

CEMyC
Facultad de Filosofía y Letras
UNT

GEFFL
Grupo de Estudios de Filosofía Feminista del Lenguaje



EDICIONES DIAPASÓN

Andrés Stisman (Ed.)

El poder de las palabras

El lenguaje en la agenda feminista



Colección
Dia-logos

Andrés Stisman (Ed.)

El poder de las palabras

El lenguaje en la agenda feminista



CEMyC
Facultad de Filosofía y Letras
UNT

GEFFL
Grupo de Estudios de Filosofía Feminista del lenguaje

**Colección
Dia-logos**

Índice

PRÓLOGO **9**

EJE I

LENGUAJE, CUERPOS E IDENTIDADES

**ACERCA DE LA DEFINICIÓN DE “MUJER”.
ENTRE LA SEMÁNTICA Y LA POLÍTICA** **23**

ANDRÉS FERNANDO STISMAN

NOMBRAR OTRA REALIDAD **47**

CARLA INDRI

**EL LENGUAJE NO BINARIO DESDE LA SEMIOSIS
DE LA EXPERIENCIA** **63**

ANA LUISA COVIELLO

HACIÉNDONOS ARGENTIN* S A TRAVÉS DEL CENSO **85**

MABEL ALICIA CAMPAGNOLI

DECIR HOMBRE, DECIR MUJER, DECIR OTRES **139**

MARÍA ELENA ELMIGER

**LENGUAJE, RESPONSABILIDAD Y DESPOSESIÓN
EN LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO** **149**

MARÍA MERCEDES RISCO

Stisman, Andrés Fernando

El poder de las palabras : el lenguaje en la agenda feminista / Andrés Fernando Stisman ;
Editado por Andrés Fernando Stisman. - 1a ed. - Mar del Plata : Ediciones Diapasón, 2026.

Libro digital, PDF - (Dia-logos)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-91307-6-8

1. Filosofía. 2. Feminismo. 3. Filosofía del Lenguaje. I. Stisman, Andrés Fernando, ed.

II. Título.

CDD 401

EJE II

LENGUAJE, JUSTICIA Y SILENCIAMIENTO

**HOSPEDAR EN EL LENGUAJE:
HACIA UNA ÉTICA DEL NOMBRAR** 163

ELIANA VALZURA

LENGUAJES RELIGIOSOS Y LITURGIA 185

ENRIQUE VEGA-DÁVILA

LENGUAJE: ANDROCENTRISMO Y VIOLENCIA SIMBÓLICA 209

ANA SOLEDAD GIL

DE MALINCHE A MALITZIN 229

MARÍA JOSÉ CISNEROS TORRES

**LO QUE NO SE NOMBRA, NO EXISTE: LENGUAJE Y
EXISTENCIA TRAVESTI** 241

MARÍA JOSÉ COLOMBRES GARMENDIA

EJE III

LENGUAJE, VIOLENCIA Y ODIO

**LA EXPLICACIÓN ICÓNICA DEL PODER INSULTANTE
DE LAS “MALAS PALABRAS”** 255

CAROLINA SCOTTO

**EL HUMOR ENTRE SILBATOS PARA PERROS
Y HOJAS DE PARRA** 299

SALETA DE SALVADOR AGRA
YOLANDA MARTÍNEZ SUÁREZ

**LENGUAJE Y VIOLENCIA: INDAGACIONES EN TORNO
A LA OBRA DE JUDITH BUTLER** 337

JULIETA MAIARÚ

**CONTRAESTRATEGIAS DISCURSIVAS Y NARRATIVAS
ALTERNATIVAS** 365

MÓNICA GONZÁLEZ OBEID
MERCEDES LIZONDO

EJE IV

LENGUAJE, METÁFORAS Y MUNDOS SIMBÓLICOS

SODOMIZAR EL ARCHIVO 381

ISABEL ARÁOZ

**LA “COMEHOMBRES”,
ASEDIOS A UNA METÁFORA VEGETAL** 399

ANA VERÓNICA JULIANO

DE EMBARAZOS Y CAVERNAS 417

INGRID PLACEREANO

CARTAS DE LAS HEROÍNAS 437

MARÍA ELISA SALA

EJE V

LENGUAJE, ARGUMENTACIÓN Y SABER

LA DIFERENCIA ENTRE PREJUICIOS Y SESGOS 463

ÁNGELES J. PERONA

**ALGUNAS NOCIONES FEMINISTAS
SOBRE LA ARGUMENTACIÓN** 493

LARA MEDINA TOMAS
MILENA DASSIE WILKE

ARTE, GÉNERO Y LENGUAJE 523

VALENTINA MARIANI
GABRIEL IRIBARNE
HÉCTOR BENTOLILA

NARRATIVAS EMOCIONALES E INTIMIDADES CONGELADAS 547

ANGELINA UZÍN OLLEROS

PRÓLOGO

En septiembre de 2024 se realizó –en continuidad con un primer y muy productivo encuentro desarrollado en 2022– el *II Simposio Nacional de Filosofía Feminista del Lenguaje*. El evento, organizado por el GEFFL (Grupo de Estudios de Filosofía Feminista del Lenguaje) y el CEMyC (Centro de Estudios Modernos y Contemporáneos), tuvo lugar en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán.

La reunión convocó a especialistas de Argentina (UNT, UNC, UNCuyo, UNNE, UNJu, UNLa y CONICET), así como de Chile (UAI), México (UNAM) y España (UCM). Este encuentro de académicas y académicos representó un nuevo impulso en la consolidación de una comunidad dedicada a investigar y profundizar diversas problemáticas vinculadas al lenguaje desde una perspectiva de género.

Sostener este enfoque supone reconocer que el lenguaje, en tanto práctica social, no puede desligarse de los fenómenos que estructuran la vida colectiva –como las asimetrías basadas en género, identidad u orientación sexual–, y que precisamente por ello constituye un espacio de disputa política, capaz de operar tanto como instrumento de opresión como de emancipación.

La denominada filosofía feminista del lenguaje ha mostrado con claridad que gran parte de los trabajos que integran el canon disciplinar fueron elaborados casi exclusivamente por varones. Este sesgo histórico dejó fuera temas y miradas que no solo resultan filosóficamente fecundos, sino también vitales para las mujeres y las

diversidades sexuales. Por ello, hoy es posible hablar de una agenda feminista sólida en torno a los estudios lingüísticos.

Asumir esa agenda puede implicar múltiples tareas no excluyentes entre sí: abordar problemáticas que afectan a grupos oprimidos (silenciamiento, injusticia, invisibilización, exclusión, violencia); examinar los mecanismos mediante los cuales el lenguaje constituye identidades sociales, estereotipos y subjetividades; o devolver al centro del campo cuestiones desatendidas por haber sido asociadas históricamente a lo femenino, como la gestualidad, la afectividad o la corporalidad.

El simposio de 2024 fue el semillero del que surgieron los veintitrés trabajos reunidos en esta obra, de orientación filosófica, pero en diálogo permanente con otras disciplinas, tales como la literatura, la semiótica, el psicoanálisis y los estudios religiosos.

Los artículos aquí incluidos no solo parten de enfoques diversos, sino que también presentan extensiones distintas. Esto es deliberado: quise ofrecer las investigaciones tal como fueron concebidas, sin que sus autoras y autores tuvieran que adecuar artificialmente sus contribuciones por exigencias de formato. Asimismo, y atendiendo a las temáticas que atraviesan el libro y a las sensibilidades teóricas de quienes escriben, opté por no solicitar ninguna indicación particular sobre la marcación sexo-genérica en la escritura. De allí que convivan textos que siguen la norma según la cual el masculino funciona como género no marcado, junto con otros que exploran alternativas que evitan invisibilizar tanto a las mujeres como a las personas que no se identifican con el sistema binario de clasificación.

El libro se estructura en cinco ejes temáticos.

El primero, “Lenguaje, cuerpos e identidades”, examina cómo el lenguaje no solo describe los cuerpos y las identidades, sino que los produce, los hace existir y los inscribe dentro de marcos sociales, institucionales y afectivos. Los trabajos reunidos muestran que nombrar, clasificar o interpelar es siempre configurar al sujeto: un gesto que reconoce o niega, habilita o restringe. El lenguaje aparece, así, como una fuerza de producción de realidad que establece

límites y posibilidades para pensar y decir lo que somos, incluidos los criterios mediante los cuales ciertas identidades llegan a ser consideradas legítimas. Este eje revela el papel central de las palabras en la creación de vidas vivibles y en la disputa por la pertenencia y el reconocimiento.

Andrés Fernando Stisman examina la disputa semántica y política alrededor de la definición de “mujer”, analizando si el término puede –y debe– incluir a las mujeres trans. El trabajo reconstruye los principales argumentos en debate y muestra cómo las definiciones lingüísticas intervienen directamente en las luchas por el reconocimiento, la legitimidad identitaria y la justicia social. Stisman demuestra que la cuestión no es meramente conceptual: disputar el sentido de “mujer” es disputar el acceso a derechos, representación y pertenencia. El texto ilumina la dimensión normativa del lenguaje y su papel en la configuración de comunidades identitarias.

Carla Indri retoma el legado de Lohana Berkins para explorar el auto-nombramiento como acto de insubordinación política. El texto muestra, a partir de la obra de Carolina Unrein, cómo elegir y portar un nombre propio es disputar la autoridad del Estado y de la norma heteropatriarcal sobre los cuerpos. Desde esta perspectiva, el nombre no es un rótulo sino una práctica de libertad, una operación lingüística que inaugura una vida posible. Indri evidencia que nombrarse es producir existencia, reclamar autonomía y quebrar dispositivos que buscan regular la identidad. El trabajo destaca la potencia del lenguaje como herramienta de agencia y autodeterminación.

Ana Luisa Coviello examina, a partir de una entrevista a una persona no binaria, cómo el lenguaje es un espacio donde la identidad se performativiza y adquiere materialidad. El análisis indaga en las tensiones entre las categorías lingüísticas disponibles y la experiencia vivida, revelando los efectos corporales –afectivos, sociales y políticos– que se derivan de la necesidad de nombrarse. El trabajo muestra que el lenguaje no solo expresa identidades: las produce, las limita y las abre. En su lectura aparece con fuerza la dimensión

corporal del habla y el peso normativo de un sistema lingüístico que aún resiste alojar experiencias no binarias.

Mabel Alicia Campagnoli analiza los censos nacionales desde una perspectiva transfeminista y decolonial, mostrando que las categorías estatales no son neutrales: producen identidades reconocibles y cuerpos administrables. El texto revela el carácter performativo del lenguaje institucional, capaz de fijar límites de existencia y definir quién cuenta y bajo qué términos. Al exponer las operaciones ideológicas que subyacen a las clasificaciones censales, el artículo muestra que la realidad demográfica es siempre una construcción lingüístico-política que legitima o excluye modos de vida. Su aporte enfatiza que disputar el lenguaje del Estado es disputar las condiciones de reconocimiento y ciudadanía.

María Elena Elmiger aborda el vínculo entre lenguaje, cuerpo y sexualidad desde una lectura psicoanalítica lacaniana, afirmando que el sujeto es, ante todo, una inscripción en el lenguaje. Su análisis subraya que no hay cuerpo previo a la palabra: el cuerpo es un efecto del significante. El texto examina cómo las marcas lingüísticas configuran el deseo, la posición sexual y las modalidades de habitar el mundo. Desde esta perspectiva, la identidad aparece como un proceso simultáneo de sujeción y creación, en el que el lenguaje opera como estructura y límite. El artículo ofrece una mirada sobre la dimensión inconsciente del cuerpo lingüístico.

María Mercedes Risco profundiza en la teoría de Judith Butler para mostrar cómo los actos lingüísticos constituyen la subjetividad e imponen la obligación de “dar cuenta de sí”. Su lectura enfatiza la dimensión ética de esa exposición: nos volvemos responsables ante los demás a través del lenguaje que nos nombra y nos sitúa. El texto analiza la vulnerabilidad inherente a esta constitución relacional y la manera en que la autoridad del otro participa en el proceso de formación del sujeto. Desde esta perspectiva, la identidad es un efecto del reconocimiento, frágil y negociado, cuyo núcleo es inseparable de la palabra.

El eje “Lenguaje, justicia y silenciamiento” reúne trabajos que examinan cómo el lenguaje puede funcionar como una fuerza de reconocimiento, pero también como un dispositivo de borrado que anula experiencias, identidades y saberes. Aquí se estudian distintos mecanismos –coloniales, religiosos, filosóficos, gramaticales e institucionales– que determinan qué voces resultan audibles y cuáles quedan fuera de la comunidad de sentido. Las autoras y los autores muestran que la justicia no es solo un asunto jurídico o político, sino también lingüístico: implica crear condiciones de existencia discursiva para vidas históricamente marginadas. Este eje explora la tensión entre hablar y callar, aparecer o desaparecer, ser nombrado o permanecer en la sombra.

Eliana Valzura desarrolla una reflexión filosófica sobre la ética del nombrar, mostrando cómo el lenguaje ha resultado históricamente inhóspito para mujeres y diversidades. La autora denuncia la injusticia lingüística que se produce cuando las identidades disidentes no encuentran alojamiento en las estructuras simbólicas disponibles. Desde una lectura inspirada en la ética de la alteridad, propone concebir el acto de nombrar como gesto de hospitalidad hacia el Otro, capaz de interrumpir los mecanismos de poder inscritos en la lengua. El texto articula una visión del lenguaje como condición primera de justicia.

Enrique Vega-Dávila analiza los lenguajes religiosos como dispositivos performativos que moldean identidades colectivas, legitiman exclusiones y regulan las formas de aparición en el espacio social. El artículo muestra que lo sagrado no circula en un registro neutro: los discursos doctrinales producen efectos materiales en la configuración del género, la moral y la diferencia. Su aporte resulta clave para comprender cómo determinados marcos teológicos consolidaron silenciamientos sistemáticos y desigualdades simbólicas.

Ana Soledad Gil examina el funcionamiento del llamado “genérico masculino”, argumentando que, lejos de incluir, invisibiliza sistemáticamente a las mujeres en el discurso público y simbólico. El artículo reconstruye su legitimación histórica y demuestra cómo

opera como tecnología de silenciamiento colectivo, reforzando la centralidad masculina como norma por defecto. Su trabajo expone la dimensión política de esta convención gramatical y su impacto en la representación, la ciudadanía simbólica y la justicia lingüística, planteando la necesidad urgente de repensar los mecanismos institucionalizados del decir.

María José Cisneros Torres revisita la figura de Malintzin para mostrar cómo el mito colonial de la “mujer traidora” funcionó como una estrategia de silenciamiento. La autora demuestra que esta operación discursiva borró la agencia de quien fue la primera traductora entre mundos, reduciéndola a un estereotipo destinado a justificar un orden colonial patriarcal. El texto revela cómo los mitos operan como dispositivos de poder y cómo las narrativas dominantes instituyen invisibilizaciones duraderas. Su aporte ilumina la relación entre traducción, género y colonialidad.

María José Colombres Garmendia muestra que la ausencia de palabras para nombrar violencias específicas constituye una forma de injusticia hermenéutica que impide comprender, reparar y transformar lo ocurrido. A partir del análisis del travestimiento de Diana Sacayán, el artículo revela que cuando un crimen carece de un nombre adecuado, queda atrapado en un silencio estructural que lo vuelve social y jurídicamente ininteligible. El texto demuestra que nombrar es una forma de hacer existir: sin la categoría “travestimiento”, las violencias dirigidas al colectivo travesti permanecen invisibles; con ella, se abre la posibilidad de reconocimiento, memoria y justicia. El lenguaje aparece, así, como un campo de disputa donde se dirime el derecho a definir la realidad y a quebrar los silenciamientos impuestos por la cisonormatividad.

En el tercer eje, “Lenguaje, violencia y odio”, se exploran las formas en que el lenguaje puede convertirse en un instrumento de daño, ya sea mediante insultos, discursos de odio, humor denigrante o recursos afectivos que amplifican el desprecio. Los textos muestran que la violencia lingüística tiene efectos reales sobre la vida social, la subjetividad y la distribución del poder. Aquí se investigan tanto los

dispositivos discursivos que buscan reinstalar jerarquías patriarcales como aquellas dimensiones, incluso materiales, que pueden intensificar la agresión verbal. El eje ilumina el vínculo entre lenguaje y hostilidad, poniendo de relieve que la palabra puede herir, excluir y degradar mediante dinámicas que actúan simultáneamente en el plano simbólico y en el registro sensible de la vida afectiva.

Carolina Scotto analiza la iconicidad sonora de los insultos y muestra que su agresividad no depende únicamente del significado ni de convenciones sociales, sino también de ciertos rasgos fonéticos que producen efectos perceptivos y afectivos inmediatos en quien escucha. Su enfoque cuestiona los modelos idealizados de la filosofía del lenguaje, que tienden a explicar la injuria solo en términos semánticos o institucionales, y recupera en cambio una perspectiva situada y encarnada, afín a la filosofía feminista del lenguaje, atenta a cómo la voz, la materialidad del sonido y las emociones participan en la experiencia de la ofensa. Al integrar evidencia experimental de diversas lenguas, Scotto muestra que ciertos patrones acústicos pueden intensificar la vivencia emocional del insulto, ampliando así nuestra comprensión de la violencia verbal más allá del contenido proposicional de las palabras.

Saleta de Salvador Agra y Yolanda Martínez Suárez muestran que el humor puede operar como un dispositivo de daño cuando se lo utiliza para encubrir mensajes discriminatorios mediante dos estrategias claves: los silbatos para perros y las hojas de parra. Analizan cómo el “controlador discursivo” formula mensajes ofensivos bajo formas humorísticas, cómo la “aguabromas” feminista detecta y denuncia la trampa, y cómo la comunidad puede amplificar o desactivar la injuria. El artículo demuestra que el humor no es neutro: permite vehicular discursos misóginos, racistas o xenófobos de manera encubierta y proteger al emisor mediante la “negación plausible”. Su aporte central es mostrar cómo, en nombre de la broma, se hacen –y se deshacen– cosas malas con palabras, evidenciando la dimensión profundamente política del humor en contextos de hostilidad.

Julieta Maiarú examina la relación entre lenguaje y violencia a partir de Judith Butler, mostrando que el daño verbal no se limita al insulto directo, sino que puede inscribirse en las propias condiciones que regulan qué vidas resultan inteligibles. Distingue una violencia primaria ligada a los marcos de reconocimiento, una violencia específica del discurso de odio –donde la interpelación injuriosa sitúa a ciertos sujetos en posiciones de abyección– y una violencia estatal ejercida a través del lenguaje jurídico. Su aporte central consiste en mostrar que la performatividad del discurso hiriente posee una historicidad que puede reproducir la subordinación, pero también abrir vías de resistencia mediante resignificaciones inesperadas, complejizando el debate sobre cómo enfrentar el odio sin reforzar los dispositivos que lo sostienen.

Mónica González Obeid y Mercedes Lizondo analizan cómo los discursos de odio contra mujeres, feminismos y diversidades se expanden en el ecosistema digital mediante estrategias que combinan desinformación, espectacularización de la violencia y apelaciones afectivas que buscan reinstalar un orden patriarcal. Recurriendo a Segato, Butler y Voloshinov, muestran que el odio no es solo un conjunto de mensajes hostiles, sino una pedagogía que modela subjetividades, normaliza la crueldad y define qué vidas importan. El artículo identifica cómo estos discursos se articulan con proyectos políticos reaccionarios y propone contrapedagogías feministas basadas en vínculos, testimonios y narrativas alternativas capaces de disputar la producción de sentido en el espacio público. Su aporte central es doble: diagnosticar la lógica afectiva y material de los discursos de odio contemporáneos y delinear estrategias para resistirlos sin reproducir sus mismos modos de violencia.

El eje “Lenguaje, metáforas y mundos simbólicos” aborda la dimensión simbólica, metafórica y narrativa del lenguaje, explorando cómo los imaginarios culturales se construyen, se consolidan y pueden ser intervenidos desde perspectivas feministas. Los textos analizan mitos, figuras literarias, metáforas filosóficas y archivos clásicos para mostrar cómo estas estructuras simbólicas organizan

la experiencia y reproducen valores patriarcales. A la vez, revelan la potencia política de las relecturas feministas como prácticas de resistencia que desarman ficciones naturalizadas y abren modos alternativos de contar –y habitar– nuestras historias. El eje destaca que transformar el lenguaje es también transformar los mundos que ese lenguaje hace posible.

Isabel Aráoz propone una lectura feminista y cuir del archivo como espacio de poder, recuperando la revista *Sodoma* y otros materiales latinoamericanos para mostrar cómo el lenguaje ha construido, patologizado o emancipado identidades marcadas como “sodomitas”. A partir de Butler, Rubin, Foucault y Horswell, reconstruye la historia discursiva de la “sodomía” y muestra cómo la resignificación del insulto puede operar como estrategia política. El verbo “sodomizar” funciona aquí como metáfora crítica de lectura: intervenir el archivo es subvertir el orden heteropatriarcal que decide qué voces son legibles. Su aporte central reside en evidenciar que las palabras degradantes también pueden transformarse en herramientas de resistencia y afirmación identitaria.

Ana Verónica Juliano examina la metáfora de la “comehombres”, reconstruyendo su genealogía en la divulgación científica y la literatura para mostrar cómo la asociación entre mujeres y plantas carnívoras convierte la autosuficiencia femenina en figura de amenaza. La metáfora actúa como dispositivo de control simbólico que penaliza cuerpos femeninos no dóciles. A través de poemas de García Lao y Sally Wen Mao, la autora muestra cómo la poesía puede reapropiar y subvertir estas imágenes, celebrando la “carnivoría” como agencia y deseo. El trabajo evidencia cómo las metáforas producen estereotipos de género, pero también cómo pueden reorientarse para habilitar nuevas formas de subjetividad.

Ingrid Placereano ofrece una relectura feminista de la metáfora de la caverna y de las imágenes maternas en la tradición filosófica, mostrando cómo han sido utilizadas para hablar del conocimiento mientras se ignora la materialidad del cuerpo gestante. Inspirándose en la metaforología de Blumenberg, argumenta que estas imáge-

nes expresan experiencias que el lenguaje conceptual no alcanza: lo corporal, lo ambiguo, lo contradictorio. El ensayo incorpora testimonios de mujeres embarazadas durante la dictadura argentina para mostrar cómo el cuerpo-útero funcionó simultáneamente como encierro y refugio. Su propuesta subraya la necesidad de un lenguaje que incluya lo poético y lo testimonial para dar cuenta de experiencias femeninas históricamente silenciadas.

María Elisa Sala recupera las *Heroidas* de Ovidio para mostrar cómo este género de cartas en verso –puestas en boca de mujeres del mito– crea un espacio de agencia femenina en un contexto patriarcal. A través de la prosopopeya, figuras como Penélope, Dido o Medea adquieren voz propia, pasando de ser objetos del relato heroico a sujetos que escriben, recuerdan y reclaman. El análisis de su fortuna crítica revela cómo estas epístolas fueron leídas, censuradas y resignificadas a lo largo de los siglos. Para Sala, la escritura en las *Heroidas* constituye un acto de resistencia simbólica: un gesto que anticipa debates contemporáneos sobre el poder de narrar(se) y disputar los lugares asignados a las mujeres en los imaginarios culturales.

El último eje, “Lenguaje, argumentación y saber”, investiga cómo el lenguaje interviene en la producción y legitimidad del saber, mostrando que las formas de razonar, argumentar y narrar están atravesadas por criterios de autoridad históricamente masculinizados. Los textos cuestionan modelos adversariales de discusión, analizan cómo operan los prejuicios epistémicos y examinan las condiciones lingüísticas que permiten –o restringen– la participación de mujeres y disidencias en la esfera cognitiva. A la vez, proponen alternativas feministas que incorporan cooperación, sensibilidad afectiva y prácticas discursivas críticas como modos de democratizar el acceso a la palabra y disputar los criterios de validez del conocimiento.

En su análisis, Ángeles J. Perona sitúa al lenguaje en el centro de la lucha contra la injusticia epistémica y distingue entre sesgos cognitivos –vinculados a lo afectivo– y prejuicios epistémicos, que distorsionan la credibilidad otorgada a ciertos grupos. Frente a la

estrategia de Miranda Fricker, que busca corregir prejuicios mediante virtudes epistémicas, Perona advierte que este enfoque puede reinstalar un ideal de neutralidad ajeno a la experiencia situada de mujeres y disidencias. La autora propone, en cambio, una doble vía: una educación sentimental mediada por narrativas capaces de reformar sensibilidades, y un activismo argumentativo falibilista que use el lenguaje para exponer mecanismos de desautorización. Su aporte subraya que el saber es inseparable de las relaciones de género que organizan las prácticas discursivas.

Lara Medina Tomás y Milena Dassie Wilke examinan críticamente el paradigma adversarial de la argumentación, un modelo históricamente asociado a valores competitivos y masculinizados que privilegian el ataque y la confrontación. Las autoras revisan propuestas feministas de argumentación cooperativa y destacan su potencial para transformar las dinámicas lingüísticas que afectan de manera desigual a mujeres y disidencias. No eluden, sin embargo, las tensiones que estos modelos generan en contextos de opresión, donde la confrontación puede ser necesaria para conquistar la palabra. Inspirándose en la lógica dialógica, proponen una concepción de la crítica como ayuda epistémica dentro de un marco cooperativo. Su trabajo muestra que las formas de argumentar no son neutras, sino prácticas atravesadas por relaciones de género.

Valentina Mariani, Gabriel Iribarne y Héctor Bentolila articulan su reflexión a partir de la práctica docente universitaria para indagar cómo la “voz seria” masculina ha sido históricamente legitimada como autoridad epistémica. Retomando a Solnit, la filosofía del lenguaje y la teoría feminista, los autores analizan cómo los actos de habla configuran espacios de reconocimiento desigual y cómo dicotomías naturalizadas –arte/ciencia, público/privado– han marginado la participación intelectual de las mujeres. El texto propone estrategias de resistencia en el aula y en la investigación, desde el reconocimiento de estilos epistémicos alternativos hasta intervenciones creativas que desestabilicen los marcos patriarcales de

legitimidad del conocimiento. Su aporte enfatiza el papel del discurso como campo de disputa política y de género.

Angelina Uzín Olleros problematiza la dicotomía entre razón y emoción, mostrando cómo esta separación moderna ha producido una injusticia epistémica persistente hacia las mujeres, cuyas formas de conocer ligadas a lo afectivo han sido desautorizadas. A partir de Eva Illouz, la autora analiza cómo el capitalismo convierte las emociones en *emodities*, guiones narrativos que moldean el discurso político: las derechas movilizan el asco y la exclusión, mientras las izquierdas apelan a la indignación. Uzín Olleros reivindica una epistemología feminista capaz de integrar la dimensión emocional como fuente legítima de conocimiento y como lenguaje para narrar experiencias históricamente silenciadas. Su propuesta de recuperar la agencia emocional implica también recuperar la palabra pública.

Como podrá advertirse, este libro reúne una notable diversidad de temas y enfoques que revelan, en toda su complejidad, la centralidad del lenguaje en la vida social y la necesidad de pensarlo desde una perspectiva de género.

Concluyo la edición de este volumen en un contexto histórico particular: mientras en diversos lugares del mundo las extremas derechas buscan reinstalar agendas antiderechos, asistimos también –por razones múltiples– a un cuestionamiento del valor epistémico y público de las investigaciones en ciencias sociales y humanas.

Espero –y aspiro– que este libro contribuya no solo al fortalecimiento de un campo disciplinar en plena expansión, sino también a ofrecer un conjunto de intervenciones conceptuales capaces de enablar un diálogo fecundo con diversos agentes sociales. Que estas páginas puedan acompañar, iluminar o interpelar debates contemporáneos y, en ese gesto, aportar a la construcción de formas de vida más racionales, más sensibles y más dignas de ser compartidas.

ANDRÉS FERNANDO STISMAN
Tucumán, diciembre de 2025

EJE I

LENGUAJE, CUERPOS E IDENTIDADES

ACERCA DE LA DEFINICIÓN DE “MUJER”. ENTRE LA SEMÁNTICA Y LA POLÍTICA

Andrés Fernando Stisman

1. Consideraciones preliminares

El martes 27 de agosto de 2024, el entonces ministro de Justicia de la Nación, Mariano Cuneo Libarona, fue citado por la Comisión de Mujeres y Diversidades de la Cámara de Diputados de la Nación a fin de rendir cuentas, entre otras cuestiones, de las razones por las cuales el Gobierno de la Nación recortó el programa “Acompañar”, destinado a las mujeres víctimas de violencia de género. En su exposición, contrariando la ley 26.743, más conocida como Ley de Identidad de Género, expresó: “Se acabó solo el género, nosotros vamos por otros valores, nosotros vamos por la familia [...] Nosotros rechazamos la diversidad de identidades sexuales que no se alinean con la biología, son inventos subjetivos” (Infobae, 2024).

Su discurso está en perfecta sintonía con cierto clima de época delineado por la ultra derecha global que, más allá de sus enormes diferencias, comparte su ataque a la dignidad de las personas trans. Cito a Javier Milei: ““Vos, por ejemplo, te querés autoperibir foca y

querés convertirte en una foca, yo no tengo problema. Lo que a mí me parece mal es que vos consideres que yo tengo que pagar la cuenta de eso, porque entonces no es un derecho, es un privilegio” (La Nación, 2025).

En este contexto, las mujeres trans padecen incluso mayor hostilidad que los varones trans, también por parte de los feminismos transexcluyentes, no demasiado fuertes en Argentina, pero sí en otros países. El 8 de marzo de 2024, dos marchas feministas recorrieron la ciudad de Madrid: una transfeminista y otra transexcluyente. La última denunciaba lo que entendía como el borrado de la “definición de mujer”. En redes sociales, en muchos casos de feministas transexcluyentes, circula material que, en una extraña vuelta de tuerca, vuelve al argumento de Milei. Por ejemplo, en una de esas publicaciones se puede apreciar dos fotos: a la izquierda, una persona con un disfraz de perro; a la derecha, la actriz y conductora televisiva Flor de la V. Los textos que acompañan ambas fotos son: “Un hombre vestido de perro no es perro” y “Un hombre vestido de mujer no es mujer” (véase figura 1).

Figura 1

Publicación en Facebook sobre identidad de género.

NO ES ODIO, ES LÓGICA.



Captura de pantalla de una publicación de Facebook. Fuente: Ruiz Gutiérrez (2024)

Mi intuición inicial es que comparar a las mujeres trans con personas que se creen focas o perros –si las hubiera– no solo es cruel, sino también desacertado. El desarrollo de este trabajo irá dando forma y fundamento a esta idea.

En este escrito no pretendo decir qué es una mujer ni mucho menos resolver –buscando en una suerte de cielo platónico– la quintaesencia de las mujeres. Tampoco considero que eso sea posible. Considero que no existe resolución metafísica capaz de delimitar el sentido de un término sujeto a disputa política; a ello lo denomino “principio de contingencia política”.

Mis propósitos son los siguientes:

1°) Realizar un breve recorrido –y, por supuesto, parcial, aunque representativo– acerca de qué han expresado algunas pensadoras de los últimos treinta años que se inscriben en la tradición analítica sobre la posibilidad o imposibilidad de definir el término “mujer”.

2°) Evaluar los aportes que dichas autoras han hecho para pensar las realidades trans, así como las fortalezas y debilidades de sus propuestas.

3°) Mostrar por qué las pretensiones de las mujeres trans de ser nombradas como mujeres tienen una legitimidad de la que, por ejemplo, yo carecería si ahora les dijera que quiero que me digan “puma” o “perro”.

Para alcanzar estos objetivos, voy a considerar algunas propuestas en el orden cronológico en que fueron apareciendo.

Antes de entrar en ellas, deseo realizar algunas aclaraciones.

La definición constituye un problema filosófico relevante. Excede ampliamente a los objetivos de este escrito entrar en los múltiples vericuetos del tema, pero, considero necesario situar mi marco de referencia, que es bastante amplio. Voy a acordar con John Hospers en que definir un término implica elegir una palabra o una ristra de palabras equivalente en significado. También en que las definiciones nos brindan las características definatorias de una cosa (un objeto físico, una cualidad, una relación, etc.), y que por caracte-

rística definitoria debe entenderse aquella “en ausencia de la cual la palabra no sería aplicable a la cosa” (Hospers, 1982, p. 41).

Asimismo, me parece importante recordar que existen diferentes miradas acerca de la tarea que realiza quien define. Raziel Abelzon distingue tres: la primera, a la que denomina “esencialista” –pero a la yo que prefiero llamar “descriptivista”–, considera que las definiciones transmiten información sobre algo (una idea platónica, la sustancia segunda, las propiedades de la realidad física, una representación, etc.); la segunda, a la que llama “prescriptiva”, que pone énfasis en el rol estipulativo de las definiciones; y la tercera, a la que califica como “lingüística”, según la cual las definiciones dan información sobre los usos lingüísticos (1967, p. 314).

En general, estas concepciones no se presentan de forma pura. Mi mayor interés se centra en los análisis que, en mayor o menor medida, tienen en consideración los usos lingüísticos.

2. “Mujer” como concepto cúmulo

Natalie Stoljar (1995) publicó un artículo denominado *Essence, Identity, and the Concept of Women* (“Esencia, identidad y el concepto de mujer”). Una de las preguntas que atraviesa el escrito es si hay algo común entre los miembros de la clase de las mujeres. La autora indica que esta cuestión conlleva otras dos más puntuales, a saber: 1) si la clase de las mujeres es genuina, es decir, no arbitraria; y 2) si todas las integrantes de esa clase tienen algo en común (p. 262).

La respuesta que da a la segunda cuestión es negativa. Su estrategia de trabajo, no explícitamente enunciada como tal, consiste, en primer lugar, en determinar la clase de las mujeres teniendo en cuenta a quienes podríamos llamar “mujeres”. Formado así el conjunto, señala que no hay ninguna propiedad natural ni social que compartan todas y cada una de las personas que lo integran.

Los candidatos a constituir el universal biológico que unifique la clase de las mujeres son bastante conocidos: cromosomas XX,

gametos relativamente grandes y características sexuales primarias femeninas, como tener vagina. Ahora bien, Stoljar indica que la clase de las mujeres, constituida por los individuos a quienes denominamos “mujeres”, está formada por personas que no tienen todas estas propiedades o no tienen ninguna. Alude a individuos con órganos intersexuales y a mujeres trans “a quienes el concepto de sentido común de mujer se aplica claramente por sus comportamientos, maquillaje, sexualidad, cabello, forma corporal, etc.” [to whom the common-sense concept of woman clearly applies due to their behaviors, clothes, make-up, sexuality, hair, body shape, etc.] (Stoljar, 1995, p. 273; traducción propia).

Stoljar no aclara qué entiende por “concepto de sentido común de mujer”. Esa imprecisión atenta contra una comprensión más fina de su punto de vista. Lo que sí parece claro es que ese concepto es el que nos induce a llamar “mujeres” a personas que no tienen todos los rasgos biológicos de las hembras humanas, incluso a individuos que no poseen ninguno.

También rechaza la idea de que el conjunto de las mujeres se delimite en términos de un universal social, por ejemplo, la opresión. Stoljar rechaza esta perspectiva por diversas razones, pero la más relevante aquí es que, según afirma, no hay evidencia empírica que demuestre que todas las mujeres del mundo se encuentran subordinadas o sientan subordinación. La filósofa canadiense asevera que postular que roles y experiencias muy disímiles sean manifestaciones de una misma cosa –en este caso, la subordinación– puede ser una muestra de una estrategia *ad hoc* (Stoljar, 1995, p. 280).

La ausencia de un universal natural y social que dé unidad a los miembros de la clase de las mujeres no hace que esta sea convencional, caprichosa o arbitraria. Sobre el conjunto de las mujeres, la autora señala dos cuestiones: 1) la clase de las mujeres está determinada por el concepto de “mujer”; a su vez, este es un concepto cúmulo (Stoljar, 1995, p. 282). Es decir, contiene en su seno una multiplicidad de propiedades que no constituyen, aisladamente, condiciones necesarias para integrar la clase de las mujeres. Para ser

un miembro de ella basta con tener una cantidad relevante de estas características. 2) El conjunto de las mujeres constituye una estructura de semejanza. Es decir, muchas mujeres individuales se parecen a otras muchas otras en diversos aspectos, pero no necesariamente en todos (Stoljar, 1995, p. 283). Tampoco hay ninguna propiedad que tengan necesariamente todas las personas llamadas “mujeres”. Pareciera que la idea wittgensteiniana de “aires de familia” atraviesa la propuesta, pero, como se verá, no ocurre de idéntico modo, pues para el filósofo vienen diversos individuos caen bajo un mismo término por razones puramente pragmáticas, mientras que en Stoljar la cuestión adquiere otros matices, como veremos a continuación.

Stoljar señala que, considerando los usos lingüísticos, el concepto cúmulo de “mujer” incluye cuatro aspectos, a saber: 1) el sexo femenino; 2) características fenomenológicas que abarcan desde experiencias físicas, como tener calambres menstruales, hasta sensaciones producidas por factores sociales, tales como sentir miedo a caminar sola durante la noche o a ser violada; 3) roles, lo que comprende desde la ropa que se usa hasta la opresión en virtud del sexo, pasando por el papel que se desempeña en la crianza de la prole; y 4) las autoatribuciones y las atribuciones de las demás personas (Stoljar, 1995, pp. 283-284).

Stoljar sugiere, aunque solo como una hipótesis de trabajo, que será mujer quien tenga al menos tres de los cuatro componentes del correspondiente concepto cúmulo (1995, p. 284). También sostiene que hay razones para pensar que el género es una cuestión de grado (Stoljar, 1995, p. 285). Así, podría deducirse que alguien que tiene uno o dos de los cuatro requisitos sería, en consecuencia, parcialmente una mujer.

Si bien es cierto que, dadas las características del concepto de “mujer”, no cabe realizar una definición estricta, Stoljar proporciona elementos para pensar la femineidad de las mujeres trans. Flor de la V no se encontraría, a la hora de llamarse a sí misma “mujer”, ni remotamente cerca de una persona que se creyera una foca. Aunque no satisface la primera condición del concepto de “mujer” (haber

nacido hembra), sí reúne las demás: posiblemente sienta más miedo que la mayoría de varones a caminar sola de noche (un aspecto de la segunda condición), usa vestimenta femenina y ocupa en su hogar el rol de madre (aspectos de la tercera condición), y se autopercibe como mujer y es percibida como tal por muchas otras personas (cuarta condición).

Sin embargo, la propuesta de Stoljar tiene elementos que, como veremos, no se corresponden con la perspectiva que muchas mujeres trans tienen de sus propias realidades. En primer lugar, si para ser mujer se deben reunir tres de las cuatro propiedades contenidas en el concepto cúmulo de “mujer”, ser mujer trans requiere de más que ser mujer cis. En efecto, una hembra humana no necesita satisfacer las condiciones 2, 3 y 4 para ser mujer, mientras que una mujer trans sí. Lo que la biología no le dio exigiría, entonces, un plus que lo compense; sin ese plus, sería solo parcialmente una mujer. En segundo lugar, la autoatribución no es ponderada de manera especial: constituye una propiedad entre otras. Sin embargo, esta resulta particularmente importante para las mujeres trans, cuestión sobre la que volveré más adelante. Por último, la condición 1 –el sexo biológico– se convierte en la más relevante.

Esta última aseveración requiere algunas precisiones. Stoljar analiza el término “mujer” oscilando entre dos polos: uno lingüístico y otro descriptivo. Por un lado, como señalé, considera a quienes se aplica el término “mujer” para, a partir de allí, delinear el concepto y la clase correspondiente. Sin embargo, una vez establecidos los componentes del concepto, busca en los hechos la forma en que estos se articulan. Así, luego de indicar cuáles son los cuatro componentes generales del concepto de “mujer”, sostiene: “Una explicación importante de por qué estas características individuales se agrupan en mujeres individuales es que, para muchos individuos, tener un sexo femenino *causa* la fenomenología, el rol y las atribuciones de femineidad” [An important explanation of why these particular features cluster together in individual women is that, for many individuals,

having a female sex causes the phenomenology, role, and attributions of womanness] (Stoljar, 1995, p. 284; traducción propia).

Esto hace que la condición 1 –tener sexo femenino– se vuelva un componente necesario del concepto de mujer (Stoljar, 1995, p. 284), aunque no lo sea de las mujeres individuales. Retomando ideas de Henry Price, Stoljar sugiere que la clase de las mujeres tiene un núcleo, un anillo interno conformado por un grupo de individuos que actúan de modo paradigmático. Los restantes elementos pertenecen al conjunto por su semejanza con esos casos paradigmáticos. De este modo, las personas que satisfacen plenamente las cuatro condiciones –y, en especial, la de tener sexo femenino– constituyen los paradigmas de la clase de las mujeres. Las mujeres trans, vistas como “casos difíciles” (*hard cases*) (Stoljar, 1995, p. 285), son mujeres por su parecido a las mujeres paradigmáticas (Stoljar, 1995, p. 284), algo que seguramente casi ninguna mujer trans aceptaría. Así pues, en la construcción del concepto cúmulo de “mujer” se subestiman y ponen en lugar de inferioridad las voces y usos lingüísticos de las mujeres trans, lo cual es una forma de injusticia. En el último apartado volveré sobre ello.

3. ¿Definir o negociar?

En el año 2000 Sally Haslanger publica el muy conocido artículo *Gender and race: (What) are they? (What) do we want them to be?* (“Género y raza: ¿(qué) son? ¿(Qué) queremos que sean?”). Allí proporciona una muy conocida y controvertida definición de “mujer”:

S es una mujer sii_{def}¹ S está sistemáticamente subordinada en alguna dimensión (económica, política, jurídica, etc.), y S es “marcada” como destinataria de este trato

1. En lógica, semántica formal y filosofía del lenguaje “sii” es una abreviatura de “si y solo si” y “def.” de por “por definición”. Por ello, “sii_{def}” debe leerse como “si y solo si por definición”.

por rasgos corporales observados o imaginados que se presumen evidencia de un rol biológico femenino en la reproducción [*S is a woman iff_{def} S is systematically subordinated along some dimension (economic, political, legal, etc.), and S is “marked” as a target for this treatment by observed or imagined bodily features presumed to be evidence of a female biological role in reproduction*]. (Haslanger, 2000, p. 39; traducción propia)²

Pese a su relevancia en la literatura sobre la definición del término “mujer”, no voy a detenerme en esta propuesta porque, como ya señalé, en este escrito pretendo centrarme en los usos del término “mujer”, algo que no hace Haslanger al formular una definición estipulativa con el propósito político de empoderar a las mujeres en su lucha contra la opresión.³

2. En el mismo escrito ofrece también otra definición que, si bien mantiene el núcleo de la primera, la complejiza: “S es una mujer sii i) S es observada o imaginada regularmente y en la mayor parte de los casos como si tuviera ciertas características corporales que se presumen evidencia del rol biológico de una hembra en la reproducción; ii) el que S tenga estas características la marca, dentro de la ideología dominante de la sociedad de S, como alguien que debe ocupar ciertos tipos de posición social que de hecho son subordinadas (y por lo tanto motiva y justifica que S ocupe dicha posición); y iii) el hecho de que S cumpla con (i) y (ii) juega un papel en la subordinación sistemática de S, es decir, en alguna dimensión, la posición social de S es opresiva, y el que S cumpla con (i) y (ii) juega un papel en esa dimensión de subordinación” [*S is a woman iff i) S is regularly and for the most part observed or imagined to have certain bodily features presumed to be evidence of a female’s biological role in reproduction; ii) that S has these features marks S within the dominant ideology of S’s society as someone who ought to occupy certain kinds of social position that are in fact subordinate (and so motivates and justifies S’s occupying such a position); and iii) the fact that S satisfies (i) and (ii) plays a role in S’s systematic subordination, i.e., along some dimension, S’s social position is oppressive, and S’s satisfying (i) and (ii) plays a role in that dimension of subordination*] (Haslanger, 2000, 42; traducción propia).

3. Haslanger expresa que una pregunta como “¿Qué es una mujer?” puede responderse de distintas maneras según cuál sea el proyecto epistemológico subyacente. En ese sentido, distingue tres: el conceptual, el descriptivo y el analítico. Si se sigue

Ahora bien, lo que me interesa señalar aquí es que, para Haslanger, su definición contribuye al feminismo porque permite delinear el universo de personas a quienes este representa y por quienes son valiosas sus batallas. El feminismo necesita, desde este enfoque, definir su sujeto político.

En 2009, Mari Mikkola publica el artículo *Gender Concepts and Intuitions* (“Conceptos de género e intuiciones”) orientado a criticar esta idea de Haslanger. Para la pensadora finesa, el proyecto de Haslanger es inútil: no es necesario definir el término “mujer”. El feminismo y su objetivo de acabar con las opresiones que padecen las mujeres no requieren, afirma, de definición alguna.

Mikkola destaca lo engorroso que resulta definir la palabra “mujer”. Las feministas, señala, mayormente coinciden en que ser mujer es diferente de ser una hembra humana (2009, p. 560). Consideran que “mujer” es un concepto de género y que las atribuciones de género dependen de ciertos rasgos sociales. Sin embargo, no abundan los acuerdos sobre cuáles son las características sociales que harían a una persona una mujer. La definición, ya de por sí objeto de disputas

el primero, lo que debe responderse es cuál es el concepto de “mujer” que tienen quienes usan el término. Si se aborda el segundo, lo que debe investigarse es cuál es la extensión real del término “mujer”, es decir, qué clase determinan los usos efectivos del vocablo.

Haslanger, sin embargo, declara estar interesada en el tercero. Aquí, la cuestión de la definición del término “mujer” se transforma en esta otra: ¿qué concepto de “mujer” es el mejor de cara a los intereses del feminismo? La propuesta consiste en revisar la noción para que responda adecuadamente a ciertos propósitos teóricos y políticos. Todo proyecto analítico, sostiene, debe comenzar por considerar para qué se desea el concepto que se va a trabajar.

Así, el propio proyecto de Haslanger al responder preguntas como “¿Qué es el género?”, “¿Qué es la raza?” y, por extensión, “¿Qué es una mujer?” o “¿Qué es una persona negra?” consiste en proporcionar herramientas para una teoría social feminista y antirracista, esto es, para una teoría social orientada a combatir la injusticia. Ella pretende que el trabajo analítico realizado sobre los conceptos de género y raza aporte instrumentos para esa lucha.

en marcos culturales específicos, se vuelve aún más problemática al considerar la enorme diversidad social y cultural.

Siguiendo, a su vez, a Haslanger y a Saul, Mikkola indica que tampoco ha de hallarse precisamente claridad conceptual entre quienes usan la lengua de forma ordinaria: “son fuentes de información pobres e inútiles sobre el *contenido* del concepto de *mujer* (o sobre las condiciones que hacen que una sea una mujer)” [sources of information about the *content* of the concept *woman* (or about what the conditions that make one a woman are)] (2009, p. 573; traducción propia). La idea es que las intuiciones de las usuarias y los usuarios ordinarios acerca del significado del término “mujer” no son ni claras ni consistentes.

Ahora bien, el nudo de la argumentación de Mikkola es el siguiente: si bien es cierto que las intuiciones semánticas de quienes hablan –es decir, las que conciernen al significado de los términos o los contenidos de los conceptos– son deficitarias, no ocurre lo mismo con sus intuiciones extensionales. Estas últimas, que Mikkola entiende, siguiendo a Henry Jackman, como “disposiciones a hacer juicios sobre la aplicación de términos a casos particulares” [dispositions to make judgements about the application of terms to particular cases] (Jackman 2005, citado en Mikkola, 2009, p. 263; traducción propia), sí resultan confiables.

Desde la perspectiva de Mikkola, las intuiciones extensionales acerca de a quiénes aplicar el término “mujer” no solo son bastante eficaces, sino también muy similares entre diferentes hablantes. Puntualmente, la mayoría de las personas asignan el vocablo “mujer” a casi los mismos individuos (2009, p. 577). Esto sucede, sostiene, porque los marcadores sociales de ser mujer (vestimenta, peinados, tipos de comportamiento, autoatribución, etc.), como los rasgos sexo-anatómicos, guían a quienes nombran.

Ahora bien, una diferencia fundamental entre Stoljar y Mikkola es que la primera proponía tomar el conjunto de las personas formado a partir de a quiénes llamamos “mujeres” para, luego, identificar el concepto que las unifica. La segunda, en cambio, no solo no lo

considera necesario, sino que hasta lo desaconseja (2009, p. 575). A su juicio, avanzar en esa dirección introduciría a las mujeres en unos laberintos conceptuales de difícil o imposible salida que en nada contribuirían a sus luchas por una sociedad más justa.

Llegados a este punto, surge la pregunta concerniente a el lugar en el que quedan las mujeres trans en esta propuesta. La filósofa finesa sostiene que las intuiciones extensionales de las y los hablantes dan con una gran mayoría de casos a los que denomina “inequívocos”. Es decir, nadie dudaría en llamarlas “mujeres”.

Ahora bien, casos como el de Dil en la película *The Crying Game* (El juego de las lágrimas) no lo son. Dil presenta, sin ningún tipo de ambigüedad, una expresión de género femenina (viste de manera femenina, se peina de manera femenina, se maquilla). Además, se autodenomina “mujer”. Nadie, al comienzo del film, sospecha lo que acontecerá cuando Fergus –quien se enamora perdidamente de ella– intenta tener su primera aproximación sexual y descubre que Dil tiene pene. Mikkola señala que nuestras intuiciones extensionales pueden llevarnos a llamarla “mujer” u “hombre”, o incluso ambas cosas o ninguna de las dos. No hay, afirma, ninguna forma de resolver esta cuestión de modo obvio mediante el análisis lingüístico (2009, p. 578). Dil, en su opinión, es un caso “equivoco”, es decir, ambiguo según las intuiciones extensionales.

En cuanto a la cuestión de si las políticas feministas deben o no incluir a las mujeres trans, Mikkola señala lo siguiente: las distintas campañas impulsadas por las feministas, aunque comparten el mismo objetivo general (acabar con la opresión), se enfocan en aspectos diversos de las vidas de las mujeres y en diferentes mujeres. No es lo mismo luchar por la visibilización de las mujeres en el mundo académico que pelear por mejores cuidados posnatales. De allí que exprese:

al tratar con casos equívocos, las feministas deben ser extremadamente cuidadosas con sus juicios. Si las personas trans MTF deben quedar excluidas o incluidas

en la categoría social de “mujeres” en contextos específicos es una cuestión que requiere mucha atención y que no puede resolverse sin consultar a quienes verán sus vidas cotidianas (posiblemente de manera significativa) afectadas. Las feministas no trans deben entablar un diálogo con las personas trans para negociar conjuntamente dónde habrán de situarse, en circunstancias particulares, los límites de la categoría social “mujer” [when dealing with equivocal cases, feminists must be extremely careful about their judgements. Whether MTF trans people are excluded from or included in women’s social kind in specific contexts is an issue that requires careful attention and cannot be settled without consulting those whose daily lives will be (perhaps significantly) affected. Non-trans feminists must engage in a dialogue with trans people in order to negotiate together where the boundaries of women’s social kind in particular circumstances will fall]. (Mikkola, 2009, p. 579; traducción propia)

La pertenencia de las mujeres trans al universo de las mujeres y, por lo tanto, la posibilidad de ser incluidas en el feminismo se convierte, así, en un asunto político que se resuelve, en última instancia, mediante negociación. Ahora bien, aunque Mikkola es muy explícita al sostener que en dicha negociación deben participar las personas trans, no dice nada sobre una cuestión que considero particularmente importante: que muy probablemente la negociación no será simétrica. Mientras que las mujeres cis tienen asegurada su pertenencia a la clase de las mujeres y, por ende, su inclusión dentro del movimiento feminista, las mujeres trans deben negociar con las mujeres cis su ingreso. La asimetría se agudiza al comparar el poder simbólico de unas y de otras, el valor que la sociedad asigna a las mujeres cis y a las mujeres trans, así como a sus palabras. Que las mujeres trans están en desventaja se ve en el mismo hecho al que

aludí en las primeras líneas: hay marchas feministas en las que las mujeres trans no solo no son bienvenidas, sino que son deliberadamente excluidas.

4. La definición contextual de mujer

En 2012, Jennifer Saul publica su artículo *Politically Significant Terms and Philosophy of Language* (“Términos políticamente significativos y filosofía del lenguaje: cuestiones metodológicas”). Al igual que Stoljar, muestra –a partir de la consideración de las personas con órganos intersexuales y las mujeres trans– los límites de la definición de “mujer” basada meramente en rasgos biológicos.

Saul propone considerar cuatro afirmaciones que, según señala, tanto ella como otras personas que hablan estarían dispuestas a aceptar: 1) Las mujeres trans son mujeres, incluso si no se han realizado cirugías de reasignación de sexo ni recibido tratamiento hormonal. 2) Algunas de aquellas personas que fueron identificadas al nacer como hombres son mujeres y siempre lo fueron. 3) Este es el ADN de una mujer. 4) Es importante que los científicos que prueban medicamentos estudien tanto a hombres como a mujeres (Saul, 2012, p. 200).

Para la autora, la disposición a aceptar afirmaciones que toman “mujer” tanto como un término sexual cuanto como uno de género indica que el vocablo es sensible al contexto. Así, considera preliminarmente que la siguiente definición contextual de “mujer” podría hacer justicia a los usos diversos que realiza el conjunto de hablantes: “X es una *mujer* es verdadero en el contexto C si X es humana y similar de manera relevante (según los criterios que operan en C) a la mayoría de quienes poseen todos los marcadores biológicos del sexo femenino” [X is a *woman* is true in a context C iff X is human and relevantly similar (according to the standards at work in C) to most of those possessing all of the biological markers of female sex] (Saul, 2012, p. 201).

Que Dil sea una o mujer o no, dependería del contexto. Así, por ejemplo, si el contexto de uso de la palabra “mujer” hace que la autopercepción sea el rasgo relevantemente similar a la mayoría de las personas de sexo femenino, entonces Dil contará como una mujer. Si, en cambio, el contexto de uso hace que el rasgo relevantemente similar a la mayoría de quienes poseen sexo femenino sea tener útero –como podría ocurrir en una campaña de prevención del cáncer uterino–, entonces, Dil no será tomada como una mujer.

Siguiendo una línea de pensamiento similar a la de Stoljar, Saul señala que una ventaja de su propuesta es que recupera cierta idea del sentido común según la cual tener sexo femenino es central para caracterizar el concepto de “mujer”, sin dejar por ello de afirmar que el sexo biológico no es una condición necesaria ni suficiente para que una persona cuente como tal (2012, p. 201). El punto, nuevamente, es parecerse a las mujeres cis, a los paradigmas.

Cabe aclarar que el artículo de Saul desarrolla estos temas con una amplitud y un nivel de problematización que van más allá de lo que puede reproducirse en una presentación necesariamente acotada. La autora expone diversos problemas que podría enfrentar su propuesta, entre ellos, los que plantean las conversaciones mixtas en las que no hay acuerdo acerca de qué sea lo relevantemente similar a las hembras humanas en un contexto dado. Por ejemplo, si Flor de la V y una feminista transexcluyente mantuvieran una discusión sobre qué sea relevante para determinar quién cuenta como mujer para ingresar a un baño público, difícilmente llegarían a un acuerdo.

Saul expresa que una mujer trans podría considerar ofensivo que se le diga que la verdad del enunciado “Soy una mujer” es relativa a su contexto de enunciación y que no lo es en el de su contrincante transexcluyente. También podría juzgar como ofensivo que se le diga que su disputa con un tránsfobo solo puede zanjarse con una decisión política humanitaria. Las mujeres trans no se ven como mujeres porque alguien no trans tomó la decisión política de que lo sean. No conciben su feminidad como una concesión. Tampoco,

en general, consideran que son mujeres en ciertos contextos y varones en otros.

Saul expresa que quienes hacen filosofía del lenguaje no pueden eludir el problema de la ofensividad que pueden producir ciertos tratamientos de ciertos términos. Deben saber qué y cómo responder a este tipo de planteos. Aquí se revela, con claridad, la dimensión ética de la tarea teórica. A lo dicho agrego que la filósofa británica cierra su escrito indicando que, en realidad, duda de que su análisis contextualista sea correcto (2012, p. 214). Ahora bien, mi propósito no fue hacer una exégesis del pensamiento de Saul, sino presentar la propuesta contextualista.

5. Una perspectiva trans

Stoljar, Haslanger, Mikkola y Saul comparten sus condiciones de mujeres cis. Es hora, por tanto, de darle la palabra a una filósofa trans. Talia Mae Bettcher publica en 2013 *Trans Women and the Meaning of “Woman”* (“Las mujeres trans y el significado de ‘mujer’”). Su texto, realiza, a mi juicio, un giro copernicano en la forma de pensar la atribución de feminidad. No sorprende: quienes no somos trans solemos pensar las realidades trans desde nuestras anteojeras no trans.

La autora toma como punto de partida, una vez más, los usos lingüísticos. Precisamente por ello considera incorrecto que, al analizar el significado de un término como “mujer”, no se examine cómo se usan realmente esas palabras dentro de lo que denomina “la subcultura trans” (Bettcher, 2013, p. 235). El uso de la palabra dentro de esa subcultura no coincide con el que se da fuera de ella. Hay, pues, un uso dominante de la palabra “mujer” y un uso de resistencia que se da en el marco de la dicha subcultura.

Para comenzar, Bettcher señala que en la cultura dominante se usa el término “trans” como un adjetivo que cualifica el sustantivo “mujer”, considerado básico. Ahora bien, si el sentido dominante

de “mujer” es el de “hembra humana adulta”, lo trans se vuelve muy problemático. Para algunas personas, la expresión “mujer trans” solo significará entonces “un hombre que vive como una mujer” [a man who lives as a woman] (Bettcher, 2013, p. 235; traducción propia) o un hombre “*pretendiendo ser mujer*” [*pretending to be a woman*] (Bettcher, 2013, p. 236; traducción propia): en suma, una “mujer falsa”.

Una mujer trans podría, si se basara en algunos sentidos dominantes de “mujer”, defenderse afirmando que, en realidad, ella es alguien a quien le asignaron el sexo masculino al nacer y que devino mujer luego –por ejemplo, tras una cirugía de reasignación de sexo y un tratamiento hormonal–. Las mujeres trans no operadas y/o no hormonizadas lo tendrían aún más difícil.

El problema, señala Bettcher, es que en las subculturas trans los usos lingüísticos no se dan de la misma forma que fuera de ellas. Para comenzar, indica que en dichos espacios la palabra “trans” no es un adjetivo que califica el término básico “mujer”, cuyo significado se toma de la cultura dominante. Por el contrario, “mujer trans” es una expresión básica. Es decir, la correcta aplicación de “mujer trans” no depende de la correcta aplicación del vocablo “mujer” en sentido dominante (2013, p. 241). En esos marcos se denomina “mujer trans” a quien, habiéndosele adjudicado sexo masculino al nacer, actualmente vive como una mujer y se autoidentifica como mujer trans o mujer (2013, p. 241). Para ellas, ser mujer en sentido dominante no es una condición necesaria para ser mujer trans, aunque ser mujer trans es una condición suficiente para ser mujer. El término “mujer” las abarca a ellas y a las mujeres no trans. Las mujeres cis son aquellas que cuentan como mujeres, pero no trans. Así, las mujeres trans son tan paradigmáticas como las no trans.

La filósofa, nacida en Canadá y actualmente profesora en la Universidad Estatal de California, aclara que no está haciendo juegos de palabras ni alterando arbitrariamente los significados, como alguien podría suponer. La diferencia entre el sentido dominante y el que opera en la subcultura trans no es meramente verbal: refleja que, en

estos espacios, las prácticas de atribución de género –y la relación de estas prácticas y la interpretación del propio cuerpo– son distintas.⁴

En las subculturas trans no se determina si se es mujer u hombre desnudando a las personas para ver sus genitales. En algunos de estos contextos, la atribución de género no se realiza en base a criterios objetivos fijados por una tercera persona, sino que presupone la primera persona, tal como ocurre cuando alguien expresa, por ejemplo, que está a disgusto con otra persona. Decir “soy una mujer trans” tiene, pues, una gramática similar a expresar “estoy enojado con usted”: quien dice “soy una mujer trans” realiza una profunda confesión acerca de quién es. La atribución de género se realiza en primera persona y en tiempo presente.

Esto podría sugerir que “todo vale”. Sin embargo, advierte Bettcher, ocurre justamente lo contrario. La atribución de género tiene un componente normativo: nadie puede llamar “mujer trans” a quien no se exprese en primera persona del tiempo presente indicando que lo es. Así, los cambios de significado de expresiones como “mujer” o “mujer trans” en las subculturas trans no son meros ajustes verbales, sino que se vinculan con prácticas de atribución de género que, aunque no son dominantes, no por ello son menos legítimas.

Cabe añadir que la palabra “mujer”, dentro de las subculturas trans, no obedece a las mismas reglas de uso que términos como “foca” o “perro”. “Soy una mujer trans” es verdadero cuando se enuncia sinceramente en tiempo presente. Expresa una de las múltiples formas en que se puede transitar la identidad humana. No hay razones para suponer que esta deba estar determinada por los genitales o por los cromosomas. Ser una foca o un perro es otra cosa: la pertenencia a

4. No solo en las subculturas trans ocurre esto. Diversos sistemas de género no europeos —consideréense a las personas hijra en el sur de Asia, las *fāʿāfāfine* en Samoa, las *muxe* en Oaxaca o las *two-spirit* en América del Norte— han puesto en evidencia que la atribución de géneros basada de modo exclusivo en los genitales no es una obviedad.

una especie no se establece apelando a la primera persona, ni en las subculturas trans ni fuera de ellas.

Quien, por ejemplo, sin haberse realizado una reasignación genital ni un tratamiento hormonal afirma “soy una mujer trans” –o simplemente “soy mujer”– no está meramente modificando el significado de una palabra, sino que está impugnando un sistema completo de atribución de género. Bettcher propone una analogía esclarecedora: algunas personas podrían considerar a alguien como “pecadora”. Cuando esa persona afirma que no lo es, no disputa únicamente el sentido de la palabra “pecadora”; cuestiona el entramado entero de creencias que le otorga significado.

Desde esta perspectiva, las mujeres trans no son mujeres por una decisión política de las mujeres no trans, ni por parecerse a ellas. “Soy una mujer trans” es un enunciado verdadero dentro de un sistema alternativo de atribución de género. Existen, así, dos significados de “mujer” y de “mujer trans”: uno dominante y otro de resistencia. La posición de resistencia es tan radical que no considera al pene como un órgano “masculino”, sino como una parte del cuerpo que pueden tener tanto hombres cis como mujeres trans. Hay mujeres trans, señala Bettcher, que viven su pene como parte constitutiva de su condición de mujeres trans.

La disputa política radica en cuál de estos sistemas de atribución de género resulta preferible. Para Bettcher, la respuesta es clara: el sistema de atribución de género dominante es opresivo y, de hecho, empuja a muchas personas a la marginación e incluso al suicidio; el que se configura en las subculturas trans, en cambio, no produce esos efectos. No se trata de determinar cuál de estos sistemas de atribución de género es el verdadero, sino cuál es el más adecuado, y la propia realidad –sus consecuencias concretas sobre la vida de las personas– ofrece indicios contundentes a favor del sistema de resistencia.

6. Reflexiones finales

Si prescindimos del cielo platónico de esencias y analizamos los usos lingüísticos basados en prácticas sociales, contamos con argumentos para responder a quienes, como Javier Milei, comparan las pretensiones de las mujeres trans de ser llamadas “mujeres” con quienes quisieran ser denominados “focas”.

Cabe advertir que, más allá de las diferencias de enfoque, quienes intentan delimitar el alcance del término “mujer” a partir de los usos lingüísticos reconocen que hay personas a quienes se denomina “mujeres” sin que posean las características atribuibles a las hembras humanas. Hacemos atribuciones de género constantemente sin conocer ni los genitales ni el estatus cromosómico de nadie, y aun con esos datos, muchas y muchos no nos basamos exclusivamente en ellos para llamar “mujer” (u hombre o no binarix⁵) a alguien.

Esto último lo reconocen explícitamente las propuestas de Stoljar, Mikkola y Saul que he analizado. Sin embargo, presentan un límite importante.

El término “mujer” se encuentra en disputa, y la determinación de su significado en contextos controvertidos debe guiarse por tres principios. El primero, ya mencionado, es el principio de contingencia política. Los otros dos son:

- » Principio de justicia nominativa: para delimitar el sentido de “mujer” deben considerarse todas las personas para quienes esta cuestión es vital.
- » Principio de responsabilidad semántica: en una disputa política sobre el alcance de un término se deben considerar sus consecuencias morales.⁶

5. “No binarix” es una forma inclusiva que algunas personas no binarias usan para evitar el marcado de género y visibilizar identidades fuera del binario hombre/mujer.

6. El Principio de Responsabilidad Semántica se vincula directamente con la advertencia de Saul de que los filósofos del lenguaje no pueden eludir la cuestión de la ofensividad que genera el tratamiento de ciertas expresiones.

En este marco, las propuestas de las primeras filósofas no cumplen plenamente el principio de justicia nominativa, ya que son mujeres cis que, como mínimo, no toman en cuenta los usos del término “mujer” en las comunidades trans en pie de igualdad. Las mujeres trans aparecen como “lo otro” que alcanzan estas definiciones desde un lugar marginal: son mujeres, pero de manera inestable; a veces parcialmente mujeres (Stoljar), a veces a determinar tras negociar (Mikkola), y a veces dependiendo del contexto (Saul).

La perspectiva de Bettcher ofrece un punto de partida valioso para repensar la conceptualización de “mujer”. No está exenta de desafíos: su afirmación de que “mujer trans” funciona como una expresión primitiva en las subculturas trans plantea la cuestión de cómo se articula esto con el principio de composicionalidad, según el cual el significado de una expresión compleja depende de los significados de sus componentes y de las reglas que los combinan.

Más allá de esta cuestión teórica, su advertencia es fundamental: en las subculturas trans, “mujer” tiene un sentido distinto porque está vinculado a sistemas de atribución de género diferentes. Esto constituye una manifestación concreta de la idea wittgensteiniana que enlaza significado y formas de vida: el significado está anclado en la vida social y práctica.

Atender las perspectivas trans sobre lo que es una mujer permite respetar tanto el principio de justicia nominativa como el de responsabilidad semántica.

Referencias

Abelson, Raziel (1967). Definition. En Paul Edwards (Ed.), *The encyclopedia of philosophy* (Vol. 2, pp. 314-324). Macmillan.

- Bettcher, Talia Mae (2013). Trans women and the meaning of “woman”. En Nicholas Power, Raja Halwani & Alan Soble (Eds.), *The philosophy of sex: Contemporary readings* (6.ª ed., pp. 233-250). Rowman & Littlefield.
- El Diario (2021, 23 de marzo). Elizabeth Duval: “Es difícil sostener discusiones serias sobre lo trans, no existen las condiciones de diálogo”. *eldiario.es*. https://www.eldiario.es/cultura/libros/elizabeth-duval-dificil-sostener-discusiones-serias-trans-no-existen-condiciones-dialogo_1_7263982.html
- El Mundo (2024, 8 de marzo). Reivindicaciones y pancartas cruzadas en otro 8-M de ruptura en la calle: “Usan lo trans para dividirnos”. <https://www.elmundo.es/espana/2024/03/08/65eb6a06e85eccc30f8b4584.html>
- Facebook. (2023). *[Fotografía]*. Facebook. <https://www.facebook.com/photo/?fbid=10229892013875882&set=a.1991944009645>
- Haslanger, Sally (2009). Gender and race: (What) are they? (What) do we want them to be? *NOÛS*, 34(1), 31-35. <https://doi.org/10.1111/0029-4624.00201>
- Habermas, Jürgen (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action*. (Traducción de Christian Lenhardt y Shierry Weber Nicholsen. Introducción de Thomas McCarthy). Cambridge, Massachusetts: The MIT Press. (Trabajo original publicado en 1983).
- Hospers, John (1982). *Introducción al análisis filosófico I* (Julio César Armero San José, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1967).
- Infobae (2024, 27 de agosto). *Escándalo en Diputados con Cúneo Libarona: Negó la diversidad sexual y dejó el micrófono abierto ante la advertencia de un asesor*. <https://www.infobae.com/politica/2024/08/27/escandalo-en-diputados-con-cuneo-libarona-nego-la-diversidad-sexual-y-dejo-el-microfono-abierto-ante-la-advertencia-de-un-asesor/>
- barona-nego-la-diversidad-sexual-y-dejo-el-microfono-abierto-ante-la-advertencia-de-un-asesor/
- La Izquierda Diario. (2021, 5 de abril). *Feminismo TERF: Qué es y por qué combatirlo*. La Izquierda Diario. <https://www.laizquierdadiario.com/Feminismo-TERF-que-es-y-por-que-combatirlo>
- La Nación. (2025, 4 de febrero). *¿Qué dijo Milei? Las frases más polémicas del presidente en la entrevista en LN+*. <https://www.lanacion.com.ar/politica/que-dijo-milei-las-frases-mas-polemicas-del-presidente-en-la-entrevista-en-ln-ni-d04022025/?R=cb45f5>
- Mikkola, Mari. (2009). Gender concepts and intuitions. *Canadian Journal of Philosophy*, 39(4), 559-583. <https://doi.org/10.1353/cjp.0.0060>
- Ruiz Gutiérrez, Ana Isabel (2024, 23 de agosto). *[Fotografía publicada en Facebook]*. Facebook. <https://www.facebook.com/photo/?fbid=10229892013875882&set=a.1991944009645>
- Saul, Jennifer. (2012). Politically significant terms and philosophy of language. En Anita M. Superson & Sharon L. Crasnow (Eds.), *Out from the shadows: Analytical feminist contributions to traditional philosophy* (pp. 195-216). Oxford University Press.
- Stoljar, Natalie. (1995). Essence, identity and the concept of woman. *Philosophical Topics*, 23(2), 261-293.
- YouTube. (2024). *[Video]*. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=afVmybxEJg>
- Andrés Stisman** es Doctor en Humanidades (Área Filosofía) por la UNT. Obtuvo 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 está a cargo de las cátedras de Filosofía del Lenguaje y Taller de Integración I. Realizó estancias de investigación en la Universidad Complutense de Madrid y en la Universidad de Sevilla. Ha impartido cursos y seminarios en universidades argentinas y españolas. Publicó el libro *La crítica de Frege al empirismo*, compiló cuatro volúmenes colectivos y es autor de múltiples artículos en libros y revistas nacionales e internacionales. Es miembro del Comité Académico de la Maestría en Retórica y Argumentación (UNT), director del Proyecto PIUNT “El lenguaje y sus dimensiones performativa y social”, director del CEMyC (Centro de Estudios Modernos y Contemporáneos) y coordinador del GEFFL (Grupo de Estudios de Filosofía Feminista del Lenguaje), en cuyo marco dictó el primer curso de posgrado de filosofía feminista del lenguaje de Argentina y organizó dos simposios nacionales en esta disciplina.

NOMBRAR OTRA REALIDAD

UN ABORDAJE DEL LIBRO *PENDEJA. DIARIO DE UNA ADOLESCENTE TRANS* (2019) DE CAROLINA UNREIN

Carla Indri

La primera clase de qué puede ser, de psicología y qué se le ocurre decir al profesor, que cómo nos llamamos y quién nos había puesto el nombre. Y yo dije Lohana y que no sabía quién me lo había puesto, cuando en realidad me lo había puesto yo, pero ya de entrada como declaración me parecía “grosso”.
Berkins & Fernández, *La gesta del nombre propio...*

El epígrafe con el que inicio pertenece al libro *La gesta del nombre propio. Informe sobre la situación de la comunidad travesti en la Argentina*. En el capítulo dedicado a la educación, Lohana Berkins, activista travesti pionera en la lucha por la identidad de género, cuenta su vuelta a la escuela para finalizar sus estudios secundarios. Ser tratadas de acuerdo a su identidad es un derecho, resultado de una lucha que obliga a la sociedad y al Estado –en particular– a reformular sus concepciones y atender los reclamos de un sector. La cita nos conduce a pensar en las posibilidades de nombrar y nombrarse siendo una persona travesti-trans. La acción de ponerse el

nombre interpela al Estado en tanto se coloca por fuera de la norma, hasta la promulgación en 2012 de la Ley 26.743 que reconoce el derecho a tener la identidad autopercebida en el documento nacional. Sin embargo, no deja de tratarse de una gesta, dada la complejidad subjetiva y social que supone para cada persona llegar a nombrarse.

En estas últimas décadas, los movimientos de personas travestis-trans tuvieron lugar en el campo de las artes y la literatura cuestionando nociones cristalizadas en torno al ser, al tener un nombre y un cuerpo (Farneda, 2020). Una de las voces más jóvenes es la de Carolina Unrein, escritora y actriz trans, autora de los libros *Pendeja. Diario de una adolescente trans* (2019), *Fatal. Una crónica trans* (2020) y *El viaje real* (2023). Tal como plantea Camila Sosa Villada en el prólogo al libro *Fatal*, Carolina pertenece a una nueva generación que crece con algunas conquistas, a la vez que continúa la lucha por nuevos derechos para el colectivo. En este sentido, Sosa Villada afirma:

Y si cabe la posibilidad de que una de las recién nacidas cuente la otra historia, una más amable, menos brutal, entonces lo habremos hecho bien. Así saben las antiguas que no se trata solo de vivir la vida propia, que se es algo mucho mejor que eso, que se baila sobre la eternidad para que las que nazcan puedan también ser queridas. (2020, p.10)

En estas palabras se puede leer el legado de una lucha colectiva: la posibilidad de nuevos relatos en torno a las infancias y adolescencias a partir de la osadía traza trans –como dice Susy Shock (2021)– de exigir y merecer todo. El yo subjetivo se encuentra íntimamente ligado al yo colectivo y social: se es para una y para otras también. Allí radica la eternidad de la que habla Sosa Villada.

Ahora bien, ¿cómo se cuentan las vidas que desafían el sistema heteropatriarcal cuya óptica binaria domina todo? ¿Qué posibilidades existen para que las infancias y adolescencias trans vivan en

un mundo que no las patologice, rechace y expulse? En cada uno de sus libros, Unrein desarrolla una voz que busca liberarse del aprisionamiento de las etiquetas y símbolos que se le asignan para, en su lugar, nombrarse a partir de palabras propias. Hay una búsqueda de un lenguaje que pueda dar cuenta de la experiencia y del horizonte de expectativas y de deseos personales. A través del diario íntimo y la crónica, la autora da cuenta de las incertidumbres, el dolor y el deseo que la atraviesan en su decisión de encontrarse. La relación cuerpo-política está presente en todo su testimonio evidenciando que los cuerpos son territorios en proceso y no un destino dado de una vez para siempre.

En este trabajo me centro en la construcción de una voz propia para nombrarse y para narrar la experiencia personal. De sus publicaciones, me detengo en *Pendeja. Diario de una adolescente trans*, aunque también voy a establecer relaciones con sus siguientes textos. Mi elección se debe a que dicho libro es catalogado como parte del campo de la narrativa juvenil argentina. La literatura juvenil es pensada como un género en los bordes (Cañón & Stapich, 2012) y, de hecho, el sintagma “literatura juvenil” genera ciertos debates y ambigüedades. Bustamante y Bayerque (2021) se preguntan: “¿De qué literatura hablamos? ¿Literatura escrita para jóvenes? ¿Literatura escrita por jóvenes? ¿Literatura puesta en circulación por el mercado editorial, para jóvenes, aunque su instancia de producción fuera otra? ¿Literatura adoptada por jóvenes?” (p. 7).

Me interesa la dificultad para clasificar lo juvenil, ya que pareciera ser una etiqueta que reconoce una pluralidad de producciones y también de abordajes, que abre interrogantes y ensaya respuestas provisionarias. Me pregunto si el libro de Unrein se instala en este campo por una decisión editorial, por estar pensado para un público adolescente o porque reúne textos escritos desde los 15 a los 18 años, que circularon primero en un fanzine y que luego se publicaron como libro cuando su autora tenía 20 años. La complejidad clasificatoria que aloja la literatura juvenil se evidencia también en el libro de Unrein (2019) donde el yo elige fugarse de las etiquetas

externas y se niega “a ser otra cosa que no sea mi ser más auténtico” (p. 12).

Para leer la obra de Unrein propongo una constelación de autoras y autores cuyas preocupaciones, propuestas y operaciones de lectura entran en diálogo (o yo pongo a dialogar) para pensar una variedad de experiencias que no son dichas por sujetos hegemónicos. De hecho, se trata de un intento por encontrar una nominación para decir aquello que está por fuera del sistema heteropatriarcal, por volver audible una vida que desafía el binarismo. Es a partir de estos aportes que puedo desarrollar una reflexión crítica en torno a los modos de narrar una vida, para defender y disputar desde allí la existencia de otras formas de estar en el mundo. Las palabras anidan resistencias, tejen redes y representan también la deuda social y política que sigue existiendo con el colectivo travesti-trans.

Tal como plantean Catalina Trebisacce, Débora D’Antonio y Karin Gramático (2022), fueron los feminismos –junto con los estudios de subalternidad y los enfoques decoloniales– quienes revelaron los sesgos coloniales, androcéntricos y heteronormados del conocimiento científico. Las propuestas que aquí tomo para abordar el texto de Unrein plantean un diálogo crítico que irrumpe para construir una objetividad parcial, para hablar de conocimiento situado, para estudiar otros archivos, para realizar preguntas que a veces nos incomodan. De esta manera, también estamos dando espacio a conocimientos más plurales que ponen en crisis las lógicas conservadoras para las cuales los temas que nos convocan aquí siempre parecen ser menores.

Esa condición de crisis, como elemento que configura y se expone en los feminismos, también es una apertura a las potencias de la imaginación. Estas potencias se hacen presentes en modos de lectura que intervienen sobre los nudos clave de nuestra vida en común. Laura Arnés (2023) plantea: “reflexionar acerca del feminismo y sus producciones no solo da lugar a una posible (contra)historia de las ideas, sino que, también, permite visibilizar recorridos no he-

gemónicos dibujados por los cuerpos políticos, críticos, teóricos y literarios” (p. 21).

Pendeja (2019) de Unrein se puede inscribir en lo que Arfuch denomina “espacio biográfico” (2002, 2019). Se trata, como afirma esta investigadora (2002), de una confluencia de múltiples formas y géneros, dado que se compone de biografías, autobiografías, memorias, diarios íntimos, correspondencias, entrevistas mediáticas, *talk shows*, *reality shows*, relatos de vida en las ciencias sociales y la escritura académica. Por lo tanto, conviven géneros consagrados con formas híbridas, estilos y soportes variados que muestran el afán por “dar cuenta en carne propia de la eterna travesía del vivir” (Arfuch, 2019, p. 63). Se observa una expansión desde fines de los 80 de lo auto/biográfico y lo subjetivo, lo cual define una especie de aire de época dada la insistencia y simultaneidad de estas expresiones. Existe una “vuelta obsesiva sobre la minucia de la subjetividad” (Arfuch, 2002, p. 247) que está presente en nuestra actualidad en variados formatos.

Varios años después de esa primera conceptualización del espacio biográfico, Arfuch (2019, p. 20) retoma dicho trabajo para plantear que no realiza una lectura pesimista sobre aquellas expresiones subjetivas. Por el contrario, esa transformación o giro hacia la primacía de una voz y el relato vivencial de la experiencia habilita la pluralidad de voces: visibiliza nuevas identidades y movimientos sociales presentando la asunción orgullosa de la diversidad, entre otras posibilidades. En este marco puede pensarse la emergencia de la obra de Carolina Unrein, ya que su voz echa luz sobre una comunidad marginada históricamente.

Pendeja. Diario de una adolescente trans (2019) registra el transcurrir cotidiano nombrando las emociones a lo largo de la infancia y adolescencia. Esa acción de nombrar, como explica Arfuch (2019), tiene un poder diferenciador y performativo dado que, si bien el sentimiento existe antes de su expresión, deviene real al ser nombrado. Esto permite dar forma y orientar diferentes tipos de acción. Algunas expresiones del espacio biográfico presentan la idea

de “hacer justicia”: de este modo se considera que esa vida merece una posteridad. En este caso, se plantea la necesidad de Unrein de nombrarse para ser ante los demás y ante sí misma. Además, en ese mismo acto de nombrarse se reclama una escucha de esta nueva identidad emergente. El narrar puede llevar un efecto terapéutico, dada la posibilidad de poner en palabras lo vivido y también gracias a la apertura a un otro que escucha. Por consiguiente, se construye un lazo de comunicación.

¿Quién cuenta el relato? Este interrogante es fundamental para el campo del pensamiento travesti-trans-feminista latinoamericano. Berkins considera que definir su experiencia bajo la identidad travesti es producir un cambio del lugar del enunciador, ya que permite la construcción de una historia por sus propias protagonistas y no por externos que discuten y hablan en su nombre (Laferal, 2021). Así, la acción de narrar manifiesta también la agencia de las personas que emprenden la tarea de relatarse. En un congreso en Córdoba, Berkins (2006) plantea: “Deseo que mi intervención contribuya a la construcción de la memoria del travestismo latinoamericano. Creo que las travestis tenemos una historia para contar y para hacer. Es decir, tenemos experiencias en primera persona para contraponer a los discursos que han circulado sobre nosotras” (s. p). Frente a los discursos biomédicos, policiales y periodísticos –entre otros–, Berkins antepone la palabra propia para dar a conocer lo que ellas piensan y así contar sus maneras de vivir. Unrein (2019) sigue ese legado al escribir sobre su infancia y adolescencia:

En la escuela nos enseñaban las cosas que estaban mal y las que estaban bien. Y todo lo que yo era encajaba dentro de lo que estaba mal. Nada de lo que yo sentía importaba; eran deseos prohibidos [...] Cuando entendí lo que me pasaba y pude ponerle un nombre más tarde en mi vida, es decir, cuando me identifiqué como trans, cuando me llamé Carolina, creí que los problemas de inseguridad se terminarían para siempre. Sí, me

sentí más feliz, pero seguía teniendo una imagen muy baja de mí misma. Y si bien me sentía cada vez mejor a medida que tomaba pasos en mi transición, tenía una gran confusión entre lo que quería y sentía, con lo que creía que se esperaba de mí. (pp. 11-12)

El yo que habla utiliza la palabra como herramienta para oponerse al discurso escolar que siempre la expulsó. Los adultos marcaron lo que estaba fuera de lugar, lo que no correspondía, lo que no podía existir. El yo adolescente ejerce el poder de nombrarse y así les da valor a sus sentimientos. No obstante, asumirse como trans no resuelve los conflictos que se le presentan: las expectativas de las demás personas y sus miradas pesan sobre sus deseos. Se trata de romper también con los mandatos identitarios, decisión que el yo toma a partir de un hartazgo: se cansa de buscar un “balance entre ser una misma, pero sin molestar demasiado” (Unrein, 2019, p. 12). El decir “basta” se identifica con una insurgencia, ya que se niega a continuar como antes. Aquí se abre una nueva posibilidad de nombrarse, se vislumbra algo diferente por venir: Caro se denomina como un monstruo tomando las palabras de su “tía Su”, haciendo referencia a Susy Shock y a su poema reconocido *Yo, monstruo mío* (2008).

Al llamarse “monstruo”, Unrein propone una identidad por fuera de lo binario. Esto coincide con los aportes de Lohana Berkins, quien comprende la identidad travesti como otro género. Soich (2022) reconoce que es Berkins quien problematiza los vínculos entre identidad, género, política, corporalidad, poder, afecto, estructuras sociales y modos de producción. La adopción de la palabra “monstruo” hace estallar la norma heterosexual, cisgénero y binaria. Ese término utilizado como insulto es reapropiado y se le otorga una gran potencialidad creativa al no estar oprimido por el sistema patriarcal. En este caso, despojarse de la norma otorga la oportunidad de construir nuevas subjetividades.

Siguiendo en nuestra revisión del pensamiento travesti-trans, advertimos la reflexión continua sobre la invención de nuevas peda-

gogías no binarias (Soich, 2022) y, en este sentido, podemos pensar en otros modos de vinculación entre los adultos y las infancias. La preocupación por las infancias y la crianza es tema central en referentes como Marlene Wayar y Susy Shock. Wayar es una activista travesti argentina y psicóloga social que lucha hace décadas por los derechos humanos y las infancias libres. En su libro *Una teoría lo suficientemente buena* (2021) desarrolla algunas ideas en torno a la niñez y a los cuidados con el propósito de repensar las formas de relacionarnos. Allí se pregunta “¿Educamos o adiestramos? ¿Domesticamos para la sumisión?” (p. 17-18). Estos interrogantes dan cuenta de la mirada adultocéntrica que nos rige y, a su vez, de la censura como una marca que tiene lugar en la más temprana edad.

Wayar entiende la infancia como el momento oportuno para la indagación y la transformación. La propia experiencia le permite identificar dos ansiedades que atraviesan a la comunidad travesti-trans durante la niñez: el miedo a la pérdida y el miedo al ataque. Su propuesta permite pensar nuevas infancias habilitadas a la exploración y no destinadas a ser patologizadas.

Esta preocupación por la infancia se observa también en el libro que aquí abordamos. La soledad que sufre el yo revela la incompreensión de los adultos que rodean a ese niño. La exploración no aparece como una posibilidad habilitada por los más grandes, sino por la propia Caro que rompe con la sumisión impuesta por la sociedad patriarcal.

En *Pendeja. Diario de una adolescente trans*, hay un desdoblamiento del sujeto para hablarle a su yo infante y, al mismo tiempo, sin voluntad totalizadora, pone en palabras sensaciones y experiencias que pueden resonar en otras infancias. La posibilidad de explicarse lo vivido comprende un trabajo individual, pero también genera un amparo colectivo. En una entrada del diario, Caro le escribe una carta a Agustín y le dice: “Quedate tranquila, todo va a estar bien, Agus. Ya va a llegar el momento de ser Caro” (Unrein, 2019, p. 79). Caro le asegura a su yo infantil la posibilidad de ejercer el poder de nombrarse y autoconfigurarse en el futuro. A pesar de la violencia,

Caro logra generar las condiciones para su aparición. Ese deseo de felicidad y comprensión es protegido por su yo adolescente, configura una lógica de auto-cuidado. Se da amor con palabras, se rescata a sí misma y con ello, como dice Susy Shock (2016), evita ser cómplice de un mundo que, pensando o no en la infancia, la aplasta.

La niñez se vive entre la confusión que generan las miradas externas y la autopercepción. En *Fatal. Una crónica trans* (2020), Unrein plantea:

No sé por qué no era una nena. No tenía pelo largo como las demás, pero porque no me dejaban. No usaba el guardapolvo rosado, pero porque no estaba permitido. No me llamaba ni Caro ni Sofía ni Serafina legalmente, pero en mi corazón era nada más y nada menos que Jennifer. (p.24)

En este fragmento se pone de manifiesto que son los otros –los adultos, sobre todo– quienes le indican cuál era su género. En su infancia no aparece la sensación de que su género era distinto del asignado al nacer. Se trata de una declaración que proviene del afuera y que es aprendida posteriormente por los intentos de corrección de esos otros. Asimismo, se hace mención al derecho a la identidad, dando cuenta de que existe un reconocimiento personal cuyo valor trasciende lo legal: la vivencia interna es primordial. No obstante, el avance en materia de leyes contribuyó a la elaboración de un presente en el que es reconocida como Carolina. El Estado dio lugar a las voces de las personas travestis-trans reconociendo su derecho a asumir su identidad. La historia de Unrein habla de una adolescencia que no es ignorada o callada gracias a la conquista de ciertos derechos.

La elección del nombre propio trastoca la norma, dado que no es la familia la que lo elige, sino la propia Carolina. En su diario explica que a una de las primeras personas a las cuales le cuenta sobre su “gran cambio” es a una amiga de su abuela que se llama así. En

esta mujer encuentra una escucha amorosa que atiende y prioriza las necesidades de esa yo adolescente. El rol de la escucha es clave para la aparición de otras historias y requiere de la suspensión de los prejuicios, la habilitación de la palabra, la valoración subjetiva de la experiencia y perspectiva de la persona trans. En recuerdo a esa Carolina, en el diario se encuentran unas palabras dedicadas a ella. De hecho, el diario íntimo, como género, se adapta y adopta fácilmente distintas expresiones, otorgando la libertad de alojar en un mismo espacio una serie de recortes y textos diversos. Allí encontramos poemas, cartas, fotografías, confesiones íntimas. Por lo tanto, no parece ser casual la elección del género, que altera los umbrales entre lo público, lo privado y lo íntimo, y que, respetando cierta fidelidad a los hechos, no pierde la libertad metafórica.

“En un mundo de gusanos capitalistas, hay que tener coraje para ser mariposa” es una frase destacada de Lohana Berkins.¹ La mariposa es una metáfora muy presente en el colectivo travesti-trans: Berkins es reconocida como la comandanta de las mariposas, y múltiples publicaciones llevan esa palabra –el informe *La revolución de las mariposas* llevado adelante a diez años de la Gesta del Nombre Propio, el libro *Mariposas libres* de Gabriela Mansilla que sigue la vida de Luana, textos literarios como la novela *La chaco* de Juan Sola–. En *Pendeja. Diario de una adolescente trans*, Unrein no se identifica verbalmente con una pero sí lo transmite a través de una foto de su infancia, a la cual le suma unas alas grandes y otras mariposas más pequeñas revoloteando alrededor. La imagen pone en primer plano la libertad de ser, así como la lucha personal y también colectiva de la que Unrein da cuenta a lo largo de todo su libro. *Pendeja*, en tanto narrativa del yo, busca hacer justicia. Aunque no se propone como representativa de todas las infancias y adolescencias

1. Dicha frase es recordada en publicaciones como la entrevista realizada por Luciana Peker para *Página 12* (disponible en <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-291969-2016-02-07.html>) y la nota homenaje de Tomás Máscolo para *La izquierda diario* (disponible en <https://www.laizquierdadiario.com/Una-mariposa-travesti-a-siete-anos-de-la-muerte-de-Lohana-Berkins>)

trans, reclama para sí y para otros, otras y otros el derecho a ser y a recibir cuidados por parte de la sociedad.

Resulta crucial pensar en la infancia como el tiempo y la cartografía adecuada y oportuna para la indagación de nuevas formas de ser (Wayar, 2021). La furia travesti se organiza para devolverle a la infancia una potencia transformadora, para que la búsqueda y el cuerpo no estén signados por el “no” del adulto. En el libro *Travesti. Una teoría lo suficientemente buena* (2021), Marlene Wayar dialoga con Susy Shock sobre la niñez en el mundo heterosexual. Para Marlene, la palabra “niña” reúne muchas cosas como el deseo, la potencia de la creatividad, el poder tener presente. No obstante, todo ello se ve truncado por el mundo que señala que eso no se hace, que eso no se puede. El mundo heterosexual es representado como algo pobre y hueco, ya que no da cabida a otras existencias. Susy Shock (2021) sostiene: “nosotras nacimos en ese mundo y nos permitimos eso que ese mundo no se permite, ser nosotras mismas” (pp. 58-59). El fracaso de la heterosexualidad se evidencia en la violencia, el individualismo y la desigualdad de la sociedad actual. En este sentido, se vuelve imperante el planteo de Susy que consiste en “repensar la heterosexualidad como algo a deconstruir” (p. 59).

El libro elegido para el análisis instala preguntas actuales sobre el cuerpo y la vida de las personas travestis-trans en nuestro país. El testimonio de Unrein hace presente los efectos del fuerte dominio del binarismo en las vivencias de las infancias y adolescencias. Sin embargo, no se posiciona en el lugar de víctima, sino que toma la palabra para reconvertir ese contexto de represión y exigir una existencia digna. De esta manera, se percibe la emergencia de otro orden posible, en el que las infancias puedan ser libres de la mirada ajena que somete, corrige y violenta. La deuda social y política que sigue existiendo con el colectivo trastoca los tiempos de la democracia, ya que durante los noventa los códigos contravencionales, de faltas y los edictos policiales permitieron la persecución de esta comunidad. El derecho a tener derechos forma parte de una disputa constante

del colectivo, lo cual revela las dificultades que se presentan para acceder a la condición de ciudadanía y, así, vivir vidas menos precarias.

En el epílogo de *Fatal* (2020), Carolina reclama la emergencia de una nueva sociedad. La interpelación a los otros y otras es directa, se repite constantemente el “Háganse cargo”. Tanto en *Pendeja* como en *Fatal*, Unrein toma la palabra y se nombra a sí misma. Al final del segundo texto, abre ese juego al resto de la sociedad para que en un trabajo conjunto se pueda construir y nombrar otra realidad. El “Háganse cargo” manifiesta que la lucha de la comunidad travesti-trans no puede por sí sola llevar adelante todos los cambios necesarios. El yo construido en el relato visibiliza una historia de opresión y busca la formación de un nosotros/as/es que pueda realizar un ejercicio de imaginación hacia lo que todavía tiene que articularse. Reinventarse es la acción colectiva que queda pendiente para que, sin clasificaciones excluyentes y determinantes, se configure lo nuevo, tanto en el lenguaje como en las experiencias de vida de las infancias y adolescencias.

A lo largo de este análisis intentamos abordar diversas problemáticas que giran en torno a la escritura trans en la obra de Carolina Unrein: quién dice “yo” en el relato, la posibilidad de nombrarse, y la infancia como el momento de descubrimiento, vulnerabilidad y confusión. Si bien son importantes las conquistas del colectivo, los libros de Unrein muestran que las vidas que se ubican al margen de la normatividad binaria continúan luchando para ser nombradas tal como lo desean. La escritura de Unrein se pregunta una y otra vez sobre la identidad y su posibilidad de visibilizarse en el espacio público. Como reconocimiento a la dimensión y potencia política de la escritura y del pensamiento travesti-trans, en el desarrollo de este trabajo citamos referentes ineludibles como Lohana Berkins, Marlene Wayar, Susy Shock y Camila Sosa Villada. Esto se debe al tejido de ideas, luchas y afectos que se trama entre las distintas generaciones de la comunidad. Carolina Unrein hereda e interviene en dicho tramado para hacer oír su voz que es propia y colectiva a la vez.

Referencias

- Arfuch, Leonor (2002). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Fondo de Cultura Económica.
- Arfuch, Leonor (2019). *La vida narrada. Memoria, subjetividad y política*. Eduvim.
- Arnés, Laura (2023). Introducción: Tomar las aulas. En Laura Arnés (Comp.), *Tomar las aulas. Las clases de Teoría y Estudios Literarios Feministas*. Madreselva.
- Berkins, Lohana (2006). *Travestis: una identidad política*. Trabajo presentado en el Panel *Sexualidades contemporáneas* en las VIII Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres/ III Congreso Iberoamericano de Estudios de Género *Diferencia Desigualdad. Construirnos en la diversidad*, Villa Giardino, Córdoba. <https://hemisphericinstitute.org/es/emisferica-42/4-2-review-essays/lohana-berkins.html>
- Berkins, Lohana & Fernandez, Josefina (2005). *La gesta del nombre propio: informe sobre la situación de la comunidad travesti*. Asociación Madres de Plaza de Mayo.
- Bustamante, Patricia & Bayerque, Ayelén (2021). Literatura juvenil/literatura para jóvenes: bordes, fronteras y arrabales de la literatura. *Catalejos. Revista sobre lectura, formación de lectores y literatura para niños*, 13(7), 5–19.
- Cañón, Mila & Stapich, Elena (2012). Acerca de atajos y caminos largos: la literatura juvenil. *El Toldo de Astier*, 3-4, 65-78.
- Farneda, Pablo (2020). Escrituras travestis-trans: ¿Cómo hacerse un cuerpo propio? En Laura Arnés, Lucía María De Leone & María José Punte (Dirs), *Historia Feminista de la literatura argentina. En la intemperie: poéticas de la fragilidad y la revuelta* (Tomo V, pp. 425-449). Eduvim.

Laferal, Analú (2021). Travesti: inflexiones del binarismo identitario. Relevancia del pensamiento de Lohana Berkins para los debates queer (cuir) latinoamericanos. *Revista de Estudios Colombianos*, 58, pp. 23-30.

Shock, Susy (2017). *Crianzas. Historias para crecer en toda la diversidad*. Muchas nueces.

Shock, Susy (2021). Prólogo. En Marlene Wayar, *Travesti: una teoría lo suficientemente buena*. Muchas Nueces.

Soich, Matías (2022). Crónica del pensamiento travesti-trans para una filosofía latinoamericana. *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, 15-16, 108–118.

Sosa Villada, Camila (2020). Prólogo. En Carolina Unrein. *Fatal. Una crónica trans*. Planeta

Trebasacce, Catalina, D Antonio, Débora & Grammático, Karin (2022). *Tramas feministas al sur*. Madreselva.

Unrein, Carolina (2019). *Pendeja. Diario de una adolescente trans*. Chirimbote.

Unrein, Carolina (2020). *Fatal. Una crónica trans*. Planeta.

Unrein, Carolina (2023). *El viaje real*. Ilustrado por Paula Boffo. Bruguera.

Wayar, Marlene (2021). *Travesti: una teoría lo suficientemente buena*. Muchas Nueces.

presentaciones 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.

Carla Indri es 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 “Re-

EL LENGUAJE NO BINARIO DESDE LA SEMIOSIS DE LA EXPERIENCIA

Ana Luisa Coviello

Introducción

En las últimas tres décadas, la semiótica ha transitado un camino hacia la ampliación de su base teórica y ha extendido sus corpus de estudio a ámbitos que antes no había tenido en cuenta, tales como el de la pasión, los afectos, la emocionalidad de los sujetos, o el ámbito de la experiencia vivida por sujetos con cuerpos, el de sus cuerpos sintientes, que producen sentido en el acto mismo de enunciación.

Siguiendo las huellas de esta falta disciplinar, y como un modo posible de integrarla en el análisis de los corpus de estudio que el Proyecto de investigación que dirijo pone en juego,¹ elaboramos un marco teórico ecléctico, capaz de configurar una constelación de conceptos interrelacionados que sirvan para el análisis de los discursos en acto, esto es, de los productos concretos de una determinada

1. Proyecto de Investigación H716 financiado por el Consejo de Investigaciones Científicas de la Secretaría de Ciencia, Arte e Innovación Tecnológica (SCAIT) de la Universidad Nacional de Tucumán, titulado “Semiótica y transdisciplina”.

enunciación, y de los actos de discursos, es decir, de los procesos durante los cuales un sujeto con cuerpo enuncia un enunciado. La idea es estudiar las significaciones y los sentidos que sujetos con cuerpos sintientes producen, teniendo en cuenta no solo sus discursos, sino también sus acciones, sus percepciones, sus emociones y la integración de todos estos aspectos en la interacción comunicativa.

El presente trabajo tiene como objetivo reflexionar sobre el lenguaje no binario desde la perspectiva de lo que hemos llamado “semiosis de la experiencia”, esto es, analizar el uso de los morfemas de género y su incidencia en el sujeto concernido desde un dispositivo teórico que incluye la semiótica cognitiva y pragmática de Charles S. Peirce (2012), la semiótica del cuerpo (Contreras, 2012), la semiótica tensiva (Fontanille & Zilberberg, 2004; Blanco, 2006; Zilberberg, 2006) y existencial (Landowski, 2012) y las ciencias cognitivas (Varela, Thompson & Rosch, 2011).

Las hipótesis desde las cuales partimos sostienen que en el acto de discurso que un sujeto lleva a cabo se ponen en juego pasiones, afectividades y emociones que retroalimentan el enunciado y tienen consecuencias en el cuerpo mismo del sujeto empírico, considerado desde la estesis. El “yo” semiótico que enuncia y que es enunciado deja de ser una mera representación lingüística y se convierte en un “yo” fragmentado que siente y piensa, y se piensa, en relación con los déicticos no binarios que lo señalan. Se trata, al decir de Patrizia Violi, de una “*full embodied semiosis*” (2006) en la que el cuerpo es una guía que determina la cognición. O, como sostiene Contreras, “el cuerpo es la condición radical de la significación” (2012, p. 14), permite y define el modo como habitamos el mundo y generamos sentido.

Metodológicamente, operativizamos una serie de conceptos semióticos y fenomenológicos que se ponen al servicio de la indagación: la estesis, en tanto estudio de los efectos de presencia en el campo discursivo y su relación con lo sensorial, con lo que el sujeto de la enunciación percibe (Blanco, 2006); y la enacción, concepto

que permite vislumbrar al sujeto uniéndose al mundo en el que vive (Varela, Thompson & Rosch, 2011).

Marco teórico

Desiderio Blanco, semiólogo tensivo, sostiene que la significación no se reduce al lenguaje, sino que su materia es la experiencia vital transformada en producción discursiva (2006, p. 60): los afectos, los sentimientos y las pasiones están dentro del dominio del sentido, y no se pueden concebir sin lo sensible, es decir, sin la estesis. Y dicha estesis se manifiesta en la entidad que siente, que es el propio cuerpo.

Estesis es un concepto que proviene de la fenomenología de Merleau Ponty y que la Semiótica tensiva de Fontanille y Zilberberg (2004) ha recuperado para ponerla al servicio de la perceptividad de los sujetos de la enunciación. Pero mientras estos teóricos remiten las percepciones y las sensaciones al ámbito de los discursos producidos, nuestra perspectiva se interesa por la indagación de lo sensible en los sujetos empíricos con cuerpos que experimentan y sienten en el mismo momento en que enuncian.

Vale aquí una distinción que estos autores hacen entre *significación* (discurso en acto) y *sentido* (acto de discurso): mientras que la *significación* es lo que emana en el orden del discurso ya producido (lo que nosotros llamamos *discurso en acto* o *enunciación en acto*), lo que percibimos mientras oímos a alguien enunciando en el mismo momento en que enuncia (para nosotros, *acto de discurso* o de *enunciación*) es el *sentido*. Esta forma de diferenciar entre *significación* y *sentido* se asemeja a la propuesta por Mijaíl Bajtín (Ponzio, 1998, pp. 79-81), quien sostenía que en la elaboración de enunciados *hic et nunc* se dirimía un *plus* de significación otorgada por las específicas circunstancias de la enunciación, el momento preciso, el lugar en que sucedía, las relaciones interaccionales entre los enunciadores.

Hoy nosotros agregaríamos, la particular sensibilidad con que esos enunciados son dichos y escuchados.

Ya a fines del siglo XIX, Charles Sanders Peirce sostenía, mientras elaboraba su teoría del Pragmatismo (esto es, una Pragmática redefinida desde su teoría ternaria del signo), que no hay nada en la interpretación de un intérprete que no haya pasado previamente por la puerta de la percepción.

En su teoría pragmaticista, Peirce elabora una teoría del signo cuyo significado asocia a sus efectos prácticos. En un momento dado de la evolución de su pensamiento, reflexiona sobre las creencias que nos llevan a la acción estableciendo hábitos. Y dice:

Para desarrollar su significado, entonces, simplemente tenemos que determinar qué hábitos produce, pues lo que una cosa significa es simplemente los hábitos que implica. [...] Lo que el hábito es depende del *cuándo* y *cómo* nos lleva a actuar. En cuanto al cuándo, todo estímulo a la acción se deriva de la percepción; en cuanto al cómo, todo propósito de la acción es el de producir algún resultado sensible. (CP 5.388-410; 2012, Tomo I, p. 179)

En su camino hacia el realismo semiótico que Peirce transitó a lo largo de su vida intelectual, transforma esta teoría de la creencia en una de la percepción, siempre sobre la base de la tríada sgnica, que sintetizamos en la formulación de esta famosa metáfora de 1903:

Los elementos de todo concepto entran en el pensamiento lógico por la puerta de la percepción y salen por la puerta de la acción que tiene un propósito; y todo lo que no pueda mostrar su pasaporte en esas dos puertas debe ser detenido por la razón como no autorizado. (Peirce 2012, Tomo II, pp. 309-310)

Aunque Peirce no lo pensara en estos términos, se ve aquí una coincidencia entre lo que plantean estas citas y lo que propone el concepto de enacción, elaborado por las ciencias cognitivas que integran la experiencia humana en su teorización. “Enacción” es un sustantivo que proviene del verbo “*to enact*”, que en inglés significa “hacer emerger”, “suscitar”. Se trata de un neologismo y deriva de “representar” en el sentido de “desempeñar un papel, actuar”, según explica en nota al pie el traductor de *De cuerpo presente* (2011, p. 176). Se prefiere “enactuar” y no “actuar” para evitar confusiones. Varela, Thompson y Rosch (2011) sostienen que

La intuición básica de esta orientación no objetivista es la perspectiva de que el conocimiento es el resultado de una *interpretación* que emerge de nuestra capacidad de *comprensión*. Esta capacidad está arraigada en la estructura de nuestra corporización biológica, pero se vive y se experimenta dentro de un dominio de acción *consensual* e historia *cultural*. Ella nos permite dar sentido a nuestro mundo; o, en un lenguaje más fenomenológico, constituye las estructuras por las cuales existimos a la manera de “tener un mundo”. (p. 177; las cursivas son de los autores)

La diferencia entre esta postura y la de Peirce está en el concepto clave de representación. Mientras que Varela, Thompson y Rosch intentan superar la idea de que el mundo es algo pre-dado que tiene una existencia independiente de nuestras percepciones y representaciones, el primer Peirce sostenía que el único medio de conocimiento del mundo es a través de las tríadas sgnicas. Con el paso del tiempo, y a medida que se acerca a su muerte, el propio Peirce irá evolucionando hacia una visión matizada de este realismo y aceptará que también el mundo (aquello que él conceptualizaba en términos de *objeto dinámico*, algo que tenía una existencia

independiente de nuestras representaciones) dependía de esas representaciones.

Así, la enacción es definida como *acción corporizada* (2011, p. 202).

Al hablar de “corporizada”, deseamos subrayar dos elementos: primero, que la cognición depende de las experiencias originadas en la posesión de un cuerpo con diversas aptitudes sensorio-motrices; segundo, que estas aptitudes sensorio-motrices están encastradas en un contexto biológico, psicológico y cultural más amplio. [...] Al usar el término “acción”, deseamos enfatizar nuevamente que los procesos motores y sensoriales, la percepción y la acción, son fundamentalmente inseparables en la cognición vivida. (2011, pp. 202-203)

El enfoque enactivo es relevante para la propuesta de nuestra hipótesis porque atiende a un sujeto con cuerpo que actúa en el mundo siguiendo pautas organizadas por la percepción sensorial, no desligadas del contexto psicológico y cultural, sino inmersas en él. La idea de la enacción es que sujeto y mundo emergen conjuntamente. Volveremos sobre esto al analizar la entrevista a Marcos Santucho, una persona no binaria que habla del lenguaje no binario desde su experiencia.

Volviendo a Peirce, nos interesa destacar otra afirmación suya que se relaciona con nuestra hipótesis: la del hecho de que las palabras actúan sobre la “realidad”. En semiótica, preferimos hablar de *semiosis*, para evitar ese concepto escurridizo y tan complejo de “realidad” que siempre hay que poner entre comillas. De todas maneras, Peirce en sus escritos sí habla de “mundo real”. Dice:

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)

¿Qué quiere decir Peirce con que las palabras no producen una reacción *directamente* sobre la materia? ¿Qué implica que el tipo de acción que producen es “puramente lógico”? ¿Conlleva esta afirmación que entre las palabras y el mundo hay representaciones mentales y esa mediación es la razón de que ellas no actúen “directamente” sobre la materia a la manera de una bala que penetra en un cuerpo? La dimensión accional de los discursos lleva a que, en determinados contextos, los signos se consideren armas (“lo fulminó con su mirada”, suele decirse). Pero no es la función realizativa del discurso lo que preocupaba a Peirce, a pesar de que su teoría pragmática se le acerca.

Por su parte, María José Contreras plantea la relevancia del cuerpo empírico de los sujetos que producen sentido, y parte de la hipótesis de que “el cuerpo es la condición radical de la significación” (2012, p. 14), estableciendo, así, el objeto de esa nueva área de la semiótica, encargada de desarrollar teorías que den cuenta de un ámbito relegado de los análisis semióticos, el cuerpo. En el desarrollo de su artículo, explica las razones por las cuales esta disciplina dio las espaldas al objeto que hoy concentra su atención, y dedica comentarios críticos a las áreas que de un modo u otro propiciaron que hoy sea posible hablar del cuerpo, o de los cuerpos, en términos semióticos. Hablar del cuerpo implica reconocer que sin cuerpos no hay cognición, ni percepción, ni discurso, esto es, partimos de algo tan

elemental como eso. Pero, además, Contreras intenta ir más allá de su consideración como mero “contenedor” o “*hardware*”:

pasa a ser aquello que permite y define radicalmente el modo como habitamos el mundo y generamos sentido [...] El cuerpo es el lugar donde las percepciones se engarzan con el sentido y es por esto que se constituye como el lugar donde nace, se cría y opera el sujeto en relación con otros sujetos-cuerpos (*intercorporeidad*). La semiótica del cuerpo se ocupa de la *estesia* en cuanto dimensión sensible de la experiencia, de las articulaciones del sensible (sinestesia, polisensorialidad), de la dimensión somática de la memoria y por ende también de la estética. Se trata, en el fondo, de un campo de estudios que intenta dar cuenta del cuerpo como sede y resorte de la experiencia sensible y la articulación semiótica. (2012, p. 14)

¿De qué cuerpo o cuerpos hablamos? Lo explica en “Introducción a la semiótica del cuerpo”: se trata de objetos encarnados, vivientes, en acto, “que ocurren en el entramado social” (p. 15). Su estudio hoy intenta concentrarse en el análisis concreto de las prácticas y procesos de la cultura.

Esto nos lleva a abreviar en las reflexiones de Patrizia Violi en “Beyond the body: Towards a full embodied semiosis” (“Más allá del cuerpo: hacia una semiosis plenamente encarnada”), artículo en el que explica la prevalencia de la noción de *encarnación* (*embodiment*, en inglés) para una amplia gama de disciplinas como la filosofía, las ciencias de la computación, la psicología, la lingüística, la semiótica, entre otras. Aboga por desnaturalizar el concepto de cuerpo y despojarlo de una inmediata auto-evidencia, para abordarlo desde los múltiples discursos que lo construyen y desde los efectos de sentidos de las diferentes disciplinas que lo investigan. Así, lo que conseguimos es un objeto “heteróclito” (2008, p. 242).

El concepto de *embodiment*, que podríamos traducir como “encarnación”, hace referencia al giro corporal que esas disciplinas han dado, en concomitancia con lo que se ha llamado también el *giro emocional*. Desde la semiótica diríamos que la construcción del sentido no se realiza únicamente desde los textos, como lo planteaba un primer Greimas, sino que el sentido emana también del cuerpo y de las emociones, de las acciones que llevamos a cabo y de la experiencia, aunque Violi asegure que el cuerpo tampoco basta. En palabras de Violi:

[...] para entender plenamente el rol que la encarnación [*embodiment*] juega en la construcción del significado y en la semiosis, tenemos que, por decirlo de algún modo, ir más allá del cuerpo en sí mismo. Para desarrollar una teoría de la encarnación que sea satisfactoria, el cuerpo no es suficiente, y necesitaremos incorporar cuestiones relativas a la acción y al movimiento, pero también aquellas relacionadas con el afecto y la emoción, un movimiento que nos obligará a abrirnos a cuestiones cruciales de subjetividad e intersubjetividad”. (p. 246; traducción propia)

Mientras que Violi sostiene que el cuerpo no es suficiente, Moreno Barreneche afirma que el lenguaje no es suficiente. Es necesario, según él, prestar atención a las prácticas culturales y a las interacciones, y cita a Fontanille, quien propone distinguir analíticamente entre seis niveles de inmanencia: el de los signos, el de los textos, el de los objetos, el de las prácticas, el de las estrategias y el de las formas de vida (2013). La premisa que subyace a su concepción de una semiótica feminista es la del constructivismo, según la cual el lenguaje no es mera representación o reflejo de la realidad, sino que la construye.

Para terminar, unos párrafos al tema de la experiencia. Parece que di con un oxímoron: pocos párrafos dedicados a un asunto inabar-

cable como la experiencia. Enorme tema. Martin Jay colabora con nosotros con su también enorme texto académico en el que desnuda el concepto y va trazando sus desarrollos, significados, debates, controversias a lo largo de los siglos y desde diversas perspectivas (epistemológica, religiosa, estética, política, histórica) hasta nuestros días, y nos invita a la reflexión nunca acabada y siempre tensionada por la paradoja de encontrarse en la intersección entre el lenguaje público y la subjetividad privada, entre los rasgos decibles y el carácter inefable de la interioridad individual (Jay, 2009, p. 20).

Término aurático si los hay, la experiencia remite a algo que se considera único, irreproducible y auténtico, algo que no puede ser replicado de manera exacta, un objeto de naturaleza heraclitea. Al igual que el aura de una obra de arte (en términos de Walter Benjamin, 2003), se produce cuando se interactúa con otro, se vive en el momento y no puede ser capturado o transmitido tal cual fue, de manera completa. He ahí el nudo de su aura.

En palabras de la historiadora estadounidense Joan Wallach Scott (citada por Jay, 2009, p. 17), es difícil huir del término por la amplia difusión y arraigo en nuestro lenguaje cotidiano, por lo que advierte contra el supuesto “esencialista” de un sujeto previo a su enunciación con que algunos historiadores pretenden esencializar la identidad y reificar al sujeto.

La propuesta que hace Jay, y que nosotros seguimos, es la de no tratar de resolver la paradoja tomando posición por uno de los dos polos, sino mantener la tensión entre ellos, esto es, entre el lenguaje público y la subjetividad privada, y trabajar con el concepto analizando sus operaciones y redefiniendo sus significados.

La palabra “experiencia” tiene en el sistema de valores de la lengua alemana dos términos que en otras lenguas no y que nos permiten trazar las dos concepciones más reiteradas a lo largo de los desarrollos filosóficos, como quien intenta sintetizar las posturas filosóficas a efectos de nuestra indagación: por un lado, “*Erlebnis*”, esto es, experiencia vivida, vivencia, y por el otro, “*Erfahrung*”, que connota un movimiento progresivo, la sabiduría que se obtiene al final de

un camino, al final de un viaje o de una vida. Mientras que el primer término, “*Erlebnis*” (que proviene de “*Leben*”, en alemán, vida), hace referencia a algo vivido en ese particular momento subjetivo e intransferible de la experiencia más inmediata, prerreflexiva y personal, “*Erfahrung*” se asocia con las impresiones sensoriales producidas por el mundo exterior o con juicios cognitivos acerca de ella (Jay, p. 27), pero alude a algo más amplio que tiene que ver con el saber que se acumula a lo largo de un tiempo (de hecho, “*Fahrt*”, contenido en “*Erfahrung*”, significa viaje, y “*Gefahr*” significa peligro), es progresivo e integra momentos narrativos. “Si bien no siempre es el caso, –sostiene Jay– *Erlebnis* a menudo indica la condición inefable del individuo, mientras que *Erfahrung* puede tener un carácter más público, colectivo” (p. 28).

En términos de Jay, “*Erfahrung*” activa el vínculo entre memoria y experiencia, pues la sabiduría colectiva necesita del recuerdo e implica una capacidad narrativa que reelabore lo vivido para que pueda ser transmitido.

Tradicionalmente, se ha tratado este tema en términos dicotómicos y disyuntivos: la experiencia es la vivencia o la sabiduría colectiva capaz de evocarse y narrarse. La dualidad ha sido desarrollada en diferentes sentidos y contextos por Walter Benjamin, Theodor Adorno, Georg Simmel, Alexander Kluge y Oskar Negt, y Martin Heidegger. Los pensadores pragmatistas y postestructuralistas advierten que una salida a este tipo de razonamientos que implican una relación excluyente entre dos elementos es tratarlos de manera interpenetrada, considerando la experiencia como “un campo de fuerza dinámico de todos estos elementos, ni totalmente dentro ni totalmente fuera del Yo; un Yo que, de todas formas, nunca es previo a la experiencia y se niega a ser reducido tanto a sus modos trascendentales como a sus modos empíricos” (Jay, 2009, p. 452). Los modos trascendentales del Yo se refieren a las estructuras fundamentales y universales de la conciencia que permiten la experiencia y la comprensión del mundo, son condiciones de posibilidad para la experiencia y el conocimiento, y son independientes

de la experiencia individual y empírica. Los modos empíricos del Yo se refieren a las formas en que la conciencia se manifiesta en la experiencia individual y empírica, condicionadas por la historia, la cultura, la biografía y las circunstancias individuales. Con “campo de fuerza dinámico” Jay refiere a la interacción entre la inmediatez y la memoria, entre lo subjetivo y lo que puede objetivizarse, entendiendo que implica el lenguaje, aunque al mismo tiempo lo excede, y que implica el cuerpo y simultáneamente lo excede. En términos de Foucault, “el hombre es un animal de experiencia, comprometido *ad infinitum* en un proceso que, al definir un campo de objetos, al mismo tiempo lo cambia, lo deforma, lo transforma y lo transfigura como sujeto” (citado en Jay, 2009, p. 452).

Estamos ante un objeto que comparte las características de un oxímoron: la unión de dos términos contrapuestos que, combinados, dan como resultado uno distinto, inesperado, en la que no hay lugar para los binarismos ni las reducciones: “[...] convendría pensarla como el sitio de una lucha productiva entre estos impulsos o demandas contrapuestos, el *locus* en nuestras vidas donde ni los dualismos binarios ni los monismos reduccionistas descartan el momento experimental vivido” (Jay, 2009, p. 466).

En general, los filósofos e intelectuales que han teorizado sobre la experiencia se niegan a aceptar que es atributo exclusivo de un sujeto que se enfrenta con un objeto, y subrayan la importancia de la otredad que se manifiesta en la *Erfahrung*, esto es, en la experiencia vivida a lo largo de una vida, en la experiencia colectiva. Por citar solo a unos pocos, Walter Benjamin consideraba que la verdadera experiencia implica una dimensión histórica y comunitaria; Martin Heidegger en *Ser y tiempo* criticaba la dicotomía sujeto-objeto y proponía que la experiencia está arraigada en un mundo compartido; Maurice Merleau-Ponty, desde la fenomenología, argumentaba que la experiencia siempre implica un cuerpo y está situada en un contexto intersubjetivo; Mijaíl Bajtin enfatizaba el diálogo y la polifonía como bases de la experiencia significativa. No son los únicos. Podemos rastrear en filósofos de la talla de Georg Wilhelm Friedrich

Hegel, Emmanuel Lévinas, Hannah Arendt, Jürgen Habermas o Jean-Luc Nancy el rechazo a la idea de *experiencia* como característica propia de un sujeto aislado y la convicción de su dimensión relacional, histórica o colectiva.

Pensemos en lo que hubieran sido las denuncias del feminismo sin el encuentro con la otredad, los padecimientos de las comunidades LGTBIQ+ sin la otredad, los destinos de las minorías. Así como el feminismo de la década de 1960 en Estados Unidos logró enunciar la consigna “lo personal es político”, de la misma manera veremos que la experiencia de la diversidad no puede desligarse de la del otro/a/e.

En estas coordenadas teóricas pretendemos situar la discusión sobre el lenguaje no binario y sus usos.

Análisis

Así como los cuerpos significan, los usos de los cuerpos, también. De la misma manera, las palabras significan. Y los usos que les damos a las palabras, también. Siguiendo la teorización pragmaticista del signo triádico de Peirce, las palabras son símbolos, en la medida en que sus significados están asociados a los representámenes de manera convencional: hay un acuerdo implícito en la idea de llamar a cada cosa por su nombre y que ese nombre signifique algo específico que todos entendemos más o menos de la misma manera. Pero también las palabras pueden ser índices, no solo símbolos, por su convencionalidad. En este sentido, el uso de un pronombre no binario puede ser una huella que el hablante deja para significar que está de acuerdo con su utilización, que pertenece a una determinada comunidad, a la LGTBIQ+, por ejemplo, o a la comunidad feminista, o simplemente a la comunidad que usa el lenguaje no binario.

¿En qué sentidos el lenguaje no binario es indicial, enactivo y estésico?

Los invito a que escuchemos fragmentos de una entrevista a Marcos Manuel Santucho, estudiante de la carrera de Ciencias de la Comunicación e inminente egresado de Teatro de la Universidad Nacional de Tucumán, quien se autopercibe no binario y miembro de la comunidad LGTBIQ+, entre otras comunidades en las que participa y milita, como la *ballroom* o la *drag queen*. Marcos afirma preferir los pronombres femeninos, no identificarse en absoluto con los masculinos y usar “los neutros”, como les llama a los no binarios. En su presentación, busca siempre el lado político de sus afirmaciones y de sus prácticas:

Mi nombre es Marcos Manuel Santucho, como dijiste. Hoy en día soy más conocida por mi personaje *drag* que se llama Maconha Sweet, y de ahí, bueno, sale un poco un apodo que mis amigos comenzaron a decirme que es “Maco”, “¡Hola, Maco!”. Más que nada soy una identidad no binaria, me considero una persona no binaria, con una expresión de género más andrógina, más femenina. Pero bueno, a nivel político sí me gusta identificarme como travesti, que bueno más que nada es discursivo y más que nada político con todo lo que significa buscar una resignificación de eso. Provengo de una familia muy heteronormativa, tradicional, tucumana. (Fragmento 1)²

El valor político y resignificante son característicos de sus prácticas y de su discurso. “Hoy en día soy más conocida por mi personaje *drag*”, dice Marcos, flexionando en femenino el participio que hace concordar con la primera persona que remite a sí misma, “conocida”. De esta manera nos introduce en su habla y en su autopercepción, a la que caracteriza como “andrógina”. La androginia es una cualidad de la persona humana caracterizada por no hacer corresponder

2. La entrevista fue realizada el 10/07/2023 para el PIUNT H716 antes mencionado, titulado “Semiótica y transdisciplina” y sus registros constan en su archivo.

sus rasgos exteriores con el sexo que se le otorgó al nacer. En este caso, tanto el nombre como ciertas características físicas de Marcos remiten a lo que nuestra sociedad heteropatriarcal entiende como masculino: sus prendas de vestir, su barba y bigote, el tono de su voz remiten a un varón. Sin embargo, sus movimientos, su manera de caminar, sus modulaciones fónicas, el maquillaje que usa, el cabello y sus modos de moverlo o de tocarlo, remiten a lo que esa misma sociedad considera femenino. No hay una coincidencia entre cómo una sociedad cisheteronormada espera que ese nombre y ese sujeto actúen y cómo actúa y es Marcos.

Y es que en realidad me identifico como una identidad no binaria por el hecho de que no me considero varón. O sea la construcción de varón a nivel sociedad, a nivel heteronorma patriarcal no es algo que a mí me identifique ni me represente. Y tampoco me considero mujer porque tampoco quiero adoptar las medidas y las normas que se le imponen a estas identidades que son muy violentas y agresivas incluso para el cuerpo mismo de ellas. Y y a veces fluyo entre lo que es la masculinidad y la feminidad o un género un poco más neutro, digamos, en ese sentido. No tanto en masculinidad porque no no es algo, digamos, que a mí me salga de manera natural. Pero sí como una expresión más andrógina o femenina y jugar en esos espectros. Por eso me considero una persona no binaria, porque no soy no entro en esta norma social de ser o varón o ser mujer, sino que va más allá del del del qué es lo que debería ser, sino me gusta más ser más fiel a lo que siento en el momento y a cómo me sale en ese momento expresarme, o sentirme, o bueno, vivenciarme más que nada. Por eso me considero una identidad no binaria. Sí este bueno, me sale como de manera más natural tener una expresión de género más femenina, que bueno que eso va por

otro lado, a la identidad. Es el modo en el que yo juego con estos roles este de identitarios, digamos. Entonces sí me considero una expresión más femenina y un poco más andrógina por momentos. Porque tampoco me llego a considerar masculinidad, digamos, aunque lo intente no me sale [*se ríe*]. Y no bueno, eso más que nada. Y políticamente bueno, sí, me considero travesti, por el hecho este, por... a nivel discursivo, que la sociedad te te lleva o o juzga a las personas que se visten con prendas “femeninas”, porque la ropa no tiene géneros, la ropa es una construcción social que nosotres se le ponemos. Incluso que fue evolucionando a largo de la historia el uso, tanto el color como la forma, como todo eso, fue evolucionando. Entonces, bueno, también jugar un poco con eso a nivel discursivo y político, tomar la palabra *travesti* que es un “varón” que se viste de “mujer”, con ropas femeninas, a nivel discursivo y a nivel político, me me sirve muchísimo y me hace sentir cómoda también en ese lugar de expresarme como travesti, como identidad travesti. (Fragmento 2)

Su personaje *drag queen* asumió el nombre artístico de Macohna Sweet con el que camina, se desplaza por las pasarelas de la escena *ballroom* o actúa como jurado o maestra de ceremonias en festivales. En ese ámbito, su uso de la barba y el bigote también fue cuestionado, pero se mantuvo firme en la práctica para resignificarla. En el marco teórico que venimos desarrollando, se diría que el uso de la barba y el bigote son prácticas enactivas y estéticas, propias de un yo fragmentado, de un yo tensionado entre diferentes aspectos de la personalidad, en la medida en que permiten vislumbrar al sujeto que emerge conjuntamente con el mundo y la actitud política y desafiante que implica hacia la sociedad cisheteronormada, por un lado, y, por el otro, porque su imagen pone en juego un amplio espectro de cuestiones que tienen que ver con lo perceptual, con lo

sensorial, con los efectos de presencia. La barba y el bigote encarnadas en una sujeta que viste con tacones y brillos, que se maquilla y usa prendas socialmente identificadas como femeninas genera sensaciones contrapuestas, de sorpresa y de desconcierto, de gusto y de disgusto, de desprecio y de adhesión, que se manifiestan en los cuerpos mediante reacciones físicas como los aplausos y los silbidos, y un amplio espectro de gestos que significan, signos de una sensorialidad que se pone en primer plano.

En el relato de Marcos, aparecen identidades personales e identidades políticas. Ella misma hace esa diferenciación: sostiene que “políticamente” se considera travesti, como un modo de aportar en la lucha de ese colectivo por la reivindicación de ciertas ambigüedades y contra la naturalización de prácticas sociales fuertemente arraigadas en la sociedad cisheteronormada, tales como la asignación de género a la vestimenta, a los colores, al maquillaje, al acicalamiento de uñas, al uso de barba y bigote, entre otros.

En un determinado momento de su enunciación, Marcos dice que “me gusta más ser más fiel a lo que siento en el momento y a cómo me sale en ese momento expresarme, o sentirme, o bueno, vivenciarme más que nada”, aludiendo a lo que nosotros hemos llamado *Erlebnis*, ese instante único e intransferible de la vivencia que depende de las circunstancias, de la interacción con el otro, los otros, que comparten ese momento, del lugar y el tiempo en que se dan. Ahí es donde podemos ver cómo *Erlebnis* y *Erfahrung* encuentran puntos de intersección, ya que Marcos tiene presente en su relato su pertenencia a colectivos donde da rienda suelta a sus reivindicaciones políticas al mismo tiempo que hace depender del momento la expresión de su identidad fluctuante o, si pudiéramos decirlo así, fluyente.

En relación con su cuerpo, son múltiples las historias de agresiones y discriminaciones que sufre, incluso desde la gordofobia. Pero hay un detalle de su declaración que destacamos porque apunta a refrendar la hipótesis que hemos planteado al comienzo, y que sostiene que el uso del lenguaje no binario tiene consecuencias en el cuerpo mismo del sujeto empírico. Dice Marcos:

[...] me sucede como constantemente, que mucha gente termina asumiendo porque me ve con barba, o me ve grandote, grandota asumen que me identifico como varón y usan pronombres masculinos conmigo. Internamente incluso ya desde una manera inconsciente, me pone en un lugar de alerta, y me pone en un lugar defensivo. Yo sé que cuando estoy en esos espacios, cuando estoy en esos lugares donde me tratan en masculino, donde no se me pregunta siquiera cuáles son mis pronombres o con qué me identifico eh sé o siento de que no estoy del todo segura, o seguro, o segure. Entonces me pone en este estado de alerta, y obviamente hace que mi expresión y el modo en el que me desenvuelva sea totalmente distinto a a a bueno, a estar en otros espacios en los que se me pregunta de una manera respetuosa, cómo me asumo, cómo me autopercibo, cuáles son los pronombres que uso. Ehm yo por lo general siempre uso femeninos o neutros, que son con los que me siento cómoda o cómoda. Pero sí, cambia mucho en el cuerpo cuando uno no se siente cómodo, cómoda, en el lugar en el que está, y cómo te tratan, digamos. Entonces no es lo mismo cuando llego a un espacio y alguien me dice “¡eh, amiga! ¿Cómo estás? *No sé qué*, ¿todo bien?” o “Amiga, ¡eh! ¿Qué onda?”. O sea, yo entro en un espacio de relajación, “¡Ah! Acá me puedo sentir cómoda”, “acá en este lugar me puedo desenvolver de otro lugar”, bajo la guardia, relajo un poco más, es como mucho más fácil expresarme. (Fragmento 3)

A esto le llamamos semiosis de la experiencia. Con el cuerpo no basta, con el lenguaje tampoco, pero cuerpo y lenguaje, emociones, creencias, percepciones y experiencias se imbrican y se retroalimentan de tal manera que las prácticas intersubjetivas, como el uso del lenguaje no binario o su negación, inciden en los cuerpos mismos

de los sujetos que se ponen en relación. Que los vellos se pongan de punta, que los músculos faciales se contraigan o se relajen, que las manos se cierren en puños conteniendo la crispación, que el cuello se contracture, que las mandíbulas bruxen, que la disposición corporal hacia los otros se aproxime o se distancie en las interacciones, que se ría o que se lllore, habla de los efectos que el discurso tiene sobre la “realidad”, entendiendo por “realidad” ese ámbito de construcción del sentido que es la semiosis, e incluyendo en ese concepto los cuerpos empíricos de los sujetos que interactúan en los actos de discurso.

Además, en el acto de discurso que un sujeto lleva a cabo se ponen en juego pasiones, afectividades y emociones que retroalimentan el enunciado, y, a su vez, los enunciados modifican la actitud y la disposición corporal en las prácticas comunicativas concretas.

Conclusiones

En una semiosis plenamente encarnada, el cuerpo es una guía que determina la cognición, dice Patrizia Violi. Encarnar es integrar al cuerpo lo que se oye, lo que se siente, lo que se percibe como sujeto en los actos de discursos de las prácticas comunicativas. La enunciación deja de ser el mero acto de decir para transformarse en una práctica que se hace carne en el cuerpo a través de la percepción, su puerta de ingreso, como diría Peirce metafóricamente, y sale del cuerpo por otra puerta, convertido en acción, cognición mediante. Dice Violi (2006): “Percepción, acción, lenguaje no pueden ser más considerados como módulos totalmente autónomos e independientes, deben convertirse en especificaciones funcionales en una configuración unitaria común” (p. 256; traducción propia).

El “yo” del sujeto que experimenta es un yo semiótico fragmentado, en el sentido de que su identidad no es una entidad fija, esencial y unitaria sino una construcción compleja y dinámica que se forma a partir de la interacción entre diferentes fuerzas, como la cultura, la historia, la sociedad, la psicología y la biología. El yo fragmentado se

caracteriza por la presencia de diversas perspectivas que pueden estar, incluso, en tensión entre sí. En el momento mismo de la vivencia (*Erlebnis*), esas fuerzas entran en conflicto y el sujeto recuerda otros momentos vividos o relatos de quienes los vivieron en su comunidad (*Erfahrung*), interactuando para permitir la acción que tiene un propósito, el de producir algún resultado sensible.

En este sentido, estesis y enacción son conceptos que colaboran en la comprensión y en el análisis de la experiencia: si todo estímulo a la acción se deriva de la percepción, como dice Peirce, y si la acción que tiene una intención es la de producir un resultado sensible, es importante recuperar la encarnadura de las entidades que sienten y perciben, los cuerpos, no entendidos desde la metafísica de la presencia como algo objetivo y pre-dado sino como resultados parciales, siempre en construcción, de fuerzas dinámicas, como el lenguaje y las subjetividades, la cultura y las circunstancias de enunciación, la historia y la psicología, que permanecen en tensión, y que en múltiples oportunidades entran en conflictos y contradicciones.

Y, para finalizar, otro principio de método: una semiótica concernida basada en el concepto de *embodiment*, de encarnación, debe formar parte de proyectos que tengan en cuenta la experiencia.

Referencias

- Arfuch, Leonor (2018). *La vida narrada. Memoria, subjetividad y política*. Eduvim.
- Arfuch, Leonor (2010). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, Walter (2003). *La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica* Editorial Itaca. (Trabajo original publicado en 1936)
- Blanco, Desiderio (2006). Semiótica y Ciencias Humanas. *Revista Letras*, 77(111-112), 59-73.
- Contreras, María José (2012). Introducción a la semiótica del cuerpo: Presencia, enunciación encarnada y memoria. *Cátedra de Artes*, 12, 13-29.
- Coviello, Ana Luisa (2020). El discurso en acto y el acto de discurso en el testimonio de un familiar de desaparecido: semiosis de la experiencia. En Ana Coviello (Ed.), *Semiobondi. Un viaje colectivo. Primera parada* (pp. 25-41). Edición de Autora.
- Coviello, Ana Luisa (2017). Semiótica de la memoria: estesis, enacción, afectividad, materialidad del sentido. *Razón y Palabra* 4_99 Vol. 21, octubre-diciembre, 16-33.
- Fontanille, Jacques (2013). Medios, regímenes de creencia y formas de vida. *Revista Contratexto*, 21, 65-82.
- Fontanille, Jacques & Zilberberg, Claude (2004). *Tensión y significación*. Universidad de Lima, Fondo Editorial.
- Greimas, Algirdas Julien & Fontanille, Jacques (1994). *Semiótica de las pasiones*. Siglo Veintiuno Editores.
- Jay, Martin (2009). *Cantos de experiencia: variaciones modernas sobre un tema universal*. Paidós.
- Landowski, Eric (2012). ¿Habría que rehacer la semiótica? *Revista Contratexto*, 20, 127-155.
- Moreno Barreneche, Sebastián (2020). Más allá del lenguaje. La contribución de la semiótica al movimiento feminista a partir del estudio de las prácticas. *DeSignis*, 36, 37-49.
- Peirce, Charles Sanders (2012). *Obra filosófica reunida* (Tomo I: 1867-1893; Tomo II: 1893-1913) (Darin McNabb, Trad.; Sara Barrena, Rev. trad.; Nathan Houser & Christian Kloessel, Eds.). Fondo de Cultura Económica.
- Peirce, Charles Sanders (1931-1935). *Collected Papers*. Harvard University Press.

- Varela, Francisco, Thompson, Evan & Rosch, Eleanor (2011). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Gedisa.
- Violi, Patrizia (2006). Beyond the body: towards a full embodied semiosis. En Dirk Geeraerts, René Dirven, & John R. Taylor (Eds.), *Body, language and mind. Vol. 2: Sociocultural situatedness* (pp. 53-76). Mouton de Gruyter.
- Zilberberg, Claude (2006). *Semiótica tensiva*. Universidad de Lima, Fondo Editorial.

Ana Luisa Coviello es, actualmente, docente de Semiótica en las carreras de Ciencias de la Comunicación y de Letras de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad Nacional de Tucumán (UNT). Su formación incluye los títulos de Licenciada en Letras por la UNT y de Doctora en Filología Clásica – Latín, por la Universidad de Barcelona, España. Dirige un proyecto de investigación enteramente dedicado al estudio de la Semiótica financiado por el Consejo de Investigaciones Científicas de la UNT, cuyo equipo lleva ya más de diez años de tarea conjunta.

Publicó artículos con referato en revistas nacionales e internacionales, dos manuales de Semiótica publicados por Humanitas de la FFyL de la UNT: *Términos fundamentales de Semiótica* y *Clases de Semiótica*. Coordinó y editó el primer volumen colectivo del PIUNT titulado *Semiobondi. Un viaje colectivo. Primera parada*, y actualmente coordina y edita el segundo, que se publicó a fines de 2025.

Forma parte del Grupo de Estudios de Filosofía del Lenguaje (GEFFL), participa de sus reuniones, presentó trabajos de investigación sobre lenguaje no binario en sus dos Seminarios Nacionales y publicó uno de ellos en *Lenguaje y género. Un abordaje teórico desde una perspectiva feminista*, editado por Andrés Stisman.

HACIÉNDONOS ARGENTIN* S A TRAVÉS DEL CENSO

DISCURSO, ONTOLOGÍA Y COLONIALIDAD

Mabel Alicia Campagnoli

Introducción

Este trabajo se propone analizar el desarrollo de los censos nacionales en Argentina desde una perspectiva transfeminista decolonial.

Para ello, parte de considerar el poder de las palabras en un enfoque semiótico-materialista (Haraway, 1995), para el cual el lenguaje no es solo comunicador, sino, antes bien, productor de realidad en su eficacia en tanto discurso, en la misma medida que lo son las prácticas institucionales en general (Foucault, 2002; Butler, 1997).

Con esta perspectiva, la tarea del censar, de especial relevancia en la creación y sostenimiento de los Estados-Nación, es una práctica discursiva con eficacia simbólica y ontológica, pues resulta una tecnología fundacional y recreadora de territorio, población, geografía y cultura, entre otras dimensiones. Por eso, en nuestra consideración, cada censo constituye un onto-relato, desde su poder creativo (Haraway, 2019).

De esta manera, el censo resulta un dispositivo productor de ontología histórica, en sentido foucaultiano (Foucault, 1994). Es decir, se trata de un onto-relato por el que periódicamente renovamos la producción de institucionalidad que abarca territorio, lenguas y sujetos, tramados en saberes que delimitan la frontera entre el Estado-nación y otras alternativas de generación de lo común.

Desde la perspectiva del Estado se trata de la expresión contable de un relato hegemónico, cumbre de la estadística. Pero hubo censo antes de la figura política del Estado, por lo que sus efectos no se reducen a la demografía. De todas maneras, el interés por comprender las producciones ontológicas del censo está en hacer visibles las disputas de sentido desde los desvíos y los cuestionamientos de quienes quedan desfavorecid*s por su eficacia.

Para ello, optamos por una búsqueda decolonial (Lugones, 2012), que además de desandar los senderos de la otredad humana, nos invita a hacer lo mismo con la noción de *naturaleza* en tanto otredad de la cultura. Así, una perspectiva biocolonial permite hacer visible la modalidad agente de la naturaleza, en una clave naturocultural, en línea con nuevas ontologías relacionales (Beltrán-Barrera, 2019). Es decir, no solo las poblaciones surgen de onto-relatos como los censos nacionales, también lo hacen los paisajes, las geografías, las geologías. En este sentido, la construcción del *desierto* a la que se apela en el relato fundacional de Argentina, también se tramó en los censos nacionales que, al relevamiento poblacional, agregaron el geográfico, como el de 1895. Con lo cual, la primera parte del texto sigue un lineamiento posthumano antropocentrado, al analizar la dimensión poblacional; mientras que la segunda parte, que relevará el imaginario paisajístico, se desplaza a una perspectiva postantropocentrada, en busca de un posicionamiento interespecie.

Con este propósito, en primer lugar, desarrollamos el contexto conceptual del artículo en “I – Un abordaje transfeminista decolonial”. A continuación, desdoblamos el trabajo en dos grandes partes que abordan los censos. Por un lado, la dimensión poblacional de los censos en Argentina se expresa en “II – Los censos poblaciones”

y sus correspondientes subapartados (II.1 – Los censos poblacionales en la visión crítica latinoamericana, II.2 – “Nuestr*s” censos, durante la colonia y en la formación del Estado, II.2.1 – Etapa colonial, II.2.2 – Siglo XIX, Independencia y Organización Nacional, II.2.3 – Siglo XX, hacia un marco de derechos humanos, II.2.4 – Siglo XXI, hacia una praxis decolonial, II.2.5 – Nosotr*s en el censo de 2022). Por otro lado, abordamos la contribución de un censo específico, el de 1895, segundo de carácter nacional, en su eficacia cultural para la imaginación geográfica del territorio. El objetivo es poner en disputa dicha imaginación desde algunas producciones culturales de la literatura y el cine. Lo hacemos a lo largo de “III–El censo como productor de paisaje” con sus apartados (III.1 – Paisaje fundacional: Ameghino, el segundo censo nacional, su impronta geológica y el Desierto, III.2 – Paisajes alternativos: de una imaginación desértica hacia su reencantamiento fluvial). Finalmente, brindamos un cierre articulador, en “IV. Censo nacional y ontología histórica”.

I–Un abordaje transfeminista decolonial

La tarea homogeneizadora de los censos sigue los lineamientos de principios humanistas que, en su afán universalizador, imponen subrepticamente los rasgos de la hegemonía y contribuyen a invisibilizar, antes que a dar cuenta de, la diversidad efectiva. Así lo expresa Joaquín Perren:

Al igual que otros dispositivos estatales, como la escuela, los actos o los símbolos patrios, la producción estadística fue de vital importancia en la construcción de naciones para los jóvenes Estados occidentales. A través de la acción conjunta de mecanismos de autoidentificación colectiva y de diferenciación frente a otras unidades estatales, los censos provocaron formidables efectos de realidad que terminaron licuando

“minorías invisibles” y fortaleciendo la uniformidad de una población que difícilmente podía preciarse de homogénea. (2007, p. 37)

Esta producción de invisibilidad es una de las marcas del humanismo nor-eurocentrado que impuso globalmente el canon occidental. Por eso asumimos una perspectiva decolonial para analizar críticamente las producciones de censos en nuestro país. Esta perspectiva se inscribe, a su vez, en un panorama más amplio, que es el del posthumanismo; esto es, el cuestionamiento al modo de pensar moderno ilustrado que viene realizándose desde mediados del siglo XX. El mismo tiene distintos contextos iniciales de producción, pues desde la propia Europa se reflexiona sobre el legado moderno en sentido crítico en términos de “posmodernidad”. Asimismo, las naciones que han obtenido recientemente su independencia a lo largo del siglo XX, lo hacen en términos de “postcolonialismo”, en tanto reflexionan sobre su dependencia respecto de imperios anglosajones y franceses. Nos interesa en especial la perspectiva decolonial, porque implica una reflexión situada desde geopolíticas que produjeron sus situaciones de independencia de las colonias en el siglo XIX, siendo estas potencias coloniales principalmente España y Portugal (Hernández Castillo, 2008, pp. 76-80).

En este sentido, mientras que pensador*s de Europa y Estados Unidos de Norteamérica plantean un rechazo a la categoría de lo humano para abandonarla, desde perspectivas post y decoloniales se asume una mirada crítica que postula, en parte, una continuidad con la meta de lo humano como proceso de liberación. De este modo, en principio analizaremos el censo en sus lineamientos antropocentros, ya que una radicalización de la crítica posthumanista llevará incluso a cuestionar el privilegio de la centralidad humana. Aludiremos a esta cuestión en la segunda parte de nuestro análisis.

Nos posicionamos, entonces, en un análisis posthumanista de carácter decolonial, y lo hacemos también desde una perspectiva feminista que problematiza las dimensiones de la subalternización,

incluso en los aspectos subjetivos de género, sexo y sexualidad. Nuestro posicionamiento con el feminismo implica considerarlo una politización de problemáticas de lo común que no tiene un sujeto fijo y estable, sino que emerge de modo histórico y, en consecuencia, no está caracterizado por la identidad de sus participantes (Lauretis, 1996). De todos modos, los feminismos que resultan relevantes en este planteo son los que contribuyen a problematizar el cuerpo y los diferentes procesos políticos que lo demarcan. Es por esto que el interés será especialmente transfeminista, cuyo sentido inmediato implica aceptar un feminismo inclusivo desde el punto de vista de las identidades y que, por lo tanto, converge con militancias de activismos LGBTIQ+. Pero también significa tensar la noción de “feminismo” desde el prefijo *trans*, con sentidos que involucran cuestiones coloniales e incluso estudios de frontera, tal como lo considera Sayak Valencia Triana:

La perspectiva transfeminista, es una herramienta epistemológica que no se reduce a la incorporación del discurso transgénero al feminismo, ni se propone como una superación de los feminismos. Antes bien, se trata de una red que considera los estados de tránsito de género, de migración, de mestizaje, de vulnerabilidad, de raza y de clase, para articularlos como herederos de la memoria histórica de los movimientos sociales de insurrección. (2018, p. 31)

Queremos enfatizar, entonces, el análisis de la colonialidad que nos proponemos al juntar las adjetivaciones transfeminista y decolonial en nuestro abordaje. El aspecto decolonial implica asumir que el modo de capitalismo que transitamos es moderno-colonial. Es decir, desde las propuestas de la modernidad-colonialidad (Lander, 2000), en países como Argentina, si bien el colonialismo quedó históricamente en el pasado, la colonialidad es un problema del presente, que se basa en la producción continua de diferencia

colonial. Esta producción alude a la operatoria del pensamiento y discurso moderno que es básicamente dicotómica. Es decir, se trata de una lógica en la que toda diferencia es traducida en jerarquía. Este proceder moderno fue analizado y cuestionado desde la posmodernidad (Descombes, 1982). Hacer visible su aspecto colonial implica comprender que en esa producción jerárquica hay también implicancias ontológicas (Maldonado-Torres, 2007).

Para comprenderlo, es necesario que tengamos en cuenta la hipótesis de la escuela modernidad-colonialidad, según la cual la trama globalizadora del capitalismo comenzó con la conquista de América en 1492 (Dussel, 1994). Ese hito es el momento de producción tanto de *América* como de su contracara *Europa*, que pasa a instituirse como centro del mundo, aunque acompañando esta institución de un relato que la presupone ahistórica y preexistente a dicha conquista. Al respecto, Aníbal Quijano considera que la trama principal del desarrollo del capitalismo es la producción clasificatoria, por lo que la estructura capitalista no se caracterizaría exclusivamente por la estratificación y el conflicto entre clases socioeconómicas, sino por una heterarquía de poder entre distintos tipos y niveles de clasificaciones (Quijano, 2007). En esta heterarquía, la clasificación básica ineludible del capitalismo es la distinción entre humanos y no humanos, distinción inaugural de un nuevo tipo de racismo que se inventa en el desarrollo de la modernidad-colonialidad, en tanto se establece desde la demarcación de la diferencia colonial.

Así, la diferencia colonial es la delimitación entre dos zonas: la del ser, que queda del lado de los sujetos dominantes, con capacidad de decidir, delimitar, conocer, legitimar; y, por otro lado, la zona del no ser, que será el espacio de la subalternidad, a merced del anterior. Entonces, las entidades producidas por la diferencia colonial son la del Uno (lugar del sujeto) y la del Otro (lugar de la subalternidad). En este trazo de diferencia se tramitan los distintos matices de la colonialidad, ya que lo que se ubica del lado de la otredad es inferiorizado en múltiples sentidos.

A su vez, los diferentes efectos de colonialidad son realizados en y por el lenguaje (Lugones, 2008, 2012), al producir las instancias de irrelevancia (colonialidad del poder), ilegitimidad (colonialidad del saber) e inexistencia (colonialidad del ser) de las entidades que son arrojadas al otro lado de la diferencia colonial. Asimismo, María Lugones desarrolla el concepto *colonialidad de género* para abonar la hipótesis de que la implantación de los binarismos de sexo y de género, así como la del carácter compulsivo de la heterosexualidad, son producto del desarrollo capitalista moderno-colonial.¹ En este sentido, retomando la articulación con una perspectiva transfeminista, se trata de plantear un análisis que no omita la diferencia colonial.

Asimismo, Lugones parte del análisis de la colonialidad del poder que realiza Quijano, para quien el producto de la diferencia colonial globalizada a lo largo del capitalismo moderno colonial son las identidades sociopolíticas de *indio* y de *negro*. Esto quiere decir que, en la configuración subjetiva y política de la modernidad, la noción de *sujeto* está occidentalizada, refiere a blanquitud, potencia económica y heterosexualidad, entre otras variables. En consecuencia, las figuras políticas de *indio* y de *negro* ocupan el lugar de la otredad. El análisis de Lugones agrega, como mencionamos, la colonialidad de género, lo que permite entender, también, que del lado del sujeto quedan los cuerpos generizados que pueden considerarse varones y mujeres en sentido burgués. Mientras que del lado de la otredad quedan los cuerpos naturalizados, carentes de género, vistos y pensados como pura naturaleza, más cercanos a la animalidad que a la

1. Dentro de la perspectiva decolonial hay un debate respecto de si el binarismo y el patriarcado existían previamente a la conquista de América. Autoras como Rita Segato (2013) o Silvia Rivera Cusicanqui (2018) admiten la existencia de un patriarcado ancestral que cambió de modalidad al articularse con el patriarcado moderno occidental y transformar, entre otras cosas, los dualismos en binarismos. Sin embargo, María Lugones enfatiza el carácter flexible respecto de lo que entendemos actualmente por *sexo, género y sexualidad*, tanto en comunidades originarias del continente americano como de otro lugar de colonización, el continente africano. En este sentido, considera que las jerarquizaciones excluyentes son deudoras de la imposición colonial (Lugones, 2011).

humanidad. Entonces, la otredad se delinea según los componentes racializados de ascendencia indígena o afro y los componentes desnormados del género binario, que podemos englobar en el término *trans**.² En consecuencia, se comprende la exclusión de comunidades originarias, comunidades afrodescendientes y comunidades *trans**, respecto de la categoría de “sujeto”. Si bien esto permea toda la praxis política desde la modernidad, en particular condiciona la producción hegemónica de los feminismos, cuando se trama en términos de la categoría *mujer* que resulta expulsiva de los rasgos mencionados. Así, una perspectiva transfeminista, interpela este proceso normalizador.

Ahora bien, nos interesa llevar la perspectiva más allá de lo humano, en un alcance postantropocentrado, al seguir la sugerencia de María Belén Ballardo y Anahí Gabriela González, para quienes el transfeminismo “no puede consistir en una ampliación del proyecto humanista que conserve intactas las estructuras de exclusión y privilegios que distribuye. Antes bien, el transfeminismo ha de ser un antiespecismo y el antiespecismo ha de ser un transfeminismo” (2024, p. 108). En este sentido, no solo se trata de desocultar los privilegios de quienes se instauran como humanos frente a los “otros” subalternizados; sino incluso de descentrar lo humano como especie frente a las restantes existencias, contra la mirada de que la naturaleza habría sido puesta al servicio de la humanidad. Esta interpelación a la idea de naturaleza implica un proceso de re-encantamiento,

2. En la denominación “*trans**” seguimos las consideraciones de Raquel (Lucas) Platero: “«*trans**» con un asterisco [es] un concepto «paraguas» que puede incluir diferentes expresiones e identidades de género, como son: *trans*, *transsexual*, *transgénero*, etc. Lo que el asterisco añade es señalar la heterogeneidad a la hora de concebir el cuerpo, la identidad y las vivencias que van más allá de las normas sociales binarias impuestas. *Trans**, *trans* y *transgénero* son términos que tienen en común ser autoelegidos por sus protagonistas, frente a aquellos que provienen del ámbito médico y que señalan una patología. El asterisco quiere especificar que se pueden tener luchas comunes, al tiempo que reconocer que hay muchas otras cuestiones en las que no hay un consenso o una única visión de lo que supone ser *trans*, *trans**, *transsexual* o *transgénero*” (2014, p.16).

contra la larga herencia moderno-colonial que la cosificó y pasivizó, para ponerla al servicio de la industrialización. De esta manera, salir de una perspectiva que privilegia lo humano, implica hacer evidente que la agencia está también en otros lugares (Parente, 2020), incluso en la naturaleza. En este sentido, la segunda parte del análisis se detendrá en los paisajes fundacionales que emergen del segundo censo nacional, para ponerlos en disputa desde la literatura y el cine contemporáneos, con una perspectiva interespecie (Haraway, 2019) que permite comprender tanto el reencantamiento de la naturaleza como el descentramiento de lo humano.

II – Los censos poblacionales

El mestizaje no es únicamente un alboroto de sangre: también una distancia dentro del hombre, que lo obliga a avanzar, no sobre caminos, sobre temporalidades. Todo se va trabajando al revés de los otros. ¿De cuáles otros? Ahí está la cuestión. Todos son los otros. Uno es el mestizo, el distinto.
Libertad Demitrópulos, *Río de las congojas*

II.1 – Los censos poblacionales en la visión crítica latinoamericana

El antropólogo argentino Nicolás Basso (2022), al reflexionar sobre los censos como instituciones en sentido foucaultiano, traza tres momentos históricos que marcaron un cambio cualitativamente significativo en términos de sus funciones, alcances, relevancia y tecnologías (físicas y disciplinares).

Al primero de estos momentos lo ubica en un período que abarca varios milenios, desde la antigüedad hasta bien entrado el siglo diecisiete ya que la evidencia historiográfica y arqueológica sugiere que procedimientos de registro de bienes o de personas (principalmente con fines militares e impositivos) podrían encontrarse en socieda-

des que aún no habían desarrollado la escritura, en años cercanos al 4000 AC.

El segundo momento histórico que identifica corresponde a la confluencia de dos complejos eventos que dieron forma y sustancia a lo que suele conocerse como modernidad: la emergencia de los Estado-nación, con particular énfasis en su aparato burocrático-administrativo y la estadística, término que significa, justamente, “ciencia del Estado”, aquello que Foucault denominó específicamente *biopolítica* (Foucault, 2001, 2002).

El tercer momento lo relaciona con el desarrollo de nuevas tecnologías de la información, y de la exponencial producción de bases de datos digitales que, sumado a la creciente eficacia de registro poblacional por parte de las distintas burocracias estatales, así como de entidades privadas, parecen estar volviendo, paradójicamente, obsoleto al censo en tanto institución. Se está reemplazando la tradicional forma de empadronamiento, que como vimos se remonta a la antigüedad, por algo que se conoce como “censos basados en registros”, esto quiere decir, utilizar la información registrada y/o producida por distintas agencias estatales para contabilizar y caracterizar la población, sin la necesidad de realizar cuestionarios poblacionales generales. El censo 2022 en Argentina atisbó un indicio de esta nueva modalidad, combinando registros administrativos y empadronamientos de tipo tradicional.

De todas maneras, esta primera parte del trabajo se concentrará en el aspecto del relevamiento por cuestionario, teniendo en cuenta las dimensiones indagadas a lo largo del tiempo. El tiempo largo abarca las realizaciones censales coloniales previas a la formación del Estado-nación y los cambios a partir de esta conformación en términos propiamente biopolíticos. En principio, el carácter humanista de los censos, como describimos en el apartado anterior, no relevó dimensiones relativas a la raza ni al género. Esta cualidad “humanista” implica un sentido universalizante en la línea ilustrada del Progreso que busca borrar las diferencias. Así, a finales del siglo XIX las naciones de América Latina estaban en medio de profundos procesos

de construcción de su identidad nacional. Para las élites nacionales, impacientes por constituir naciones “civilizadas”, esa transformación más que simplemente política o económica política, debía ser racial. Para ser civilizada América Latina debía volverse blanca (Ocoró Longo, 2016, p. 59).

En especial, el cuestionamiento para hacer visible la dimensión racial surge, a lo largo de Latinoamérica, a partir de la conmemoración del quinto centenario de la conquista, que influyó en la confluencia de distintos pueblos para retomar las praxis de resistencia. Mientras que la articulación con la visibilidad del género es mucho más reciente, data del siglo XXI, como resultado de las militancias trans-feministas.

Según los lineamientos que desarrollamos en el apartado anterior, nos interesa relevar especialmente las militancias que buscaron hacer visible, en la producción censal, las dimensiones de raza y de género. Queremos reseñar aquí algunas aproximaciones a los cambios censales a lo largo de Latinoamérica. La perspectiva es la de una reivindicación que interpela la medición estadística desde la defensa de los Derechos Humanos y la búsqueda por efectivizarlos del modo más inclusivo posible. Así, la disponibilidad de información sólida y generada sistemáticamente es un instrumento necesario para avanzar en la garantía de los derechos de las personas y, en ese mismo sentido, una herramienta útil para los movimientos sociales que luchan por ello (Stang Alva, 2019, p. 223).

Desde la década del 90 en el siglo XX, el reconocimiento del carácter plurinacional y pluricultural de las sociedades latinoamericanas ha implicado un énfasis en la tarea de recoger y difundir información sobre los diversos pueblos y nacionalidades del Abya Yala.³ Frente a este escenario, es importante aportar elementos para

3. *Abya Yala* significa “tierra madura, viva, en florecimiento”. Los guna, un pueblo originario de Colombia y Panamá, llamaban así al lugar que habitaban. En la actualidad, muchos pueblos indígenas lo prefieren como nombre oficial del continente, en contraste con el nombre extranjero *América*, que proviene del explorador italiano del siglo XVI Amerigo Vespucci (en castellano, Américo Vespucio). Fue el líder del

lograr la incorporación del enfoque étnico a todas las fuentes de datos sociodemográficos y mejorarla en aquellos casos en que este proceso ya se ha iniciado. Para ello, se considera necesario actualizar permanentemente la información, y el mejor modo de lograrlo –único desde la perspectiva de los derechos humanos– es el de la efectiva participación de los propios miembros de los diversos grupos étnicos de la región en los procesos de generación y análisis de los datos (Del Popolo & Schkolnik, 2013, p. 208).

De estas participaciones, surgieron logros como el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Dicho Convenio establece que un pueblo es considerado indígena “por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conserven todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”. Además, “la conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos (OIT, 2006)” (Del Popolo & Schkolnik, 2013, p. 209).

La posición sostenida invariablemente por las organizaciones indígenas, como también por los organismos de las Naciones Unidas, es que son los pueblos y las personas que se consideran indígenas los que se deben autodefinir como tales, siendo “esencial reconocer el derecho a la auto-identificación como parte del derecho a la libre determinación” (Del Popolo & Schkolnik, 2013, p. 209).

Asimismo, en América Latina se considera afrodescendientes a l*s descendientes de la diáspora africana en el mundo, término que fue acordado a partir de la Conferencia Mundial contra el Racis-

pueblo aimara Constantino Lima Chávez (también conocido como Takir Mamani) quien hizo popular el término *Abya Yala*, el que se adoptó en el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas de 1977. El término no está libre de polémica pues muchos critican que no es exacto, al no representar la dimensión mestiza y multicultural de América que no es únicamente indígena (López-Toscano, s/f).

mo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, celebrada en Durban (Sudáfrica) en 2001. Si bien el reconocimiento de l*s indígenas como pueblo es un debate zanjado a nivel internacional, no sucede lo mismo en el caso de l*s afrodescendientes. Para l*s indígenas, este consenso implica un concepto que abarca sus características ancestrales, socioculturales y territoriales, ya sea implícita o explícitamente. En el caso de l*s afrodescendientes, en cambio, no se ha logrado acuerdo en torno a su equiparación con un pueblo o comunidad, excepto en algunos países como Colombia o el Ecuador, o de algunos grupos particulares como los creoles en Nicaragua o los garífunas en Guatemala, Honduras y Nicaragua (Del Popolo & Schkolnik, 2013, p. 210).

En América Latina, el número de países que ha incluido la identificación de grupos étnicos en los censos ha ido aumentando significativamente: mientras que en 1970 y 1980 se disponía solo de enumeraciones censales aisladas, las rondas de 1990, 2000 y 2010 revelaron una mayor visibilidad estadística de estos grupos, principalmente como consecuencia de las demandas y presiones de las organizaciones indígenas y afrodescendientes, del reconocimiento del carácter pluricultural y multiétnico –lo que se refleja en algunas constituciones nacionales y en los cambios jurídicos de los países–, de la respuesta positiva de los órganos de gobierno especializados, y del apoyo de organismos internacionales, organizaciones no gubernamentales, académicos y otros. Sin embargo, este fenómeno fue más generalizado en el caso de pueblos indígenas que en el de afrodescendientes (Del Popolo & Schkolnik, 2013, p. 213). En Argentina y Paraguay las iniciativas provinieron de la sociedad civil. En nuestro país esto impactó en que las inclusiones étnicas en el censo de población sean de las más recientes a nivel regional (Del Popolo & Schkolnik, 2013, p. 218).

En el mismo sentido, resulta necesario contribuir, desde la dimensión conceptual, a problematizar la invisibilidad estadística de la diversidad sexual. La población que se identifica y reconoce –ya sea de manera pública o no– con alguna orientación sexual o

identidad de género no heteronormada experimenta situaciones de discriminación, violencia (material y simbólica) y desigualdad que demandan acciones urgentes para erradicar la injusticia social comprendida en ellas. “Medir” esta población no es necesariamente una respuesta, pero puede contribuir a conocer con más claridad la forma en que la pertenencia a este grupo de la población incide en diversos aspectos de las condiciones de vida, así como conseguir que las medidas que se adopten sean más ajustadas a esas situaciones. En efecto, el género y la sexualidad de cierta forma estructuran la configuración de la desigualdad social (Stang Alva, 2019, pp. 224-225).

Desde el 2006, aunque sin ser vinculantes para el derecho internacional, los Principios de Yogyakarta tienen un peso significativo para orientar los derechos humanos relacionados con la orientación sexual y la identidad de género. Dichos principios surgieron de una reunión de especialistas en cuestiones de disidencia sexual realizada en esa ciudad indonesia, donde dictaron las pautas para que las Naciones Unidas y los gobiernos avancen hacia garantizar el alcance universal de las protecciones a los derechos humanos.

Desde dicha perspectiva, la mirada que se adopte respecto de la relación entre las dimensiones sexo, sexualidad y género no es inocua e incide en la forma de captar los datos, en los datos mismos y en las decisiones de política pública, que es a lo que suelen apuntar los datos producidos a partir de instrumentos como los censales (Stang Alva, 2019, p. 229).

La captación del “sexo asignado al momento del nacimiento” puede ser especialmente relevante, puesto que algunas oficinas nacionales de estadística han optado por considerarla para el relevamiento de uno de los datos básicos en las estadísticas de población: el sexo de las personas. Como sostiene la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH):

la asignación del sexo no es un hecho biológico innato; más bien, a las personas se les asigna socialmente un sexo al nacer con base en la percepción que otras perso-

nas tienen sobre sus genitales. Aunque en la mayoría de los casos las personas son fácilmente clasificadas como niño o niña, algunas presentaciones del cuerpo son percibidas como “ambiguas”, y el proceso de asignación sexual no es inmediato. (Stang Alva, 2019, p. 230)

Mientras que las experiencias internacionales avanzan hacia una superación de la lógica binaria que subyace a la matriz heteronormativa (es decir, aquella que concibe solo dos posibilidades de subjetivación sexo genérica, como macho-varón y hembra-mujer), los casos de la región analizados permanecen anclados en el enfoque binario, lo que representa una alerta que llama a la reflexión y la discusión.

En América Latina en 2019 aun no existían experiencias de medición censal directa de la orientación sexual y la identidad de género. En las dos últimas rondas censales todos los países de la región formularon la consulta sobre el sexo de la persona mediante categorías binarias de respuesta: por un lado, hombre, varón o masculino y, por el otro, mujer, hembra o femenino. En algunos casos se optó por plantear la pregunta a partir de las dos opciones de respuesta (¿es varón o mujer?) en vez de colocar el término “sexo” en la interrogante. En la medida en que el dato relevado de esta forma sea el sexo autodefinido o autopercibido (no el sexo asignado al nacer), se trataría más bien del género, puesto que este obedece a una construcción social de una eventual dimensión biológica (Stang Alva, 2019, p. 231). Argentina incorporó por primera vez la dimensión en la última edición de 2022, como analizaremos.

II.2–“Nuestros” censos, durante la colonia y desde la formación del Estado

En el subtítulo escribo “nuestros”, entrecomillado, para mostrar la paradoja de que ese *nosotros* al que alude no preexiste por completo a la realización del censo, ya que la performatividad censal es parte

de la emergencia de lo que entendemos en determinado momento por *nosotros*. Se trata de la complejidad que quiere mostrar este artículo al considerar que nos hacemos argentin*s, entre otros modos, a partir del censo.

II.2.1–Etapa colonial

L*s primer*s negr*s esclavizad*s llegaron en forma esporádica en el siglo XVI y en la primera mitad del siglo XVII, destacándose el siglo XVIII como el que mayor entrada de esclavos africanos registra para el Río de la Plata. A lo largo del período colonial, el comercio ilegal de esclavos se incrementó, situación que hace difícil establecer la cifra real de población de origen africano que ingresó a la Argentina. En los inicios del siglo XVIII, a partir de la inclusión legal de Inglaterra en el negocio de la trata esclavista en el Río de la Plata, Buenos Aires fue incluida en el circuito del tráfico de población esclavizada y se dinamizó su comercio (Ocoró Longo, 2016, p. 60).

La actividad estadística desplegada por la corona española en sus dominios americanos fue monumental desde los momentos iniciales de la Conquista, como lo atestigua la gran cantidad de disposiciones reales sobre el particular y la variadísima existencia de documentos de todo tipo. A partir del último cuarto del siglo XVIII, en el marco de las reformas borbónicas, se asistió a un considerable esfuerzo por conocer el estado de la población, el cual dio lugar a un notable número de censos generales, relevamientos parciales y censos limitados al ámbito urbano. Estos últimos continuaron todo el siglo XIX y el período republicano.

Desde el inicio de la Conquista, hubo una gran preocupación eclesíastica por relevar los actos sacramentales de la población mediante registros parroquiales permanentes, posteriormente reconocidos con las Ordenanzas e Instrucciones Reales de 1573 como “estadísticas vitales” (bautismos, matrimonios, defunciones). La administración colonial buscaba contar a la población con fines tributarios y fiscales, mientras que la Iglesia, mediante el Concilio

de Trento, buscaba el control religioso y social de los sacramentos y del relevamiento de la población militarmente activa (Otero, 2006, p. 174).

En el territorio argentino, contar a la población comenzó temprano, con Juan de Garay, tras las fundaciones de Santa Fe (1573) y Buenos Aires (1586). En 1774 se realizó el primer empadronamiento. En 1776 se creó el Virreinato del Río de La Plata, Carlos III propuso un censo general para conocer el estado de todos los dominios americanos y filipinos. Fue realizado en el Río de la Plata entre 1778 y 1779 por orden del virrey Vértiz y constituyó la obra estadística más importante de todo el período, el antecedente colonial más directo de los censos nacionales de la segunda mitad del siglo XX. En esa oportunidad se relevó nombre y apellido, sexo, edad, parentesco (padre, hijo, hermano, yerno, suegro, cuñado, tío, sobrino, abuelo, nieto, biznieto, huérfano), origen migratorio (español europeo, español americano o criollo, brasileño, portugués, etc.), origen étnico de la casta (indios, mestizos, mulatos, negros, zambos, chinos, pardos) (Otero, 2006, p. 175).

De acuerdo con este censo, en las provincias agrícolas la población negra era muy importante. En Salta representaba el 46%, en Córdoba el 44%, en Mendoza el 24%, en la Rioja el 20%, en el noreste argentino el 42%, en Buenos Aires el 29%. En Catamarca y Santiago del Estero representaba más del 50% de la población (Ocoró Longo, 2016, p.61).⁴

II.2.2–Siglo XIX –Independencia y Proceso de Organización Nacional

En el período que va de la Revolución a Caseros (1810-1852), se realizó el registro estadístico de la provincia de Buenos Aires (1822-1827). Incluía, progresivamente, la topografía, la población,

4. Antes de la formación del Estado-nación que integró los territorios pre-colombinos (1880-1890) solo se estimaba la población indígena extraterritorial y no se relevaba dicha población en el área estatal. Sumado a esto, no encontramos siquiera aproximaciones porcentuales como las que sí se registran sobre afrodescendencia.

los medios de producción, las artes, el comercio y la instrucción pública. Este orden fue retomado en la segunda época del Registro (1854-1880). Se incluyeron flujos, movimientos, pero esta iniciativa pionera chocó con la morosidad de los responsables de proveer las informaciones, situación de carácter endémico que se mantuvo hasta la segunda mitad del siglo XIX. Ignacio Núñez, secretario de Rivadavia en la representación diplomática en Londres, escribió el primer manual histórico, estadístico y cartográfico del territorio de los argentinos, e inició así una tradición manualística que alcanzó gran auge en las décadas posteriores a Caseros. Durante el rosismo hubo pocos censos debido a su manejo personalista, aunque destaca el Censo de habitantes de la capital y la provincia de Buenos Aires de 1836. En el período de la Confederación (1852-1862), se bifurca la estadística respecto de la provincia de Buenos Aires y se abren dos tradiciones burocráticas: Buenos Aires y la Confederación. En 1853 se sanciona la Constitución Nacional, se crean los organismos centrales de coordinación y producción de datos, se da un renovado desarrollo del sistema de capilaridades institucionales y personales, lo que permitió ligar de modo efectivo a los organismos centrales con la población del país.

El artículo 39 de la Constitución preveía el levantamiento de censos generales de población con el objetivo de determinar la base demográfica de la elección de los diputados prevista en el artículo 37. Su estrecha asociación con el crucial problema de la representación parlamentaria produjo, desde entonces, que la captación estadística sufriera los avatares de las luchas políticas entre los representantes del interior y del Litoral, situación que constituyó un factor endémico de perturbación hasta mediados del siglo XX. Por estos conflictos no se cumplió lo que dictaba la constitución, realizar el censo nacional para la segunda legislatura, sino que se realizó recién en 1869 (Otero, 2006, p. 178).

En 1864 se crea la Oficina de Estadística Nacional, resultado de la confluencia de las dos grandes tradiciones burocráticas mencionadas, tras la unificación del país y a partir de la federalización de

la ciudad puerto en 1880, con el roquismo en el poder. Asimismo, la primera cátedra de estadística tuvo por titular al historiador, militar y futuro presidente de la República, Bartolomé Mitre (Otero, 2006, p. 179).

La lenta gestación del sistema estadístico nacional, entre 1864 y 1894, acompaña la consolidación del Estado-nación. Así, el primer censo de la República argentina, en 1869, inicia el período plenamente estadístico y la conformación, a partir de la década del 80, de una generación de estadísticos profesionales. Las operaciones estadísticas de 1869 y de 1895 constituyeron censos solamente para el caso de la población de los territorios bajo dominio del Estado y solo estimaciones en lo atinente a la población de las regiones restantes, dado que el Estado nacional no controlaba todo el territorio de la actual República Argentina. Esta dualidad tuvo su fin, tras la Conquista del Desierto (1879-1884) y del Chaco (1884), con la incorporación de la Patagonia (Otero, 2006, pp. 189-190).

En la realización del censo de 1869 se adecuaron los criterios que definen los censos plenamente modernos: la existencia de un organismo único encargado de su realización, la uniformidad y universalidad de las preguntas para todos los habitantes del territorio, la simultaneidad del relevamiento y, sobre todo, la ausencia de consideraciones extraestadísticas de carácter religioso, fiscal o militar. El primer censo fijó criterios y categorías que perduraron sin modificaciones hasta el Cuarto Censo General de la Nación de 1947. Una grilla de indagación de carácter individualista que, al desmontar de modo decisivo el andamiaje de los relevamientos coloniales, prestó muy poca atención a la estructura familiar y la adopción del concepto de “población de hecho” para contar a la población, criterio que rige hasta el presente (Otero, 2006, p. 186).

En el primer censo, ni la población indígena ni la afrodescendiente fueron contabilizadas directamente. Este hecho resulta interesante, debido a que en las grillas de los registros poblacionales de la época colonial previa se encontraban preguntas sobre “raza y color”. No obstante, en el apartado donde hace referencia a la población lon-

geva, afirma que la alta proporción de longevos de “raza africana” habla de la fortaleza de este grupo que “atraviesa con impunidad las epidemias” (Ocoró Longo, 2016, p. 62).

Este intento de erradicación del factor étnico de las boletas censales puede explicarse como uno de los tantos mecanismos de eliminación, tanto física como simbólica, de las comunidades étnicas preexistentes que habitaban dentro de sus fronteras. Sin embargo, esta intención de invisibilización estadística no estuvo exenta de contradicciones. Si bien las poblaciones indígenas y afrodescendientes no fueron contabilizadas de manera explícita, las indígenas sí fueron estimadas, por una manifiesta finalidad de tenerlas en cuenta como fuente de soldados para la guerra (Otero, 1998).

Así, el relevamiento del primer censo muestra tres intereses por parte del gobierno de turno. El primero y más evidente, consistía en la contabilización del total de la población nacional a fines de determinar la cantidad de representantes legislativos por provincia. El segundo, registrar a las personas que se encontraban en condiciones aptas para la guerra. Finalmente, el tercer interés se vincula con la necesidad de estimar el nivel “civilizador” alcanzado por la población argentina. Uno de los pilares ideológicos fundamentales que distinguían al mundo “civilizado” del “bárbaro” era el conocimiento de la escritura y lectura. Se comprende de esta forma por qué tuvo que ser Domingo Faustino Sarmiento, referente indiscutible del paradigma positivista y de la instauración de los cimientos fundantes del sistema educativo nacional, el presidente que decretó y llevó a cabo, finalmente, el primer censo argentino. El método para estimar a los indígenas consistió en contabilizar, por parte de los jefes militares fronterizos, las “lanzas” disponibles para la guerra. No sabemos cómo, pero a esta contabilización se le debía multiplicar un “factor” que proporcionaba una cantidad específica de mujeres y niños por “guerrero”. Con respecto a la población afroargentina su invisibilización cuantitativa fue incluso peor, ya que no existieron siquiera estimaciones (Basso, 2022, pp. 81-83).

Debieron pasar veintiséis años para que el Estado argentino lograra realizar su segundo censo nacional, un 10 de mayo de 1895, durante la presidencia de José Evaristo Urriburu. Recordemos que, entre la realización del primer censo y el segundo, habían pasado por medio la denominada Campaña del Desierto y la Conquista del Chaco, que conllevaron, entre otras cosas, la anexión por parte del Estado nacional de una considerable extensión de tierras previamente habitadas por pueblos indígenas. En esta oportunidad se volvió a estimar la población indígena, registrando un número que marcaba una disminución significativa con respecto al primer censo. Esto sería, según los intelectuales de la época, producto o de su “civilización / asimilación” por parte del Estado argentino o por haber sido “relegados a los confines de la República” (Basso, 2022, p. 83). Al igual que el censo anterior, no se realizó una pregunta específica sobre raza o condición étnica.

Sin embargo, aparece una pregunta sobre “Nacionalidad”. Las respuestas de esta variable fueron agrupadas en ocho categorías “raciales”: Latinas (subdivididas en “Hispanas y “Otras”); Anglo-Sajonas; Asiáticas; Africanas; Eslavas; Germanas y “Otras naciones”. El rechazo a registrar la diversidad étnica por parte de los organizadores del censo se encontraba justificado teóricamente tanto por el evolucionismo imperante de la época, que clasificaba y jerarquizaba dicha diversidad en categorías “puras”, como por una racionalidad técnico-estadística y positivista que comenzaba a establecerse, como manifiesta Gabriel Carrasco, director del censo: “La cuestión de las razas, tan importante en los Estados Unidos, no existe pues en la República Argentina, donde no tardará en quedar su población unificada por completo formando una nueva y hermosa raza blanca producto de todas las naciones europeas fecundadas en el suelo americano” (Otero, 2006, p. 351).

El segundo censo presenta un aumento significativo de población, producto de las primeras grandes olas de migraciones europeas. Además, parte de ese aumento se debe al registro de una porción sig-

nificativa de población indígena que pudo haber sido censada como “argentina”. Esta situación se prolongará hasta el censo del 2001.

Respecto del primer censo, el segundo tuvo mayor envergadura temática y superior capacidad de movilización de recursos por parte del Estado nacional. Por entonces, el francés era la lengua franca de la estadística occidental, con lo que los resultados se editaron en formato bilingüe (español / francés), tuvieron distribución nacional e internacional de 4000 ejemplares editados y la reproducción ampliada de sus contenidos más salientes, gracias a las plumas de una legión de articulistas, ensayistas y periodistas (Otero, 2006, p. 198).

Incorporó, por primera vez en un censo nacional, un mapa completo de la República Argentina y una sección de monografías sobre temas diversos efectuada por especialistas. Una suerte de enciclopedia en la que coexisten la tradición cualitativa de la descripción global del territorio, la sociedad y la historia, propia de la tradición ilustrada, con el lenguaje matricial de cuadros estadísticos típico de los censos modernos (Otero, 2006, p. 199).

Este carácter enciclopédico ilustrado brindó una información exhaustiva –más allá de lo poblacional– que nos interesa retomar en la segunda parte del trabajo.

II.2.3–*Siglo XX, hacia un marco de derechos humanos*

Desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, se da un segundo momento de ingreso de población negra. En este período hubo una migración importante de caboverdianos, que estuvo motivada por las guerras civiles y la miseria a las que fue sometido el continente africano. Los períodos de mayor afluencia se sitúan entre 1927 a 1933 y un tercer período después de 1946, que empieza a decrecer alrededor de la década del sesenta (Ocoró Longo, 2016, p. 60).

El tercer censo nacional, primero del siglo veinte, ordenado bajo la presidencia de Roque Sáenz Peña, fue realizado el 1 de junio de

1914, a dos años de la sanción de la ley de sufragio universal, secreto y obligatorio. Por primera vez se censa una “parte” de la población indígena, mientras que la restante es estimada (Otero, 1998).

Consagrado el orden socioeconómico que se instauró a partir de la década de 1880, el segundo frente de la propaganda estadística, sin duda el más decisivo por la importancia que le acordaron los censistas y las autoridades gubernamentales, fue la difusión externa orientada a poner de manifiesto las virtudes comparativas del país y a transmitir una determinada imagen de la genealogía de la Nación y de la sociedad argentina: congresos internacionales de estadística, exposiciones universales (donde se presentaron ejemplares bilingües), prensa escrita internacional, agentes y comisarios de emigración en Europa, propaganda para atraer a inmigrantes europeos (Otero, 2006, p. 211).

Lo novedoso que introduce este censo con relación a la clasificación de la alteridad fue el viraje del binomio “civilización / barbarie”, “etnia / raza” por la de “argentinos / extranjeros”. Este cambio de perspectiva legitimó, en términos estadísticos y racionales, las posturas ideológicas que argumentaban a favor de un inevitable proceso de homogeneización étnico-racial. Ya no tendríamos indios, criollos, negros o mulatos, sino “argentinos” y “extranjeros”, categorías que refieren a una distinción entre identidades nacionales (ligadas a un Estado), fácilmente registrables a partir de los registros migratorios, permitiendo escapar, de alguna forma, a las ambigüedades y contradicciones, ya presentes en el primer censo nacional, en torno a la clasificación de las razas y etnias que habitaban la Nación.

Los censos nacionales posteriores de 1947, 1960, 1970, 1980 y 1991 no indagarán de manera alguna sobre la población indígena. Hubo, sin embargo, algunas experiencias provinciales locales que buscaron registrar a la población indígena en sus territorios, como por ejemplo el Censo Provincial del Aborigen de Formosa de 1970 y el Censo Aborigen Provincial de Salta de 1984 (Basso, 2022, p. 87).

Entre 1966 y 1967 ocurrirá un hecho sin precedentes, que no se repetirá hasta la fecha: la realización de un censo exclusivamente

destinado a registrar a la población indígena en Argentina, elaborado tanto por funcionarios y técnicos del Estado como por antropólogos, el Censo Indígena Nacional (CIN). Si bien el mismo quedó incompleto, sentó las bases para operacionalizar la medición y relevamiento de esta descendencia específica:

Se anotará como indígenas a todos aquellos individuos que reúnan las características antropológicas básicas necesarias para considerarlos miembros de un grupo determinado o se consideren a sí mismos como pertenecientes a algunos de los pueblos indígenas clasificados. Siendo “estas características antropológicas básicas” las siguientes:

- 1) Que se manejen en su estructura económica en una economía de subsistencia;
- 2) Que convivan en comunidad o grupo;
- 3) Que mantengan elementos de la cultura prehispánica. Se tomará como elemento principal en este aspecto la lengua. En los casos en que no se habla el idioma indígena, se tomarán como indicadores a otros aspectos de la cultura, como ser: vestimenta, artesanías, festividades, etc.
- 4) Que expresen una conciencia de pertenencia a un grupo étnico o de lo contrario que sea notoria su descendencia de éstos.
- 5) Que su hábitat se encuentre en la misma zona o muy próximo a la del prehispánico (CIN, 1968:30-31). (Basso, 2022, pp. 89-90)

II.2.4–Siglo XXI, hacia una praxis decolonial

Un tercer momento de ingreso de la población negra a la Argentina abarca desde los noventa del siglo XX hasta la actualidad. Este

grupo tiene una inserción laboral precaria e informal, ligada principalmente a la venta callejera. Asimismo, hay una inmigración de afrodescendientes provenientes de países latinoamericanos que empieza a destacarse (Ocoró Longo, 2016, p. 60).

En la última década del siglo XX la reforma constitucional Argentina de 1994 se hizo eco de los lineamientos de la OIT sobre pueblos originarios y de las reivindicaciones retomadas en el quinto Centenario de la conquista, 1992. Así, la doble influencia, por un lado, de las presiones y reclamos del movimiento indígena nacional, y por el otro, del auge de normativas que reivindicaban el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en el plano internacional, permiten explicar –a través de la inclusión del artículo 75 inciso 17 de la Constitución Argentina– el reconocimiento de la “preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos”, con la meta de “garantizar el respeto a su identidad”. Seguidamente y en consonancia con el espíritu de estas reformas, en el año 1998 se sanciona la ley “Censo Aborigen”, dictando que “Se incorporará al Censo Nacional de Población y Vivienda del año 2000 la temática de autoidentificación de identidad y pertenencia a comunidades aborígenes, mediante la ampliación de los módulos previstos en el mismo (Ley, 24.956, artículo 1)” (Basso, 2022, p. 92).

En consecuencia, el primer relevamiento poblacional del siglo XXI en Argentina incluyó la cuestión étnica de descendencia indígena en la pregunta N° 2 del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas del 2001. La variable se encuentra en el módulo o unidad de relevamiento del hogar. Esto quiere decir que la pregunta se realizó a un solo miembro del hogar (la jefa/e o persona de referencia). El criterio seleccionado para la identificación es el de autorreconocimiento. Si la persona responde que sí, se habilita el pase a un listado de 18 pueblos indígenas para que indique al que pertenece, sumado a dos categorías de respuesta: “ignorado” y “otro pueblo indígena”.

Metodológicamente, la inclusión de una pregunta sobre autorreconocimiento indígena no solo apuntaba al propósito de la

contabilización de la población, sino que, además, serviría como marco de referencia muestral para una Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI). Esta encuesta se realizó entre 2004 y 2005, siendo su objetivo indagar en profundidad sobre las características sociodemográficas de esta población. Algunas de las temáticas abordadas fueron, por ejemplo, la lengua hablada, educación, salud, trabajo, así como “Temas de interés específico” de las comunidades.

En el censo del 2010, el segundo del siglo XXI, a diferencia del censo del 2001, donde solo se preguntaba por la “existencia de algún miembro del hogar” que se reconociera como indígena, esta vez se preguntaría por la cantidad de personas que se reconocen como tales. Si bien la pregunta sigue teniendo como unidad el hogar y no la población, esto representa un avance significativo.

En la medición siguiente, de 2010, el censo nacional incluyó una nueva pregunta sobre autorreconocimiento étnico que busca registrar a la población “afrodescendiente”. Similar al censo del 2001, estas variables fueron agregadas en el módulo de hogar. La inclusión de la pregunta de autorreconocimiento para los pueblos indígenas y l*s afrodescendientes se realizó mediante dos cuestionarios: el básico y el ampliado. El cuestionario básico estaba dirigido a poblaciones con más 50.000 habitantes. El cuestionario ampliado se aplicó solo a una muestra de poblaciones con menos de 50.000 habitantes. Mientras que en el censo del año 2001 se aplicó un solo cuestionario, de manera que todas las personas censadas tenían la posibilidad de contestar la pregunta de autoidentificación étnica, en el censo del año 2010 la pregunta por la identificación étnica se incluyó solo en el formulario ampliado (Oncoró Longo, 2016, p. 68).

En la edición censal de 2022, por primera vez toda la población tiene la posibilidad de responder sobre autorreconocimiento étnico (pueblos indígenas u originarios y afrodescendientes) e identidad de género, reflejando la diversidad presente en nuestro país, tanto en la dimensión de raza como de género. Esto será un insumo importante para la ampliación de derechos desde la gestión pública,

pero además permitirá que más argentinos y argentinas puedan ejercer un derecho humano fundamental: el derecho a la identidad.

Tanto las variables étnicas, como de género en 2022, se integraron a la unidad o módulo de Población. Esto quiere decir que las preguntas se realizaron a todas las personas del hogar. Este cambio es significativo ya que permite que el criterio de autorreconocimiento sea realmente de “auto-reconocimiento”, pues las preguntas deberían realizarse de manera individual a cada integrante del hogar.

Las militancias transfeministas impactaron con el logro, en el siglo XXI, de leyes como la de Matrimonio Igualitario (2010) e Identidad de Género (2012). El reconocimiento de parejas del mismo género, de hecho o legalizadas, fue acompañado por la visibilización de esta integración de hogares en el censo del 2010 que relevó jefas/es de hogar y cónyuges del mismo sexo. Esto fue producto de reuniones preparatorias con l*s principales referentes de las comunidades de gays, lesbianas, travestis y transexuales, en las que se trataron cuestiones relativas a la diversidad sexual y a los derechos igualitarios, reuniones de las que participaron la Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans (FALGBT), la Comunidad Homosexual Argentina (CHA), 100% Diversidad y Derechos, Asociación de Travestis, Transexuales y Transgénero de Argentina (ATTTA), Asociación Lucha por la Identidad Travesti-Transexual (ALITT), La Fulana, Lesmadres y Miser.

En el año 2012, como resultado de ese trabajo conjunto, el INDEC –con el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI)– llevaron adelante la Prueba Piloto de la Primera Encuesta sobre Población Trans 2012: Travestis, Transexuales, Transgéneros y Hombres Trans. La propuesta fue inédita, ya que clasificó a la población de acuerdo a la variable “identidad de género” en lugar de la variable “sexo”. Desde esta autoidentificación se pretendió elaborar e implementar un cuestionario destinado a registrar las características sociodemográficas, las condiciones de vida, los vínculos con el ámbito de la justicia y las experiencias de discriminación de esta población (INDEC, 2019, p.11).

Pero el censo del 2022 debía incorporar el desafío de hacer visibles las existencias no binarias. Para alcanzar una medición válida, se requeriría incluir al menos tres preguntas en la cédula censal: sexo, sexo asignado al nacer e identidad de género (INDEC, 2019, p. 17). Las diferencias entre sexo biológico, sexo asignado al nacer e identidad de género resultan sustantivas, y plantean la necesidad de que estas variables sean diferenciadas debido a que, así como la variable “sexo” es un insumo fundamental para el cálculo de indicadores relacionados con la fecundidad y las proyecciones poblacionales; la variable “identidad de género” se asocia a diferencias en el mercado laboral, educación, cobertura de salud, etc.

Al igual que en los fundamentos de la Ley de Identidad de Género (2012), en el armado del formulario censal se tuvieron en cuenta las definiciones de Yogyakarta para identidad de género como punto de partida del diálogo con los activismos:

la vivencia interna e individual del género tal como cada persona la siente profundamente, la cual podría corresponder o no con el sexo asignado al momento del nacimiento, incluyendo la vivencia personal del cuerpo (que podría involucrar la modificación de la apariencia o la función corporal a través de medios médicos, quirúrgicos o de otra índole, siempre que la misma sea libremente escogida) y otras expresiones de género, incluyendo la vestimenta, el modo de hablar y los modales. (CIJ/ISHR, 2007, p. 6)

II.2.5–Nosotr*s en el censo del 2022

Como hemos señalado, la posibilidad de disputar la orientación del registro censal en la línea racial se abrió especialmente a partir de la década del 90 con los procesos internacionales de consagración de derechos para las poblaciones indígenas (convenio 169 de la OIT, 1989) y afrodescendientes (declaración de Durban, 2001).

Sin esta nueva perspectiva político-legal no hubiera sido posible para las organizaciones civiles interpelar en cada región la producción de estadísticas.

En Argentina, una ONG pionera fue África Vive, fundada por María Magdalena “Pocha” Lamadrid en 1997, descendiente de la etnia sudafricana zulú, nacida en Argentina por quinta generación. En 2001, Lamadrid organizó el primer censo a la población negra en Argentina, en el que registró que dos millones de hombres y mujeres de raza negra, descendientes de los esclavos y esclavas de la época de la colonia, convivían con treinta y cuatro millones de argentinos de raza blanca que desconocen o niegan su existencia. Al ser entrevistada por su trayectoria de lucha contra la invisibilización estadística en Argentina, afirmó: “nosotros somos los primeros desaparecidos” de este país (Lamadrid en Iriart, 2009).

Para el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022 (Censo 2022) se optó por organizar mesas de diálogo como metodología de trabajo de intercambio entre el INDEC, los organismos del Estado y las organizaciones de la sociedad civil de la comunidad afrodescendiente. Como producto del trabajo de esas mesas de diálogo, se definió que la totalidad de las viviendas particulares, de los hogares y de la población sea entrevistada con el mismo cuestionario y, a su vez, que cada persona del hogar responda la pregunta de autorreconocimiento afrodescendiente. El Censo considera que una persona es afrodescendiente cuando se reconoce como tal. “Afrodescendiente” corresponde a una identidad de carácter global y universal que puede abarcar a todas las personas, independientemente de su nacionalidad, etnia, cultura, rasgos físicos, etc. Por su parte, el término “negro” refiere a una forma de manifestar la autodescripción étnica, en el reconocimiento de las raíces africanas. A partir del intercambio con las organizaciones afro, la pregunta relativa al autorreconocimiento afrodescendiente quedó en el número 25, formulada como “¿Se reconoce afrodescendiente o tiene antepasados negros o africanos?”, siendo las opciones de respuesta: 1 – sí, 2 – no, 9 – ignorado.

La pregunta de autorreconocimiento indígena, por su parte, se desdobló en dos. La primera busca registrar a las personas “indígenas o descendientes de pueblos indígenas u originarios”. El término “aborigen” se eliminó a pedido de las organizaciones indígenas que participaron en las reuniones de trabajo. La segunda pregunta busca registrar el nombre del pueblo indígena al que pertenece la persona que respondió “Sí”. Esta pregunta es de tipo abierta, esto quiere decir que quien censa debe escribir el nombre del pueblo. Esto último ha sido objeto de críticas por parte de integrantes del Tejido de Profesionales Indígenas, organización de ciudadan* s profesionales que pertenecen a distintos pueblos originarios, fundada específicamente para participar activamente del proceso organizativo del censo en relación al registro de la población indígena.

Así, la pregunta 22 fue “¿Se reconoce indígena o descendiente de pueblos indígenas u originarios?” con las opciones 1 – sí, 2 – no, 9 – ignorado; en caso de responder 2 o 9, no se respondían 23 y 24, las que pedían lo que anunciamos antes. Es decir, la 23 tenía espacio para escribir el pueblo de pertenencia o, en caso contrario, optar por 9 – ignorado. Mientras que la pregunta 24 inquiría “¿Habla y/o entiende la lengua de ese pueblo indígena u originario?”, con las opciones 1 – sí, 2 – no, 9 – ignorado.

Verónica Azpiroz Cleñan, mujer mapuche, politóloga e integrante del Tejido de Profesionales Indígenas, señala en una entrevista radial que buscaban en la pregunta 23 que se listaran los 39 pueblos originarios que habitan Argentina. Esto hubiera generado visibilización estadística, de lo contrario, tal como quedó diseñada la pregunta con casillero en blanco para completar, genera un resultado menor de la cantidad de gente que se autorreconoce perteneciente a los pueblos originarios. Puede variar en dos o tres maneras de escribir, por ejemplo “quechua”, “colla” o “mapuche”. La solución hubiera sido escribir el nombre como lo propuso el Tejido de Profesionales Indígenas, en acuerdo con las 19 áreas de universidades nacionales que trabajaron para incorporar la pregunta lingüística y la variable étnica en el censo (Azpiroz Cleñan en Basso, 2022, p. 98).

Igualmente, se pronunció sobre la pregunta 24, instalada por el movimiento indígena para que se midiera la cantidad de hablantes de lenguas indígenas y la cantidad de hablantes de otras lenguas, con el fin de mostrar la diversidad lingüística que hay en la Argentina. Pero esa pregunta quedó mal formulada, porque solo se la aplicó a aquellas personas que se autorreconocieron como parte de los pueblos originarios. Al respecto, Azpiroz Cleñan señala:

Como ustedes saben, hubo un proceso de eliminación de indios y de ocultamiento de las identidades étnicas, entonces hay hablantes quichuitas en Santiago del Estero que se reconocen hablantes quichuas pero no se reconocen indígenas, se reconocen campesinos. Lo mismo pasa con los hablantes guaraníes en Corrientes o en Entre Ríos, que son hablantes guaraníes pero no se reconocen indígenas, se reconocen campesinos o urbanos. [...] Y también hay una omisión en esa pregunta que es sobre el lenguaje de señas, porque hay mucha población sorda que habla en lenguaje de señas y eso también es una lengua. También son lenguas las que vinieron con la primera migración, los polacos, los rusos, los galeses, los holandeses y tampoco esas lenguas estarían presentes como tampoco lo están las de la última migración que son la de los chinos-mandarín [...], los senegaleses. No estaría el mapa de la diversidad lingüística. [...] La pregunta de las lenguas indígenas no hubiera estado en el cuestionario censal, si el movimiento indígena y el Tejido de Profesionales Indígenas no hubiera hecho manifestaciones públicas, un entramado con universidades, con la CEPAL, con el consejo interuniversitario nacional, con los sindicatos, con los colegios de antropólogos. No sé qué organización no tocamos para que se entendiera y se transversaliza-

ra nuestro reclamo. (Azpiroz Cleñan en Basso, 2022, pp. 99-100)

Asimismo, hasta el siglo XXI, las estadísticas censales no se preocuparon por incluir en su representación de la sociedad existencias disidentes de la heterosexualidad y del binarismo de género. Como hemos señalado, el censo del 2010 relevó parejas del mismo género, mientras que el último censo de 2022, incorporó por primera vez el registro de personas trans y no binarias.

La pregunta 2 consulta por el sexo registrado al nacer: 1 – mujer/femenino, 2 – varón/ masculino, 3 – x/ninguna de las anteriores. Es una pregunta que asume el ejercicio institucional y político de la asignación de sexo, que involucra principalmente los órdenes médico y jurídico, asignación por la que todas las personas hemos pasado y respecto de la cual, en principio, vivimos en continuidad y aceptación. Este es el supuesto oculto en los procesos de normalización social. La pregunta incorporada al censo devela la normatividad del supuesto. Si bien esta pregunta obtuvo críticas desde colectivos LGTBIQ+ por indagar el sexo asignado al nacer (Carrasco, 2022), destacamos la importancia de que se haya hecho el intento de contabilizar a tod*s, en lugar de reproducir el supuesto de que la población solo está compuesta por hombres o mujeres.

A su vez, la pregunta 3 indagaba la autopercepción de género de la persona censada; las opciones eran: 1 – mujer, 2 – mujer trans/travesti, 3 – varón, 4 – varón trans/masculinidad trans, 5 – no binario, 6 – otra identidad/ninguna de las anteriores, 7 – prefiero no contestar, 9 – ignorado. Con lo cual, la pregunta permite poner en evidencia si la persona respeta el binarismo normativo o disiente de él y entender si lo hace desde una existencia cissexuada o no (de continuidad o no con el sexo asignado al nacer). De esta manera, el Censo se sensibiliza en el respeto a la Ley de Identidad de Género y procura establecer una base estadística que dé cuenta de la distribución de sexo y de género en la perspectiva de sus producciones

políticas, antes que considerar a cada categoría como un simple atributo estable y ahistórico.⁵

De esta manera, si bien las disputas de sentido no quedan clausuradas, podemos afirmar que el censo de 2022 fue el primero que dio reconocimiento y visibilidad a los tres grandes grupos humanos segregados por la diferencia colonial: afrodescendientes, indígenas y comunidad trans*.

III–El censo como fundador de paisaje

¿Y el río? ¿Qué fue del río? Eso es lo que nos quitaron. El río fue para los otros. Para nosotros las congojas y desabrimientos
Libertad Demitrópulos, *Río de las congojas*

El segundo censo nacional de población, realizado en 1895, fue además el primer y único censo general, cuya edición abarcó tres tomos, el primero sobre *Territorio*, el segundo sobre *Población* y el tercero, bajo el título *Censos complementarios*, agrupaba principalmente cuestiones edilicias. Se publicó en formato bilingüe, español–francés, pues se difundió en el Pabellón Argentino de la Exposición Universal de París en 1900. Esta edición del censo nacional consagra los elementos que delinear el Estado nación y forma parte entonces del onto-relato hegemónico de la Argentina blanca europeizada. Me interesa pensar su producción, no solo en el terreno de la disputa ideológica, en y con la élite consagrada, sino en el plano ontológico de producciones de mundo. Para atisbar este sentido, me concentraré en una parte del vasto desarrollo del segundo censo, la que estuvo a cargo de Florentino Ameghino, único doctor académico entre los ilustres redactores de los tres volúmenes: se tra-

5. Esa es la consideración del feminismo transexcluyente que fue especialmente crítico de la inclusión de la pregunta por identidad de género en el censo de 2022. Para un análisis exhaustivo de su planteo, ver Campagnoli (2024).

ta de la tercera parte del Capítulo I en el primer tomo, *Territorio*, denominada “Sinopsis geológico–paleontológica”.⁶ La hipótesis es que el censo contribuye también a legarnos el “Desierto” respecto del cual los imaginarios –políticos y literarios– dialogan para brindar otra historización, otra cultura, otra perspectiva de nosotr*s que no nos confine en la derrota, la dependencia, la subalternidad.

Sigo aquí la línea de Jörg Dünne, especialista en estudios culturales y lenguas románicas, quien afirma que la literatura y la ciencia modernas descubrieron su fascinación por el “tiempo profundo”, como intersección de diferentes escalas de tiempo (Dünne, 2020). Considera que a partir de Balzac se puede mostrar no solo que la imaginación literaria moderna está inspirada por una imaginación geológica, sino que esta imaginación va más allá del área de las ficciones literarias propiamente dichas para abarcar también la imaginación política, en la que el vínculo con la geología ofrece la posibilidad de concebir ficciones fundacionales de lo social y de lo político, no solo en Europa sino también en América Latina. A esta escala geológica la encontramos en los trazos de Ameghino dentro del Segundo Censo Nacional, sosteniendo una teleología civilizatoria supresora de la diversidad humana. Brindaremos unas pinceladas de esta perspectiva para concentrarnos posteriormente en algunos ejemplos que disputan sentido, desde una dinámica fluvial que reen-canta la naturaleza y la historia, en un posicionamiento interespecie (Campagnoli, 2021). Se trata de una apertura imaginaria que sigue la sugerencia de Donna Haraway: “importa qué historias contamos para contar con ellas otras historias” (2019, p. 182).

6. Los naturalistas de la generación de Ameghino no tenían credenciales universitarias, con las excepciones de Eduardo L. Holmberg (médico de la Universidad de Buenos Aires), Samuel Lafone Quevedo (Magister en Cambridge), Estanislao Zeballos (estudiante de ingeniería y de derecho) y de los científicos alemanes e italianos que habían traído sus títulos desde Europa.

III.1–Paisaje fundacional: Ameghino, el segundo censo nacional, su impronta geológica y el Desierto

Es un lugar común asociar la historia de la nación y de la literatura argentina a cierto tipo de territorialidad, que es la tierra llana de la pampa: esta llanura pierde sus habitantes originarios, no solo en manos de colonizadores y por la invisibilización estadística, sino también en la imaginación de escritores, al ser imaginada en el siglo XIX como un desierto que necesita ser culturizado y civilizado para volverse fértil: “civilización y barbarie” es efectivamente la famosa fórmula sarmientina en su *Facundo* para describir las vastas llanuras de la pampa argentina en el año de 1845.

Frente a la historia exclusivamente “horizontal” del territorio argentino, como una superficie de proyección para volverse nación en un proceso de civilización material y discursivo, Jörg Dünne (2020) destaca que Argentina se transforma, además, en un lugar privilegiado para el descubrimiento del tiempo profundo.

En los tiempos de la colonia, y también después, los restos fósiles de animales americanos extinguidos como el *megatherium* y el glitodonte fueron exportados a Europa, pero pronto fueron puestos al servicio de la historia argentina, en tanto nación “joven” en términos de historia cultural, proclamando una fundación en el “tiempo profundo”, como un suplemento geológico a la tardía independencia política en el siglo XIX. El intento más radical de establecer tal ficción fundacional “vertical” de la nación argentina en el tiempo profundo es sin duda la hipótesis del naturalista y paleontólogo argentino Florentino Ameghino, nacido precisamente en Luján, donde fue encontrado el primer esqueleto de *megatherium*.

Que los restos fósiles fueran producto de exportación indica, además, la sintonía con las discusiones geológicas europeas. En los círculos de la prehistoria victoriana, los inicios de la década de 1860 fueron testigos del desmoronamiento del concepto de un hiato divisor entre la era humana y la era de los animales extinguidos. A la vez que se aceptaba la idea de prehistoria, como un período de la

humanidad con una profundidad temporal que se podía contar en cientos de miles de años, se reconocía el salvajismo de los primeros habitantes de Europa.

En Europa, desde 1860 no había dudas sobre la convivencia del hombre con animales extinguidos en épocas cuaternarias, pero la posibilidad de un “hombre fósil terciario” se debatió seriamente en Francia y Gran Bretaña entre 1870 y 1910. El origen poligénico de la humanidad no se descartaba, dado que África y Asia proveían múltiples ejemplos de hombres y mujeres fósiles. En América, en cambio, el problema se sumaba al origen y a la antigüedad del poblamiento de un mundo que se prejuizaba más joven. En Estados Unidos, a partir de 1890 se defendió la idea de un poblamiento americano en los tiempos postglaciales, es decir en una época reciente, con una fauna y flora similares a las actuales. En América del Sur, los hallazgos de los Ameghino se sumarían a los realizados por Peter Lund en Brasil en 1844.

En este sentido, el primer tomo del segundo censo, en general, y la perspectiva de Ameghino, en particular, asentarán los fundamentos de la argentinidad también en la historia geológica, que se articulará a la tarea cultural civilizatoria de las conquistas (Desierto, Chaco, etc.) en una trama naturocultural. Oscar y Adolfo Doering, por ejemplo, habían homenajeado a los conquistadores del desierto y fundadores de la Nación con dos gasterópodos: el *Eudioptus avellanadae* y el *Plagiodontes rocae*, especies de caracoles que viven asociadas en la naturaleza y que, como afirma Irina Podgorny, “arrastran con ellos las banderas del avance del Estado argentino” (1997, p. 9). Desde este punto de vista, las especies vivas y fósiles dan indicios, también, de las redes de reciprocidades en las que se daba la práctica de la ciencia, y de la fascinación que ejercía entre los políticos entrar a la inmortalidad a través de la inscripción en el orden de la naturaleza.

Georges Cuvier había descripto el *megatherium* en París en 1796, cuyos restos fósiles se pueden observar incluso hoy en España, pero fueron hallados en Luján, Buenos Aires, Argentina. Este fósil será

incorporado al intento más radical de establecer una ficción fundacional “vertical” de la nación argentina en el tiempo profundo, en la hipótesis de Ameghino, que proclamó haber identificado los restos del llamado *homo pampeanus* en el mismo estrato territorial de la corteza terrestre donde también se ubicaban el *megatherium* y el gliptodonte. A partir de esto, Ameghino concluye que el *homo pampeanus* es el prototipo del actual *homo sapiens*, y que es más antiguo que cualquier otro prototipo humano encontrado hasta entonces – de esta forma, según Ameghino, la humanidad ha evolucionado en tanto especie autóctona en América del Sur, sin necesidad de asumir una migración de África o Asia hacia el territorio americano.

Incluso si su teoría resulta ser absolutamente errónea, provee reveladora evidencia de una superposición de escalas temporales (Dünne, 2020): Ameghino usa la historia de la humanidad para el propósito de la historia de la nación argentina, y desarrolla la hipótesis del *homo pampeanus* con el fin de compensar el muy breve lapso de tiempo desde el inicio de la nación argentina con una historia mucho más larga de la autoctonía humana en el territorio de la futura nación. Pero lo que es al menos tan importante para las historias alternativas posteriores del tiempo profundo es el hecho de que la “pampa” en Ameghino ha dejado de ser una mera superficie llana para convertirse en un piso o un estrato en la historia “vertical” de la tierra, como se puede ver en la tabla bioestratigráfica de su libro *Antigüedad del hombre en el Plata*, publicada por primera vez en los años 1880 y 1881: en esta tabla, que Ameghino modificó y concretizó en sus subsiguientes estudios estratigráficos, se refiere a “pampeano” para describir la formación terciaria en la que cree haber descubierto unos restos fósiles humanos. Ya no es la geografía, sino la geología ahora el punto de partida de las ficciones fundacionales de la nación argentina (Dünne, 2020).

Posteriormente a la muerte de Ameghino, su memoria será disputada entre una mitología de la denostación y otra de la santidad que lo erigirá, en el resultado del crisol pampeano, como el sabio que hizo conocer a la Argentina en el mundo. Esas construcciones son

celebradas por Ricardo Rojas, quien reflexiona sobre las señales de Dios hacia el pueblo argentino que Ameghino había descubierto, al proponer que el hombre pampeano, el primer “argentino”, partió de aquí a poblar la tierra. Mientras que son denostadas por Leopoldo Lugones, al matizar la continuidad prehistórica que pondría en crisis la identidad europea de la nación:

Quando este fenómeno se produjo, ninguna tierra era lo que es hoy, además que “la civilización argentina es europea [...] calificar, pues, de argentinos a los hombres fósiles hallados en la Argentina actual, y a su rudimentaria civilización, es caer en el ridículo [...]. Es Ameghino lo que vale en la ocasión, no los hombres fósiles yacientes en su lecho de polvo”. (Lugones en Podgorny, 1997, p. 14)

El de Ameghino fue un intento megalómano de disputarle centralidad a Europa sin cuestionar el colonialismo y contribuyendo a establecer la diferencia colonial hacia dentro del relato fundacional: el *homo pampeanus* coincidiría con el ser humano universal y, al hacerlo, borraría la evidente diversidad de orígenes y etnias. En este sentido, el modo de conectar ese pasado con un presente blanco implicaba negar la mediación indígena, al hacer una conexión directa entre el *homo pampeanus* y la inmigración europea. Dicha conexión implicaba admitir un desierto en la superficie, para conectar la verticalidad profunda geológica con una población dinámica migrante.

III.2–Paisajes alternativos: de una imaginación desértica hacia su re-encantamiento fluvial

Curiosamente, en el origen de una posible historia alternativa del territorio rioplatense, como territorio argentino, está la misma persona que también contribuyó de manera decisiva a la invención de la ficción fundacional del desierto: Domingo Faustino Sarmiento,

cuyos ensayos cortos reunidos bajo el título *Carapachay* no tratan de la pampa como “desierto” sino del delta del Río de La Plata (Dünne, 2022).

Lo que distingue al modelo de civilización “acuático” del “terrestre”, en Sarmiento, es el hecho de que, contrariamente a la pampa concebida como un desierto inculto que debe ser civilizado y fertilizado por un activo y heroico actuar humano, el delta es concebido, de alguna manera, como un paisaje autopoiético y civilizante en sí mismo, en el que el ser humano, aunque sepa aprovecharse de su productividad y fertilidad, no está en el origen de tal dinámica.

En este sentido, la creación del delta no necesita un dios activo para hacer que la tierra emerja de las aguas; la fuerza activa que opera aquí no es otra que la sedimentación en las marrones aguas del delta, donde llegan de a toneladas en forma de aluvión desde los ríos Paraná y Uruguay. Lo que resulta crucial para el escenario alternativo de las ficciones fundacionales que nos interesan es el hecho de que en el delta interfieren dos escalas de tiempo normalmente incompatibles: la escala de la observación y acción humanas, y la escala de la transformación geológica debido a la rapidez de la formación y transformación de los territorios aluvionales.

Pero lo fluvial en la literatura opone también una resistencia, a veces subterránea y lenta pero tenaz, al modelo del actante humano que se proyecta en un espacio horizontal vacío para apropiárselo y civilizarlo. Por ende, la “materia fluvial” interviene en los relatos de río, también, en otro sentido, entendida como una “imaginación material” poética, que se opone a la apropiación geopolítica por el aventurero humano y, en la mayoría de los casos, masculino.

Uno de los grandes exponentes de la literatura fluvial del siglo XX, Juan José Saer, desarrolla esta perspectiva en su ensayo *El río sin orillas. Tratado imaginario* (Saer, 1991) cuando se describe a sí mismo como testigo del nacimiento de una isla cerca de la orilla del río Paraná, el mismo río que lleva parte de su carga de sedimentos hasta el delta del Río de la Plata. Así, el paisaje fluvial se presenta, a

la vez, como un paisaje (des)fundacional en lo político, y como un espacio estético imaginativo, que da lugar a la desfiguración de ciertos modelos narrativos limitados a conceder agencia únicamente a actores humanos (Dünne, 2020).

Ambos aspectos de lo fluvial, lo geopoético y lo geopolítico (que operan juntos, como se ve en la historia de la invención del “desierto” argentino), se encuentran en el ensayo de Saer y en otras obras a las que haremos breve referencia.

El poeta entrerriano Juan L. Ortiz (de seudónimo *Juanele*), también llamado “el poeta de los ríos”, era el preferido por Saer. Juanele presenta, en su poemario, la compenetración del habitante con el río, especialmente el Gualeguay, como se manifiesta claramente en “Fui al Río”:

De pronto sentí el río en mí,
corría en mí
con sus orillas trémulas de señas,
con sus hondos reflejos apenas estrellados.
Corría el río en mí con sus ramajes.
Era yo un río en el anochecer,
y suspiraban en mí los árboles,
y el sendero y las hierbas se apagaban en mí.
(Ortíz, 2013, p. 53)

En sus poemas, Juanele habla de “un paisaje manchado de injusticia”. La pobreza y la injusticia interrumpen esos ríos desmesurados, salvajes y al mismo tiempo no exentos de ternura. El poeta consideraba que no hay poesía si no tiene relación con el momento histórico en que uno se encuentra. Él hace del paisaje no solo una contemplación, sino el lugar donde se ama, donde se trabaja, donde se vive, donde se lucha (Arnolfi, 2024).

Para Juanele, el anhelo de cambio y la esperanza en la revolución no era algo meramente partidario; implicaba la transformación de

nuestra percepción, constatar la relación entre todo lo vivo, incluso lo invisible, y la asunción de la muerte como parte de la danza vital que todo lo transforma. Para él, trocar lo individual y lo identitario en pos de lo dialógico, de lo relacional, lejos de ser una abstracción, tiene profundas implicancias políticas. Elaboró una especie de pensamiento biopoético en el que hasta lo ecológico no está reñido con la reivindicación social, sino que es parte necesaria para su entramado (Nosotti en Arnolfi, 2024).

A su vez, la novela de Libertad Demitrópulos, *Río de las congojas*, presenta un episodio fundacional fallido a la vera del Río Paraná, peripecias ocurridas en Santa Fe, donde los conquistadores no pudieron asentarse, y lo hace desde la sucesión de puntos de vista de un mestizo (Blas), de una mujer de origen humilde (María, que se sustrae al destino de esposa haciéndose pasar por hombre al transfigurarse en soldado) y de una mujer prostituida (Isabel, luego transfigurada en madre de un linaje ancestral). Así, no solo escenifica los fracasos de la conquista, sino la pluralidad de las vidas atravesadas por aquellas desavenencias, cuyas trayectorias vitales tampoco se corresponden con la matriz teleológica de la victoria imperial (Martínez Jerez, 2023).

Demitrópulos le da vida al río en tanto personaje subalterno, que se suma al linaje desposeído de Blas, María e Isabel, de acuerdo con sus respectivas posiciones mestizas y femeninas pobres: “gran río de muchas venas, que viene naciendo de adentro de la selva brasileña y baja abriendo calles de sol en un como bramido de animal, y en su propia sangre pare islas verdosas y cobija el sueño de los yacarés” (Demitrópulos, 2022, p. 25). En este sentido, el mestizo menciona repetidas veces que los conquistadores eran “pobladores venidos de lejos a desencantar la tierra” (Demitrópulos, 2022, p. 58). Frente a esto, la particular figuración de la naturaleza santafesina que el río realiza, la reencanta y anima.

Ahora bien, el Paraná, como criatura, envuelve una forma de conciencia: “El río pasa con su pasar recio y su soñar suave. [...] pasa besando la barranca, recio como el hombre que nunca se embra-

vece [...] El camalote es su pensamiento florecido y flotante y por donde empieza a enamorar” (Demitrópulos, 2022, p. 10). Mientras que hay unidad y armonía del mestizo con la naturaleza litoraleña, los protagonistas de la “épica de los vencedores” desarrollaron una aversión por ella a punto tal que la propia tierra los expulsó y se los tragó, por no saber –ni siquiera intentar– quererla: el río se “tragaba” al tiempo, “ese impostor” (Demitrópulos, 2022, p. 112). Pero no a cualquier tiempo, sino al tiempo cronológico, el tiempo europeo, el de la conquista, que comienza a desarrollar su acumulación necesaria y lineal en la conquista de América.

También el arte audiovisual nos invita a descentrarnos de la linealidad del Progreso hacia onto-relatos fluviales disruptivos.

Un caso es el de *Historias Extraordinarias*, de Mariano Llinás, 2008, donde lo fluvial no es solo una metáfora para describir un rasgo genérico o un modo de organizar la narración fílmica: es también el punto de partida de una reflexión cinematográfica, a la vez política y estética, acerca de los ríos como espacios (des)fundacionales en la historia argentina. Allí el Río Salado del Sur es protagonista como “dios de la llanura” que conduce la narrativa. Su inundación constituye una disrupción más importante que la organización narrativa del “espacio de aventuras”, pues pone fin tanto al tradicional modelo de la novela heroica, como a los discursos civilizatorios ligados a la navegación fluvial. Afirma Jörg Dünne (2022):

Como si la inundación del Salado hubiera borrado toda la memoria narrativa de la película y de su narrador acerca de la trama que había unido las vidas de los dos hombres pocos días antes. El río interrumpe no solo el transcurso de la historia narrada, sino también el progreso lineal del acto de narrar en el preciso momento en el que tiene lugar la inundación. (p. 11, versión en PDF)

Mariano Llinás, en comentarios a su guion, afirma: “Si, como han afirmado desde siempre los poetas, los ríos son los verdaderos dioses que, de algún modo, presiden las comarcas por donde se desplazan sus aguas, no hay duda de que el Salado es el dios de nuestra llanura, un dios manso, silencioso y solitario” (Llinás, 2009, p. 53).

El Salado del Sur desemboca en Cerro de la Gloria, Buenos Aires. 94 km más arriba, también en la Bahía de San Borombón, las playas de Punta Indio son regadas por el Río de La Plata. Sobre este otro dios acuoso, con mayor estirpe patria, trata la película de Alejandro Fernández Mouján, (...) *el mismo río* (2021), film-ensayo de pura observación de la naturaleza, casi mudo, en el que el sonido ambiente juega un rol fundamental. Lo humano está fuera de foco, aunque deja indicios de dos momentos políticos: la muerte de Fidel Castro y el golpe contra Evo Morales, tensiones que interrumpen la posibilidad de solipsismo bucólico y traen por elipsis el recuerdo de las desapariciones forzadas en ese río. El agua como medio permite construir una unidad artefactual que nos desvía de la ingenuidad “ante” la naturaleza, mientras nos invita a hacernos parte en ella.

Contra el desierto de población y de paisaje, la dinámica de los ríos orienta otras temporalidades, otros protagonismos, otros mundos, para situarnos en historias decoloniales alternativas.

IV-Censo nacional y ontología histórica

En la producción de los censos interviene ideología, tanto en sentido racional y consciente, como en su acepción más general e inconsciente. Ambas participan en la estadística, lo que permite cuestionar la neutralidad total de la producción estadística así como cualquier imagen de manipulación deliberada o conspirativa de parte de quienes producen datos (Otero, 2006, p. 52).

Por ende, no caben dudas de que, en la Argentina, los censos nacionales trabajaron en la dirección señalada por los relatos fundacionales de la nación en el siglo XIX, hacia la europeización y

blanqueamiento de una población representada solo en términos binarios de hombres o mujeres. De este modo, los censos, al tiempo que difundían la representación de la nación que el Estado deseaba construir, se convirtieron en un insumo para la toma de decisiones políticas referente a la población “de color”, y constituyeron un instrumento para certificar, de diferentes maneras, la “desaparición” de las poblaciones afrodescendientes y de ascendencia originaria. Por lo tanto, las producciones censales tienen su genealogía en el legado de esos relatos fundacionales que construyeron la “Nación blanca”: “los censos nacionales de población correspondientes a fines del siglo XIX y principios del siglo XX expresan mediante el proceso censal lo que las armas en la conquista territorial” (Ocoró Longo, 2019, p. 63).

Al igual que la población indígena, la población negra ocupó un lugar secundario en el discurso censal argentino decimonónico. Si bien su importancia numérica en el área rioplatense fue menor que en otras regiones americanas, como Brasil, EEUU, las Antillas, la marginalidad estadística de la población de color no puede ser explicada solo a partir de criterios cuantitativos. Antes bien, su ausencia se debió a condicionantes ideológicos muy difundidos en la elite intelectual (Otero, 2006, p. 351).

Como señalamos, a su vez, recién en el año 2022 el relevamiento censal incluyó las dimensiones de la diferencia colonial en las líneas de raza y de sexo-género. En este sentido, registró la continuidad global de los dispositivos de poder caracterizados por Foucault en el marco de la biopolítica: racismo de Estado (Foucault, 2001) y dispositivo de sexualidad (Foucault, 2002). Dispositivos que, en principio, orientan las formas de lo humano heredadas de la modernidad, es decir la ontología histórica que configuró eurocéntricamente la categoría “humanidad” (Foucault, 1994).

Ahora bien, esas formas son disputadas desde una praxis decolonial. De este modo, la pugna por la visibilización estadística implica un ejercicio de resistencia para ser protagonistas del acto performativo de “medir” y “representar” la sociedad. A su vez, en una

perspectiva decolonial, esto implica un ejercicio de historización que entiende al presente en continuidad respecto de las praxis de resistencia a la modernidad-colonialidad-capitalista iniciadas en la conquista de 1492.

La conflictividad en torno a estas variables censales a lo largo del tiempo pone en evidencia la colonialidad como eficacia, en un presente negador de los elementos que atentan contra el mito de la “Nación blanca”, y tensa el alcance del adjetivo “argentín*”.

Pero, además, desde la actualidad en la que transcurre esta escritura en el año 2025, cuando el Estado se encuentra otra vez gestionado por un gobierno neoliberal, la pugna contra el borramiento estadístico cobra especial relevancia, en genealogía con otros momentos en que este tipo de gestión marcó nuestra historia. Hitos de la producción liberal del Estado son el llamado proceso de Organización Nacional de 1880, ligado al relato fundacional del Estado argentino; así como las múltiples tomas de gobierno por parte de militares que reivindican ese pasado, con especial intensidad la de 1955-1958, en la autodenominada “Revolución Libertadora”, más su recrudescimiento en la dictadura cívico-militar-eclesial de 1976-1983, como faceta neoliberal de aquel proyecto.

Asimismo, la reivindicación de ese relato, que además del racismo y del cis-sexismo implica una economía dependiente en términos capitalistas, también fue retomada por vías democráticas en los gobiernos neoliberales de Menem (1989-1999), de Macri (2015-2019) y de Milei (2023-2027). Incluso Milei explicitó su genealogía con la gesta de Julio Argentino Roca, adalid de la denominada “Campana del Desierto”, a quien reivindicó como padre de la Argentina en dos oportunidades: al asumir como jefe de Estado en diciembre de 2023 y al homenajear a los caídos en la guerra de Malvinas, en el aniversario del 2 de abril de 2024 (Perina, 2024).

Como hemos mencionado, la producción del exterminio hacia las comunidades originarias, así como la utilización de las afrodescendientes para mano de obra guerrera, constituyeron la materialidad

del borramiento mediante las armas, que la producción estadística de los censos consagró en una dimensión simbólica, al representar una población “blanca”, en sintonía con el imaginario del “crisol de razas” y la imagen de que “l*s argentin*s descienden de los barcos”.⁷

En este sentido, la eficacia simbólica del censo nacional contribuye a la “desaparición” de grupos poblacionales, cuestión que enlaza con los modos de la desaparición forzada implementados en la última dictadura militar. De esta manera, la perspectiva decolonial encuentra la genealogía de esta producción en la historia colonial, sin necesidad de remitir a la historia interna de Europa y el ejemplo del nazismo. Vimos la referencia a la figura política de l*s “desaparecid*s” por la militante afrodescendiente “Pocha” Lamadrid, cuestión que en otra entrevista también enuncia la referente mapuche Vero Azpiroz Cleñan:

Viví una vida de niña de clase media en la que sabía que no podía hablar de ciertos temas, en donde no podía contar que mis abuelos vivían en La Tribu. Por eso a mí me conmueve tanto escuchar los relatos de los hijos de desaparecidos. Yo siento que viví toda una vida que no era propia. (Azpiroz Cleñan en Oliva, 2020)

Si recordamos, a su vez, la hipótesis de María Lugones, para quien los binarismos de sexo y de género son resultado de la larga imposición colonial desde 1492, se hace visible la posibilidad de poner

7. Hasta el año 2010 en Argentina se conmemoró el 12 de octubre de 1492, día de la llegada de los españoles al continente americano, como “día de la raza”. Esa celebración de la raza iba en sintonía con la expresión “crisol de razas” para aludir a la composición europea de la población, en tanto estaría formada exclusivamente por inmigración de Europa. Si bien el crisol da idea de la unión de una mixtura, metaforiza un diluido de las diferencias que se reúne en el color blanco. La misma ficción se opera desde la expresión “l*s argentin*s descienden de los barcos”, utilizada incluso por personas progresistas en la política, que alude a los barcos de las políticas migratorias del Proceso de Organización Nacional, recreando el imaginario de la ascendencia exclusivamente europea.

en la perspectiva de la desaparición a las existencias disidentes del binarismo. De hecho, esta reivindicación ha surgido más recientemente. Por un lado, desde la materialidad de las armas, los procesos de producción de memoria ligados a la historia reciente incorporaron la reivindicación y visibilización de las desapariciones de la comunidad LGBTIQ+ interpelando la cifra de los 30000 con la de 30400.⁸ Por otro lado, desde la dimensión simbólica del censo, con las incorporaciones que mencionamos del 2010 (hogares con cónyuges del mismo sexo) y del 2022 (sexo asignado al nacer e identidad de género).

El censo nacional, entonces, un dispositivo alineado con la producción moderno-colonial-capitalista de Estados nación, se reconfigura en las disputas de sentido desde pueblos que anteceden estas formaciones, pero también desde grupos que son excluidos por las mismas. Como anunciamos, el marco que orienta los sentidos es posthumano, en la tensión entre abandonar tales ideales ilustrados (posmodernidad) o realizarlos desde praxis de resistencia (decolonialidad).

La primera parte del artículo (II – Los censos poblacionales) se concentró en praxis de resistencia de grupos humanos que dan su disputa por la visibilización estadística, entre otros modos de reclamar para sí la humanidad de donde la colonialidad les sustrae. Mientras que la segunda parte del artículo (III – El censo como productor de paisaje) mostró esta disputa en otra praxis, de índole cultural, en tanto apertura de la imaginación poético-política, en el entendimiento de que su eficacia discursiva tiene efectos ontológicos, para tramarnos como nación al reencantar la naturaleza y nuestra propia historia. En este sentido, las implicancias de la segunda parte interpelan, incluso, la noción moderna de Progreso y su linealidad temporal.

8. Para una aproximación a la cifra 400 en la visibilización de las desapariciones LGTBQI+ en la última dictadura, ver Agencia Presentes (2023).

Referencias

- Agencia Presentes (2023, 24 de marzo). Memoria: ¿Por qué se habla de 400 desaparecidxs LGBT en Argentina? *Agencia Presentes*. <https://agenciapresentes.org/2020/03/23/memoria-lgbt-por-que-se-habla-de-30-400-desaparecidxs/>
- Arnolfi, Jimena (2024, 2 de septiembre). Juan L. Ortiz: “Un poeta es un hombre peligroso”. *Kranear*. https://kranear.com.ar/nota/juan-l-ortiz-un-poeta-es-un-hombre-peligroso_8800
- Ballardo, María Belén & González, Anahí Gabriela (2024). El transfeminismo no es un humanismo: cruces entre animalidad y género. *Astrolabio, nueva época*, 33. <https://www.scielo.org.ar/pdf/astro/n33/1668-7515-astro-33-suppl-106.pdf>
- Basso, Nicolás (2022). Contando etnias y naciones. Los censos nacionales argentinos y la medición de los grupos étnicos desde una perspectiva antropológica. *Publicar*, 20(33), 75-104. <https://publicar.cgantropologia.org.ar/index.php/revista/article/view/103>
- Beltrán-Barrera, Yilson (2019). La biocolonialidad: una genealogía decolonial. *Nómadas*, 50, 77-91, <https://doi.org/10.30578/nomadas.n50a5>
- Butler, Judith (1997). *Lenguaje, poder e identidad* (Javier Sáez & Beatriz Preciado, Trad.). Síntesis.
- Campagnoli, Mabel Alicia (2024) Derechos humanos en el siglo XXI. Posthumanismo y descolonialidad. Carolina Inés Araujo & Mariana del Valle Prado (Comps.), *Conceptos para pensar lo humano en el siglo XXI*. FFyL-UNT. <https://filo.unt.edu.ar/2024/04/22/conceptos-para-pensar-lo-humano-en-el-siglo-xxi/>
- Campagnoli, Mabel Alicia (2021). Laureles sin inmortalidad: el re-encantamiento de la naturaleza en perspectiva biocolonial. *Líneas*, 13. *Revue Interdisciplinaire d'études hispaniques*. <https://revues.univ-pau.fr/lineas/3480>
- CIJ/ISHR (2007). *Principios de Yogyakarta*. https://yogyakarta-principles.org/wp-content/uploads/2016/08/principles_sp.pdf
- Del Popolo, Fabiana & Schkolnik, Susana (2013). Pueblos indígenas y afrodescendientes en los censos de población y vivienda de América Latina: avances y desafíos en el derecho a la información. *Notas de población*, 97, 205-248. <https://repositorio.cepal.org/entities/publication/e6bc3496-8f9d-450a-84d6-a52fed8f258>
- Demitrópulos, Libertad (2022). *Río de las congojas*. FCE. (Original publicado en 1981).
- Descombes, Vincent (1982). *Lo mismo y lo otro: 45 años de filosofía francesa (1933-1978)* (Elena Benarroch, Trad.). Cátedra.
- Dünne, Jörg (2022). El río como dios de la llanura. Acerca de la poética fluvial en *Historias extraordinarias* de Mariano Llinás. *Revista Heterotopías*, 5(10). <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/39761>
- Dünne, Jörg (2020). Escribiendo el “tiempo profundo”: Ficciones fundacionales y el Antropoceno. *Orbis Tertius*, 25(31), e146. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.11820/pr.11820.pdf
- Dussel, Enrique (1994). *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Abya Yala.
- Fernández Mouján, Alejandro (2021). (...) *el mismo río* [película]. Mitaí Films.
- Foucault, Michel (2002). *Historia de la Sexualidad 1. La voluntad de saber* (Ulises Guiñasú, Trad.). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1976).

- Foucault, Michel (2001). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* (Mauro Bertani y Alessandro Fontana, Trads.). FCE. (Trabajo original publicado en 1997).
- Foucault, Michel (1994). ¿Qué es la Ilustración? (Jorge Dávila, Trad.). *Actual*, 28, 19-46. (Trabajo original publicado en 1984). <http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/actualinvestigacion/article/view/2349/2286#>
- Haraway, Donna (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno* (Helen Torres, Trad.). Consoní. (Trabajo original publicado en 2016).
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (Manuel Talens, Trad.). Cátedra. (Trabajo original publicado en 1991).
- Hernández Castillo, Rosalva (2008). Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo. En Rosalva Hernández Castillo & Liliana Suárez Navaz (Eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 75-113). Cátedra.
- INDEC (2019). Nuevas realidades, nuevas demandas. Desafíos para la medición de la identidad de género en el Censo de Población. *Documentos de Trabajo* (25), https://www.indec.gob.ar/ftp/cuadros/publicaciones/identidad_genero_censo_2020.pdf
- Iriart, Viviana (2009, 7 de junio). Entrevista a María Lamadrid. *Portal Geledés*. <https://www.geledes.org.br/entrevista-a-maria-lamadrid/>
- Lauretis, Teresa de (1996). La tecnología del género (Ana María Bach & Margarita Roulet, Trads.). *Mora*, 2, 6-34. (Trabajo original publicado en 1989). <https://genero.institutos.filo.uba.ar/node/642>
- Llinás, Mariano (2009). *Historias extraordinarias* [Guión]. Mondadori.
- Llinás, Mariano (2008). *Historias Extraordinarias* [Película]. El Pampero Cine.
- López-Toscano, Joaquín (s/f). Abya Yala era el nombre de América. *Habla cultura*. <https://hablacultura.com/cultura-textos-aprender-espanol/curiosidades/abya-yala-america/>
- Lugones, María (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. En Patricia Montes (Ed.) *Pensando los feminismos en Bolivia* (pp. 129-140). Conexión Fondo de Emancipación.
- Lugones, María (2011) Hacia un feminismo descolonial (Gabriela Castellanos, Trad.). *La manzana de la discordia*, 6(2), 105-119. <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v6i2.1504>
- Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Santiago Castro-Gómez & Ramón Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Siglo del Hombre.
- Martínez Jerez, Candela (2023, 12 de diciembre). Naturaleza sublevada en “Río de las congojas”. *Revista Transas. Letras y Artes de América Latina*. <https://revistatransas.unsam.edu.ar/naturaleza-sublevada-en-rio-de-las-congojas/>
- Ocoró Longo, Anny (2016). La invisibilización estadística de los afrodescendientes en Argentina en perspectiva histórica. *Trama*, 7(7), 58-74. <https://www.auas.org.uy/trama/index.php/Trama/article/view/104/67>
- Oliva, Lorena (2020, 14 de junio). Verónica Azpiroz Cleñan: “Crecés con el mandato de no decir que sos indígena”. *La Nación*.

- <https://www.lanacion.com.ar/comunidad/veronica-azpiroz-clenan-creces-mandato-no-decir-nid2388251/>
- Ortiz, Juanele (2023) *El ángel inclinado*. Hybris editora. (Trabajo original publicado en 1937).
- Otero, Hernán (2006). *Estadística y Nación. Una historia conceptual del pensamiento censal de la Argentina moderna 1869-1914*. Prometeo.
- Otero, Hernán (1998). Estadística censal y construcción de la Nación. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravigiani"*. Tercera serie, 16 y 17.
- Parente, Diego (2020). El giro posthumanista en las humanidades y sus implicaciones para la filosofía de la técnica. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, 63, 329-348. <https://doi.org/10.3989/isegoria>
- Perina Konstantinovsky, Emilio (2024, 3 de abril). Milei, Roca y la batalla por la historia. *Infobae*. <https://www.infobae.com/opinion/2024/04/03/milei-roca-y-la-batalla-por-la-historia/>
- Perren, Joaquín (2007). Reseña de "Estadística y Nación. Una historia conceptual del pensamiento censal de la Argentina moderna" de Hernán Otero. *Población de Buenos Aires*, 4(6), 31-37.
- Platero Méndez, Raquel (Lucas) (2014). *TRANS*exualidades. Acompañamiento, factores de salud y recursos educativos*. Bellaterra.
- Podgorny, Irina (1997). De la santidad laica del científico Florentino Ameghino y el espectáculo de la ciencia en la Argentina moderna. *Entre pasados. Revista de Historia*, 6(13), 37-61.
- Quijano, Aníbal (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En Santiago Castro-Gómez & Ramón Grosfoguel (Comps.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126). Siglo del Hombre.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Saer, Juan José (1991). *El río sin orillas: Tratado imaginario*. Alianza.
- Segato, Rita (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Prometeo.
- Stang Alva, Fernanda (2019). La diversidad sexual y de género en censos y encuestas de América Latina: entre la invisibilidad y la lógica heteronormativa. *Notas de población*, 108, 221-243.
- <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/78840d3a-9716-437f-aeb5-4827796980e0/content>
- Valencia Triana, Sayak (2018). El transfeminismo no es un generismo. *Pléyade*, 22, 27-43. <https://scielo.conicyt.cl/pdf/pleyade/n22/0719-3696-Pleyade-22-27.pdf>
- Mabel Alicia Campagnoli** es Profesora de Filosofía y Magíster en Análisis del Discurso por la UBA. Doctora en Filosofía y Magíster en Investigaciones Feministas por la Universidad Pablo de Olavide, España. Profesora Titular de Antropología Filosófica y subdirectora del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CInIG) en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Directora del proyecto de investigación *Viopolítica y descolonialidad en el tecnoceno. Indagaciones posthumanas sobre la subjetividad y los cuerpos* (CInIG-H1013). Editora Asociada, sección Antropología filosófica en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Universidad de Murcia, España. Co-fundadora y subdirectora de *Descentrada. Revista Interdisciplinaria de Feminismos y Género* (CInIG) entre el 2016 y el 2019, actualmente miembro de su Comité Editorial. Integra la Comisión Asesora del Doctora-

do en Filosofía (FaHCE-UNLP), la Asociación Argentina para la Investigación en Historia de las Mujeres y Estudios de Género (AAIHMEG) y la Red Argentina Intercátedras de Antropología Filosófica (RAIDAF).

DECIR HOMBRE, DECIR MUJER, DECIR OTRES

UNA MIRADA PSICOANALÍTICA

María Elena Elmiger

1. El sujeto y la lengua

Al proponer este tema advertí un primer desliz: *Decir hombre, decir mujer, decir otros* no se enlaza con la palabra “mirada” en psicoanálisis, sino con el significante “escucha”. Porque es desde la escucha que trabaja el psicoanálisis: del lado de un sujeto que habla, del lado de una oreja que escucha. Así fue como Freud convirtió los sueños en mensajes; también los síntomas, los lapsus, los chistes, incluso el amor –que nunca es puro–.

Lacan, lector de Freud, reconoció el valor de mensaje de los sueños y, con el advenimiento de la lingüística (en primera instancia saussureana), pudo sistematizar la teoría freudiana. Es decir, Lacan leyó a Freud atravesado por la lingüística. Sin embargo, Freud ya había hablado de traducción y de leyes, no del lenguaje, sino del inconsciente: condensación y desplazamiento; que la lingüística, vía Lacan, transformará en metáfora y metonimia. Freud, sin categorizarlo así, ya sugería sistemas lingüísticos.

Lacan concibe el inconsciente como un lenguaje. Pero, atravesado por la lingüística, se separa de ella para pensar más allá de la significación y del sentido, en lo que denomina “significancia”: los efectos de significación para cada sujeto.

En otras palabras, Lacan rompe con la objetividad académica de los lingüistas –centrada en la lengua como sistema– e introduce al sujeto del inconsciente. Si bien la lengua (como sistema) es un “tesoro de los significantes”, sede de leyes y convenciones, el habla, en psicoanálisis, no es un acto individual y voluntario de comunicación. Retomando la distinción saussureana entre lenguaje, lengua y habla, Lacan plantea que en el habla anida el deseo inconsciente. Así, se separa de la lingüística y quiebra toda unicidad academicista, proponiendo que el habla es la práctica de la lengua por parte del inconsciente (Lacan, 1988, p. 473).

En esta línea, Lacan toma de la lingüística –como también lo hará Barthes– la idea de que el sujeto está esclavizado por un lenguaje “fascista” (Barthes, 2009). Y, al igual que Freud (quien no disponía aún de la lingüística), sitúa al sujeto como producto, como efecto –y no como causa– de los lenguajes que lo predeterminan y lo performan. Por un lado, el sujeto aparece como esclavo, moldeado y esculpido por las lenguas; por otro, cuando habla, siempre dice más de lo que pretende, porque está atravesado por esas lenguas que lo habitan: el inconsciente freudiano y la ideología de Marx. El sujeto desconoce qué lengua lo habita; eso es, para Freud y Lacan, el inconsciente.

Cuando el sujeto logra extraer alguna significación de su maldicho, de su entredicho, de su equívoco, lapsus o de cualquier otra manifestación que lo sorprenda, se encuentra con una verdad subjetiva: la significancia.

Mientras la lingüística y la semiología se ocupan de prácticas de significación que posibilitan la comunicación, el psicoanálisis sostiene que siempre habrá un obstáculo: no todo puede decirse, no todo puede escucharse, no todo puede comunicarse. El ser humano está habitado por el inconsciente y por la ideología, saberes que

desconoce. Cuando logra deconstruirlos, adviene en él una nueva significación con valor de verdad. El sujeto se produce al escuchar esa nueva significación.

Lacan lo formula con contundencia: el ser humano solo adviene en el lenguaje. El lenguaje no es un simple medio de expresión: es él quien engendra al ser humano, y no a la inversa.

Si el sujeto está tejido y producido por el lenguaje, resulta fundamental escuchar no solo lo que dice y lo que calla, sino también lo que no puede decir. Ese es el invento freudiano del inconsciente, que revela la opacidad del sujeto. Los seres humanos no somos transparentes, sino opacos, incluso para nosotros mismos. ¿Quién puede tener tanta claridad sobre su cuerpo, su sexualidad, sus amores? ¿Cuántas veces tambaleamos en nuestras certezas de “identidad” –sexual o de género– cuando un sueño, un lapsus, un equívoco o un enamoramiento nos sacuden? ¿Cuántas veces no nos reconocemos en nuestros cuerpos? ¿Son realmente nuestros los cuerpos?

Hasta aquí podemos afirmar: el sujeto, su cuerpo y su sexualidad son productos del lenguaje. Pero se trata del lenguaje hablado por los Otros: ese espejo en el que el sujeto, a veces, logra reconocerse.

El cuerpo sexuado queda preso en la red del lenguaje y del saber inconsciente del Otro, de modo que el sujeto se encuentra regido tanto por las leyes del lenguaje como por las del parentesco.

2. Lacan y las fórmulas de la sexuación

Lacan avanza, hacia el final de su enseñanza, con lo que denomina “fórmulas de la sexuación”. Allí vuelve a situar el cuerpo y la sexualidad en relación con el lenguaje, pero ahora formalizados en términos lógicos.

Conviene recordar que Lacan muere en 1981, es decir, antes del auge del feminismo contemporáneo. Aun así, plantea la vida sexual como efecto de discursos. El cuerpo humano, como dijimos, es

un cuerpo erógeno y sexuado atrapado en la trama del lenguaje y en el saber inconsciente del Otro.

El lugar del Otro

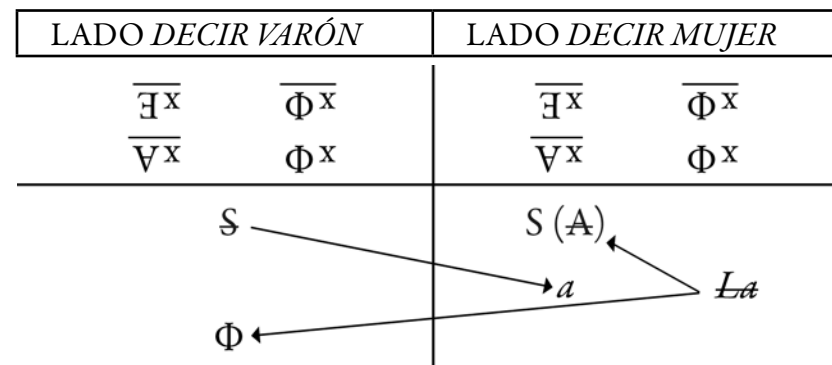
Ese Otro, para Lacan, no es un ente compacto ni completo, sino un lugar que puede ser habitado por los padres, por las épocas, por las políticas, por la lengua misma. Es un sitio al que el sujeto supone un deseo dirigido a él. El sujeto se constituye, entonces, desde el deseo y el goce del Otro. El Otro dona bienes y males, y el sujeto le interroga: ¿Qué quieres de mí? ¿Cómo debo vestirme, disfrazarme, engalanarme, para complacerte?

Así, cada uno se disfraza como supone que el Otro espera. La constitución subjetiva responde a esta suposición, y por supuesto, el género y la sexualidad. Por eso la lengua posee tanto poder. Ahora bien, ¿cómo ponerle un freno a ese poder de la lengua? Barthes responde: con la literatura, con la poesía. Los analistas diríamos: con la metáfora. Escuchar los equívocos, los sueños, los síntomas –esas metáforas donde anida el deseo inconsciente– es nuestra manera de sustraernos al dominio total del significante.

De la lingüística a la lógica

En los seminarios 19, 20 y 21 (1971-73), Lacan avanza con las fórmulas de la sexuación inspirándose en Peirce y en Frege. Recurre a la lógica para formalizar la relación entre los sexos, es decir, para pensar la articulación entre el goce y la diferencia sexual.

Vale insistir en que no se trata simplemente de un ejercicio de formalización matemática, sino de una vía para abordar la imposibilidad inherente al lenguaje respecto del goce y del ser sexuado. Las fórmulas de la sexuación expresan, desde la lógica, aquello que el lenguaje no logra decir del todo.



Del lado ‘decir varón’

Lacan plantea, en el lado izquierdo de las fórmulas, lo que llamo “lado decir varón”¹. Allí encontramos un universal lógico: todo aquel situado del lado *decir varón* está regido por la función fálica, es decir, por la lógica del goce fálico anudado a leyes. En un nivel superior, sin embargo, Lacan introduce la excepción: existe al menos uno que no lo está.

Ese “al menos uno”, que cree o se presenta como no regulado por la ley, otorga consistencia al conjunto de quienes sí estamos regulados por ella: leyes del lenguaje, leyes de la ciudad, leyes de alianza e intercambio.

Hay que decir que

del lado izquierdo de las fórmulas no se sitúan los humanos denominados varones, sino hombres, mujeres y *otres* cuyo decir y posición subjetiva de goce sea prioritariamente fálico. Del lado derecho se situarán aquellos hombres, mujeres y *otres* cuyo decir y posición subje-

1. Tomo los significantes “decir varón” y “decir mujer” y no “varón” y “mujer” de Marta Gerez Ambertín (2025), quien plantea “el lado dicho varón” y “el lado dicho mujer”. Preferí, en este trabajo, formularlo en infinitivo.

tiva de goce sea prioritariamente no fálico. ¿Y los que las combinan? Enigma. Es preciso hacer de esas lógicas verdaderas paradojas lo que abre hacia una lógica más allá de lo binario. (Gérez Ambertín, 2025, p. 29)

Del lado ‘decir mujer’

En el lado derecho, *el lado decir mujer*, Lacan plantea una paradoja. Arriba, afirma: no existe ninguna mujer que no esté regulada por la función fálica. Pero abajo sostiene: no-toda mujer está regulada por esa función.

Es decir, del lado “decir mujer” algo escapa al yugo de las leyes. Por eso, este lado se asocia con la creatividad, la poesía, la metáfora, la invención; pero también –en algunos casos– con el riesgo de la locura.

El pasaje de un lado a otro

No se trata de compartimentos estancos. Es posible pasar de un lado a otro. Todos navegamos en un movimiento de ida y vuelta, como en un ocho interior, entre el goce fálico y el no-fálico. Permanecer fijados en un único lado puede significar someternos a lo peor de la ley, o hundirnos en el caos.

Es en ese pasaje, en ese vuelo de un lado a otro, donde se juega la poesía, tal como Lacan la concibe: como una forma de romper la literalidad del lenguaje y abrir un espacio para la singularidad del sujeto.

3. El poder de la lengua y su relación con las posiciones sexuales

Retomemos lo planteado: ¿cómo vincular el poder de la lengua con las posiciones sexuales? ¿Por qué hablar del *lado decir varón*,

lado decir mujer y *lado decir otro*, y no simplemente de varón y mujer como categorías cerradas?

Este punto es crucial porque Lacan, al igual que Barthes, concibe el poder de la lengua como el efecto de la alienación del sujeto en el discurso. Los sujetos nos ubicamos –como ya señalamos– del lado *decir varón*, del lado *decir mujer* o del lado *decir otro*, en un navegar que puede ser obediente o creativo, ordenado o desbordado, sometido o subversivo.

Defensa frente al poder del Otro

¿Cómo se defiende el sujeto del poder del Otro? Escuchando sus propias respuestas. Lo dicho, lo no dicho, lo semidicho, el equívoco, la metáfora: si el sujeto logra escucharse, allí se dice una verdad singular que puede funcionar como límite al “fascismo de la lengua” del que habla Barthes.

Es en ese movimiento de un lado a otro donde aparece la poesía (o la metáfora), para soportar lo siempre inacabado de la sexualidad y de la subjetividad. Lacan señala la poesía como una vía para subvertir el lenguaje cotidiano, abrir un espacio de creación y alojar la singularidad de cada uno.

Lengua, poder y prohibiciones

El control sobre el lenguaje –como lo muestra el intento de prohibir la “e”– es una manifestación de poder destinada a preservar las categorías establecidas. Tal como lo plantea Lacan, el lenguaje no solo describe, sino que estructura la realidad. Quien controla el lenguaje, controla las formas normativas de significación, invisibilizando otras modalidades de existencia.

De allí que la creación de nuevos significantes –como la “e”– se convierta en un acto de subversión. La “e” es invención, es poesía,

un modo en que el sujeto subvierte las categorías impuestas por el Otro y abre el campo de lo posible.

Poesía y política

Para cerrar, recorro a Susy Shock en sus *Cartas al poder*, cuando denuncia la era de la antipoesía:

Estamos en la era de la antipoesía. No hablo de palabritas que rimen o hagan campanitas en las almas. Hablo de volar alto en el sueño libertario, algo que ni vos ni la manada de ovejitas que te siguen jamás entenderán. Porque una patria primero se sueña, esa es una de las poesías, y al mismo tiempo se le pone el cuero y el alma, y entonces ahí, se deja huellas [...]

[...] y te vuelvo a repetir, como una Alfonsina traba, no estoy hablando que con palabritas bonitas el pueblo sana o se llenan los comedores de la comida que les falta. Estoy hablando de esa épica que el pueblo se sienta pueblo y entonces estalla. Y va haciéndose un fuego que crece y no para. Que achicharra idiotas en su paso y hace viento y le crecen alas [...]

[...] en este, tu gobierno de antipoesía, nos necesitás embrutecidas y sin una gota de espirituosa rabia. Entonces, no es que no sepas qué es la poesía, toda tu vida la miraste con desconfianza [...]

[...] Pero el cielo es de Tugnon, es de Loana, es de Espineta, y es de Atahualpa. ¿Ves? Esto que dije es poesía. Algo que más discurseás, más se te escapa. Presidente pequeñito de una era diminuta, como tu alma. (Shock, 2024)

Shock nos recuerda que la poesía no es un ornamento, sino un acto político y vital. Frente a un gobierno de antipoesía que necesita

a los cuerpos embrutecidos, la poesía es el fuego que crece y no se detiene, viento que aviva la rebeldía y otorga alas.

La poesía, entonces, se enlaza con la lógica de lo “no-todo” en Lacan: es lo que escapa a la ley, lo que no se deja atrapar del todo, lo que insiste como invención. Allí, donde el lenguaje fascista busca clausurar, la poesía abre, permite volar.

Referencias

- Barthes, Roland (2009). Lección inaugural de la cátedra de semiología literaria del Collège de France. En *El placer del texto y Lección inaugural* (pp. 111-150). Siglo XXI Editores. (Trabajo original publicado en 1977).
- Gerez Ambertín, Marta. (2025). *Superyó y sexuación: clínica de la no relación sexual*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Lacan, Jaques (1988). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. En *Escritos* (pp. 473-510). Siglo XXI Editores. (Trabajo original publicado en 1966).
- Shock, Susy. (2024, junio 3). *Cartas al poder* [Video]. TikTok. <https://www.tiktok.com/@fufu.radio/video/7376288013413895429>

María Elena Elmiger es Doctora en Psicología y psicoanalista. Fue profesora titular de las cátedras “Semiosis Social” y “Contribuciones del Psicoanálisis –Escuela Francesa–” en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Tucumán (UNT). Se desempeñó como docente del Doctorado en Psicología de la UNT y del Doc-

torado en Psicología de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Fue docente de la Especialización en Problemáticas Subjetivas del Contexto Jurídico Forense de la Facultad de Artes y Ciencias de la Universidad Católica de Salta, y de la Especialización en Psicoanálisis de la Universidad Católica de Santiago del Estero. Es directora de la Carrera de Doctorado en Psicología de la UNT. Es presidenta de la Fundación Psicoanalítica “Sigmund Freud” (Tucumán). Es autora de libros –entre ellos *Duelo. Íntimo. Privado. Público*– y de numerosos artículos académicos.

LENGUAJE, RESPONSABILIDAD Y DESPOSESIÓN EN LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO

María Mercedes Risco

El trabajo se propone profundizar el rol que desempeñan los actos lingüísticos en la constitución de nuestra subjetividad según Judith Butler –ya estudiado anteriormente (Risco, 2024)– incorporando ahora las nociones de *narración* y de *sujeto opaco* que aporta la filósofa. Con ello, se busca explicitar cómo el lenguaje permite “dar cuenta de sí” ante los otros y la responsabilidad ética que esta acción conlleva. Para ello, me remitiré puntualmente al texto *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad* (Butler, 2009).

Como lo mostré en el artículo arriba citado, Butler retoma la noción de performatividad de Austin en la versión crítica de Derrida (Risco, 2024, p. 290): los actos de habla son repeticiones de conductas lingüísticas sedimentadas en el lenguaje. Su iteración pone de manifiesto el vínculo del lenguaje con la cultura y la tradición; y la clave para entender el horizonte de estructuras normativas que nos anteceden, a partir de las cuales se va tejiendo la trama de nuestra identidad.

En este marco, como lo señalamos, la “agencia” performativa de la que habla Butler (Risco, 2024, 291) se sitúa en un campo lingüístico de restricciones que también son posibilidades. Ello habilita a la filósofa a pensar en una “repetición subversiva” de las normas; es decir, en una reorientación de nuestras acciones que, lejos de ser su copia fiel, puede desplazar al “orden dominante” y generar contra-discursos que transformen las estructuras sociales.

Así, el poder, o fuerza, que se manifiesta en los actos lingüísticos reorienta las acciones hacia nuevas posibilidades, elegidas y no impuestas. De este modo, según Butler, el lenguaje no solo constituye al sujeto, sino que también posibilita su transformación (Risco, 2024, p. 292).

Ahora bien, nuestra historicidad constitutiva –lo que ella escribe en nuestro cuerpo– y la emergencia de un yo capaz de dar cuenta de sí ante y solo ante la interpelación del otro, es el marco en el que Butler nos presenta luego su tesis de cómo el lenguaje, a la vez que constituye nuestra subjetividad, determina nuestras acciones. Para detenerme en estos aspectos, voy a seguir el texto base de este artículo usando sus propios rodeos conceptuales.

En *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, la filósofa comienza reflexionando sobre una cuestión decisiva y de amplio alcance: postular un sujeto cuyas condiciones de emergencia no pueden explicarse cabalmente “¿debilita la cuestión de la responsabilidad y, en particular, de dar cuenta de sí?” (Butler, 2009, p. 33). Según la autora, es posible admitir una teoría de la formación del sujeto que reconozca los límites de su autoconocimiento y que, a la vez, dé sustento a una concepción ética y de la responsabilidad para con el otro. Para fundamentar su postura, Butler introduce la noción de *sujeto opaco*. La “opacidad”, como rasgo del sujeto indica, que este no es plenamente transparente y cognoscible para sí; es decir, alude al hecho de que las relaciones iniciales y primarias que lo constituyen no están al alcance de su conocimiento consciente. Este desconocimiento, no obstante, no autoriza al sujeto a hacer lo

que quiera o a olvidar sus obligaciones para con los demás (Butler, 2009, p. 34).

Efectivamente, según la filósofa, esta opacidad constitutiva de nuestra subjetividad tiene implicaciones específicas, no solo para relacionarnos con el otro, sino también para una orientación ética de este vínculo con él. Su planteo es el siguiente:

si somos opacos para nosotros mismos precisamente en virtud de nuestras relaciones con los otros (por nuestra historia pasada), y estas son el ámbito de nuestra responsabilidad ética (porque de ella dependen), bien puede deducirse que precisamente en virtud de su opacidad para sí mismo, (es que) el sujeto establece y sostiene algunos de sus lazos éticos más importantes (para con los otros). (Butler, 2009, p. 34; los paréntesis en el interior del texto son míos)

Y es en el contexto de este planteo que nos encontramos con la importancia que tiene el lenguaje. Según Butler, cuando alguien me interpela doy cuenta de mí misma en el discurso, pero mis palabras no expresan mi yo viviente, las palabras desaparecen inmediatamente que yo las pronuncio, pues el tiempo de un discurso no es el tiempo de mi vida, cuya sociabilidad me excede. En mi discurso intervienen normas sociales como presupuestos que condicionan los relatos reconocibles. Pero, además, y ello es fundamental, yo doy cuenta de mí *para* alguien que me interpela (no porque sí) (Butler, 2009, p. 55). Esta acción (la interpelación) se completa cuando es expropiada del dominio de lo que es mío, cuando se la entrego a otro (“dar cuenta”). “Solo en la desposesión puedo dar y doy cuenta de mí misma” (Butler, 2009, p. 56), y ello ocurre siempre en el lenguaje.

Se puede decir que una descripción narrativa de mi vida es una manera de comenzar a dar cuenta de mí misma. Sin embargo, es preciso sacar a la luz nuevas implicaciones de esto, ya que mi relato no es mío en exclusividad, pues el “yo” narrativo está sometido a

la perspectiva y la temporalidad de un conjunto de normas que impugnan la singularidad de mi historia. [...] El “yo” no puede contar la historia de su propio surgimiento ni las condiciones de su propia posibilidad sin dar testimonio a la vez de un estado de cosas que uno podría no haber presenciado, que es previo a su aparición como sujeto capaz de conocer, y constituir así un conjunto de orígenes que uno solo puede narrar a expensas del conocimiento autorizado. (Butler, 2009, p. 56)

Dicho de otro modo, la narración tiene un referente original irrecuperable, pero eso no la destruye, sino que la produce como ficción. Yo puedo contar la historia de mi origen de diversas maneras y, sin embargo, “la historia de mi origen contada por mí no es una historia de la que yo sea responsable ni que pueda establecer mi responsabilidad” (Butler, 2009, p. 57).

Mi historia está implicada tácitamente en mi narración. Por tanto, el referente (yo) no asume adecuadamente su forma narrativa porque la exposición que relata es precondition de la narración y, como tal, no admite forma narrativa. Además, hay un referente corporal que no se puede relatar con precisión (Butler, 2009, p. 58) ni se puede narrar su historia. Una parte de mi experiencia corporal no se puede contar a pesar de que ella sea la condición corporal del dar cuenta de mí misma a otro en el discurso.

Entonces, como Butler afirma, lo que vengo describiendo se sintetiza en los siguientes ítems:

Hay 1) una *exposición* no narrativizable que establece mi singularidad, y 2) *relaciones primarias*, irrecuperables, que forman impresiones duraderas y recurrentes en la historia de mi vida, y, por lo tanto, 3) una historia que establece una *opacidad parcial* para mí misma. Para terminar, hay 4) *normas* que facilitan mi relato de

mí misma pero cuya autora no soy yo, y que me erigen en sustituible en el momento mismo en que procuro establecer la historia de mi singularidad. Esta última desposesión en el lenguaje se intensifica por el hecho de que doy cuenta de mí misma a alguien, de modo que la estructura narrativa de ese dar cuenta es sustituida por 5) *la estructura de interpelación* en la cual se produce. (Butler, 2009, p. 59)

Es decir, la estructura narrativa del dar cuenta se da en la estructura de la interpelación.

La exposición ofrecida al otro que me interpela es la condición de mi propio surgimiento como ser reflexivo, con memoria, que tiene una historia que contar. Pero implica que no me poseo en los comienzos de mi existencia, porque no puedo relatar esos comienzos en los que no era aún un ser reflexivo. La filosofía dice: “no puedo estar presente en una temporalidad previa a mi capacidad de autorreflexión y cualquier historia de mí misma que yo pueda ofrecer deberá tomar en cuenta esta inconmensurabilidad constitutiva” (Butler, 2009, p. 59).

Que haya en mí algo borroso que soy y no puedo alcanzar a aprehender es el desafío que debemos enfrentar. Relatar la propia historia supone aceptar que sus experiencias más originarias, aquellas que la determinan, no son algo de lo que yo puedo hablar. Así, mi historia tarda en llegar (no es lo primero), le faltan algunos inicios y condiciones constitutivas de la vida que pretende narrar; el relato comienza “cuando ya han ocurrido muchas cosas que me hacen posible y hacen posible mi historia en el lenguaje” (Butler, 2009, p. 60). Instituyo un “yo” narrativo que se añade al “yo” cuya vida intento contar. Mi relato de mí misma es siempre parcial. “Hay en mí, y me pertenece, algo acerca de lo cual no puedo dar cuenta. Pero ¿significa esto que no soy, en el sentido moral, responsable de lo que soy y lo que hago?” (2009, p. 60).

Butler se plantea el vínculo entre opacidad del sujeto y responsabilidad para con el otro. Para responder, la filósofa da un rodeo, mostrando el carácter performativo de la invocación. La propia narración invoca el “yo” narrativo que se reconstituye en ella. Pero esa invocación, que sirve de punto de apoyo del relato mismo, es un acto performativo, no narrativo: “hago con ese “yo” –al elaborarlo y posicionarlo en relación a una audiencia real o imaginaria– algo que difiere de contar una historia sobre él, si bien el “contar” sigue siendo parte de lo que hago. ¿Qué parte de ese “contar” es una acción sobre el otro, una nueva producción del “yo”? (2009, p. 94). El acto de invocar el yo narrativo no se confunde con la narración de su historia.

Butler repara en lo siguiente: hay una acción performativa realizada por ese “yo”, pero lo que él puede relatar tiene un límite. Ese “yo” es el momento más infundado del relato. No puede contar la historia de su propio surgimiento como un “yo” que habla y que llega a dar cuenta de sí mismo. Ese yo constituye un punto de opacidad en medio del relato. No logro dar cuenta de “la formación de ese «yo» hablante que ha de narrar su vida” (Butler, 2009, p. 95). Ese yo no puede volver a la escena de interpelación que lo instaaura, ni relatar todas las dimensiones de la estructura de interpelación en la cual tiene lugar ese dar cuenta de sí, porque estas últimas no pueden reducirse a lo narrativo (Butler, 2009, p. 95).

La inadecuación entre el yo narrativo y los orígenes de su instaauración es un dato que debemos aceptar y un supuesto presente en mi relación con el otro que me interpela, o que supongo que lo hace. Si doy cuenta de mí misma es a alguien que presumo que recibirá mis palabras de alguna manera, aunque no siempre sepa cómo las recibe. Lo importante es que se dé una relación de recepción posible, aunque ella no se haga efectiva (Butler, 2009, p. 96).

Ahora sí la filósofa responde a la pregunta sobre mi responsabilidad moral para con el otro:

Ante el otro, uno no puede dar cuenta del “yo” que todo el tiempo ha intentado dar cuenta de sí mismo. *El medio por el cual se produce la constitución del sujeto no es igual a la forma narrativa que la reconstrucción de esa constitución intenta suministrar.* (Butler, 2009, p.98)

Entonces, ¿qué papel juega el lenguaje en la constitución del sujeto? Y ¿qué papel diferente adopta cuando quiere recuperar las condiciones de su propia constitución?

Vemos en este punto que Butler muestra distintas maneras de interpretar los signos. Cuando “digo ‘yo’, no solo menciono el lugar pronominal del «yo» en el lenguaje: también doy testimonio y a la vez tomo distancia con respecto a [...] una manera primaria de ser antes de adquirir un «yo», un ser que ha sido [...] establecido como el sujeto y el objeto del discurso” (Butler, 2009, pp. 98-99). Y a propósito de ello, explicita el rol que desempeña nuestra corporalidad: nuestro cuerpo infantil ha recibido intrusiones las cuales actuaron como “signos táctiles” que documentaron la formación de nuestro “yo” (Butler, 2009, p. 98); signos de otro que no se reducen a la vocalización; huellas de las que surgió nuestro “yo” y que nunca podrá recuperarlas totalmente (Butler, 2009, p. 99). En nuestro cuerpo están inscriptos los trazos de los otros que lo marcaron, en un momento que permanece oscuro para mi conciencia reflexiva. Estas marcas se extienden también a las normas internalizadas en el contacto directo con los otros.

Por eso, Butler luego dice que contar la propia historia ya es una acción dirigida a otro y que lo presupone (2009, p. 114). El yo no puede referirse a sí mismo al margen de la relación con el otro, gracias al cual surge su capacidad de autorreferencia. Es además difícil relatar las normas –sociales– que me dan origen –y que son las condiciones de mi discurso que no puedo tematizar por completo–. Estoy constituida por lo que me precede y me excede y, no obstante, tengo que dar cuenta de mí misma.

Al respecto dice:

Empero, esto significa que si me presento como si fuera capaz de reconstruir las normas por medio de las cuales se instaura y se mantiene mi condición de sujeto, rechazo la desorientación y la interrupción mismas de mi relato que la dimensión social de esas normas implica. Esto no quiere decir que no pueda hablar de tales asuntos; solo significa que, al hacerlo, debo tener la precaución de entender los límites de lo que puedo hacer, los límites que condicionan todos y cada uno de esos actos. En este sentido, debo adoptar una postura crítica. (Butler, 2009, p. 115)

Ahora bien, la filósofa lleva al límite la cuestión del dar cuenta de sí. Cuando se trata de decir la verdad sobre nosotros mismos, nos encontramos con una dificultad: hay una historia formativa, una sociabilidad y una corporeidad que resultan difíciles de reconstruir narrativamente.

Quedamos desposeídos en la narración de lo que somos pues, ningún yo pertenece a sí mismo. Desde el comienzo, nace en virtud de una interpelación que no puede recordar ni recuperar, y cuando actúo lo hago en un mundo cuya estructura, en gran parte, no es obra mía, lo cual no significa decir que no haya obrar ni actuar que sean míos. (Butler, 2009, p. 178)

Significa que nuestro “yo”, y las acciones que lo implican –su sufrir, narrar, mostrar–, se da en el marco de la trama de relaciones sociales establecidas, que se reiteran: algunas de ellas son irrecuperables, otras inciden en nosotros, nos condicionan y determinan nuestra inteligibilidad en el presente. “Y cuando sí actuamos y hablamos, no solo nos revelamos, sino que actuamos sobre los esquemas de inteligibilidad que determinan quién es un ser hablante, sometiénolos

a rupturas o revisiones, consolidando sus normas o impugnando su hegemonía” (Butler, 2009, p. 179).

Para ir finalizando, según la filósofa, esta desposesión hace que el sujeto siempre sea un problema para la filosofía moral, porque nunca llega a conocerse del todo. La cuestión de si podemos llegar a conocer a otro, o si otro puede llegar a conocerme, solo puede responderse si entendemos que el otro, el tú, llena los requisitos del

plan de lo humano dentro del cual actúo, y que ningún “yo” puede comenzar a contar su historia sin preguntar: “¿Quién eres?”, “¿Quién me habla?”, “¿A quién hablo cuando te hablo?”. Si esto establece la prioridad de la retórica sobre la ética, quizás esté bien que sea así. El modo de interpelación condiciona y estructura la manera en que surgen las cuestiones morales. (Butler, 2009, p. 181)

El que me interpela, si bien tiene un carácter singular e irremplazable, “habla en un lenguaje que es impersonal y pertenece a horizontes de inteligibilidad históricamente cambiantes” (Butler, 2009, p. 181).

Opacidad del sujeto, discurso narrativo y ética se ensamblan estrechamente y son funcionales entre sí, según Butler. “El dar cuenta de sí mismo tiene un precio [...] porque el «yo» que se entrega a la narración es incapaz de abarcar muchas dimensiones de sí mismo” (Butler, 2009, p. 181), y sin embargo está ligado a la responsabilidad. El sujeto es “resultado de estar relacionado con otros, en niveles no narrables de la existencia, en aspectos que tienen una significación ética superviviente” (Butler, 2009, p. 182). Por ello, el “yo” lleva el sello de la vida social y la ética presupone la retórica (y el análisis del modo de interpelación) y también la crítica social (Butler, 2009, p. 182).

Para cerrar, me remito aquí a las palabras de la filósofa:

[...] es necesario reconocer que la ética nos exige arriesgarnos precisamente en los momentos de desconocimiento, cuando lo que nos forma diverge de lo que está frente a nosotros, cuando nuestra disposición a deshacernos en relación con otros constituye la oportunidad de llegar a ser humanos. Que otro me des haga es una necesidad primaria, una angustia, claro está, pero también una oportunidad: la de ser interpelada, reclamada, atada a lo que no soy yo, pero también movilizada, exhortada a actuar, interpelarme a mí misma en otro lugar y, de ese modo, abandonar el “yo” autosuficiente considerado como una especie de posesión. Si hablamos y tratamos de dar cuenta desde ese lugar, no seremos irresponsables, o, si lo somos, con seguridad se nos perdonará. (2009, p. 183)

Referencias

- Butler, Judith (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad* (Horacio Pons, Trad.). Amorrortu editores. (Trabajo original publicado en 2005).
- Risco, María Mercedes Risco (2024). Lenguaje, performatividad y constitución de la subjetividad. En Andrés Stisman (Ed.), *Lenguaje y género. Un abordaje teórico desde una perspectiva feminista* (pp. 289-298). Ediciones Diapasón.

María Mercedes Risco (Universidad Nacional de Tucumán-Argentina) es Profesora Titular en las cátedras de “Historia de la Filosofía Moderna” e “Historia de la Filosofía Contemporánea”. Es Integrante del Comité del Centro de Estudios Modernos y Contemporáneos, del que ha sido anteriormente directora por un período de cuatro años. Es directora del Proyecto “Subjetividades y discursos. Distintas perspectivas”. Desde el 2008, ha sido ininterrumpidamente directora de sucesivos Proyectos de investigación del CIUNT. Es Miembro del Comité académico del Doctorado en Psicología desde 2022. Ha dirigido cuatro tesis de doctorado finalizadas, y actualmente dirige tres tesis en curso de realización. Ha dirigido numerosas tesinas de grado. Dicta regularmente cursos de postgrado sobre las temáticas de su investigación. Ha participado de manera continua en eventos científicos locales, regionales, nacionales e internacionales y actuado como evaluadora de investigadores, proyectos e informes. También como evaluadora de artículos y libros para su publicación. Entre sus últimos libros publicados están: *La modernidad ayer y hoy*, (Comp.), 2017; *Lenguaje y conocimiento II*, (Comp.) 2019, *El lenguaje y sus dimensiones en los distintos saberes*, (Comp.), 2022, *Subjetividades y discursos. Distintas perspectivas*, (Comp.), 2024.

EJE II

Lenguaje, Justicia
y Silenciamiento

HOSPEDAR EN EL LENGUAJE: HACIA *UNA ÉTICA DEL NOMBRAR*

LA *PROJIMIDAD* DEL OTRO, LA OTRA,
LE OTRE DESDE UNA PERSPECTIVA
LEVINASIANA

Eliana Valzura

“Soy nombrado, luego existo” es una transformación que podríamos hacer de la máxima cartesiana “*cogito ergo sum*”, que instaló el “*ego cogito*”¹ en el centro de la discusión sobre la subjetividad, compartiendo de lleno la idea del ser tal como se comprendió desde los presocráticos: soy porque existo, existo porque soy, soy porque pienso, pienso porque soy. Pero ¿qué es lo que soy? La existencia por sobre la esencia cambia el sentido de la ontología en el *dasein* heideggeriano (Heidegger, 2003), y, en nuestra América, Rodolfo Kusch (1962), por ejemplo, hablará de una preeminencia del “estar” sobre el “ser”, un “estar siendo” que no se anuda a ningún esencialis-

1. A partir de ella se instala la idea de un sujeto como “*res cogitans*”, sustancia pensante, y de ahí la importancia del “*ego cogito*”.

mo. Por su parte, Lévinas introducirá otro matiz a sus maestros de la ontología: soy, porque soy con y para el Otro.²

Ahora bien, el lenguaje *marca* los ritmos, los moldes, las formas con que ese ser que soy va a ser un *ser-en-el-mundo*. Existe una “lingüística” del ser o, como refiere el propio Heidegger, el lenguaje es la “casa del ser” (Heidegger, 2000). Podríamos decir que estamos hechos con y por palabras, que el nombrar nos trae a la existencia, es más, a algún tipo de existencia que ese nombrar permite, dentro de sus marcos, límites y forclusiones. Si esto es así, entonces es de toda validez pensar qué poderes demarcan la posibilidad de aparición –o no– de ese “estar” en el mundo –y las formas de ese ser y estar– y, concomitantemente, si es posible delinear una *ética del nombrar*. Una ética que haga que esos límites monolíticos que expulsan al otro/a/e a la indecibilidad –y por tanto a la inexistencia– o esos límites “porosos” que subsumen al otro/a/e en la mismidad del sujeto que nombra, se corran o desaparezcan. Para aclarar el punto que intento problematizar dejaré planteada una pregunta sobre nuestros propios modos de hospedar –o no– en el lenguaje: ¿qué pasa cuando dentro de los límites de mi lenguaje –que marcan a su vez los límites de mi mundo– no hay lugar para la aparición de todo lo que no sea igual o semejante a mí?

Hace bastantes años ya que, desde los feminismos –algunos feminismos–, desde la filosofía del lenguaje y, específicamente, desde la filosofía feminista del lenguaje, se viene advirtiendo acerca de una injusticia lingüística que consiste en la supresión, invisibilización y/o subalternización de las mujeres y de otros colectivos a los que se mal denomina “minorías” –me permito problematizar las connotaciones de esa palabra, a los efectos de lo que quiero exponer, toda vez que “minorizar” a las llamadas “minorías” es, también, una suerte de encasillamiento o etiquetado a los fines de su discriminación

2. Utilizo la palabra “otro” en masculino, porque así lo hizo Levinas, quien, por supuesto, no tenía en mente las cuestiones de género y el borramiento de una otra o un otre cuando planteó su pensamiento sobre la otredad.

y borramiento–: me refiero a colectivos sexogénicos y sexoafectivos, es decir aquellos agrupados con la sigla LGTTIBQ+.

Esos estudios han intentado demostrar –o quizás deberíamos decir que han demostrado, a contrapelo de lo que pretende la RAE³– cómo en, por y a través del lenguaje y de su fuerza ilocucionaria y perlocucionaria se produce esta zona de supresión, de subordinación, de depreciación del otro, la otra, le otre.

Mujeres, personas gays y lesbianas, personas trans, travestis, y el amplio arco de la diversidad, no son nombrados/nombradas/nombrades, no son reconocidos, reconocidas, reconocides en su forma de estar en el mundo y de nombrarse en el mundo, o directamente son denigrados, denigradas, denigrades con el nombrar. Asimismo, existe una resistencia enconada –desde ciertos sectores– a las posibles transformaciones de la lengua para que todos los colectivos afectados por el imperialismo de un lenguaje sexista –que todo lo somete y lo subyuga a su paso– por fin tengan –tengamos– justicia lingüística.⁴

Se resiste el lenguaje no binario, la incorporación de nuevas palabras o nuevas desinencias, el uso de la “e”, el uso de la “x”, el uso de la @, y toda otra intervención en el lenguaje que dé lugar a la aparición de lo diverso (y siempre se considera “lo diverso” como diferente al sujeto de la enunciación, y siempre se considera al suje-

3. Me refiero a la persistente afirmación de la RAE respecto de que el lenguaje no es sexista. Sirva como ejemplo, aunque no es el único, el informe titulado: “Sobre sexismo lingüístico, femeninos de profesión y masculino genérico” (Real Academia Española, 2020).

4. No utilizo este concepto en el sentido usualmente manejado por la sociolingüística, y que hace alusión a la eliminación de toda discriminación fundada en la lengua que cada hablante o comunidad eligen, esto es, a la consideración de equidad y paridad para todas las lenguas, habida cuenta de que los grupos dominantes tienden a hegemonizar el discurso “correcto”, “mejor” o, incluso, “permitido” en ciertos lugares. Cuando hablo de “justicia lingüística”, entonces, no la entiendo como “equidad entre las lenguas”, sino de justicia *ad intra*, esto es, que cada lengua particular no sea un arma al servicio de la injusticia hacia determinadas personas, no en razón de la lengua que hablan sino en razón de quiénes son, cómo son, o cómo quieren ser.

to de la enunciación como preferentemente masculino). Y utilizo la expresión “dé lugar” bajo protesta, sabiendo que ella misma es inapropiada, toda vez que, si hay un lenguaje o un hablante que “da lugar” a unx otrx, en ese mismo acto de “justicia” se comete una injusticia: puesto que se establece un desequilibrio de poder entre el que da y el que necesita que le sea dado. Sin embargo, y a pesar de la enorme plasticidad de la lengua misma y del cerebro que la utiliza, me es difícil salir de esta trampa de expresión. En todo caso, y con las advertencias del caso, me estoy refiriendo a la utilización de nuevos elementos (medios), cuyos fines son la apertura a la emergencia de lo hasta el momento no nombrado.

Los mecanismos de violencia del lenguaje son muchos y están descritos ampliamente: injusticia epistémica (Fricker, 2017), invisibilización (Valzura, 2024), *slurs*⁵ (Hom, 2008; Liu, 2018; Orlando y Saab, 2020; Losada, 2022), subjetivación a través de la performatividad de género (Butler, 2006a, 2007), negación del derecho a la inteligibilidad y la aparición (Butler, 2002), o condenación a ser “cuerpos abyectos”, como también señaló Judith Butler a lo largo de su extensa obra (Butler 2004, 2002, 2006b, 2010 entre otros). ¿Y quiénes son los, las y les destinatarixs de esos discursos de odio o de invisibilización y supresión?⁶ Siempre aquellxs que no pertenecen al grupo dominante, aquellxs “Otrxs” respecto de unx “Mismx” que se erige en el centro del poder.

5. La expresión española “epítetos peyorativos dirigidos a un grupo” captura adecuadamente el sentido de “*slurs*”.

6. Entiendo por “lenguajes de odio” a discursos simbólicos o hablados cuyas acciones implicadas resultan en una ofensa, amenaza, discriminación hacia quien los recibe, en razón de su género, su sexo, su orientación sexual, su condición social, su aspecto físico, su etnia, su origen, etc. Los lenguajes de odio “hacen”; no son descriptivos sino performativos. A veces, actúan como armas: “Discurso agresivo, palabras que se usan como armas para emboscar, aterrorizar, herir, humillar y degradar” (Matsuda et al, 1993). Los lenguajes de odio siempre implican una asimetría de poder: ya sea porque inicien en ella y se sostengan en ella o porque la instauren, esto es, que se establezca la asimetría a partir del discurso de odio. El tema fue y es ampliamente abordado desde la filosofía del lenguaje y la filosofía del derecho (Butler, 1997, Langton, 2009, Waldron, 2012).

Parto para este trabajo de dar por sentado que estos mecanismos existen, con sus consecuencias a la vista. Esto significa que no es mi intención ni describir el fenómeno ni probar su existencia. Me propongo, entonces, a partir de allí, hacer un abordaje desde la ética. Para ello, intentaré responder –o sería más preciso decir “intentaré dar una de las respuestas posibles”– al asunto de por qué o cómo –además de las cuestiones de poder, de hegemonía masculina, de machismo, misoginia, o sexismo en todas sus formas– el patriarcado imperante ejerce esos dispositivos de supresión, sometimiento, invisibilización o acallamiento.

Daré por sentado, también, que el lenguaje “hace” –crea, instala– mundos y subjetividades, tal como *des-cubre* –lo *des-vela*, lo saca a la luz– la tradición filosófica a partir, especialmente, de Austin (1950, 1979, 1998) y de la relectura que de él hace Butler (2006a, 2007) para el desarrollo de su concepto de “performatividad”. Adheriré a la idea de que el lenguaje es a la vez una construcción social y un medio por el cual se construye realidad, como explican, entre otros, Berger y Luckmann (1972), y, a partir de la constatación de que el lenguaje es androcéntrico y sexista (García Messeguer, 1994; Valzura, 2024), que tiene voz de hombre con pretensión de universalidad, me preguntaré sobre la posibilidad de una *ética del nombrar*.

Para ello me recostaré sobre la ética de la otredad delineada por Emmanuel Lévinas⁷ y sobre la ética de la hospitalidad de Jacques Derrida, desarrollada en un libro de 1997, escrito con Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad* (2008), y en una entrevista titulada *El principio de hospitalidad*, también de 1997.⁸ La hipótesis que presentaré es que, detrás de los innumerables sesgos de género que

7. A lo largo de toda su obra, pero especialmente en: *Ética e infinito* (1991); *El tiempo y el Otro* (1993); *Humanismo del otro hombre* (1993); *Fuera del sujeto* (1997); *Totalidad e infinito* (1999); *La huella del otro* (2000); *De la existencia al existente* (2000); *De Dios que viene a la idea* (2001); *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (2001); *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (2003); *Ética como filosofía primera* (2006).

8. Poner en relación y diálogo a ambos filósofos no es una ocurrencia mía, sino que el propio Derrida reconoce en Lévinas una influencia para toda su filosofía, y

existen probadamente en el lenguaje, hay una intencionalidad de negar la aparición del otro/a/e en tanto otro/a/e y en tanto par, un no reconocimiento, una exclusión hacia la *extranjeridad hostil*, una finalidad manifiesta de no ver “el rostro” que con su aparición me implica y responsabiliza, como dirá Lévinas. Existe una suerte de “ceguera intencionada” de ese otro/a/e que viene a disputar la propia hegemonía, el propio poder, el propio lugar de privilegio, mediante el reclamo de su derecho a la aparición, a una aparición-otra que se resiste a ser normalizada según los estándares de quien detenta el poder de nombrar. Asimismo, recurriré a la noción derridiana de “hospitalidad” para analizar si el lenguaje que hablamos es hospitalario para todos/as/es o si, definitivamente, es inhóspito y expulsivo.

Frente a la otredad, el yo puede asumir dos posturas básicas: por un lado, la cerrazón sobre su propia mismidad, con fronteras inexpugnables que la expulsan hacia un afuera, hacia un exterior que no se reconoce ni se admite, o, por otro lado, la delimitación de fronteras porosas por medio de las cuales la otredad es subsumida, absorbida: el otro, la otra, le otre es asumido como propio, sin el justo reconocimiento de sus diferencias. El otro, la otra, le otre es anulado en su otredad y concebido solo bajo los estándares del “mismo”, del “yo”. En términos foucautianos, el/la/le otrx es obligado a entrar en la norma que el poder establece (Foucault, 1998, 2009, 2014).

Para intentar probar una tercera opción les pediré que me acompañen a revisar algunos conceptos lévinasianos, en la convicción de que, tal vez, uno de los problemas mayores sea esta imposibilidad –diría mejor, esta negativa– de ver y reconocer al otro/a/e en tanto otro y en tanto par.

entiende la categoría levinasiana de “Otro” como un punto de inflexión en la ética filosófica (Derrida, 1998).

Reconocer “infinito” o subsumir en la “totalidad”: el Mismo, el Otro, el Rostro

Emmanuel Lévinas es un filósofo lituano nacionalizado francés que vivió entre los años 1906 y 1995. Pensador prolífico, fue discípulo de Husserl y Heidegger, a partir de los cuales delineó una filosofía original que tiene como protagonistas al *Otro* (así, con mayúsculas y en masculino, tal como lo escribió él –de acuerdo con su época, por supuesto– y respetaré a partir de este momento), y al *rostro*. Podríamos decir que el Otro, y su epifanía, el rostro, son los ejes vertebradores de todo su pensamiento de madurez a partir de *Totalidad e infinito* (Lévinas, 1999) y de sus sucesivas obras.

Lo Otro es pensado en Lévinas como “lo infinito”, “lo que no se puede comprender ni englobar” (Lévinas, 2001a, p. 95), la inadecuación por excelencia, la excedencia del ser respecto del pensamiento que pretende contenerlo (Lévinas, 1999, p. 53), al cual, con Lévinas, llamaremos desde este momento “el Mismo”. El Otro tiene una autonomía irreductible, mantiene una separación con el Mismo, se resiste a ser totalizado (Lévinas, 1999, p. 87). El Otro es una exterioridad que adviene, es novedad, no se deja abarcar, permanece Otro intraducible y reclama que el discurso lo deje ser (Lévinas, 1999, p. 94). Desde su trascendencia que no puede totalizarse, desde su otredad, el Otro nos llama (Lévinas, 1999, p. 101). En palabras de Lévinas, el Otro es “[...] presencia de un ser que no entra en la esfera del Mismo, presencia que lo desborda y fija su jerarquía de infinito” (Lévinas, 1999, p. 209), por eso la relación con el Otro no anula la separación, ni surge en el seno de una totalidad, ni la instaura: intentar subsumir el Otro al Mismo es una violencia (Lévinas, 1999, p. 262). Esa “alteridad radical” (Lévinas, 1993a, p. 126) demanda una relación de reconocimiento del Otro como semejante al Mismo, pero a la vez exterior (Lévinas, 1993a, p. 116).

El Otro es otro más allá de cualquier concepto con que se quiera cualificarle. Es idéntico a sí mismo, no a mí misma que lo pienso.

Este Otro, infinito e inabarcable, se presenta al Mismo como “rostro” –y he aquí otra de las metáforas fundantes del pensamiento lévinasiano–. En el rostro se produce la “revelación” del Otro, su epifanía: el rostro “habla”, dirá Lévinas. El encuentro que se produce, entonces, por más cercano que sea, siempre es *cara a cara*: un “yo” (Mismo) enfrentado a un tú (Otro). La imagen del enfrentamiento, sin embargo, no es sinónimo de violencia sino de alteridad, de disparidad, de no solapamiento de lo Otro en lo Mismo. La violencia –en cambio–, dirá Lévinas, consiste en ignorar esta oposición (Lévinas, 2000a, p. 86), en persistir en el “imperialismo totalizador” (Lévinas, 2000a, p. 85), en “evitar el rostro”, “evitar la mirada”. La violencia reside en negar al ser su individualidad, porque el rostro (es decir, el Otro que adviene) tiene sentido por sí mismo, independientemente de mi pensar o de mi voluntad.

La conjunción entre el Mismo y el Otro en la que se sostiene, su vecindad verbal es el recibimiento *de frente* y *de cara* del Otro por mí. Conjunción irreductible a la totalidad, porque la posición de «frente a frente» no es una modificación del «junto a». Aun cuando me encuentre unido al Otro por la conjunción «y», el Otro continúa haciéndome frente, revelándose en su rostro. (Lévinas, 1999, p. 104)

El Otro, el Rostro y la responsabilidad: no me mates

El rostro, además, es metáfora de lo desprotegido que llama a la protección, símbolo de vulnerabilidad. Es ejemplificado por el filósofo con las metáforas del Antiguo Testamento, el “pobre”, el “huérfano”, la “viuda”. El rostro es “indigencia” y “desnudez” que perturba al Mismo y lo “pone en cuestión” (Lévinas, 2000a, p. 63). Paradójicamente, entonces, este otro que se me presenta en el rostro indicándome su vulnerabilidad, es a la vez fuerte, porque me demanda. El ruego del rostro es “no me mates”, “no me absorbas en

tu mismidad”, “dejame⁹ ser en mi otredad y respetame”¹⁰, pero, además, “responsabilízate¹¹ por mí”. El otro, dirá Lévinas, *me incumbe*. Pero lo hace mucho antes de que voluntariamente yo pueda aceptar esa responsabilidad. No es un acto volitivo, ni cognoscitivo: es un acto ético que, incluso, precede a toda ontología, como veremos más adelante, porque el Otro tiene un sentido aun antes de que el Mismo entre en relación racional con él (Lévinas, 2000a, p.90).

La existencia del Otro nos concierne colectivamente, no por su participación en el ser que nos es familiar a todos, desde ahora; no por su poder y por su libertad que habríamos de subyugar y utilizar en nuestro provecho; no por la diferencia de sus atributos que habríamos de sobrepasar en el proceso del conocimiento o en un impulso de simpatía al confundirnos con él y como si su existencia fuese una incomodidad. El Otro no nos afecta como aquel que es necesario sobrepasar, englobar, dominar, sino en tanto que otro, independiente de nosotros: detrás de toda relación que pudiéramos mantener con él, que surge nuevamente absoluto. (Lévinas, 1999, p. 111)

La absoluta desnudez del rostro, este rostro absolutamente sin defensa, sin cobertura, sin vestimenta, sin máscara es sin embargo esto que se opone a mi poder sobre él, a mi violencia, esto que se le opone de una manera absoluta, con una oposición que es oposición en sí. (Lévinas, 2000a, p.89)

9. Elijo, deliberadamente, utilizar la conjugación verbal propia de Argentina, aun cuando sé que posiblemente el capítulo sea leído desde otras latitudes. Y lo hago como opción filosófica y lingüística, pues no creo en la existencia de ningún “español neutro”. Reivindicar las variantes regionales es también “justicia lingüística”, en el primero de los sentidos que expliqué en la tercera nota.

10. *Idem*.

11. *Idem*.

La relación entre el yo (Mismo) y el Otro, entonces, es una relación de responsabilidad, una perturbación del sí Mismo por lo Otro, que lo arranca del centro del mundo en que el *yo* se pone a sí mismo como privilegiado (Lévinas, 2001a, p. 109). Esta relación no es una relación de reciprocidad –como podríamos observar en el YO-TÚ de Buber (1984), o en el *sí mismo como otro* de Ricoeur (1990)– en la que ambos polos están recíprocamente implicados (Lévinas, 2000a, p. 54). Esta demanda del Otro es asimétrica (Lévinas, 2001a, p. 130), y su aparición es como “un disparo a quemarropa”, como si la “pura alteridad fuera asunto mío” (Lévinas, 2001a, p. 175).

La Ética por encima de la Ontología

Ahora bien, el rostro, explica Lévinas, es “la extrema urgencia del mandato” que aplaza *sine die* al “yo pienso” cartesiano. En su crítica a la ontología, Lévinas dirá que la filosofía ha demostrado una “insuperable alergia” y “horror” por lo Otro que permanece Otro (Lévinas, 2000a, p. 27). El “yo” de la ontología clásica (desde Parménides hasta Heidegger, dirá) es comparable a Ulises que sale de su tierra, pero sabiendo que habrá de volver a Ítaca: para ser Ulises, debe regresar (Lévinas, 2000a, p. 51). A ese “yo” le opone Lévinas el “yo” de Abraham, quien sale de Ur sin saber hacia dónde y con la seguridad de no regresar: su ser “Abraham” estaba en ese “movimiento sin retorno”, en un “salir al encuentro”, “sin plan de regresar” (Lévinas, 2000a, p. 51). La acción propia de la identidad occidental (Ulises), dirá, es una salida de sí y una vuelta a sí. Así interpreta Lévinas al existente heideggeriano: encerrado en sí mismo, “mónada y soledad” (Lévinas 1993a, p. 89). A este existente le opone una ética del abrirse, del “salirse” y de permanecer abierto, sin cerrazón sobre la propia identidad (Abraham). Ese encuentro con otro que me demanda responsabilidad y que me incumbe, incluso antes de que pueda pensarlo, explica, para Lévinas, la preeminencia de la ética por sobre la ontología: la responsabilidad no se deriva de la pregunta sobre el ser, sino que es justamente al revés: la pregunta sobre el

ser se deriva de la pregunta por la responsabilidad (Lévinas, 2000a, p. 97). Asimismo, la relación con los demás no está condicionada por la comprensión del ser, sino que la comprensión del ser se deriva de la relación con los demás (Lévinas, 2000a, p. 275).

La crítica que Lévinas le hace a la ontología, en especial a Husserl, Hegel y Heidegger, es que se ocupa del ser, del “ser unificado”, subsumiendo todas las diferencias en una totalidad idéntica, tal como lo explica en *De otro modo que ser* (2003). En efecto, no todo se reduce al ser o no ser: para Lévinas hay otro modo que ser y se halla en la trascendencia (p. 68), la *illeidad*¹² (p. 90) del Otro. El ser, entonces, se comprende a partir de *lo otro que el ser*: soy un sujeto, porque hay otro que me responsabiliza (p. 90). Ese “otro modo que ser” es estar en la “condición de rehén” de un prójimo, de Otro, siempre diferente, que me demanda (p. 285). Por todo esto, para Lévinas, la ética es la filosofía primera, única forma de no reducir lo Otro a lo Mismo (Lévinas, 2006, p. 20), y la responsabilidad, la esencia de la subjetividad (Lévinas, 1991, p. 55).

La ética de la hospitalidad del Otro como Otro. El lenguaje como “entre”.

Esta relación ética entre un yo (Mismo) y un Otro está mediada por el lenguaje, y en esa mediación el Otro siempre escapa a mi dominio. Respecto de esto, Lévinas establece una diferencia entre “lo dicho” y “el decir”. “Lo dicho” es el lugar donde se inscribe la designación, es estático e inmutable: la ontología se encuentra en este espacio. “El decir”, mientras tanto, es una apertura de un *yo* a *otro*, una exposición a la proximidad/proximidad que permite el advenir, un dar lugar, hacer presente al otro, al decir del Otro, al decirse del Otro (Lévinas, 2003, p. 145). No es “Yo soy”, respuesta ontológica por excelencia, sino “Heme aquí”, respuesta ética (p. 311). El lenguaje, en síntesis, es un “ir al encuentro” de la expresión

12. Del latín “*ille, illa, illud*”: que está opuesto al sujeto de la enunciación.

del Otro, acogiéndolo (Lévinas, 1999, p. 92), sin embargo, dirá Lévinas, el lenguaje presupone una alteridad radical, dos sujetos uno frente a otro: solo así existe el intercambio lingüístico. Es en este punto que Lévinas introduce el concepto de “hospitalidad”: frente a ese otro, al que no quiero subsumir en mi mismidad borrándole las diferencias que nos enfrentan en el rostro, solo cabe la acogida hospitalaria en el lenguaje (Lévinas, 1999, p. 190), una hospitalidad que no es tematización (intención de abarcar con el lenguaje) (Lévinas, 1999, p. 303).

Para ahondar en este concepto de “hospitalidad” voy a recurrir a Jaques Derrida, especialmente en su obra *La hospitalidad* (1998) y en una entrevista que dio a un diario parisino, y, por otra parte, a Paul Ricoeur, en su libro *Sobre la traducción* (2005), en el que acuña el concepto de “hospitalidad lingüística”, aplicado a la tarea del traductor que acoge un texto en lengua extraña. Yo tomaré la expresión para hablar de la posibilidad, o no, de acoger a Otro, Otra, Otre en nuestro hablar, en nuestro *decir*. Para usar terminología levinasiana, este acogimiento se dará respetándole en su otredad, lo que en otros términos podría ser: sin invisibilizarla, ni menospreciarla, ni subalternizarla, ni estigmatizarla, ni denigrarla. Tampoco acallándola en su opción de nombrarse a sí misma.

Me parece interesante, primeramente, revisar algo de la etimología. La palabra “hospitalidad” viene del latín “*hospes*” (huésped y también extranjero) y se emparenta con otra palabra, “*hostes*”, que es extranjero, pero también enemigo. No hay unanimidad respecto de si ambas provienen de la misma raíz, pero hay un consenso bastante extendido de que provendrían de la raíz protoindoeuropea “*ghosti*”: extraños como enemigos potenciales y, sin embargo, a quienes se les debe acogimiento.¹³

13. Cf. Watkins, C. (ed.) (2000). *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*. Houghton Mifflin Company y Carominas, J. (1984). *Diccionario crítico y etimológico castellano e hispánico*. Gredos. Para el análisis de la etimología agradezco el aporte de la Dra. Carina Meynet de la Universidad Nacional de Córdoba y de la Dra. Gabriela Marrón, de la Universidad Nacional del Sur.

Derrida explica que de la misma raíz proceden “hospitalidad” y “hostilidad”, siempre referida al extranjero que puede ser recibido como un huésped o como un enemigo. El problema de la hospitalidad empieza en el lenguaje, explica, ya que el extranjero debe solicitar hospitalidad en una lengua que no es la suya (Derrida, 2008, p. 21), porque quien hospeda impone su propia lengua al hospedado. En términos levinasianos, diríamos que la acogida se da bajo los términos de subsumir la otredad en mismidad, es decir, en el no reconocimiento del otro.

La hospitalidad absoluta exige que yo abra mi casa, que dé no solo al extranjero [...] sino al otro absoluto, desconocido, anónimo y que le *dé lugar*, lo deje venir, lo deje llegar, y tener lugar en el lugar que le ofrezco sin pedirle ni reciprocidad (la entrada en un pacto) ni siquiera su nombre. (Derrida, 2008, p. 31)

La paradoja que ve Derrida es que, en nombre de la propia protección, el anfitrión puede reafirmarse en la soberanía sobre “su casa” y de esta forma rechazar todo lo que considere “*hostes*” (hostil). La hospitalidad, en cambio, entendida en su más amplio sentido, implica que el anfitrión recibe a ese extranjero como un liberador, un liberador de su solipsismo. Así, dirá Derrida, el huésped será de alguna forma el anfitrión de su anfitrión, y “todos y cada uno el rehén del otro” (Derrida, 2008, p.125). Para concluir con Derrida, en este leve repaso, leemos:

La hospitalidad pura consiste en acoger al arribante antes de ponerle condiciones, antes de saber y de pedirle o preguntarle lo que sea, ya sea un nombre o ya sean unos «papeles» de identidad. Pero también supone que nos dirijamos a él, singularmente, que lo llamemos, pues, y le reconozcamos un nombre propio: «¿Cómo

te llamas?».¹⁴ La hospitalidad consiste en hacer todo lo posible para dirigirse al otro, para otorgarle, incluso preguntarle su nombre, evitando que esta pregunta se convierta en una «condición», una inquisición policial, un fichaje o un simple control de fronteras. (Derrida, 1997, p.1)

Paul Ricoeur, por su parte, explica el concepto de “hospitalidad lingüística” aplicado a la traducción, como el lugar “donde el placer de habitar la lengua del otro es compensado por el placer de recibir en la propia casa la palabra del extranjero” (Ricoeur, 2005, p. 28). La hospitalidad lingüística es, según Ricoeur, acortar las distancias entre los dos polos irreconciliables que hablan una lengua-otra, porque son “Otros” (para seguir en la línea de pensamiento levinasiano), y “en todo otro hay algo de extranjero” (Ricoeur, 2005, p.53).

Hacia una ética del nombrar la proximidad

Por todo lo que intenté explicar, me pregunto: ¿Cómo recibir en el lenguaje a Otro/a/e sin obligarlo a que entre en mis parámetros de comprensión, sin normalizarlo de acuerdo a mis reglas? ¿Cómo acoger a Otro/a/e en lugar de eyectarlo al espacio de la ininteligibilidad –y no porque habla otra lengua (como en los ejemplos de Ricoeur) sino que *es* otra lengua, si es que entendemos el espacio de relacionamiento de lo Otro y lo Mismo como lenguaje, tal cual lo entiende Lévinas–? ¿Cómo verle al rostro –es decir en una relación *frente a frente* que lx reconoce en toda su diversidad y separación de mí (misma)– y responder a su reclamo de “no me mates”? Si tuviéramos que aplicar el “no me mates” de Lévinas, podríamos decir: no me mates por no verme o no me mates por verme, pero pretendien-

14. Esta pregunta por el “¿cómo te llamas?” implica varias cosas: a) que el otro/a/e nos incumbe, b) que le reconocemos su excedencia respecto de nosotros, y c) que no lo “tematizamos”, sino que nos abrimos a su propio nombrarse.

do que no valgo el reconocimiento; no me mates despreciándome, considerándome menos, no dándome lugar a la aparición; no me mates etiquetándome (subsumiendo el *Otro* al *Mismo*, o como diría Lévinas, “tematizándome”); no me mates en mi decirme –en mi voluntad y elección de nombrarme– diferente al tuyo; no me mates descalificándome por ser mujer o por ser parte de otros colectivos de diversidad: sexoafectiva, sexogenérica, de cuerpos no hegemónicos, de cuerpos racializados, personas neurodivergentes o con discapacidad. En fin, no me mates en el lenguaje, por el lenguaje, con el lenguaje.

Ricoeur dirá que a ese Otro que es extranjero hay que servirlo en su extranjería (Ricoeur, 2005, p. 48), lo que equivale a decir que toda hospitalidad parte de un hecho irrefutable: el reconocimiento de la otredad.

Plantear la posibilidad de una ética lingüística, implica necesariamente el imperativo categórico de la mirada, rostro a rostro, de uno/a/e diferente a mí en su absoluta trascendencia infinita, en su absoluta radicalidad. Proponer esa ética anterior a todo nombrar significa reconocer la otredad en su otredad, en la dignidad de su otredad y proceder al acogimiento que ese otro/a/e me demanda presentándose en la vulnerabilidad de su rostro, y significa también instaurar la hospitalidad lingüística como ética del nombrar, en la que todo lo extranjero a mí no sea obligado a someterse a mi nombrar, no sea ignorado en mi nombrar, no sea insultado en mi nombrar. Donde todo lo extranjero a mí sea recibido en su decirse, en su nombrarse, en su modo de ser extranjero a mí. Tal vez –y Lévinas no llegó a pensarlo– aquellos que detentan la hegemonía del *nombrar correcto y moral*, del *real y académico* nombrar, se niegan a reconocer a un Otro infinito que adviene y que debería ser acogido en esta inmensa rueda de poder que gira como una tómbola: porque todos, todas, todes, somos otros, otras, otras para algún Mismo en algún momento.

Quizás la postura levinasiana –y las ramificaciones que propició en Derrida– sean utópicas e impracticables, quién lo sabe. Lo que sí

sabemos es que surgieron como fruto de una sociedad –aquella de la posguerra y del genocidio nazi– que daba muestras de estar agotándose y autofagocitándose en su extrema crueldad. Nada demasiado diferente a lo que sucede ahora, por otros medios más sutiles.

El lenguaje –ese espacio quizás demasiado idealizado en el corpus levinasiano– sigue siendo el lugar del “entre”: puede ser hospitalario o puede ser expulsivo. Todo depende de nuestras respuestas performativas.

Referencias

- Austin, John (1950). Truth. *Aristotelian Society Supp.* 24 (1):111—29 (1950)
- Austin, John (1979) Performative Utterances. En *Philosophical papers*. (2.ª ed., pp. 233–253). Oxford University Press.
- Austin, John (1998). *Cómo hacer cosas con palabras* (Genaro Carrió y Eduardo Rabossi, Trads.). Ediciones Paidós. (Trabajo original de 1962).
- Berger, Peter, Luckmann, Thomas (1972). *La construcción social de la realidad* (Silvia Zuleta, Trad.). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1968).
- Buber, Martin (1984). *Yo y tú* (Horacio Crespo, Trad.). Editorial Nueva Visión. (Trabajo original publicado en 1923).
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo* (Alcira Bixio, Trad.). Paidós. (Trabajo original publicado en 1993).
- Butler, Judith (2004). *Lenguaje, poder e identidad* (Javier Sáez & Beatriz Preciado, Trads.). Editorial Síntesis. (Trabajo original publicado en 1997).
- Butler, Judith (2006a). *Deshacer el género* (Patricia Soley Beltrán, Trad.). Paidós (Trabajo original publicado en 2004).
- Butler, Judith (2006b). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (Fermín Rodríguez, Trad.). Paidós. (Trabajo original publicado en 2004).
- Butler, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (Antonia Muñoz, Trad.). Paidós. (Trabajo original publicado en 1999).
- Butler, Judith (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (Bernardo Moreno Carrillo, Trad.). Espasa. (Trabajo original publicado en 2009).
- Carominas, Joan, Pascual, José Antonio (1984). *Diccionario crítico y etimológico castellano e hispánico*. Gredos. (Trabajo original publicado en 1954).
- Derrida, Jacques (1997). “El principio de hospitalidad” [Entrevista realizada por Dominique Dhombres] (Cristina de Peretti & Paco Vidarte, Trads.), *Le Monde*, 2 de diciembre. Edición digital: jacquesderrida.com.ar
- Derrida, Jacques (1998). *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabras de acogida* (José Manuel Saavedra e Isabel Correa, Trads.). Trotta. (Trabajo original publicado en 1995).
- Derrida, Jacques & Dufourmantelle, Anne (2008). *La hospitalidad* (Mirta Segoviano, Trad.). Ediciones de la flor. (Trabajo original publicado en 1997).
- Fricker, Miranda (2017). *Injusticia epistémica* (Ricardo García Pérez, Trad.). Herder. (Trabajo original publicado en 2007).

- Foucault, Michel (1998). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (Ulises Guinazú, Trad.). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1976).
- Foucault, Michel (2009). *El orden del discurso* (Alberto González Troyano, Trad.). Tusquets. (Trabajo original publicado en 1970).
- Foucault, Michel (2014) *Las redes del poder* (Fernando Crespo, Trad.). Ed. Prometeo. (Trabajo original publicado en 1976).
- García Messegue, Álvaro (1994) *¿Es sexista la lengua española?* Paidós
- Heidegger, Martin (2000). *Carta sobre el humanismo* (Helena Cortés y Arturo Leyte, Trads.). Alianza editorial. (Trabajo original publicado en 1947).
- Heidegger, Martin (2003). *Ser y tiempo* (Jorge Eduardo Rivera, Trad.). Trotta. (Trabajo original publicado en 1927).
- Hom, Christofer (2008). The semantics of racial epithets. *The Journal of Philosophy*, 105, 416– 440.
- Langton, Rae (2009). *Sexual solipsism: Philosophical essays on pornography and objectification*. Oxford University Press.
- Lévinas, Emmanuel (1991). *Ética e infinito* (Jesús María Ayuso Díez, Trad.). Visor Ediciones. (Trabajo original publicado en 1987).
- Lévinas, Emmanuel (1993a). *El tiempo y el Otro* (José Luis Pardo, Trad.). Paidós. (Trabajo original publicado en 1948).
- Lévinas, Emmanuel (1993b). *Humanismo del otro hombre* (Graciano González Arnaiz, Trad.). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1972).
- Lévinas, Emmaneul (1997). *Fuera del sujeto* (Roberto Ranz Torrejón & Cristina Jarillot Rodal, Trads.). Caparrós. (Trabajo original publicado en 1974).
- Lévinas, Emmanuel (1999). *Totalidad e infinito* (Daniel Guillot, Trad.). Sígueme. (Trabajo original publicado en 1974).
- Lévinas, Emmanuel (2000a). *La huella del otro* (Esther Cohen, Silvana Rabinovich, Manrico Montero, Trads.). Taurus. (Trabajo original publicado en 1967).
- Lévinas, Emmanuel (2000b). *De la existencia al existente* (Patricio Peñalver, Trad.). Arena Libros. (Trabajo original publicado en 1947).
- Lévinas, Emmanuel (2001a). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (José Luis Pardo, Trad.). Pre-textos. (Trabajo original publicado en 1991).
- Lévinas, Emmanuel (2001b). *De Dios que viene a la idea* (Graciano González R. Arnaiz & Jesús María Ayuso Díez, Trads.). Caparrós. (Trabajo original publicado en 1982).
- Lévinas, Emmanuel (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Antonio Pintor Ramos, Trad.). Sígueme. (Trabajo original publicado en 1974).
- Lévinas, Emmanuel. (2006). Ética como filosofía primera (Oscar Lorca Gómez, Trad.). *A Parte Rei* 43, enero 2006. (Trabajo original publicado en 1998).
- Liu, Christopher. Slurs as Illocutionary Force Indicators. *Philosophia* 49, 1051–1065 (2021). <https://doi.org/10.1007/s11406-020-00289-0>
- Losada, Alfonso (2022). *Epítetos grupales: Un análisis desde un punto de vista discursivo de los términos expresivamente cargados para categorías sociales* (Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires). Repositorio Institucional FILO:UBA. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/16931>
- Matsuda, Mari. J., Lawrence III, Charles. R., Delgado, Richard., & Crenshaw, Kimberlé. W. (1993). *Words that wound: Critical race theory, assaultive speech, and the First Amendment*. Westview Press.

- Real Academia Española. (2020). Sobre sexismo lingüístico, femeninos de profesión y masculino genérico. En Crónica de la lengua española 2020. https://www.rae.es/sites/default/files/Sexo_genero_y_lengua_2020.pdf
- Ricoeur, Paul (1990). *Sí mismo como otro* (Manuel Jiménez Redondo, Trad.). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1990).
- Ricoeur, Paul (2005). *Sobre la traducción* (Patricia Wilson, Trad.). Planeta. (Trabajo original publicado en 2004).
- Valzura, Eliana (2024). *Performatividad y precaridad: cambiar lenguajes, cambiar mundos*. Ediciones Diapasón.
- Waldron, Jeremy (2012). *The harm in hate speech*. Harvard University Press
- Watkins, Calvert. (ed.) (2000). *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*. Houghton Mifflin Company. (Trabajo original publicado en 1985).

desde una perspectiva feminista. Participa en el proyecto PIUNT de investigación (“El lenguaje y sus dimensiones performativa y social”, a cargo del Dr. Andrés Stisman), de la Universidad Nacional de Tucumán y pertenece al Grupo de estudios de Filosofía Feminista del Lenguaje (GEFFL). Dirige la revista online de teología y cultura *Lupa Protestante*, y es directora de Ediciones Diapasón.

Eliana Valzura es 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 y doctoranda en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús. Docente en niveles terciario y universitario en el país y en el exterior, coordina los Grupos de estudio de Teología Indisciplinada. Es escritora, conferencista, correctora literaria y editora. Es autora de artículos académicos y de divulgación de filosofía y teología, y ha publicado los libros *Sabactani. En el final era el verbo—Teología indisciplinada – Performatividad y precaridad. Cambiar lenguajes cambiar mundos—Un Dios más digno de confianza* y *Desorbitadas. Ensayos teofeministas*. Asimismo, participó con un capítulo del libro (Stisman, Andrés, Ed.) *Lenguaje y género. Un abordaje teórico*

LENGUAJES RELIGIOSOS Y LITURGIA

UNA CRÍTICA DESDE UNA TEOLOGÍA CUIR
EN ABYA YALA

Enrique Vega-Dávila

Introducción

Los lenguajes religiosos, lejos de ser simples recursos expresivos de la devoción, constituyen mediaciones simbólicas y performativas que modelan las experiencias de lo sagrado y configuran identidades colectivas. La historia del cristianismo es inseparable de estos lenguajes, que han operado en múltiples registros. Sin embargo, la fuerza de estas mediaciones no ha sido neutra: en gran medida, ha contribuido a consolidar imaginarios dominados por el patriarcado, la colonialidad y la heterosexualidad normativa.

Esa constatación nos conduce a la pregunta central de este trabajo: ¿cómo leer críticamente los lenguajes religiosos desde Abya Yala, para visibilizar sus exclusiones y, a la vez, abrir caminos hacia nuevas formas de nombrar lo divino y de celebrar la fe?

En el presente texto propongo una lectura interdisciplinaria que articula estudios teológicos, filosóficos y sociales con los aportes de las teologías feministas y de la liberación, así como con la pers-

pectiva radical de la teología indecente de Marcella Althaus-Reid. Desde estas corrientes, que emergen con fuerza en América Latina, se cuestiona el monopolio patriarcal de los símbolos religiosos y se plantean alternativas que hacen visibles los cuerpos, memorias y luchas históricamente marginados.

Los lenguajes religiosos son vehículos que están al servicio de un dato que se entiende como misterioso. Esto recuerda que los lenguajes no son fines en sí mismos, sino cauces que transmiten experiencias, al menos en el marco de los cristianismos que comprenden su experiencia creyente como una relación personal.

No obstante, la aparente neutralidad de esta mediación se desdibuja cuando la examinamos en clave crítica. A lo largo de los siglos, este tipo de lenguajes han sido instrumentos de transmisión de ortodoxia y de legitimación institucional para difundir una teología oficial. La poesía mística, aunque nacida de experiencias subjetivas singulares, fue absorbida por la Iglesia romana consolidando en parte un cristianismo que poco a poco se hizo cada vez más hegemónico.

En Abya Yala, los lenguajes religiosos se entrecruzan con la experiencia colonial, que atraviesa economías y políticas, así como símbolos, oraciones y cantos. Así, al comprenderse como universales, las expresiones litúrgicas han reproducido imágenes masculinas y blancas de lo divino, desplazando a los cuerpos racializados y feminizados de nuestras comunidades.

La teología de la liberación, nacida en Abya Yala en los años setenta, representó un primer intento de reapropiación crítica; pero si bien denunció la pobreza estructural, en muchos casos guardó silencio sobre la sexualidad y las diversidades sexo-genéricas.

Las teologías feministas, tanto en Europa como en América Latina, denunciaron la idolatría que supone hablar de Dios en términos exclusivamente masculinos. Teólogas como Mary Daly o Rosemary Radford fueron pioneras en esa denuncia. Desde nuestro continente, teólogas como Maricel Mena han mostrado que, además, esa imagen divina ha conllevado racismo. Pero es la obra de Marcella Althaus-Reid la que llevó esta crítica a un nuevo nivel. Su apues-

ta por una “teología indecente” busca elaborar su presupuesto de fe desde las experiencias sexuales y los relatos invisibilizados por el “autoritarismo de la decencia” (2005, p. 15). Al situar la sexualidad como categoría teológica, Althaus-Reid abrió el camino hacia una teología cuir, radicalmente crítica y decolonial, de la que este texto da parte (Vega-Dávila, 2023).

En este marco, Abya Yala no es simplemente un escenario donde se aplican teorías foráneas. Es un espacio de producción epistémica donde las luchas contra el patriarcado, el racismo y la homobitansfobia generan categorías nuevas para pensar los lenguajes religiosos; en ese sentido, se justifica el uso de la categoría cuir y no *queer* (Falconí, 2014; Valencia, 2015; Vega-Dávila, 2025). Las comunidades de base, las pastorales afirmativas de la diversidad sexual y de género nos muestran que la liturgia puede convertirse en un lugar de acuerpamiento y resistencia, donde el pasado narrado se entrelaza con el futuro deseado.

En este trabajo sostengo que la liturgia, en cuanto espacio comunitario que articula símbolos, cuerpos y memorias, tiene el potencial de resignificar los lenguajes religiosos y de subvertir los modelos hegemónicos. Esta hipótesis se desarrolla en diálogo con la teoría de la performatividad (Austin, 1982; Butler, 2004, 2007, 2017), con la crítica a la escritura en favor de la oralidad (Pickstock, 2005), y con la herencia de las teologías feministas y cuir de Abya Yala.

La argumentación se organiza de lo general a lo particular: primero examino los lenguajes religiosos en su dimensión histórica y teológica; luego presento las críticas que han cuestionado sus límites; posteriormente analizo la liturgia como espacio de disputa; y finalmente estudio cómo la imagen masculina de lo divino se ha consolidado en las tradiciones litúrgicas, para abrir un horizonte de alternativas desde una teología cuir y decolonial.

Lenguajes religiosos

Los lenguajes religiosos constituyen una de las mediaciones centrales para comprender la experiencia creyente. Isabel Corpas de Posada los define como vehículos que “expresa[n] la experiencia religiosa y está[n] al servicio de dicha experiencia en cuanto mediación” (2010, p. 83). Esta afirmación resalta que el lenguaje no se limita a describir, sino que actúa como mediador entre lo humano y lo divino. Joaquín García-Andrade complementa esta idea al señalar que, en el marco de los cristianismos, tales lenguajes transmiten “una vivencia de relación personal, íntima e intensa en el profundo centro personal con ese algo o alguien misterioso” (2009, p. 120). Ambas perspectivas nos muestran que hablar de lo divino no es nunca un ejercicio neutral: siempre se hace desde un marco de sentido histórico, cultural y comunitario.

Para José Severino Croatto, “[e]l hecho religioso puede ser abordado por todas las ciencias humanas o sociales, cada una a partir de lo que le es propio” (2010, p. 17; traducción propia). Esto significa que el estudio de los lenguajes religiosos no pertenece exclusivamente al campo teológico, sino que se abre a la interdisciplinariedad. Desde la antropología, la sociología, la lingüística o los estudios de género se pueden iluminar aspectos que la teología, en su afán doctrinal, ha tendido a ocultar. Esta mirada es especialmente pertinente en Abya Yala, donde las expresiones religiosas no pueden separarse de la historia colonial y de las luchas sociales que han configurado nuestras comunidades.

Uno de los cauces privilegiados de estas formas de decir lo sagrado ha sido la poesía. En el Segundo Testamento encontramos himnos que lxs¹ autorxs bíblicos recogieron o compusieron para transmitir ideas específicas sobre Jesús. Solo en el libro del Apocalipsis se

1. Como postura política y metodológica, utilizo la “x” como marca gráfica no sexista, incluso al intervenir citas textuales, con el fin de visibilizar la perspectiva de género desde la cual se escribe y se lee. Esta estrategia busca interpelar a la persona lectora, invitándola a tomar conciencia de su propio posicionamiento y a decidir, de manera reflexiva, si opta por las formas “a”, “o” o “e” para la construcción del plural.

identifican trece himnos, con un marcado carácter hermenéutico: su función es interpretar el relato y guiar la lectura creyente (Arens & Díaz Mateos, 2000). La poesía, en este sentido, no es un mero adorno estético, sino un instrumento de interpretación y de formación doctrinal.

En el siglo IV, Efrén de Siria inauguró lo que se conoce como himnología ortodoxa. Para contrarrestar la enseñanza gnóstica de Bardesano y de su hijo Harmonio, Efrén compuso nuevos textos adaptados a las mismas melodías que aquellos utilizaban (Martínez, 1991). Esta estrategia muestra que los lenguajes religiosos no solo transmiten experiencias, sino que también operan como armas en la disputa por la ortodoxia. En el terreno musical y poético se juegan batallas teológicas.

Varios siglos después, en el llamado “Siglo de Oro” español, la poesía de Teresa de Ávila y de Juan de la Cruz se convirtió en expresión privilegiada de la mística cristiana. Sus versos, cargados de experiencia subjetiva y crítica institucional, fueron recibidos con sospecha: ambos enfrentaron procesos inquisitoriales (Llamas, 1993). Sin embargo, con el tiempo, sus obras fueron canonizadas por la Iglesia romana, que no solo lxs reconoció como santxs, sino que les otorgó el título de doctorxs de la Iglesia. Este proceso muestra cómo textos inicialmente marginales o sospechosos fueron absorbidos por la institucionalidad para cimentar un cristianismo hegemónico. En Abya Yala, la recepción de esa tradición poética se dio en clave colonial, imponiendo un canon literario y teológico que desplazó las expresiones locales e indígenas.

Además de la poesía, la teología ha reflexionado ampliamente sobre los lenguajes religiosos, por ejemplo, desde la teología fundamental. Heinrich Fries retoma de Austin la noción de *performatividad* –el lenguaje no solo describe la realidad, sino que la crea al ser pronunciado (1982)– y subraya que nombrar lo divino implica también darle existencia en el marco comunitario (1987). Paul Tillich, en cambio, sostuvo que el lenguaje cotidiano no puede expresar de manera adecuada la reflexión teológica y que, al intentarlo,

esta corre el riesgo de profanarse (1972, p. 146). Estas posiciones, aunque divergentes, muestran la complejidad de la relación entre lenguaje y teología.

En el campo específico de la teología litúrgica, Gonzalo Guzmán (2019) concibe este tipo de discurso como un lenguaje que se encuentra en relación tanto con otras personas como al servicio de una pedagogía divina. Esta definición resalta el carácter comunitario y pedagógico de la liturgia. Sin embargo, como advierte José Manuel Bernal Llorente, con frecuencia estos lenguajes han sido reducidos a lo estrictamente ritual, sin considerar su potencial simbólico y político (2012). Frente a ello, Michael Kunzler insiste en que los lenguajes religiosos poseen una densidad que articula lo humano y lo divino, especialmente en su expresión litúrgica (1999).

En Abya Yala, el estudio de los lenguajes religiosos exige atender a la colonialidad del poder. Los símbolos, las palabras y las oraciones que llegaron con la colonización se impusieron como universales, invisibilizando lenguajes originarios y configurando una espiritualidad marcada por el patriarcado y la blanquitud. Expresiones como “Dios todopoderoso” o “Padre eterno” no son inocentes: están cargadas de un trasfondo cultural que asocia la divinidad con atributos masculinos y blancos.

Este fenómeno evidencia que, en lugar de ser neutrales, estos registros han colaborado en la naturalización de jerarquías raciales y de género. La repetición litúrgica de esos nombres y fórmulas ha naturalizado una imagen masculina y heterosexual de lo divino. En nuestras comunidades cristianas críticas, cuestionar esos lenguajes significa abrir la posibilidad de otras imágenes, otras narrativas y otras formas de celebrar.

Al situar la mirada en Abya Yala, se revela que los lenguajes religiosos cumplen una doble función. Por un lado, reproducen la ortodoxia institucional, sirviendo como herramientas de control simbólico. Por otro, ofrecen un terreno fértil para la resistencia y la creación de nuevas expresiones. La poesía, la teología y la litur-

gia han sido utilizadas tanto para normalizar exclusiones como para cuestionarlas.

De allí que sea necesario estudiarlos críticamente, reconociendo sus ambigüedades. Como recuerda Corpas de Posada (2010), los lenguajes religiosos median la experiencia de lo sagrado. Pero esa mediación puede reforzar las estructuras patriarcales o abrir caminos hacia nuevas experiencias de lo divino. En Abya Yala, las comunidades de base, las pastorales populares y las agrupaciones de diversidad sexual y de género ya están generando lenguajes alternativos que resignifican las palabras, los gestos y los cantos (Vega-Dávila, 2023).

El desafío, entonces, es doble: desnudar los lenguajes patriarcales y construir mediaciones nuevas que expresen la fe desde nuestras realidades. Este proceso implica reconocer que los lenguajes religiosos, más allá de ser instrumentos de comunicación, son espacios de poder. Su análisis permite visibilizar cómo han operado históricamente para consolidar ortodoxias y cómo hoy pueden abrir horizontes de liberación.

En síntesis, los lenguajes religiosos han funcionado como cauces de experiencia, mecanismos de control y herramientas de resistencia. En Abya Yala, la tarea teológica consiste en dismantelar los lenguajes coloniales y patriarcales, para que nuestras comunidades puedan nombrar lo divino desde sus cuerpos, memorias y luchas. Esa tarea es la que orienta el presente trabajo, que en las secciones siguientes profundizará en las críticas, en la liturgia como espacio performativo y en las imágenes masculinas que han dominado las tradiciones cristianas.

Lenguajes religiosos, posibilidades y críticas

Los lenguajes religiosos, además de vehicular experiencias, se convierten en un campo de tensiones y límites. Analizarlos críticamente implica atender a cómo construyen y encuadran la relación con lo divino, más que limitarse a describirla. Como señaló José Gómez

Caffarena, el rasgo distintivo de los discursos religiosos es la relación personal que establecen con la divinidad. En su lectura personalista, no se trata únicamente de hablar “sobre” Dios, sino de hablarle “a” Dios (1985). Esta distinción revela que el lenguaje religioso no es un discurso externo o meramente descriptivo, sino una práctica que sitúa a la persona creyente en una relación viva con lo trascendente.

Sin embargo, no todos los filósofos y teólogos coinciden en reconocer esa dimensión relacional como suficiente. Dante Antiseri, en *El problema del lenguaje religioso. Dios en la filosofía analítica*, cuestionó si realmente es posible acceder a lo divino mediante el lenguaje. Su análisis desentraña cómo la capacidad enunciativa de las personas tropieza con los límites de toda expresión humana (1976). En la misma línea, Vicente Vide destacó que los lenguajes religiosos se encuentran siempre al servicio de la cultura donde se desarrollan (1999). Dicho de otro modo, hablar de Dios siempre remite a una determinada historia y a relaciones de poder concretas, como se evidencia en la experiencia colonial de Abya Yala, donde este señalamiento es clave: los lenguajes que llegaron con la colonización no eran neutrales, sino portadores de una cosmovisión patriarcal y europea que pretendía imponerse como universal.

En este horizonte crítico, la propuesta de Catherine Pickstock se vuelve especialmente sugerente. En *Más allá de la escritura. La consumación litúrgica de la filosofía* sostiene que el lenguaje no puede reducirse a lo escrito, pues encuentra en la oralidad su mayor fuerza (2005). Para ella, la escritura corre el riesgo de caer en lo que denomina “mercantilización sofista”, mientras que la oralidad abre caminos de libertad y de relación viva. Pickstock entiende la liturgia como consumación de la escritura, donde se negocia con el tiempo hasta subvertirlo: “en el tiempo litúrgico coinciden el pasado narrado y el futuro deseado” (2005, p. 310). En su perspectiva, la repetición litúrgica no es una mera mimesis mecánica, sino participación constitutiva en aquello que se celebra (2005, p. 41).

Esta visión de la liturgia como acontecimiento oral y performativo adquiere un relieve particular en Abya Yala, donde la oralidad sigue

siendo un pilar fundamental en comunidades indígenas, afrodescendientes y populares. En ellas, la palabra dicha, cantada y bailada produce comunidad, memoria y resistencia. La crítica de Pickstock a la escritura se convierte, así, en un puente para comprender por qué las liturgias latinoamericanas, con sus cantos vernáculos y sus gestos corporales, han sido espacios de agencia incluso frente a la imposición colonial.

Judith Butler, desde otro ángulo, recuerda que “la fuerza del nombre depende no solo de su iterabilidad, sino también de una forma de repetición que está relacionada con el trauma, repetición de algo que, en un sentido estricto, no se recuerda, sino que se revive” (2004, pp. 65–66). La repetición constante de nombres, símbolos y gestos en las liturgias cristianas no es neutra: modela subjetividades, fija jerarquías y perpetúa estructuras. Pero también puede abrir la posibilidad de resignificación: lo que se repite puede subvertirse, lo que se ritualiza puede ser reapropiado.

Las teologías feministas han señalado con claridad los límites del lenguaje religioso tradicional. Mary Daly, en su célebre ensayo *Después de la muerte de Dios padre* (1997), denunció cómo los roles patriarcales han contaminado los símbolos religiosos, deformando la conciencia cristiana. Rosemary Radford, en *Sexismo y el discurso sobre Dios*, advirtió que “[c]uando la palabra Padre se interpreta literalmente para indicar que Dios es masculino y no femenino, representado por hombres y no por mujeres, entonces esa palabra se torna idólatra [...]” (1997, p. 143).

En Abya Yala, las teólogas feministas de la liberación articularon esta crítica en diálogo con las luchas concretas de mujeres y pueblos racializados. Maricel Mena, teóloga afrocolombiana, ha mostrado cómo el racismo y la discriminación racial violan derechos fundamentales, y cómo la blanquitud ha moldeado la imagen de Dios en el continente: “una teología que nace de la realidad concreta de racismo y discriminación vivida por nuestras comunidades a lo largo y ancho de nuestro continente” (2022). Su perspectiva evidencia que

la colonialidad no solo afectó la economía o la política, sino también el lenguaje con el que nombramos lo divino.

Marcella Althaus-Reid radicalizó estas críticas con su propuesta de una “teología indecente”. En *Teología indecente* (2005), *Dios queer* (2019) y *Marx en un bar gay* (2008), denunció la imposición de la decencia, la que habría invisibilizado los relatos sexuales, y marginado experiencias cuir. Para ella, la teología existente ha servido a un proyecto totalitario, reproduciendo la ideología heterosexual (2005, p. 51). Althaus-Reid cuestionó incluso a las teologías feministas latinoamericanas que, según ella, permanecen atrapadas en “una teología de vainilla” (2005, p. 81), marcada por el miedo a confrontar abiertamente las iglesias e instituciones. Su obra pone de relieve que el problema no es solo de lenguaje, sino de cuerpos y deseos silenciados.

Lo que resulta decisivo es que estas críticas no se limitan a importar categorías de Europa o Estados Unidos. En Abya Yala se han generado voces, conceptos y prácticas que resignifican el lenguaje religioso desde la experiencia de comunidades concretas. Las Comunidades Eclesiales de Base, por ejemplo, abrieron espacios donde se nombraba a Dios desde la vida de lxs pobres, lxs campesinxs y los pueblos indígenas. Más recientemente, las pastorales de la diversidad y los movimientos LGBTIQ+ en países como Brasil, el Perú o México han creado liturgias y oraciones que desnudan el lenguaje patriarcal y que reivindican una Divinidad diversa y encarnada en los cuerpos marginalizados (Vega-Dávila & Suárez Arispe, 2023).

Estas prácticas muestran que la crítica al lenguaje religioso no es un ejercicio académico aislado, sino parte de procesos comunitarios que buscan resistir la exclusión y generar esperanza. En Abya Yala, el lenguaje religioso no se limita a repetir fórmulas importadas: puede ser reapropiado, reescrito y resignificado en clave liberadora.

Las teologías críticas coinciden en un punto: el lenguaje patriarcal se ha convertido en una cárcel simbólica que impide nombrar lo divino en su pluralidad. Esa cárcel se refuerza cada vez que una liturgia repite solo nombres masculinos, cada vez que un sermón

excluye cuerpos, cada vez que una comunidad invisibiliza memorias disidentes. Sin embargo, también es en esas repeticiones donde se abren grietas: en los cantos populares que transforman letras, en las oraciones que usan nombres inclusivos, en las liturgias que acuerpan cuerpos cuir.

Por eso, estudiar los lenguajes religiosos desde Abya Yala implica reconocer que son lugares de poder, pero también de resistencia. Su potencial crítico radica en la posibilidad de subvertir lo establecido y de abrir horizontes nuevos. Allí donde la ortodoxia se impuso como única voz, emergen ahora voces múltiples que reclaman el derecho a nombrar a la Divinidad desde la diversidad.

Liturgia

Si los lenguajes religiosos han transmitido ortodoxias y resistencias, la liturgia ocupa un lugar singular. Es, por excelencia, el espacio donde los símbolos, las palabras, los gestos y los cuerpos se entretajan en una celebración comunitaria. Casiano Floristán la define como “la celebración de la comunidad cristiana en la que se actualiza, expresa o renueva la acción de Cristo. Se basa en un conjunto de gestos y palabras, silencios y oraciones, cantos y ritos” (2001, p. 195). Esta definición permite identificar tres elementos constitutivos: la experiencia comunitaria, la experiencia cristiana y la experiencia ritual.

A lo largo de la historia del cristianismo, la liturgia ha estado estrechamente ligada a la definición de la ortodoxia, porque en ella se hacen visibles las creencias de la comunidad. No es casual que muchos debates teológicos se hayan librado en torno a ella, pues allí se condensan y hacen visibles los contenidos de la fe profesada. De hecho, en el adagio antiguo “*lex orandi, lex credendi*” (“la ley de lo que se cree es la ley de lo que se ora”) se expresa la estrecha relación entre fe y celebración. Lo que se ora fija lo que se cree, y lo que se cree define lo que se ora. Esta circularidad explica por qué la ortodo-

xia cristiana protegió la liturgia como un terreno fundamental: en ella se jugaba la identidad de la comunidad.

Sin embargo, este carácter normativo de la liturgia no elimina sus posibilidades críticas. Al contrario, la misma repetición que busca fijar un contenido puede abrir grietas para la subversión. Como ha mostrado Butler (2004), la fuerza del nombre descansa en su repetición: esa iterabilidad puede reproducir el trauma o abrir posibilidades de resignificación. En este sentido, la liturgia, como espacio de repetición ritual, no es únicamente reproducción de lo mismo: puede convertirse en escenario de transformación.

Catherine Pickstock ha profundizado en esta dimensión performativa. Para ella, la liturgia no es una mimesis mecánica, sino una representación constitutiva de aquello en lo que se participa (2005, p. 41). Cada acto litúrgico no repite sin más, sino que genera identidad y presencia, de modo que en la liturgia confluyen pasado, presente y futuro en un mismo acto celebrativo. El lenguaje oral, en particular, adquiere fuerza sobre la escritura: “la liturgia no [es] una representación constativa de lo ocasional de lo que es digno de alabanza, sino que constituye un estilo de vida” (Pickstock, 2005, p. 70).

En Abya Yala, esta concepción se hace palpable en las comunidades donde la liturgia no se limita al culto dominical, sino que se expande a la vida cotidiana. Allí la liturgia es menos texto escrito que palabra dicha, cantada y bailada. El énfasis en la oralidad, tan central en las culturas originarias y afrodescendientes, coincide con la crítica de Pickstock a la escritura como forma de control.

La colonización también transformó la liturgia. La imposición del latín como lengua oficial hasta el Concilio Vaticano II reforzó la distancia entre el pueblo y el rito. La introducción de las lenguas vernáculas en la década de 1960 fue presentada como una apertura, pero en muchos casos no significó un cambio sustancial: se tradujo el contenido, pero se mantuvieron las mismas estructuras patriarcales y jerárquicas.

En el continente, la teología de la liberación fue pionera en mostrar que la liturgia podía ser resignificada. Gustavo Gutiérrez planteó que la fe debía hacerse cargo de la historia y de la opresión concreta (1975). En las Comunidades Eclesiales de Base, los cantos populares, las lecturas bíblicas compartidas y la participación activa del pueblo transformaron la liturgia en un espacio de concientización y resistencia política. Así, lo que en la institución aparecía como rito normativo, en la base se convirtió en celebración de la vida y de la lucha.

Sin embargo, estas mismas comunidades han mostrado límites importantes en torno a la diversidad sexual y de género. Marcella Althaus-Reid denunció la incapacidad de la teología de la liberación para integrar la sexualidad, llegando a calificarla de “teología de cuerpos asexualizados” (2005). En *Marx en un bar gay* (2008) volvió sobre esta crítica, señalando que incluso las teologías feministas latinoamericanas muchas veces permanecieron atadas a esquemas heterosexistas.

En este contexto, las liturgias afirmativas de la diversidad que han surgido en Abya Yala adquieren relevancia. Amanda Guldmond, en su tesis *Hacia una Cristología Liberadora Para las Personas con Diversidad Sexual y Mayor Vulnerabilidad al VIH* (2013), propuso una praxis liberadora que revisa el significado de Jesús desde las experiencias de exclusión y enfermedad. Maricel Mena y Fidel Ramírez, en *Por una espiritualidad libertadora de corpos doentes com AIDS e HIV* (2020) y *Espiritualidad y diversidad sexual, desafíos para una pastoral LGBTI+* (2021), plantearon bases para una pastoral inclusiva que reconoce los cuerpos enfermos y disidentes como lugares de revelación.

En estas propuestas, la liturgia se resignifica como espacio donde los cuerpos abyectos adquieren agencia. La celebración deja de ser repetición institucional para convertirse en acuerpamiento, fiesta y denuncia. Lo que Butler denomina repetición performativa (2007, p. 17) se transforma en acción liberadora: no un acto único, sino una repetición que produce efectos nuevos.

La liturgia, en su dimensión simbólica, oral y corporal, se convierte así en un lugar privilegiado para la subversión. La crítica de Pickett a la textualización y a la espacialización como mecanismos de control (2005, pp. 122, 144) ilumina cómo las liturgias han sido dominadas por cuerpos masculinos y jerarquías eclesiales (Vega-Dávila, 2024). Pero también permite imaginar nuevas configuraciones: celebraciones donde la diversidad sexogenérica no es tolerada como excepción, sino afirmada como parte constitutiva de la comunidad.

En este horizonte, la liturgia puede convertirse en espacio de resistencia decolonial. Allí donde la institución impuso modelos europeos y patriarcales, nuestras comunidades generan prácticas que reafirman identidades populares, indígenas, afrodescendientes y cuir. En esas celebraciones, el tiempo y el espacio son vividos con densidad: el pasado narrado de la opresión se entrelaza con el futuro deseado de la liberación.

Estudiar la liturgia desde Abya Yala implica reconocerla como campo de tensiones: lugar donde se vigila la ortodoxia, pero también donde se produce resistencia; escenario de control, pero también de esperanza. En este sentido, el análisis litúrgico no puede reducirse a lo textual ni a lo ritual: debe abarcar lo simbólico, lo corporal y lo comunitario. La liturgia nos revela que los lenguajes religiosos no son estáticos ni cerrados. Son procesos dinámicos donde se juegan relaciones de poder, identidades y memorias. En la medida en que las comunidades de Abya Yala resignifican sus celebraciones, abren la posibilidad de construir lenguajes nuevos, capaces de nombrar lo divino desde la pluralidad de cuerpos e historias.

Imagen masculina de la divinidad en tradiciones litúrgicas

Uno de los problemas más persistentes en los lenguajes religiosos cristianos es la representación masculina de lo divino. A diferencia del judaísmo, para el cual las imágenes estaban prohibidas, el

cristianismo desarrolló la posibilidad de expresar la fe a través de representaciones visuales y simbólicas. Algunas de ellas llegaron, incluso, a recibir culto en ciertas denominaciones, aunque el posicionamiento sobre su legitimidad ha sido diverso y polémico (Ziegler, 2019). En ese proceso, la simbólica cristiana configuró, tanto en lo plástico como en lo literario, la idea de un ser masculino.

El fundamento de esta representación se encuentra en la propia figura de Jesús de Nazaret, quien habría llamado “Padre” a Dios. María Clara Bingemer recuerda que esa apelación a *Abbá* se convirtió en el núcleo de una simbología que, con el tiempo, se absolutizó (2003). De allí que la iconografía más difundida en el cristianismo sea la del Dios Padre: un hombre anciano, blanco, todopoderoso, que gobierna desde lo alto. Esta imagen, aparentemente natural, ha moldeado las conciencias durante siglos y ha legitimado jerarquías masculinas en las comunidades eclesiales.

Sin embargo, como advierte Isabel Gómez Acebo, las teologías feministas han denunciado la idolatría que supone hablar de Dios en términos exclusivamente masculinos: “la idolatría que supone hablar de Dios en términos exclusivamente masculinos con la conciencia de que el simbolismo y la analogía acaban confundándose con la realidad” (2003, p. 111). Aquí radica una clave crítica: el problema no es solo semántico, sino ontológico. Cuando el lenguaje confunde símbolo con realidad, lo masculino deja de ser metáfora y se convierte en esencia divina.

Rosemary Radford fue aún más tajante al señalar que no se puede negar la existencia del sexismo en el discurso sobre lo divino. Recordó que incluso la palabra “dios” implica ya una marca masculina: “Cuando la palabra Padre se interpreta literalmente para indicar que Dios es masculino y no femenino, representado por hombres y no por mujeres, entonces esa palabra se torna idólatra [...]” (1997, p. 143). Elizabeth Johnson, por su parte, enfatizó que “las imágenes de Dios no son periféricas ni dispensables para el lenguaje teológico; y tampoco [...] para la praxis eclesial y social” (2002, p. 72). En otras palabras, lo que se dice en la teología se traduce en prácticas

eclesiales concretas: el monopolio masculino de los ministerios, la subordinación de las mujeres, la exclusión de identidades sexogénicas disidentes.

Frente a esa hegemonía patriarcal, algunas teólogas han propuesto imágenes alternativas. Sallie McFague, por ejemplo, elaboró la metáfora de Dios como madre, recordando que todo lenguaje sobre lo divino es relativo y provisional, y que todo intento de fijarlo incurre en idolatría (1997). Esta propuesta buscaba equilibrar la unilateralidad del imaginario patriarcal y abrir la imaginación teológica hacia otras posibilidades. Sin embargo, como veremos, también aquí se corren riesgos.

Marcella Althaus-Reid llevó esta discusión más lejos al criticar a las teologías feministas que, aun en su esfuerzo por ofrecer metáforas alternativas, terminan reproduciendo binarismos. Desde su perspectiva indecente, muchas de estas propuestas no cuestionan suficientemente la matriz heterosexual. Así, asocian al padre con el castigo y a la madre con el amor o la ternura, reforzando esencialismos biologicistas. De ahí que Althaus-Reid, como presenté en párrafos anteriores, calificara a gran parte de las teologías feministas latinoamericanas como una “teología de vainilla”, metáfora tomada del sadomasoquismo, que recuerda lo convencional, lo popular o extendido; de ahí que estas deseen salvar instituciones con la excusa de reformarlas.

Su crítica revela que, incluso en espacios de resistencia, puede reproducirse un marco patriarcal. La solución, desde su perspectiva, no es sustituir un lenguaje por otro, sino desnudar los lenguajes mismos, mostrar cómo han sido atrapados en dinámicas coloniales y patriarcales, y abrir la posibilidad de expresiones indecentes, cuir y transgresoras.

En Abya Yala, esta problemática se agudiza por la colonialidad del lenguaje. Como señala Althaus-Reid, “en Latinoamérica, el machismo crea una sólida base de supuestos y asunciones en diferentes aspectos de la realidad por la penetración de sus creencias sexuales reforzadas por el universo lingüístico del español y el portugués se-

xualmente mediatizados” (2005, p. 18). Esto significa que no solo las imágenes importadas del cristianismo europeo han reforzado lo masculino, sino también nuestras propias lenguas coloniales han contribuido a fijar lo divino en clave patriarcal.

Un ejemplo ilustrativo lo encontramos en las apariciones marianas. Aunque se trate de figuras femeninas, su lenguaje reproduce patrones coloniales. Althaus-Reid ironiza con un ejemplo elocuente: mientras las vírgenes aparecidas en Europa hablan en castellano peninsular, dirigidas a “hermanos” y “hombres”, una Virgen argentina, en un barrio popular, hablaría de manera distinta: “*Che queridxs*, les doy las lecturas bíblicas con mis mensajes para que el mundo vea [...] Vayan y evangelicen, che” (2005, p. 87). Con este contraste, la autora muestra cómo incluso las imágenes femeninas terminan siendo ventrílocuas de un dios padre masculino y colonial.

La conclusión a la que nos llevan estas críticas es que desnudar los lenguajes religiosos implica dismantelar los ídolos construidos en torno a imágenes masculinas, blancas y heterosexuales. Johnson lo formula con claridad: “la experiencia de Dios, que nunca podemos hacer nuestra directamente, está mediatizada (entre otras cosas, pero sobre todo así) por la historia cambiante del propio yo” (2002, p. 95). El lenguaje no es transparente: siempre media, siempre limita, siempre está cargado de estructuras sociales. Por eso, las imágenes masculinas de lo divino no son simples metáforas inofensivas, sino vehículos de exclusión.

En Abya Yala, donde el cristianismo se impuso como religión colonial, estas imágenes han reforzado la subordinación de mujeres, indígenas, afrodescendientes y diversidades sexo-genéricas. La repetición litúrgica de nombres masculinos de dios consolidó un imaginario heterosexual y patriarcal que persiste hasta hoy en muchas iglesias.

Ante esta situación, algunas comunidades han optado por nombrar a lo divino como la Divinidad (Vega-Dávila & Suárez Arispe, 2023), buscando un término no sexista. Aunque este esfuerzo es valioso, el desafío va más allá de la semántica: se trata de cons-

truir lenguajes nuevos que cuestionen los binomios patriarcales y que permitan reconocer lo divino en la pluralidad de cuerpos y experiencias.

En celebraciones litúrgicas que apuestan por la diversidad en Abya Yala, ya se experimenta con oraciones y cantos que emplean nombres diversos para referirse a Dios, desde metáforas maternas hasta expresiones comunitarias como “Espíritu Santa” o “hermano Jesús”. Estas prácticas, aunque aún marginales, muestran que es posible dismantelar los ídolos lingüísticos y generar lenguajes liberadores.

La crítica a la imagen masculina de la divinidad no es un ejercicio pasajero, sino una tarea permanente. Por eso, el desafío no es encontrar una fórmula definitiva, sino mantener un proceso de sospecha y creación continua. Desnudar el lenguaje significa reconocer su carácter histórico y limitado, y abrirlo a la pluralidad de voces y cuerpos que conforman nuestras comunidades.

Según lo expresado en este apartado, esta configuración androcéntrica de Dios en las tradiciones litúrgicas no es un accidente, sino el resultado de siglos de patriarcado y colonialidad. Desafiarla implica dismantelar los lenguajes que la sostienen y construir otros que expresen lo divino desde la diversidad. En Abya Yala, esta tarea está en marcha en comunidades afirmativas de la diversidad que, desde la oración, el canto y la liturgia, están gestando un cristianismo alternativo: cuir, plural y decolonial.

Conclusión

El recorrido realizado confirma que los lenguajes religiosos constituyen un entramado donde se entrelazan poder, memoria y esperanza. A través de la poesía, la teología y la liturgia, el cristianismo hegemónico consolidó un imaginario masculino, blanco y heterosexual de lo divino, que durante siglos invisibilizó a mujeres, pueblos racializados y diversidades sexo-genéricas. Frente a ello, las críticas provenientes de las teologías feministas, afrodescendientes,

decoloniales e indecentes han mostrado con claridad los límites de estos discursos y han abierto la posibilidad de imaginar otras formas de decir y vivir lo sagrado.

La liturgia aparece, en este proceso, como un espacio especialmente ambivalente. Su función normativa se evidencia cuando repite sin cuestionamiento los lenguajes patriarcales; pero esa misma repetición, al ser entendida como iterabilidad performativa, contiene la potencia de una subversión. Nombrar a la Divinidad desde las experiencias de cuerpos marginados, introducir lenguajes no sexistas, despatriarcalizar los ritos y descolonizar la simbología religiosa no constituye simplemente una innovación lingüística, sino un gesto teológico y político que redefine los horizontes comunitarios.

Desde Abya Yala, este horizonte abre una invitación a construir lenguajes religiosos cuir y decoloniales que acompañen las luchas por la justicia, la memoria y la dignidad. Lo divino puede y debe ser nombrado desde la multiplicidad de cuerpos, voces e historias que configuran nuestras comunidades, de modo que la experiencia creyente se articule en clave plural y situada.

Si las teologías feministas y afrodescendientes han puesto en evidencia el carácter androcéntrico y colonial de los lenguajes religiosos, y si la teología indecente de Althaus-Reid ha develado las zonas de censura vinculadas al deseo y a la sexualidad, la propuesta de este trabajo busca ir un paso más allá: articular un horizonte cuir y decolonial que no solo denuncie, sino que también acompañe procesos concretos de resignificación comunitaria. Reconocer que nuestras comunidades ya introducen cantos, símbolos y nombres que desbordan el canon implica constatar que la subversión teológica está en marcha. Por ello, sostengo que los cuerpos abyectos, los nombres impensables y los gestos desautorizados no son elementos periféricos, sino el núcleo de una experiencia creyente capaz de subvertir los órdenes coloniales y heteropatriarcales aún vigentes.

Referencias

- Althaus-Reid, Marcella (2005). *Teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Bellaterra.
- Althaus-Reid, Marcella (2008). Marx en un bar gay. La Teología Indecente como una reflexión sobre la Teología de la Liberación y la Sexualidad. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, 11(1), 55–69.
- Althaus-Reid, Marcella (2023). *Dios cuir*. Universidad Iberoamericana.
- Antiseri, Dante (1976). *El problema del lenguaje religioso. Dios en la filosofía analítica*. Cristiandad.
- Arens, Eduardo & Manuel Díaz Mateos (2000). *Apocalipsis. La fuerza de la esperanza. Estudio, lectura y comentario*. Centro de Estudios y Publicaciones; Centro de Espiritualidad Ignaciana.
- Austin, John (1982). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Paidós.
- Bernal Llorente, José Manuel (2012). *Para vivir la Celebración. Bases para una comprensión de la liturgia*. Verbo Divino.
- Bingemer, María Clara (2003). Abbá: un padre maternal. *Selecciones de Teología*, 168, 305–318.
- Butler, Judith (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Síntesis.
- Butler, Judith (2007). *Género en disputa: feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Butler, Judith (2017). *Cuerpos aliados y lucha política*. Paidós.
- Corpas de Posada, Isabel (2010). Experiencia religiosa y lenguaje religioso: aproximación teológica. *Franciscanum*, 52(153), 57–95.
- Croatto, José Severino (2010). *As linguagens da experiência religiosa. Uma introdução à fenomenologia da religião*. Paulinas.
- Daly, Mary (1997). Después de la muerte de dios padre: la liberación de las mujeres y la transformación de la conciencia cristiana. En Mary Ressa, Ute Steibert & Lene Sjørup (Eds.), *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista* (pp. 97–106). Sello Azul.
- Falconí, Diego (2014). De lo queer/cuir/cuy(r) en América Latina. Accidentes y malos entendidos en la narrativa de Ena Lucía Portela. *Mitologías hoy*, 10, 95–113.
- Floristán, Casiano (2001). *Diccionario abreviado de Liturgia*. Verbo Divino.
- Fries, Heinrich (1987). *Teología fundamental*. Herder.
- García-Andrade, Joaquín (2009). Sobre la experiencia religiosa: aproximación fenomenológica. *Folios*, 2(309), 115–126.
- Gómez Caffarena, José (1985). *Lenguajes sobre Dios*. Fundación SM.
- Gómez-Acebo, Isabel (2003). Dios en la teología feminista. Estado de la cuestión. *Estudios eclesiásticos*, 78(304), 107–125.
- Guldemon, Amanda (2013). *Hacia una Cristología Liberadora Para las Personas con Diversidad Sexual y Mayor Vulnerabilidad al VIH* [Tesis de Maestría en Teología]. Pontificia Universidad Javeriana.
- Gutiérrez, Gustavo (1975). *Teología de la liberación. Perspectiva*. Sígueme.
- Guzmán, Gonzalo (2019). *El lenguaje litúrgico y sus formas*. Centre de Pastoral Litúrgica.
- Johnson, Elizabeth (2002). *La que es. El misterio de dios en el discurso eológico feminista*. Herder.
- Kunzler, Michael (1999). *La liturgia de la Iglesia*. Cultura y Espiritualidad Popular.

- Llamas, Enrique (1993). Teresa de Jesús y Juan de la Cruz ante la Inquisición: denuncias, procesos, sentencias. *Cuadernos de pensamiento*, 7, 179-206.
- Martínez, Francisco Javier (1991). Los himnos “Sobre la Perla” de san Efrén de Nisibe. *Salmanticensis*, 38(1), 5–32.
- McFague, Sallie (1997). Dios como madre. En Mary Ress, Ute Steibert & Lene Sjørup (Eds.), *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista* (pp. 297–310). Sello Azul.
- Mena, Maricel, y Fidel Mauricio Ramírez (2020). Por uma espiritualidade libertadora de corpos doentes com AIDS e HIV: uma abordagem a partir das experiências de vida de Yulixa e Miriã em Nm 12. *Estudos Teológicos*, 52(2), 357–373.
- Mena, Maricel (2022). La teología negra latinoamericana y caribeña es cristiana aunque incluya otras tradiciones de fe. *ADNCELAM*. <https://adn.celam.org/la-teologia-negra-latinoamericana-y-caribena-es-cristiana-aunque-incluya-otras-tradiciones-de-fe-es-una-teologia-abierta-no-abarca-unica-y-exclusivamente-a-teologos-negros-participan-perso/>
- Pickstock, Catherine (2005). *Más allá de la escritura. La consumación litúrgica de la filosofía*. Herder.
- Radford Ruether, Rosemary (1997). El sexismo y el discurso sobre [d]ios: imágenes masculinas y femeninas de lo divino. En Mary Ress, Ute Steibert & Lene Sjørup (Eds.), *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista* (pp. 127–148). Sello Azul.
- Ramírez, Fidel, y Maricel Mena (2021). Espiritualidad y diversidad sexual, desafíos para una pastoral LGBTI+. En Fabrício Veliq (ed.), *Experiências de diversidade afetivo-sexual e de gênero: perspectivas de diálogo* (pp. 99–121). Metánoia Editora.
- Tillich, Paul (1972). *Teología sistemática I*. Ariel.
- Valencia, Sayak (2015). Del queer al cuir: ostranénie geopolítica y epistémica desde el sur glocal. En Fernando Lanuza, y Raúl Carrasco, *Políticas de lo irreal. Queer y cuir* (pp. 19-38). Fontamara.
- Vega-Dávila, Enrique & Suárez Arispe, Carola (2023). Contra la cultura del espectáculo: Sacerdocio universal y participación activa. *Siwö: Revista de Teología/Revista de Estudios Sociorreligiosos*, 16(22), 1-19.
- Vega-Dávila, Enrique (2022). ¡Nosotrxs también somos lxs pobres! Teología de la liberación y diversidad sexo-genérica. Hacia una teología cuir de la liberación. *Revista Ciencias de la Complejidad*, 3(2), 65–89.
- Vega-Dávila, Enrique (2023). *Divinidad al desnudo. Cuerpos que oran. Deconstrucción de lenguajes religiosos en comunidades cristianas para la diversidad sexogenérica. Experiencias en la “Comunidad Cristiana Ecuménica Inclusiva El Camino”* (tesis doctoral). Universidad Iberoamericana.
- Vega-Dávila, Enrique (2024). Cuerpos masculinos en el cristianismo hegemónico. Algunas retóricas del poder cristiano desde una perspectiva de género, masculinidades y religión. *Estudios del discurso*, 10(1), 37-59.
- Vega-Dávila, Enrique (2025). De lo queer a lo cuir: punto de partida e innecesaria traducción. *Revista Letras* [en prensa].
- Vide, Vicente (1999). *Los lenguajes de [d]ios. Pragmática y lingüística*. Deusto.
- Ziegler, María-Magdalena (2019). La reforma luterana y la transformación de la imagen religiosa en las artes. *Vivat académica*, 146, 1-20.

Enrique Vega-Dávila es marica, pastor y académico. Doctor en Estudios Críticos de Género por la Universidad Iberoamericana de Ciudad de México. Estudió Teología en el Perú, donde obtuvo su Licenciatura y Maestría. Imparte clases en los colegios de Filosofía y Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus líneas de investigación se encuentran relacionadas con Género y Religión, Poder, subjetividades e instituciones, Masculinidades y Diversidades sexogenéricas. Es desde el año 2025 Candidato al Sistema Nacional de Investigadores e Investigadoras de México (SNII) y Acompañante Espiritual a personas en cuidados paliativos y a sus familiares. Actualmente realiza una estancia postdoctoral en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe – CI-ALC de la UNAM.

LENGUAJE: ANDROCENTRISMO Y VIOLENCIA SIMBÓLICA

LA CRÍTICA FEMINISTA Y SUS APORTES

Ana Soledad Gil

Palabras iniciales

Este trabajo parte de una preocupación sostenida acerca del lenguaje, dado que pensamos con palabras y conceptualizamos e imaginamos el mundo a través de él. El lenguaje no solo nombra la realidad, sino que también la produce: crea y (de)construye identidades sociales y se convierte en un espacio de disputa permanente por los sentidos (Voloshinov, 2009).

En esta línea, el lenguaje constituye un fenómeno ineludible para las ciencias sociales y humanas, ya que el abordaje de los objetos de estudio requiere, en algún momento, interrogar su dimensión discursiva. Incluso nociones centrales, como la de “ideología”, han sido objeto de debates en torno a sus definiciones, mostrando que las palabras nunca son neutras, sino campos de tensión y lucha.

Valentín Voloshinov –teórico ruso del lenguaje, desaparecido en las purgas estalinistas de los años treinta– sostenía que, mientras las

clases dominantes procuran imprimir al lenguaje un sentido homogéneo, apostando a un lenguaje “uniacentual”, su carácter dialógico y polifónico lo convierte inevitablemente en “arena de la lucha de clases” (Voloshinov, 2009). En consecuencia, los significados no son fijos, sino que se encuentran atravesados por tensiones sociales, políticas y culturales. De allí que términos como “género”, “feminismo” o “violencias de género” aparezcan como nociones en disputa, cargadas de ambigüedades y controversias que reflejan, en última instancia, la conflictividad de lo social.

Desde esta perspectiva, puede decirse que el lenguaje funciona como un campo donde se materializan las relaciones de poder. Las batallas por el sentido que se dan en torno a determinados conceptos no son meramente semánticas, sino que expresan intereses contrapuestos sobre el modo en que se organiza la vida social. Las palabras, al nombrar, delimitan qué puede ser dicho y qué queda relegado al silencio (Angenot, 2010), estableciendo fronteras simbólicas que tienen efectos concretos en la vida de las personas y en el acceso desigual a derechos y recursos.

Si bien durante mucho tiempo predominó la idea de que el lenguaje era un medio neutro para comunicar y describir el mundo, los estudios feministas han cuestionado esta supuesta neutralidad. En tanto sistema simbólico, el lenguaje reproduce jerarquías, invisibiliza identidades y establece patrones de exclusión (Gil & Morales, 2020). De allí la necesidad de indagar cómo opera en la configuración de subjetividades y en la reproducción de desigualdades estructurales.

En este punto, resulta central reconocer que el lenguaje no solo refleja una determinada organización social, sino que también contribuye activamente a su sostenimiento. La naturalización de expresiones, categorías o denominaciones androcéntricas muestra hasta qué punto el discurso puede cristalizar desigualdades históricas, reproduciendo visiones del mundo que colocan a ciertos sujetos en el centro y relegan a otros a posiciones de marginalidad. En este

sentido, problematizar el lenguaje equivale a intervenir en el terreno mismo de la hegemonía cultural.

En este marco, resulta pertinente revisar conceptos como androcentrismo, violencia simbólica y sexismo lingüístico, que permiten visibilizar las formas en que el lenguaje ha funcionado históricamente como mecanismo de dominación. A partir de ello, asomarnos a los aportes de autoras como Dorothy Smith, Patrizia Violi y Adrienne Rich habilita a profundizar y problematizar críticamente las relaciones entre lenguaje, poder y género. Finalmente, se expondrán algunas notas sobre el debate en torno al lenguaje inclusivo, entendido como una estrategia política, material y discursiva orientada a disputar sentidos y a ampliar los horizontes de lo decible (Angenot, 2010).

Lenguaje y androcentrismo

Es a partir de la vasta producción teórica realizada desde los *Estudios de la Mujer* que surge como central la premisa básica que demuestra que el saber, la cultura, los discursos, sentidos y narrativas no son neutrales ni objetivos. Aquí es donde se sitúa la crítica feminista al saber científico y a la cultura como discursos que son contruidos desde un punto de vista masculino, pero presentados como universales al conjunto social. En otras palabras, lo que buscan visibilizar es la existencia de un enfoque de estudio, análisis o investigación unilateral que se generaliza a todas las personas.

Esto supone una crítica al androcentrismo, es decir, a la predominancia del punto de vista masculino, a lo masculino como medida de todas las cosas. Como sostiene Amparo Moreno Sardá, el concepto hace referencia a “situarse en el centro” (1986, pp. 22-23). La adopción de un punto de vista central se afirma hegemónicamente relegando a los márgenes lo no significativo o insignificante, lo negado.

Este punto de vista, que resulta así valorado positivamente, sería propio no ya del hombre en general, de todos y cualquier ser humano de sexo masculino, sino de aquellos hombres que se sitúan en el centro hegemónico de la vida social, se autodefinen a sí mismos como superiores y, para perpetuar su hegemonía, se imponen sobre otras y otros –mujeres y hombres– mediante la coerción y la persuasión/disuasión. El *hombre hecho* de que nos habla la palabra griega *ANER*, *-DROS* se refiere no a cualquier hombre de cualquier condición o edad, sino a aquellos que han asimilado los valores propios de la virilidad y que imponen su hegemonía. (Moreno Sardá, 1986, p. 29)

Diremos, entonces, que el uso del masculino como universal oculta la participación y la existencia de las mujeres y de otras identidades sexo-genéricas. Esto nos lleva a reflexionar sobre las violencias, en particular, sobre la violencia simbólica. La invisibilización de ciertos sujetos en el lenguaje no es un mero detalle formal, sino una operación que refuerza jerarquías sociales, naturaliza desigualdades y legitima la exclusión de quienes no encajan en el modelo hegemónico de humanidad.

Por ello, la crítica feminista al androcentrismo no solo denuncia un sesgo en la producción del conocimiento, sino que cuestiona las bases mismas de la organización social y cultural. De allí la importancia de pensar en alternativas discursivas, como el lenguaje inclusivo, que buscan abrir grietas en la hegemonía simbólica y reconocer la pluralidad de sujetos que habitan y producen el mundo social. Estas disputas, lejos de ser superficiales, son parte de un proceso más amplio de democratización del saber y de las prácticas culturales.

Violencia simbólica como “argamasa”

En Argentina, la Ley 26.485 de “Protección Integral para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres en los ámbitos donde desarrollen sus relaciones interpersonales” (2009) tiene como propósito promover y garantizar la eliminación de la discriminación entre mujeres y varones, el derecho de las mujeres a vivir una vida sin violencia, el desarrollo de políticas públicas integrales, la sensibilización, prevención, sanción y erradicación de la violencia, entre otros. En su artículo 5, tipifica la violencia simbólica y la define como “la que, a través de patrones estereotipados, mensajes, valores, íconos o signos, transmita y reproduzca dominación, desigualdad y discriminación en las relaciones sociales, naturalizando la subordinación de la mujer en la sociedad.” Como vemos, refiere a prácticas discursivas, culturales y mediáticas que legitiman el orden patriarcal. Ejemplos pueden ser la representación cosificada de las mujeres en la publicidad, la ridiculización del lenguaje inclusivo o los discursos que perpetúan roles de género rígidos.

En este sentido, Marcela Lagarde (2005, 2022) desarrolla la noción de “cautiverios de las mujeres”, mostrando cómo las mujeres son socializadas en roles rígidos –madres, esposas, vírgenes, putas– que limitan sus proyectos vitales y consolidan la subordinación. Para ella, la violencia simbólica se expresa en la producción cultural de mandatos y estereotipos que atan a las mujeres a dichos cautiverios. La autora enfatiza que esta forma de violencia es estructural: se da en el lenguaje, en la educación, en la religión, en los medios de comunicación, y sostiene un sistema de desigualdades materiales. En esa línea, advierte que la violencia simbólica no es “menor” o “menos dañina”, porque es la base sobre la cual se erigen las violencias físicas, sexuales, económicas y feminicidas.

En consonancia, Rita Segato habla de “argamasa”, un concepto central en su teoría sobre las violencias de género. Para ella, es aquello que une, cohesiona y sostiene el orden patriarcal, haciendo que la desigualdad no se perciba como una excepción sino como lo “na-

tural” de la vida social. “Los aspectos casi legítimos, casi morales y casi legales de la violencia psicológica¹ son los que en mi opinión revisten el mayor interés, pues son ellos los que prestan la argamasa para la sustentación jerárquica del sistema”² (Segato, 2003, p. 114). Es así que la violencia simbólica se presenta como el mecanismo más eficiente de control social y de reproducción de las desigualdades. Mientras las consecuencias de la violencia física son evidentes y visibles, las de la violencia simbólica no lo son, cuestión que Segato alerta dado que esta violencia, por su invisibilidad, es la forma más eficaz de subordinación y opresión de las mujeres y de otras identidades, socialmente aceptada y legitimada.

Sexismo lingüístico

María de los Ángeles Calero es una académica española que ha escrito varios libros sobre sociolingüística e imagen de las mujeres en la literatura. En sintonía con lo que se viene exponiendo, Calero (1999) sostiene que el lenguaje refleja y reproduce relaciones de poder, y en particular, el dominio masculino en la cultura. Asimismo, plantea que el uso del masculino genérico oculta y excluye a las mujeres y personas feminizadas, reforzando su subordinación simbólica.

Para ella, es importante educar en un lenguaje no sexista para generar conciencia crítica desde la escuela y en los medios de comunicación, y subraya que no se trata solo de una cuestión gramatical, sino de una disputa política por la representación y el poder simbólico.

1. Segato habla de violencia moral o psicológica para referir al campo simbólico.

2. Casi legítimos: porque circulan en prácticas sociales naturalizadas (chistes, estereotipos, micromachismos); casi morales: porque se apoyan en creencias y mandatos culturales (la buena madre, la mujer sacrificada, la esposa fiel); casi legales: porque muchas veces el derecho los habilita o no los sanciona de manera efectiva (impunidad judicial, sesgos en la aplicación de la ley).

Se destaca, como uno de sus principales aportes, su propuesta de pensar en “los duales aparentes” (Calero, 1999, pp. 97-101); es decir, en aquellas palabras que son idénticas de forma, pero adquieren significancia diferente según nos refiramos a mujeres o a varones. Según ella, son un material riquísimo para detectar el sexismo y la misoginia. En nuestra cultura podemos encontrar diferentes ejemplos: Perro/Perra; Zorro/Zorra; Hombre Público/Mujer Pública. La significación que adquieren en femenino nos permite identificar desigualdades en el lenguaje que, por otra parte, y a riesgo de repetir, chorrean sexismo. Calero explica que este fenómeno no es accidental, sino un mecanismo lingüístico que reproduce la desvalorización histórica de lo femenino y la asimetría de roles de género. Señala, además, que muchos de estos duales provienen de contextos sociales en los que la actividad pública estaba reservada a los hombres, mientras que la presencia femenina en esos espacios quedaba asociada a lo sexual o a la transgresión.

Para terminar, este tipo de estructuras demuestra que el sexismo no está solo en las prácticas sociales, sino que se incrusta en el sistema léxico del idioma.

La crítica feminista y sus aportes

Para seguir con el problema, y con el fin de continuar conociendo puntos destacados de la crítica feminista en relación al lenguaje, en este apartado se exponen las contribuciones de tres pensadoras: Dorothy Smith, Patrizia Violi y Adrienne Rich.

La importancia de recorrerlas radica en la necesidad de prestar atención a las claves conceptuales que habitamos utilizar, con las cuales se construye conocimiento y, por tanto, se debe prestar atención a los sesgos androcéntricos y sexistas que pueden portar y, con ello, a su posibilidad explicativa.

Dorothy Edith Smith (6 de julio de 1926), socióloga canadiense conocida por sus desarrollos acerca de la teoría feminista del “punto

de vista” y la etnografía institucional, se pregunta, entre otros asuntos, por lo anteriormente expuesto. Smith aporta un marco crítico para pensar cómo el lenguaje y los textos producen silenciamientos y subordinaciones y, al mismo tiempo, propone un enfoque alternativo que se basa en construir conocimiento desde las experiencias cotidianas de las mujeres. En su texto “El mundo silenciado de las mujeres” (1986), particularmente, en el apartado “El uso del lenguaje del opresor”, se basa en ideas de poetisas feministas para un ejercicio de análisis de los mecanismos del lenguaje androcéntrico. En este sentido, retoma a la poeta norteamericana Sylvia Plath,³ que describe a los varones como creadores de “ángeles fríos”, haciendo especial referencia a la “creación de abstracciones”. Entre los ejemplos que brinda sobre los usos del lenguaje del opresor menciona a la “esposa golpeada”. El caso ilustra un uso del idioma que nos da un “paquete de situaciones reales en el diario vivir del mundo” (Smith, 1986, 54), y reflexiona

Personalmente, puedo partir como socióloga y hacer estudios sobre “la mujer golpeada”. Saldría al exterior y buscaría ejemplos [...] buscaría muestras de mujeres maltratadas, las pondría en mi libro y luego escribiría sobre ellas. Una extraña manera de trabajar. Tomamos –como llamarla–, ¿cosa?, que hemos definido “la mujer golpeada”. La aislamos de su realidad y de las relaciones sociales que la regulan y organizan. La divorciamos de todo aquello que podría hablarnos de las situaciones reales que experimentan las personas y en las cuales podría sufrir violencia. ¿Por qué debemos ver “la mujer golpeada” como un caso especial y diferente? Porque es típico de la usanza del lenguaje del opresor hablar de la mujer golpeada como si ya estuviese, antes del hecho mismo del abuso físico, que puede darse en diversos

3. Sylvia Plath (1932-1963) fue una destacada poeta y novelista estadounidense, conocida por su estilo de poesía confesional.

contextos. Esto produce un desenfoque. La entidad que nace de esta manera no es real, no existe. La invención de tal objeto nos impide ver las relaciones en las cuales sufren violencia las mujeres. (Smith, 1986, pp. 54-55)

Esta autora, a lo largo del texto, demuestra el efecto objetivador y exteriorizante que tiene el lenguaje del opresor, institucionalizado en las disciplinas del conocimiento y las fronteras entre ellas. No se trata solamente del lenguaje en sí, sino del método para utilizarlo: “es un modo de expresión que nace y muere en los textos, por lo que los mundos vivos y vividos de todos los días desaparecen de vista” (Smith, 1986, p. 49). Agrega que “no solo necesitamos un lenguaje diferente sino también un método diferente, que no nos separe de las otras personas, interponiendo los ‘ángeles fríos’ de las abstracciones” (Smith, 1986, 69). Para las autoras Yañez y Grasselli, “el feminismo debe habilitar un lenguaje directo e inmediato, surgido de la experiencia, capaz de establecer otros tipos de relaciones entre las personas” (2019, p. 134).

En síntesis y haciendo pie en el ejemplo concreto de “la mujer golpeada”, para Smith el lenguaje del opresor nos impide expresar nuestra propia experiencia, trabajar con las cosas como realmente son, con lo que nos está sucediendo a nosotras en el mundo en el que nos movemos.

Patrizia Violi (Bologna, 14 agosto 1949), lingüista y semióloga italiana, trabaja sobre semiótica del texto y de la cultura, y sobre género y subjetividad. En su trabajo “El infinito singular” (1991) encontramos distintos aportes para pensar el objeto de estudio que abordamos aquí. Para ella, la diferencia sexual está inscrita en las lenguas, y esa inscripción es negativa. “Masculino” se coloca como término fundador, como sujeto, y “femenino” como su negación, su límite y al mismo tiempo, como su condición para existir. “Si efectivamente es cierto que un término no puede definirse nunca por sí mismo, sino solo por su relación de oposición con otro término, lo masculino puede existir únicamente en cuanto contrapone a

lo femenino y lo construye como algo suyo, como su negación. Lo femenino se sitúa así con la doble postura de ser límite de lo masculino y a la vez su condición para existir” (Violi, 1991, p. 68).

Es fundamental, en su decir, el anclaje corpóreo de la lengua y de que, históricamente, la base material de los procesos de simbolización ha sido el cuerpo. En otras palabras, el cuerpo es sexuado y no neutro; por lo tanto, es el cuerpo masculino el que se ha configurado en medida y norma de los procesos de simbolización y significación en la cultura patriarcal. Para Violi, las mujeres vivimos una experiencia singular, una escisión vital, existencial, que los varones no experimentan.

Para los hombres el “ser hombre” y el ser sujeto, persona, productor de palabra y cultura, no constituye una experiencia antitética, pues los dos términos no se sitúan como dos polos contrapuestos, sino como manifestaciones del ser en sintonía entre ellas. Ya que la subjetividad masculina se ha convertido en la forma de la objetividad general y que lo que era manifestación de uno de los dos sexos se ha hecho norma y regla, la especificidad de lo masculino es al mismo tiempo lo que caracteriza a la individualidad de los hombres y la figura universal de la consciencia. Por tanto, para ellos no hay contradicción [...] Por el mismo motivo la posición de las mujeres es contraria: para ellas el “ser mujer” es constantemente antagónico y contradictorio con su estatuto de persona, de sujeto. Puesto que el sujeto fundamenta su transcendencia en la objetividad de la forma masculina hecha universal, la especificidad de lo femenino no puede encontrar una expresión autónoma. Es como si tener acceso a lo universal de la palabra y de la cultura implicase siempre una separación de sí, un desgarramiento, una pérdida. Creo que la marca de esta es-

cisión atraviesa constantemente la vida de las mujeres [...]. (Violi, 1991, pp. 152-153)

Teniendo en cuenta sus palabras, se entiende que, mientras para los varones identificarse como Sujeto es algo dado e inmediato –ya está inscripto en el discurso– para las mujeres y otras identidades feminizadas, esto está obstaculizado y solo puede ser alcanzado a cambio de negar “la propia especificidad sexual” (Violi, 1991, p. 154).

Un punto importante que se desprende de ello es el silencio de las mujeres que aparece ante la imposibilidad de decirnos con un lenguaje que es opresor y violento, que nos niega y que, por oposición, es lo negativo frente al varón que es lo positivo. El objeto frente al sujeto.

Asimismo, “[...] también podría interpretarse como la dificultad de expresar los significados y contenidos propios en una lengua en la que éstos no pueden manifestarse; una dificultad que también es resistencia y distancia hacia palabras y conceptos que se consideran extraños” (Violi, 1991, p. 99). En este punto, Violi destaca experiencias de lucha y de resistencia, otras formas del decir y transformaciones a través del lenguaje mismo. Las mujeres han inventado nuevas formas de expresión que Violi caracteriza de la siguiente manera: “[...] 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 [...] un enlace entre dimensión subjetiva y objetiva que se traduce a menudo en una nueva modalidad expresiva, ni intimista ni fingidamente neutra y objetiva” (Violi, 1991, p. 158). En tal sentido, brinda como ejemplos las escrituras de Virginia Woolf, Simone de Beauvoir, Audre Lorde o Adrienne Rich.

Adrienne Rich, poeta y ensayista feminista, problematiza el lenguaje como dispositivo de poder, pero también como herramienta de creación. En su ensayo “Nacemos de mujer”, Rich (1986) sostiene que nombrar la experiencia desde la propia voz es un acto profundamente político, que permite romper con los discursos patriarcales

que históricamente han silenciado a las mujeres. Cuando reflexiona sobre las mujeres y el lenguaje, la lengua común y el silencio son las ideas que atraen su atención y que se encuentran en sus diversos escritos, ensayos y poemas (1978, 1983, 1986). Sobre lo dicho afirma que

todo lo que no es nombrado, no descrito en imágenes, todo lo que se omite en las biografías, lo censurado en las colecciones de cartas, todo lo que se disfraza con un nombre falso, lo que se ha hecho de difícil alcance y todo cuanto está enterrado en la memoria por haberse desvirtuado su significado con un lenguaje inadecuado o mentiroso, se convertirá no solamente en lo no dicho sino en lo inefable. (Rich, 1983, p. 235)

En línea con las autoras precedentes, sus ideas reflexionan en la siguiente dirección: frente a las condiciones auténticas de nuestra dominación lingüística, surge la necesidad de construir una lengua común, autónoma y no complementaria de la lengua androcéntrica. Una lengua que comunique nuevos sentidos sobre nosotras mismas, que permita ampliar los campos perceptuales de nuestros cuerpos e integrar vastas parcelas de realidad antes olvidadas. La mayoría de los nombres que definen la experiencia de las mujeres se caracterizan por su falsedad, fragmentación o parcialidad. Más aún, no solo encontramos nombres falsos, sino también, vacíos léxicos, es decir, la ausencia total de un término para un aspecto concreto de la experiencia.

Como para Violi, para Rich el cuerpo sexuado es base material para los procesos de simbolización y significación. Si las mujeres hemos quedado mudas de palabras, es porque, al mismo tiempo, la cultura patriarcal nos ha enmudecido el cuerpo.

Pese a todo, las mujeres han resignificado nombres y renombrado significados. Han creado intertextualidad, es decir, han escrito historia y teoría acerca de nosotras, nuestras relaciones y el mundo.

Han anclado la enunciación al cuerpo para hablar en primera persona: el yo y el nosotras. Han roto las convenciones en torno a las formas del decir, creando géneros discursivos y rompiendo con los registros de habla impuestos. Han gestado condiciones de producción del discurso, generando espacios autónomos de publicación y de intercambio de ideas, entre otras acciones. Para Rich, existe tanto silenciamiento como potencialidad que debe salir a la luz.

Tal como indaga Dorothy Smith, ¿podemos vislumbrar los comienzos de un método feminista? ¿Existe una vía de expresión diferente, una que la poesía nos revela? Otra manera de hablar, como la de los poetas, ¿pero para usos más comunes? Estas preguntas se complementan con las siguientes expresiones y construcciones discursivas:

Ya no consentiré que se me haga sentir vergüenza por el simple hecho de existir. Tendré mi voz: india, blanca. Tendré mi lengua de serpiente: mi voz de mujer, mi voz sexual, mi voz de poeta. Superaré la tradición del silencio. (Anzaldúa, 1987)⁴

Para las mujeres, la poesía no es un lujo. Es una necesidad vital. Ella define la calidad de la luz bajo la cual formulamos nuestras esperanzas y sueños de supervivencia y cambio, que se tplanman primero en palabras, después en ideas y, por fin, en una acción más tangible. La poesía es el instrumento mediante el que nombramos lo que no tiene nombre para convertirlo en objeto del pensamiento. Los más amplios horizontes de nuestras esperanzas y miedos están empedrados con nuestros poemas, labrados en la roca de las experiencias cotidianas. (Lorde, 2003)⁵

4. Gloria Anzaldúa (1942-2004) filósofa feminista chicana, lesbiana, escritora, poeta.

5. Audre Lorde (1934-1992) fue una destacada poeta, ensayista, feminista negra, lesbiana y activista por los derechos civiles, conocida por su activismo contra el racismo, el sexismo y la homofobia, y por su concepto de interseccionalidad.

La emergencia de la “e”

El lenguaje inclusivo ha despertado sorpresa y se ha instalado como una latencia en todos los ámbitos sociales donde antes era impensable. La mesa familiar, los medios de comunicación y las aulas se han visto interpelados por sujetos que, con gesto irreverente, cambian la clásica distinción binaria de los artículos (“las” y “los”) por “les” ... y el lenguaje se vuelve, *inclusive*, un tema de conversación (Gil & Morales, 2020, p. 2). Es que, al hablar de desigualdades de género, no solo referimos a que las mujeres ganamos menos que los varones por igual trabajo, o a que las tareas domésticas y de cuidado siguen recayendo, en su gran mayoría, sobre las mujeres; o a que mujeres, personas feminizadas, personas trans y no binaries siguen siendo víctimas de las más crueles violencias patriarcales. También hacemos referencia a la desigualdad existente en el orden de lo simbólico y en los lugares que ocupamos en los discursos sociales: invisibilización, degradación (Gil & Morales, 2020, p. 4).

Para profundizar este tema, las autoras Sabrina Yañez y Fabiana Grasselli hablan sobre el vínculo entre lenguaje y experiencia, que “desde una teoría feminista implica incluir la posibilidad de que existan experiencias inarticuladas: vivencias que son acalladas, que no logran expresarse bajo los regímenes reinantes del discurso” (2018, p. 268) y aseveran que

el feminismo ha demostrado una gran fuerza nominativa, en tanto praxis narrativa y política, para crear un lenguaje-otro capaz de producir palabra colectiva para el reconocimiento de las violencias y los silenciamientos. Al mismo tiempo, el proceso de decir la propia subalternización ha habilitado la crítica y la posibilidad de transformación de la situación de opresión. Los modos en que se desarrollan estos procesos dan cuenta del papel fundamental que el devenir histórico/la temporalidad juega en el vínculo/tensión entre experiencia

y lenguaje de lxs subalternizadxs. (Yañez & Grasselli, 2018, p. 269)

Así, las autoras, convocan a pensar de manera dialéctica. Ese lenguaje nuevo, “que porta resignificaciones inauditas y anuncia reinterpretaciones políticas de lo vivido, impregna y afecta la experiencia” (Yañez & Grasselli, 2018, 269) y viceversa.

Desde la crítica feminista, el uso de morfemas como “e” o “x”, así como las fórmulas dobles, implica una ruptura con la lógica binaria y jerárquica de la lengua tradicional. El acento está puesto en nombrar identidades, experiencias, formas de habitar el mundo que no responden a la bicategorización del género, tratando de traer a escena variaciones que son irreducibles a la comprensión heterocentrada del mismo. El género no puede ser reducido solo a dos categorías fijas y estáticas, dadas las múltiples experiencias sexo-génericas que habitamos. La filósofa Diana Maffía (2012) afirma que existen muchos recursos prácticos para evitar el sexismo y la discriminación, pero hay que querer hacerlo, es una decisión política. Para evitar el sexismo y la discriminación en el lenguaje, es necesario poder dar cuenta también de las identidades travestis, intersex, trans, no binaries, etc., a través del uso de la “e”, la “i” o cualquier otra forma que pueda emerger para tal fin.

De alguna manera, la autora sintetiza el recorrido de este escrito cuando afirma que, históricamente, el lenguaje “ha privilegiado arbitrariamente las experiencias y relevancias de un sexo sobre otro, de los varones sobre las mujeres. Pero no solo las mujeres han sido segregadas, muchos otros sujetos subalternos lo fueron, por eso hablamos de «androcentrismo»: el privilegio del punto de vista del varón adulto, blanco, capaz y educado por sobre otras experiencias humanas” (2012, p. 1). Y continúa: “mientras tanto, la batalla por las palabras incorpora nuevos sujetos, nuevas sujetas, y otras novedades subjetivas que se resuelven mejor en la gráfica que en el lenguaje oral, pero cuya dificultad no debe hacernos desistir de buscar las formas explícitas de la inclusividad” (2012, p. 7).

A modo de cierre

El recorrido realizado muestra que el lenguaje no es un mero instrumento de comunicación, sino un campo de disputa en el que se juegan relaciones de poder, procesos de exclusión e imaginarios colectivos. Desde la crítica feminista, problematizar su aparente neutralidad permite visibilizar el androcentrismo, la violencia simbólica y el sexismo lingüístico como dimensiones centrales en la reproducción de las desigualdades de género. Autoras como Smith, Violi y Rich demuestran que las palabras no solo nombran, sino que también silencian, moldean subjetividades y sostienen jerarquías sociales. Sus aportes son potentes en cuanto a la reflexión que nos convoca y la necesidad de visibilizarlas tiene que ver con ese objetivo.

Las luchas feministas y de los movimientos de diversidad sexual han evidenciado que el lenguaje también puede ser una herramienta de resistencia y transformación. El debate contemporáneo sobre el lenguaje inclusivo expresa esa tensión entre quienes buscan preservar un orden hegemónico y quienes reclaman nuevas formas de nombrar para ampliar los horizontes de lo decible y reconocer experiencias históricamente invisibilizadas. En este sentido, disputar el lenguaje significa disputar la organización misma de lo social. Reconocer su potencia política es, en definitiva, abrir la posibilidad de imaginar y construir mundos más justos, igualitarios y habitables para todas, todos y todes.

Problematizar el lenguaje desde una perspectiva feminista implica reconocerlo como una arena en la que se negocian sentidos, pero también como un territorio desde el cual es posible intervenir para transformar realidades. El lenguaje inclusivo, con sus múltiples formas de experimentación y resignificación, constituye un ejemplo claro de cómo los movimientos sociales han desafiado la naturalización del orden simbólico. Lejos de ser un mero recurso gramatical, se presenta como una herramienta política orientada a disputar la hegemonía cultural y a visibilizar identidades y experiencias previamente negadas.

Asimismo, la reflexión crítica sobre el lenguaje permite comprender que su carácter estructurante no se limita al plano discursivo, sino que tiene efectos materiales. Las formas de nombrar determinan los modos de acceso a derechos, recursos y reconocimiento social. De allí que no se trate únicamente de una discusión lingüística, sino de una disputa por el sentido de lo común y por las condiciones de posibilidad de una vida digna para todas las personas. El lenguaje, al producir realidades, se vuelve un espacio estratégico en las luchas por la igualdad y la justicia social.

Finalmente, la revisión de categorías como *androcentrismo*, *violencia simbólica* y *sexismo lingüístico* permite visibilizar los mecanismos mediante los cuales se ha legitimado la subordinación histórica de mujeres y disidencias. A la vez, el aporte de autoras feministas invita a pensar alternativas discursivas y metodológicas que no solo cuestionen el orden establecido, sino que contribuyan a la construcción de saberes situados y emancipatorios. En este horizonte, el lenguaje se proyecta no solo como objeto de crítica, sino también como campo de creación colectiva de otros mundos posibles.

Referencias

- Angenot, Marc (2010). *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Siglo XXI Editores.
- Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands/La frontera: The new mestiza*. Aunt Lute Books.
- Argentina. Ley N° 26.485, de Protección Integral para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres en los Ámbitos en que Desarrollen sus Relaciones Interpersonales, Fecha de sanción 11 de marzo de 2009. Publicada en el Boletín Nacional del 14 de abril de 2009.

- <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-26485-152155>
- Calero, María de los Ángeles (1999). *Sexismo lingüístico: Análisis y propuestas ante la discriminación sexual en el lenguaje*. Icaria.
- Gil, Ana Soledad & Morales, Paula (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 (Dossier), 1–15. Grupo de Investigación de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / INCIHUSA – CONICET.
- Lagarde, Marcela (2005). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lagarde, Marcela (2022). *Claves feministas para la negociación en el amor*. Siglo XXI Editores.
- Lorde, Audre (2003). *Hermana outsider: Ensayos y conferencias*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Maffía, Diana (2012). Hacia un lenguaje inclusivo. ¿Es posible? En *Jornadas de actualización profesional sobre traducción, análisis del discurso, género y lenguaje inclusivo*. Universidad de Belgrano, Buenos Aires.
- Moreno Sardá, Amparo (1986). *El arquetipo viril protagonista de la historia. Ensayo sobre androcentrismo en los contenidos históricos*. LaSal.
- Rich, Adrienne (1978). *The dream of a common language: Poems, 1974-1977*. W. W. Norton & Company.
- Rich, Adrienne (1983). *On lies, secrets, and silence: Selected prose, 1966-1978*. W. W. Norton & Company.
- Rich, Adrienne (1986). *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*. Cátedra.
- Segato, Rita (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Prometeo.
- Smith, Dorothy (1986). *El mundo silenciado de las mujeres*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Violi, Patricia (1991). *El infinito singular*. Cátedra.
- Voloshinov, Valentín (2009). *Marxismo y filosofía del lenguaje*. Godot.
- Yañez, Sabrina & Grasselli, Fabiana (2018). Los vínculos entre lenguajes/experiencias/genealogías en escritos de dos autoras feministas del sur. *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, 13, 265–280. <https://revpubli.unileon.es/ojs/index.php/cuestionesdegenero/article/view/5375>
- Yañez, Sabrina & Grasselli, Fabiana (2019). Escribir(se) contra el “lenguaje del opresor”: las apuestas de dos escritoras feministas del sur. *Revista de Literaturas Modernas*, 49 (1), 131–144. <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/literaturasm modernas/article/view/2719>

Ana Soledad Gil es Licenciada en Comunicación Social y Doctora en Ciencias Sociales por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo. Además, es Diplomada en Comunicación y Género por la Asociación Civil Comunicar Igualdad y la Universidad Nacional de San Martín. Actualmente, se desempeña como investigadora del CONICET, en el Grupo de Trabajo Estudios de Género y Teoría Crítica, e integra el Comité de Divulgación del INCIHUSA (CONICET Mendoza). Es JTP de la materia de grado *Filosofía y Pensamiento Feministas* de la carrera de Comunicación Social de la (FCPyS-UNCuyo) y responsable

del seminario “Violencias Patriarcales” de la Maestría en Estudios Feministas (FCPyS-UNCuyo). Es Co-directora del proyecto “Experiencias, discursos, representaciones: Un archivo de narrativas de género/ feministas (2020-2025)” (UNCuyo) y Editora de “Reseñas” de la Revista “Cuadernos de Extensión Universitaria”, de la Universidad Nacional de La Pampa. Tiene numerosas participaciones en congresos como expositora, capítulos de libro y artículos en revistas especializadas. Finalmente, sus líneas de pesquisa, ubicadas en el campo Comunicación y Estudios de género/feministas, son: Violencias/femicidios. Violencias simbólica y mediática. Análisis de discursos, narrativas y construcciones de sentido. Comunicación pública de la Ciencia.

DE MALINCHE A MALITZIN

O DEL SILENCIAMIENTO DE LAS MUJERES.
A UN DEVENIR FEMINISTA Y DESCOLONIAL
DEL LENGUAJE

María José Cisneros Torres

Porque no fuiste piedra de tropiezo
sino piedra angular, base y cimiento;
pilar donde descansa nuestro origen.
Y fuiste mujer, antes que todo,
por tu propio derecho.
Josefina Barreto, *A veces pienso...*

And history would call me
chingada.
But Chingada I Was not.
Not tricked, not srcewed, not traitor.
For I was not traitor to myself—
I Saw a dream
and I reached it.
Another world
... la raza.
La raaaaaaa-zaaaaa ...
Carmen Tafolla, *La malinche*

¿Malinche, Marina, Malintzin? Una misma mujer nombrada de maneras diversas, en distintas lenguas: castellano, náhuatl, maya. Lenguas que ella aprendió a hablar en su condición de esclava y fue la primera en traducirlas. Vendida de pequeña por su madre a los mayas, luego fue regalada por estos como tributo de guerra al ejército comandado por Hernán Cortés, junto a otras 19 mujeres. Condenada al igual que sus compañeras de intercambio a la “función de proveedora y de concubina de un conquistador” (Glantz, 2001, p. 92), logró revertir esta situación de extrema sujeción cuando comenzó a desempeñarse como Lengua, es decir como intérprete entre Cortés y los distintos caciques indígenas a los que el conquistador buscaba someter. Primero, lo hizo como traductora entre el maya y náhuatl, puesto que los conquistadores contaban con Aguilar, un español que conocía el maya, pero no el náhuatl. Luego, pudo también traducir al castellano porque muy rápidamente aprendió este idioma, lo cual significó –como advierte Bolívar Echeverría– “el caso más difícil que cabe en la imaginación para la tarea de un intérprete: debía mediar o alcanzar el entendimiento entre dos universos discursivos construidos en dos historias cuyo parentesco parece ser nulo” (2000, p. 22).

Pese a esta excepcional tarea que llevó a cabo, la historia escrita por el nacionalismo estatal mexicano se referirá a ella como la Malinche, la gran traidora de su raza, la madre de la chingada. A contrapelo de esta historia oficial, sesgadamente patriarcal, a partir de la segunda mitad del siglo XX las feministas chicanas, pero también algunxs indigenistas, comenzarán a narrar la historia de Malintzin desde otros lentes y reivindicarán su figura.

En el presente trabajo me interesa recuperar a esta protagonista central en la historia de nuestra América, poniendo el foco, sobre todo, en su condición de Lengua. Entiendo que el abordaje de su figura, desde esta dimensión, permite no solo dar cuenta del silenciamiento al cual el Estado colonial patriarcal la sometió (y sigue sometiendo, en igual sentido, a las mujeres y disidencias raciali-

zadas), sino además entrever, en Malintzin como traductora, un posible devenir feminista y descolonial del lenguaje.

Malinche o de la Lengua silenciada

El papel de Lengua desempeñado por Marina –tal como la bautizaron los españoles– fue clave entre 1519 y 1521, años en los que Cortés llevó a cabo la conquista de México. Así lo destaca Bernal Díaz del Castillo en *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, texto en el que no solo da cuenta de los fundamentales sucesos en los que ella intervino como traductora, sino que, además, dedica un capítulo entero a narrar su historia: la de una mujer que, a juicio del cronista, era “de buen parecer, entremetida y desenvuelta” (2018, p. 199) y que “fue gran principio para nuestra conquista” porque “sin doña Marina no hubiésemos podido entender la lengua de Nueva España y México” (2018, p. 205).

Cortés, en cambio, apenas la menciona en sus escritos. En su “Segunda Carta de Relación” alude a ella como “la lengua que yo tengo, que es una india desta tierra, que hobe en Putunchan” (Bécquer, 2006, p. 73). Por su nombre la llama solo una vez, en su “Quinta Carta de Relación” cuando, como al pasar, comenta: “Marina, la que yo siempre conmigo he traído porque allí me la habían dado con otras veinte mugeres” (Bécquer, 2006, p. 429). Esta llamativa omisión que hace de quien fuera, además de la gran Lengua, sin la cual no hubiese podido entrar en Technotitlan y conquistar México, la madre de su primer hijo mestizo, constituye, sin ninguna duda, un acto de ensordecedor silenciamiento. De ese silenciamiento al cual el orden colonial patriarcal sometió, desde sus comienzos, a las mujeres indígenas, pues como advierte María Lugones: “las hembras-no blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres ‘sin género’, marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad” (2008, p. 94).

Si bien durante los procesos de emancipación y constitución de los Estados-nación, que se desarrollaron en el siglo XIX en Latinoamérica, hubo países como México en los que se llevó a cabo una exaltación del pasado indígena, esto no implicó un cambio sustancial en las condiciones de vida de estos pueblos. Menos aún de las mujeres indígenas, quienes lejos de ser reconocidas como sujetos de derecho, continuaron siendo consideradas como objetos de manipulación. No casualmente fue durante este periodo cuando comenzó a construirse la figura de la Malinche como la concubina de Hernán Cortés, que se dejó usar por este y traicionó a su pueblo, contribuyendo, de este modo, a su derrota. Desde esta perspectiva, deudora de un nacionalismo intensamente misógino, la conquista de México fue posible no porque los españoles fueron superiores a los mexicas en su estrategia bélica, sino porque a estos los traicionó una mujer.

En sentido análogo, con una carga fuertemente peyorativa, en la primera mitad del siglo XX comenzó a usarse en México el término “malinchismo” para designar la actitud de quien muestra apego a lo extranjero con menosprecio de lo propio. Hacia 1949, en su influyente libro *El laberinto de la soledad*, el escritor Octavio Paz llevó al paroxismo esta identificación de la Malinche con la figura de la mujer traidora al sostener que ella representaba para los mexicanos la madre de la chingada, es decir la madre violada. En palabras de Paz:

Doña Marina se ha convertido en una figura que representa a las indias, fascinadas, violadas o seducidas por los españoles. Y del mismo modo que el niño no perdona a su madre que lo abandone para ir en busca de su padre, el pueblo mexicano no perdona su traición a la Malinche. Ella encarna lo abierto, lo chingado, frente a nuestros indios, estoicos, impassibles y cerrados. Cuauhtémoc y doña Marina son así dos símbolos antagónicos y complementarios. Y si no es sorprendente el culto que todos profesamos al joven emperador –“único héroe a

la altura del arte”, imagen del hijo sacrificado– tampoco es extraña la maldición que pesa contra la Malinche. (1998, pp. 35-36)

La maldición de la Malinche expresa, entonces, desde la perspectiva de Paz, una maldición que cae sobre el pueblo mexicano que se sabe hijo de la chingada, pero reniega de esta condición y, por eso, busca romper con su origen, con su tradición. La Reforma Liberal del Estado llevada a cabo por Benito Juárez hacia 1860 constituye, para Octavio Paz, esa gran “Ruptura con la Madre” pues, según advierte: “El Estado mexicano proclama una concepción universal y abstracta del hombre: la República no está compuesta por criollos, indios y mestizos, como con gran amor por los matices y respeto por la naturaleza heteróclita del mundo colonial especificaban las Leyes de Indias, sino por hombres, a secas. Y a solas” (1998, p. 36).

“Hombres a secas y a solas”: ese es el proyecto capitalista, colonial y patriarcal a partir del cual se instituyen las Repúblicas latinoamericanas en el siglo XIX. Proyecto que sigue siendo hegemónico, aun cuando se han producido algunos avances en materia de reconocimiento de derechos de las mujeres (sobre todo blancas) y de los indígenas (sobre todo varones), porque lo que no se ha modificado es la exclusión que, en los hechos, siguen padeciendo las mujeres y disidencias indígenas, negras, marronas, o, dicho de otro modo, todxs lxs que no se ajustan a la norma a partir de la cual el heteropatriarcado blanco ha configurado nuestro sentido de pertenencia a la nación.

El mito de la Malinche traidora de su raza funciona como relato legitimador de ese modo de configuración de nuestras identidades nacionales, porque lo que hace es recordarnos que, en tanto mujer y en tanto indígena, ella solo podía ser usada, violada y desechada por el conquistador. Al no haberse limitado a acatar ese designio y haberse transformado en Lengua, ella rompió con el mandato colonial patriarcal que la confinaba a la pasividad, a ser solo cuerpo-objeto

destinado a satisfacer las necesidades de comida y de sexo de los conquistadores, y se constituyó como sujeto hablante, más aún, como

la única intérprete posible en una relación de interlocución entre dos códigos radicalmente heterogéneos. Lo que la llevó, además, a tener que asumir un poder: el de administrar no solo el intercambio de unas informaciones que ambas partes consideraban valiosas, sino la posibilidad del hecho mismo de la comunicación entre ellas. (Bolívar Echeverría, 2000, p. 21)

De allí que, la verdadera traición por la que el nacionalismo estatal mexicano condena a la Malinche sea no haber permanecido callada, por haber apelado a sus dotes de políglota y, de este modo, logrado tener un protagonismo político excluyente que, a juicio de estos, no correspondía que tuviese una mujer, menos aún, una mujer indígena. Protagonismo político que Díaz del Castillo deja entrelazar en sus crónicas –por eso se refiere a ella apelando al reverencial *Doña Marina*–, pero que, sobre todo, encontramos plasmado en varios códigos indígenas, en los que Malintzin aparece a veces ataviada como la diosa del agua, y otras ocupando en el espacio de los mismos una centralidad y realizando unos ademanes que ponen de manifiesto la jerarquía de gran autoridad que tenía para lxs indígenas (Glantz, 2001).

En consecuencia, no parece –como sostiene Octavio Paz (1998)– que haya sido su condición de madre de la chingada, de mujer pasiva que se entrega por amor o sumisión al conquistador, la verdadera razón por la cual la historia oficial mexicana condenó a la Malinche, sino, antes bien, por haber desempeñado de manera activa, radicalmente política, la función de Lengua. Esa fue y sigue siendo la maldición que ella expresa, la maldición de las mujeres que no se callan y tienen voz pública, la maldición que el Estado colonial patriarcal busca siempre silenciar.

Malintzin o del devenir feminista y descolonial del lenguaje

Si “Malinche” es el nombre de la traidora, Malintzin es la manera en que elegimos nombrarla quienes –desde una lectura feminista y descolonial– buscamos poner en valor su función como Lengua. En palabras de la lingüista mixe Yánasya Aguilar Gil:

Una relectura de la vida y la figura de Malintzin implica también tomar una postura sobre su nombre. Yo prefiero nombrarla como Malintzin por las siguientes razones: el nombre impuesto, Marina, se revela de algún modo ante la imposición y se adapta a las características fonológicas del náhuatl y aún más, se acompaña de un honorífico que la convierte en Malintzin. Esa evolución en su nombre rememora la evolución de su posición, una adolescente esclava entregada a unos extraños violentos que se convierte en una protagonista que no solo interpreta las lenguas sino que media y modula las alianzas. (2021, p. 12)

Sin perder de vista que esta lectura a contrapelo de la historia oficial no está exenta de mitificar la figura de Malintzin, entiendo que la misma resulta necesaria, por lo menos, en tres sentidos. En primer lugar, porque permite abrir la discusión respecto del muy relevante y –por eso mismo no exento de complejidad– protagonismo histórico que tuvo. En segundo lugar, porque la disputa simbólica en torno a su mítica figura es central a la hora de abordar el lugar que las mujeres, en general, y las mujeres indígenas, en particular, tienen en la historia de nuestro continente. En tercer lugar, porque –como a continuación buscaré mostrar– podemos encontrar en su desempeño como Lengua algunas claves heurísticas que, además de permitirnos poner en cuestión al lenguaje colonial patriarcal, nos permiten apostar por un devenir feminista y descolonial del lenguaje.

En tal sentido, me parece importante comenzar destacando el hecho de que los indígenas nombraran a Cortés como Malinche, según refiere el mismísimo Díaz del Castillo cuando cuenta: “como doña Marina, nuestra lengua, estaba siempre en su compañía, especialmente cuando venían embajadores o pláticas de caciques, y ella lo declaraba en lengua mexicana, por esta causa le llamaban a Cortés el capitán de Marina, y para más breve le llamaron Malinche” (2018, p. 347). Advierte, además, que él mismo nombrará en adelante a Cortés de ese modo, lo cual resulta sumamente significativo, a mi juicio, porque permite entrever que para los pueblos indígenas (y, en algún sentido, incluso para Díaz del Castillo) el lugar más relevante en las negociaciones políticas lo ocupa Malintzin y no Cortés, pues es ella quien detenta el poder del lenguaje. Mientras que él –como sostiene Margo Glantz–: “el Capitán Malinche, jefe de los españoles, un hombre despojado de repente de su virilidad carece de lengua porque sus palabras carecen de fuerza, es decir, de inteligibilidad; solo las palabras que emite una mujer que cumple con excelencia su oficio de lengua [...] alcanzan a su destinatario” (2001, p. 132).

Desde esta perspectiva, no parece entonces exagerado sostener que Malintzin, desde su condición de Lengua, ejerce una crítica al lenguaje colonial patriarcal. Por empezar, porque lejos de ser Cortés –según dijimos que él afirma en su “Segunda carta de relación”– el que la tiene como lengua, es ella la que, al asumir la tarea de intérprete, pone en jaque el carácter instrumental al que pretende reducirla el conquistador y se constituye a sí misma como Lengua, con voz propia. Es así porque

ser intérprete no consiste solamente en ser un traductor bifacético, de ida y vuelta entre dos lenguas, desentendido de la reacción metalingüística que su trabajo despierta en los interlocutores. Consiste en ser el mediador de un entendimiento entre dos hablas sin-

gulares, el constructor de un texto común para ambas partes. (Bolívar Echeverría, 2000, p. 21)

A este texto común entre lenguas tan diversas, Malintzin lo irá construyendo desde un multilingüismo, que –de acuerdo con Aguilar Gil (2021)– era propio del mundo en el que creció. Un mundo que, en las antípodas del monolingüismo que a posteriori logró imponer el Estado moderno, se caracterizó por la coexistencia en un mismo territorio de múltiples lenguas. Diversidad lingüística que Malintzin supo encarnar como nadie, no solo porque fue la única que, en ese momento, conocía el maya, el náhuatl y el castellano, sino, sobre todo, porque, para poder hacer las veces de intérprete entre mundos tan disímiles, tuvo que poner en práctica el necesario arte de la traducción-traición, o, para decirlo en los términos propuestos por Donna Haraway, llevar a cabo “la política de los ciborgs que es la lucha por el lenguaje y contra la comunicación perfecta, contra el código que traduce a la perfección todos los significados, el dogma central del falogocentrismo” (1995, p. 302).

En *Manifiesto ciborg*, de hecho, Haraway exalta la política del lenguaje presente en las reescrituras que las feministas chicanas hacen de la historia de la Malinche (la nombro acá de ese modo porque así lo hacen ellas), en la medida en que la reivindican como “la madre de la raza «bastarda» mestiza del nuevo mundo, maestra en lenguas y amante de Hernán Cortés” (Haraway, 1995, p. 300), que enseña a las mujeres de color a sobrevivir, no a partir de la búsqueda de una lengua original anterior a la violación, sino apelando a “una poderosa e infiel heteroglosia” (Haraway, 1995, p. 311).

Heteroglosia que pone en jaque al monolingüismo del lenguaje colonial patriarcal, que se pretende universal, pero que se dice siempre de una única y hegemónica manera: hombre, blanco, propietario, heterosexual, civilizado, cisgénero.

Es decir, legitimador de un orden monolítico, jerárquico, binario y mercantilista, en el que mujeres, indígenas, negrxs, pobres, homosexuales, transgéneros y/o cualquier otra disidencia, para poder ser

reconocida en su humanidad, deben borrar su singularidad y adecuarse al lenguaje del Uno colonial patriarcal (Segato, 2013).

Heteroglosia que Malintzin despliega como estrategia de supervivencia, en tanto le permite des-sujetarse de su condición de esclava, revertir el ser hablada por las lenguas de quienes hacían de ella un mero objeto de intercambio, e ir encontrando la voz propia, en esa ida y vuelta entre españoles e indígenas, en pos de lograr un entendimiento entre ambos, en principio, imposible. Pese a lo cual, se atrevió a proponerles

[...] el reto de convertir en verdad la gran mentira del entendimiento: justamente esa mentira bifacética que les permitió convivir sin hacerse la guerra durante todo un año. Cada vez que traducía de ida y de vuelta entre los dos mundos, desde las dos historias, la Malintzin inventaba una verdad hecha de mentiras; una verdad que solo podía ser tal para un tercero que estaba aún por venir. (Bolívar Echeverría, 2000, p. 25)

Un tercero por venir, un mestizaje articulado en torno a una heteroglosia infiel que nunca llegó, pues fue silenciado por los conquistadores que impusieron su lenguaje enclaustrado: el lenguaje del Uno a partir del cual se configuró la modernidad capitalista, colonial y patriarcal. Modernidad que –me parece fundamental sostener con énfasis– no es la única modernidad posible. Tal como, de hecho, da cuenta la figura histórica y mítica de la Malintzin, madre de nuestra lengua bastarda, que prefigura un devenir feminista y descolonial del lenguaje; un lenguaje que necesitamos volver a parir una y otra vez, para no dejar de insistir –contra los conquistadores del presente que a fuerza de *twitters* y motosierras buscan amedrentarnos– que es posible un lenguaje en el que quepan todas las lenguas, en el que quepan todos los mundos.

Referencias

- Aguilar Gil, Yásnaya Elena (2021). *Tres veces tres. En clave Malintzin: Nueve aproximaciones a su figura*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Barreto, Josefina (s.f.). *A veces pienso...* Poemas del Alma. Recuperado el 30 de agosto de 2025 de <https://www.poemas-del-alma.com/blog/mostrar-poema-726972>
- Bécquer, Jerónimo (2006). *Cartas y otros documentos de Hernán Cortés* [edición digital]. Biblioteca Virtual Miguel de Cervante. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/cartas-y-otros-documentos-de-hernn-corts-0/>
- Díaz del Castillo, Bernal (2018). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (Miguel León-Portilla, Ed.). Himali. (Trabajo original publicado en 1632).
- Glantz, Margo (2001). *La Malinche, sus padres y sus hijos*. Taurus.
- Echeverría, Bolívar (2000). *La modernidad de lo barroco*. Ediciones Era.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Lugones, María (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, 9, 73-102. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S179424892008000200006&lng=en&tlng=es
- Navarrete, Federico (2012). *Malitzin o la conquista como traducción*. Universidad Nacional Autónoma de México
- Paz, Octavio (1998). *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica.
- Segato, Rita (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por Prometeo*.
- Spender, Dale (1987). *Man made language*. Pandora Press

Tafolla, Carmen. (2013, 26 junio). *La Malinche*. Soy Chingada. <https://www.tumblr.com/soychingada/72451854749/la-malinche-by-carmen-tafolla>

María José Cisneros Torres es Doctora en Humanidades (área Filosofía), especialista en Ciencias Políticas con proyección en América Latina y Argentina y Licenciada en Filosofía por la UNT. Ha realizado una diplomatura en “Estéticas feministas, Cuerpos y Movimiento Campesino de mujeres” en la UNJ. Ejerce la docencia como adjunta a cargo de “Historia del Pensamiento Argentino y Latinoamericano”, adjunta con semidedicación en “Filosofía Social y Política” y JTP simple en “Pensamiento Filosófico”. Como investigadora, forma parte de dos proyectos PIUNT “El lenguaje y sus dimensiones performativa y social”, dirigido por el Dr. Stisman y “La ciudadanía y los desafíos de la antipolítica”, dirigido por la Dra. Caram. Integra, además, el “Grupo de Estudios de Filosofía Feminista del Lenguaje”, y es miembro del Comité de Asesoramiento Técnico del “Instituto de Historia y Pensamiento Argentinos”. Ha compilado libros y ha publicado numerosos artículos en libros y revistas especializadas con temáticas vinculadas, especialmente, a la filosofía social y política en Latinoamérica.

LO QUE NO SE NOMBRA, NO EXISTE: LENGUAJE Y EXISTENCIA TRAVESTI

María José Colombres Garmendia

La imposibilidad de penetrar el esquema divino del universo no puede, sin embargo, disuadirnos de planear esquemas humanos, aunque nos conste que éstos son provisorios.
Borges, “El idioma analítico de John Wilkins”

El lenguaje no solo describe la realidad, la produce, la legitima o la desdibuja. En el marco de las luchas feministas y transfeministas, esta dimensión performativa de la palabra se vuelve especialmente visible en casos en los que el reconocimiento jurídico y social depende de que exista una categoría para nombrar una experiencia de violencia. El término “travesticidio”, hoy presente en el activismo, en algunos ámbitos académicos y en sentencias judiciales, es un ejemplo paradigmático de cómo la ausencia de una palabra puede impedir la comprensión plena de un hecho y, en consecuencia, obstaculizar el acceso a la justicia.

La posibilidad de entender quiénes somos, de nombrarnos y de dar nombre a lo que nos atraviesa debería asumirse como un hecho,

una garantía ontológica inherente a toda persona. Cuando esa posibilidad se niega, no solo asistimos a un acto de violencia epistémica, sino también a una forma de injusticia hermenéutica.

Este texto parte de la premisa de que lo que no se nombra, no existe en el espacio público y jurídico, y de que el nombrar es, en sí mismo, una forma de disputar el poder. Retomando aportes de Monique Wittig (2006), Miranda Fricker (2017), Simone de Beauvoir (2018), Blas Radi (2015, 2020, con Alejandra Sardá, 2016), Moira Pérez (2019) y An Millet (2020), reflexionaremos sobre la relación entre cisexismo, lenguaje e injusticia hermenéutica, tomando como hilo conductor el caso del travesticidio de Diana Sacayán. La pregunta que nos guía es: ¿cómo es posible comprender y transformar una realidad que no cuenta con las palabras para ser dicha?

El lenguaje es un elemento instituyente y constitutivo de la vida social. No se trata solo de un medio para comunicar ideas, sino de la principal herramienta con la que una comunidad delimita lo aceptable y lo condenable. Tal como plantea Wittgenstein al afirmar “los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” (Wittgenstein, 2014, p. 111), el repertorio de palabras que componen nuestro lenguaje condiciona qué es lo decible, qué es lo pensable, y consecuentemente, crea límites judiciales. Y si lo judicial traza fronteras en lo real, lo que no nombro, ¿queda fuera del mundo?

Las injusticias que no puedo nombrar, pero efectivamente experimento, no tienen la posibilidad de entrar plenamente en la esfera de las experiencias compartidas. El silencio hace que tampoco se las reconozca como parte de la realidad social, porque lo que no entra en el lenguaje, en definitiva, queda por fuera de lo común.

Cuando una comunidad carece de las categorías necesarias para nombrar una realidad condenable, se produce lo que Miranda Fricker (2017) denomina “injusticia hermenéutica”, consistente en una brecha en los recursos colectivos de interpretación que impide comprender ciertas experiencias sociales. Esta carencia no afecta a todos por igual. En el caso de las personas travestis, significa no po-

der nombrar y, por ende, no poder reclamar justicia por violencias específicas que las afectan como colectivo.

Fricker distingue esta injusticia hermenéutica de la injusticia testimonial, que ocurre cuando los prejuicios del oyente restan credibilidad a la voz del hablante. En el travesticidio, ambos mecanismos suelen operar de manera conjunta: no se cree a quienes sobreviven a la violencia y tampoco se dispone de un marco conceptual legítimo para comprender la experiencia.

Siguiendo a Moira Pérez (2019), estas lagunas hermenéuticas no son inocentes, desautorizan a las personas travestis en su agencia epistémica y perpetúan la situación de opresión, ya que como indica Monique Wittig (2006), históricamente los otros –heterosexuales– hablaron en nombre de los y las protagonistas. En tal sentido señala: “estos discursos de la heterosexualidad nos oprimen en la medida en que nos niegan toda posibilidad de hablar si no es en sus propios términos, [...] estos discursos nos niegan la posibilidad de crear nuestras propias categorías” (Wittig, 2006, p. 49). Así trascurrió en esta lucha, porque aun cuando activistas como Lohana Berkins impulsaron el término “travesticidio”, fueron jueces cis quienes lo legitimaron en la jerga jurídica. Así, la producción de conceptos sigue siendo un privilegio reservado a quienes ocupan posiciones de poder en un sistema cisnormado.

Antes de que la palabra “travesticidio” apareciera en una sentencia judicial, existió un largo recorrido de activismo, producción conceptual y militancia transfeminista. Desde fines de los años noventa y principios de los dos mil, organizaciones como la Asociación de Lucha por la Identidad Travesti-Trans (ALITT), fundada por Lohana Berkins, denunciaban que las muertes de personas travestis no podían comprenderse plenamente dentro de categorías como “homicidio” o “femicidio”.

El término comenzó a circular en espacios militantes como una forma de visibilizar que estas muertes están atravesadas por múltiples factores estructurales, tales como la transfobia, el cisexismo, la exclusión social, la criminalización policial y la precarización de la

vida. Se trataba no solo de dar nombre a una violencia específica, sino también de disputar el sentido en el ámbito jurídico y mediático, evidenciando que no es un hecho aislado, sino un patrón sistemático y persistente.

La resistencia a incorporar la categoría “travesticidio” en el derecho penal argentino no era meramente técnica ni un despiste: respondía a la matriz cisnormada del sistema judicial, que tiende a universalizar conceptos pensados desde y para las identidades cis. Como señala Blas Radi (2016), la cisnormatividad supone la expectativa de que todas las personas sean cis, lo que invisibiliza las experiencias trans y travestis y homogeniza la distribución de privilegios y violencias.

Las palabras no son simples etiquetas que se adhieren a realidades ya dadas; su significado está cargado de intenciones y relaciones de poder. Si tomamos como base el planteo principal de Austin en *Cómo hacer cosas con palabras* (1990), que advierte de la fuerza performativa del decir, podemos entender que en contextos de violencia estructural la elección de una palabra para nombrar un crimen no es neutra: define su sentido, su alcance jurídico y la memoria social que se construye sobre él, generando así un estado de cosas que trasciende el mero nombre.

Para Austin, cuando se usan las palabras al hablar, no solo se dice algo, sino que, además, se *hace* algo al decirlo. Asumiendo esto, advertimos que el nombrar un hecho como “delito menor”, “femicidio” o “travesticidio” no equivale simplemente a describirlo, sino a producir efectos concretos en el plano legal, político y social, configurando qué vidas son reconocidas y qué violencias son consideradas dignas de sanción o de memoria y resarcimiento.

En el ámbito judicial y mediático argentino conviven –muchas veces en tensión– distintas denominaciones para referirse al asesinato de personas travestis y trans, que es preciso dilucidar un poco. Algunas de ellas son “travesticidio”, “transfemicidio” y “femicidio trans”. Aunque puedan parecer intercambiables, cada término remite a marcos conceptuales distintos.

El “travesticidio”, tomando como base las perspectivas de Berkins (2015) y Radi y Sardá (2016), enfatiza la identidad travesti como categoría política y sociocultural específica de América Latina, con un fuerte arraigo histórico y militante. Nombrar así implica reconocer una violencia dirigida no solo contra una identidad de género, sino contra un sujeto colectivo que resiste la cisnormatividad y el binarismo.

Por su parte, “transfemicidio” se usa para referirse al asesinato de mujeres trans (y, en algunos contextos, de personas travestis) motivado por su identidad de género. Su alcance suele estar más ligado al marco de los feminicidios y a la lectura de la violencia como resultado del odio hacia las identidades transfemeninas.

Y, finalmente, el “femicidio trans” combina la figura jurídica de “femicidio” –definida legalmente como el asesinato de una mujer por razones de género– con el reconocimiento de que la víctima es trans. Esta denominación, más frecuente en ámbitos jurídicos conservadores, tiende a subsumir las experiencias trans dentro de categorías pensadas para mujeres cis, lo que puede invisibilizar las especificidades de la violencia trans/travesti.

Desde un enfoque de justicia epistémica (Millet, 2020), la diferencia no es menor. Llamar “femicidio trans” a un caso de travesticidio puede funcionar como un acto de “traducción” al lenguaje jurídico hegemónico que, aunque busca amparo legal, corre el riesgo de diluir la particularidad de la violencia cissexista contra el colectivo travesti. Por el contrario, insistir en “travesticidio” es disputar el poder de nombrar desde las propias categorías del activismo, con todo lo que ello implica de reconocimiento y reparación simbólica.

En este sentido, la lucha por el término “travesticidio” no es solo una cuestión de precisión descriptiva, es un acto político que desafía el monopolio cisnormado sobre la producción de significados. Siguiendo a Wittig, transformar el lenguaje es transformar el mundo, y aquí, la palabra correcta no solo cuenta la historia, también la cambia.

En octubre de 2015, Amancay Diana Sacayán, activista travesti, militante por los derechos humanos y referente de la lucha por la Ley de Cupo Laboral Travesti-Trans, fue asesinada por su pareja en la Ciudad de Buenos Aires. Su muerte generó un fuerte impacto social y político: no se trataba solo de una pérdida irreparable para el movimiento, sino también de un nuevo ejemplo de la violencia sistemática hacia las personas travestis.

El proceso judicial fue extenso y atravesado por disputas conceptuales. Inicialmente, el hecho fue caratulado como “homicidio” y luego como “femicidio”, en función de la identidad de género que figuraba en su DNI y de la relación con el acusado. Sin embargo, ambas categorías resultaban insuficientes para capturar la especificidad de la violencia que había motivado el crimen.

En junio de 2018, el Tribunal Oral en lo Criminal N.º 4 de la Capital Federal dictó la primera sentencia en Argentina que utilizó expresamente la palabra “travesticidio” para calificar un asesinato. En los fundamentos, el tribunal reconoció que la muerte de Diana no podía entenderse sin considerar la violencia estructural y los prejuicios que históricamente han afectado a las personas travestis. Ese momento marcó un hito: por primera vez, el sistema judicial nombraba aquello que durante décadas había sido invisibilizado.

El reconocimiento del término “travesticidio” en la sentencia de 2018 no fue un simple gesto lingüístico, sino que tuvo cierto efecto performativo. Nombrar la violencia de manera precisa permitió reconocer que no se trataba de un crimen común, sino de la expresión extrema de un entramado de exclusiones y violencias históricas que padece el colectivo.

Este acto judicial puede leerse a la luz de lo que proponen Miranda Fricker (2017), Pérez (2019) y Millet (2020), y derivar que la injusticia epistémica se volvía justicia epistémica en la medida en que achicaba la brecha en los recursos colectivos de interpretación. El fallo amplió el repertorio conceptual disponible para comprender una experiencia social y, en ese sentido, abrió un espacio para la agencia epistémica del colectivo travesti.

Sin embargo, la sentencia también expuso los límites de esta reparación, porque el término fue legitimado por voces externas al colectivo, reproduciendo en parte la dinámica denunciada por Monique Wittig (2006), para la cual el pensamiento y el discurso heterosexuales se erigen como un régimen epistemológico. La justicia reconoció el travesticidio, pero no porque el propio colectivo travesti ocupara un lugar estructural en la producción jurídica, sino porque jueces cis decidieron adoptarlo.

En este punto, resultan clave las ideas de Moira Pérez (2019) sobre la violencia epistémica, entendida ésta como la exclusión sistemática de un grupo de los procesos de construcción de conocimiento y de los marcos interpretativos que lo afectan directamente. En el caso de Diana Sacayán, dicha violencia se manifestó en que, aun después de décadas de militancia travesti, el reconocimiento jurídico dependió de la validación cisnormada.

El caso Sacayán también mostró que la fuerza de las palabras no se limita al ámbito jurídico. El tratamiento mediático evidenció tensiones entre dos formas de narrar la violencia: por un lado, medios comunitarios y activistas que desde el inicio hablaron de “travesticidio”; por otro, medios hegemónicos durante meses usaron categorías como “crimen pasional”, “homicidio” o “femicidio”.

Esta diferencia no es menor, ya que el lenguaje periodístico configura la memoria social de los hechos. Cuando los medios omiten el término “travesticidio”, no solo despojan al caso de su especificidad, sino que contribuyen a mantener la brecha hermenéutica que Fricker describe. Nombrar correctamente no es solo una cuestión técnica, es una toma de posición política frente a la violencia estructural.

La resistencia de muchos medios a emplear la categoría también revela lo que Blas Radi (2020, p.11) y An Millet (2020, p. 9) conceptualizan como “cissexismo”, como un sistema de privilegios y exclusiones que naturaliza las identidades cis como norma y margina las demás. El periodismo que evita decir “travesticidio” actúa

desde esa lógica, reproduciendo la invisibilidad que el fallo judicial intentó romper.

El Tribunal Oral en lo Criminal y Correccional N.º 4 de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (2018) sostuvo que el asesinato de Diana Sacayán es “travesticidio”. Entre varios argumentos, apuntó que “ya bastantes negaciones tiene la vida del colectivo para que encima se niegue la fatalidad de su muerte y un nombre propio a su asesinato” (p. 32).

La incorporación del término “travesticidio” en el lenguaje jurídico argentino es un avance indiscutible, pero no suficiente. Nombrar es un primer paso, imprescindible, para cuestionar, e idealmente, desarmar el entramado cissexista que produce y perpetúa la violencia hacia las personas travestis. Sin embargo, mientras la creación y validación de estas categorías dependa casi exclusivamente de instituciones cismormadas, la justicia epistémica seguirá siendo parcial.

Siguiendo a Monique Wittig (2006), sostenemos que las verdaderas transformaciones políticas requieren intervenir en el nivel del lenguaje, revisar los conceptos que usamos para pensar la realidad y reconocer que están cargados de relaciones de poder. En este sentido, la agenda feminista contemporánea no puede limitarse a ampliar derechos formales; debe disputar el poder de nombrar, de crear categorías que reflejen las experiencias históricamente marginadas.

Esto implica, por un lado, garantizar que el propio colectivo travesti participe de manera sustantiva y activa en los espacios donde se “cocinan” los conceptos jurídicos, mediáticos y académicos. Y por otro, trabajar para que esos conceptos circulen y se consoliden en el uso social, más allá de un fallo emblemático. Sin una apropiación colectiva del término “travesticidio”, se corre el riesgo de que quede como un gesto simbólico aislado, sin capacidad de transformar las estructuras que lo hicieron necesario.

Reconociendo que la segregación y desigualdad a la que se ve expuesto el colectivo travesti no se soluciona con solo pujar por conceptos, y que, como plantea Nancy Fraser (2000), toda lucha por el reconocimiento debe ir acompañada por una por la redistri-

bución, es así como creemos que el desafío es doble: por un lado, erradicar la violencia material que mata anualmente cientos de personas travestis y, por el otro, dismantelar las violencias simbólicas y epistémicas que las silencian. Esta disputa también es advertida por Wittig (2006) cuando dice:

La transformación de las relaciones económicas no basta. Hay que llevar a cabo una transformación política de los conceptos clave, es decir, de los conceptos que son estratégicos para nosotras. Porque hay otro orden de materialidad que es el del lenguaje, un orden que está trabajado de arriba abajo por estos conceptos estratégicos. Este orden, a su vez, está directamente conectado con el campo político en el que todo cuanto atañe al lenguaje, a la ciencia y al pensamiento, remite a la persona en cuanto subjetividad. (p. 54)

Nombrar no basta, pero sin nombrar no hay posibilidad de justicia. En el marco de esta publicación colectiva, la presente propuesta busca reafirmar que las luchas por la palabra son luchas por la vida misma.

Estas líneas no son solo una advertencia teórica; buscan ser una constatación vital. Nombrar el travesticidio es inscribir la existencia travesti en el mapa de lo decible, es arrancarla del silencio impuesto por el cissexismo y, no solo situarla en el centro de la disputa por la justicia, sino, primordialmente, hacerle un espacio donde se juega la vida común. Porque luchar por nombrar aquello que ha sido silenciado –los cuerpos, las identidades, las violencias invisibilizadas– no es un gesto accesorio, sino una forma de ensanchar los bordes del mundo común. Nombrar significa existir en el espacio social del sentido, mientras que lo innombrable queda relegado a una zona de inexistencia simbólica y cognitiva.

Referencias

- Austin, John Langshaw (1990). *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones* (Genaro Carrió & Eduardo Rabossi, Trads.). Paidós.
- Borges, Jorge Luis (1996). El idioma analítico de John Wilkins. En *Otras inquisiciones* (pp. 154-161). Alianza Editorial.
- Beauvoir, Simone de (2018). *El segundo sexo*. (Juan García Puente, Trad.). Debolsillo.
- Berkins, Lohana (2015). La revolución de las mariposas: Una mirada travesti sobre la justicia de género. *Revista Jurídica de Buenos Aires*, 3(1), 45-58.
- Fraser, Nancy (2000). ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de justicia en la era “postsocialista”. *New Left Review*. <https://newleftreview.es/issues/0/articles/nancy-fraser-de-la-redistribucion-al-reconocimiento-dilemas-de-la-justicia-en-la-era-postsocialista.pdf>
- Fricker, Miranda (2017). *Injusticia epistémica: El poder y la ética del conocimiento* (Raúl García Pérez, Trad.). Herder.
- Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo [INADI] (2020). *Informe sobre crímenes de odio hacia personas LGBT+ en Argentina*.
- Millet, An (2020). *Cisexismo y salud: Algunas ideas desde otro lado*. Tres puntos suspensivos ediciones.
- Pérez, Moira (2019). Violencia epistémica: Reflexiones entre lo visible y lo ignorable. *Revista de Estudios y Políticas de Género*, 1, 81-98.
- Radi, Blas (2015, 25 de septiembre). Economía del privilegio. *Página/12*, suplemento *Las 12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/sub-notas/10062-951-2015-09-25.html>
- Radi, Blas & Sardá, Alejandra (2016, julio). Travesticidio/Transfemicidio: Coordenadas para pensar los crímenes de travestis y mujeres trans en Argentina. *Observatorio de Género, Boletín*, 9. <https://www.academica.org/blas.radi/14.pdf>
- Radi, Blas (2020). Notas (al pie) sobre cisnormatividad y feminismo. *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, 11, 23-36. <https://revistaideas.com.ar/ojs/index.php/ideas/article/view/75>
- Sagen, Gabriel (2019). *Femicidio, travesticidio o transfemicidio*. Pensamiento Penal (Doctrina).
- Subsecretaría de Derechos Humanos (Argentina) (2018, 14 de marzo). *Transfemicidios, travesticidios y femicidios trans*. Argentina.gob.ar. <https://www.argentina.gob.ar/noticias/transfemicidios-travesticidios-y-femicidios-trans>
- Tribunal Oral en lo Criminal y Correccional N.º 4 de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (2018, 18 de junio). *Sentencia en la causa “Sacayán, Amancay Diana s/ homicidio agravado” (Causa N.º 62.162/2015)*. Pensamiento Penal. <https://www.pensamientopenal.com.ar/system/files/2018/07/fallos46792.pdf>
- Wittig, Monique (2006). El pensamiento heterosexual. En *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (pp. 45-57). Egales.
- Wittgenstein, Ludwig (2014). *Tractatus logico-philosophicus – Sobre la certeza* (Reguera, Isidoro, Ed. Trad.; Colección “Grandes Pensadores”). Editorial Gredos.

María José Colombres Garmendia es Profesora en Filosofía (UNT), especializanda en Estudios de Mujeres y Géneros (UNT) y doctoranda en el Doctorado en Humanidades (UNT). Es docente de la Facultad de Filosofía y Letras, de la Facultad de Bioquímica, Química y Farmacia, ambas de la UNT, y de instituciones de nivel medio y superior. Miembro de la Red de Mujeres Filósofas de América Latina, de SADAF y del IEP (UNT). Ha publicado, participado en congresos y brindado charlas a nivel nacional e internacional.

EJE III

LENGUAJE, VIOLENCIA Y ODIO

LA EXPLICACIÓN ICÓNICA DEL PODER INSULTANTE DE LAS “MALAS PALABRAS”

Carolina Scotto

El talentoso historietista gráfico, dibujante, humorista y escritor argentino Roberto Fontanarrosa, en ocasión del “Congreso Internacional de la Lengua Española”, celebrado en el año 2004, en Rosario, República Argentina, tuvo una intervención memorable en defensa de las “malas palabras”. Las “pinceladas” de Fontanarrosa justificarían por sí solas un examen detallado, pero me limitaré a mencionar solo algunas de ellas para motivar las ideas que quiero defender en este trabajo y, de paso, también para homenajear a un artista lúcido y entrañable. Fontanarrosa señala, ante quienes custodian la “pureza” de la lengua, que estas palabras “despreciadas” que conforman una “familia marginal” tienen, sin embargo, una “fuerza” y “expresividad” particulares. Tales rasgos explican su categoría de “palabrotas”, distinguiéndolas de las palabras “normales”, y podrían explicar, entre otras, su función “terapéutica”: el hecho de que permitan a sus usuarios “descargar tensiones”, como es el caso

de aquellas con las que expresamos nuestra frustración, fastidio o molestia, y que pueden no estar dirigidas a nadie.¹

Además, Fontanarrosa compara a muchas de estas palabras con dibujos y su “tono subido” con los colores (y los matices de los colores) de esos dibujos, sugiriendo la existencia de propiedades icónicas (y grados de ellas). Finalmente, las caracteriza como “palabras irremplazables, por sonoridad, por fuerza, por contextura física de la palabra”, sugiriendo que en esos rasgos podría residir su notable eficacia. Así, las palabras mismas, más precisamente, ciertos fonemas que las componen, podrían ser “culpables” de su peculiar fuerza insultante.² Su llamado final a “integrar” las malas palabras al lenguaje se puede leer, también, como una poderosa invitación no solo a los hablantes, sino también a los académicos de la lengua (y, se podría agregar, a los teóricos del lenguaje), a tomarlas en serio, un punto al que me referiré más abajo.

En este trabajo me propongo dar cuenta de una propiedad peculiar de muchas de estas expresiones que no ha sido tenida en cuenta en la literatura reciente, relativa a las palabras mismas, más específicamente, a la contribución de sus propiedades fonéticas para vehiculizar eficazmente los significados codificados por ellas y los actos de habla que contribuyen a realizar. Con el propósito

1. En efecto, no todas las malas palabras significan del mismo modo: “¡Carajo!”, como expresión de fastidio, difiere de “¡Qué boluda!”, apuntando a la misma persona que habla y “¡Sos un pelotudo!”, pronunciado como un insulto o agravio dirigido a otra persona. Estas “malas palabras” se cuentan entre los ejemplos que usa Fontanarrosa, registrando de ese modo sus diferencias. A estas se añade el hecho que la misma *mala palabra* puede ser empleada para realizar esas diferentes acciones. En adelante solo mencionaré otras *malas palabras* cuando sea imprescindible para ejemplificar algún rasgo de ellas. Dado el tipo de enfoque que voy a proponer, no mencionarlas en absoluto o eludir las mediante distintos recursos gráficos no verbales (por ej., *, #, @), impediría comprender su interés.

2. Fontanarrosa conjetura que el sonido de la letra “t” es responsable del “poder” de la palabra “pelotudo”, del que carece otra palabra con un significado similar, como “zozzo”. En realidad, sugiere que no es solo el sonido de la “t” sino la intensidad con la que es pronunciado cuando la palabra es proferida para insultar a alguien. Me referiré al papel de estas dos cualidades más abajo.

de motivar el interés filosófico por las “malas palabras” haré, en primer lugar, una caracterización general de este tipo de expresiones, procurando identificar sus variedades, parentescos y diferencias (Sección 1). En segundo lugar, enmarcaré el estudio de estas herramientas verbales en el contexto del reciente debate sobre filosofía ideal vs. filosofía no ideal del lenguaje. En tal sentido, argumentaré en favor de la adopción de un enfoque no ideal amplio, es decir, que no solo incorpore los factores sociales, culturales y políticos, sino que abarque también otras dimensiones relevantes para la comprensión del funcionamiento del lenguaje, como el papel de la percepción, las emociones, los estereotipos, los prejuicios, etc., que están estrechamente asociados a su uso (Sección 2). Luego, haré una breve sinopsis de las teorías que se han propuesto para dar cuenta de las características distintivas de los insultos (o de ciertos tipos de ellos), para detenerme especialmente en aquellas que toman en consideración diferentes aspectos de las expresiones insultantes, no de sus significados y sus usos (Sección 3). En cuarto lugar, me referiré a la iconicidad en el lenguaje, un rasgo relevante para entender una variedad de fenómenos lingüísticos y comunicativos, uno de los cuales es el poder insultante de las palabras, desatendido por los enfoques canónicos en la filosofía del lenguaje (Sección 4). A continuación, presentaré la explicación icónica del poder insultante de las palabras, como una propuesta complementaria de otras. Fundamentaré su interés en algunas evidencias empíricas que avalan su robustez en diferentes lenguas (Sección 5). Finalmente, resumiré las principales conclusiones alcanzadas y subrayaré el interés de elaborar un amplio enfoque pragmático sobre la *comunicación peyorativa*, tanto verbal como no verbal, antes que un tratamiento abstracto solo de las expresiones verbales peyorativas (o solo de algunas de ellas), consideradas independientemente de sus usos comunicativos (Sección 6).

1. La importancia de las *malas palabras*

“Las palabras también son actos” (IF §546). De ese modo, Wittgenstein tanto distingue a las palabras de su uso como, al mismo tiempo, subraya su inmersión en la acción humana (“también son actos”), e incluso más, sugiere que tales actos pueden exhibir tanta variedad como la acción humana misma. De hecho, las palabras son las herramientas de los actos cuyo uso contribuyen a realizar. Así, es preciso distinguir y, luego relacionar apropiadamente, las *categorías léxicas* (en este caso, los tipos de palabras o expresiones insultantes) de los *actos ilocucionarios* realizados mediante ellas (discriminar, insultar, ofender, agravar, expresar desprecio y similares)³ (Anderson, 2018). Ahora bien, aunque las palabras son herramientas que satisfacen una u otra función en la acción humana, algunas de sus características pueden hacerlas más o menos apropiadas para sus diferentes empleos posibles. En este trabajo quiero ocuparme de ciertas propiedades no formales de las *malas palabras* que podrían contribuir a explicar sus usos y funciones. Identificar las características distintivas de este tipo de herramientas verbales –al menos de muchas de ellas– nos permitirá comprender por qué están mejor adaptadas e incluso están especializadas para la realización de las acciones mencionadas.

Una aclaración terminológica es oportuna. En la literatura especializada se emplean diferentes términos, con significados más o menos equivalentes, para identificar a esta amplia familia de palabras o expresiones: “insultantes”, “peyorativas”, “ofensivas”, “despectivas”, “despreciativas”, “desdeñosas”, “agravantes”, “injuriantes”, entre otras, con diferentes matices de significado. El adjetivo “de-

3. Vale la pena aclarar que los actos a los que nos referimos también pueden ser realizados mediante una variedad de recursos no léxicos, por ejemplo, expresiones faciales, gestos y movimientos corporales insultantes (*non-verbal speech*), así como también sin usar ninguna “mala palabra” e incluso sin hacer nada, es decir, mediante la omisión de una acción esperada (por ejemplo, no saludar a una persona conocida) (Anderson, 2018). Insultar u ofender no es una acción ni exclusiva ni primariamente lingüística.

rogatorio” y el verbo “derogar”, en español, refieren a la revocación, anulación o supresión de una norma o una ley, por lo que, en nuestra lengua y en este contexto, tendría un significado metafórico. Por esta razón, emplearé alternativamente las expresiones “insultante”, “ofensivo”, “peyorativo” o “denigratorio” con el mismo significado que “*derogatory*” en inglés.

Un gran grupo de palabras o expresiones en todas las lenguas comparten distintas propiedades *negativas*, precisamente por estar más o menos emparentadas con los usos mencionados, empezando por los rótulos generales empleados para identificarlas. Se dice del usuario frecuente de este tipo de palabras que es un “boca-sucia” o un “mal-hablado”⁴ (“*a swearer*” en inglés), una calificación que en inglés reciben las palabras mismas: “*dirty words*” o “*foul Language*”, en español, “palabrotas” o “guarangadas”. Me refiero a todas las expresiones codificadas que integran lo que usualmente identificamos como “malas palabras” (*bad words*) y que algunos autores denominan genéricamente “*Bad Language*” (Bergen, 2016; Cappelen & Dever, 2019). Es verdad que algunas palabras o expresiones de esta gran familia tienen un poder mayor e incluso diferente que otras.

Debe advertirse que estas expresiones son vehiculizadas por medio de categorías gramaticales muy diferentes, es decir, adjetivos (epítetos), sustantivos, verbos, interjecciones y expresiones verbales, de las que las lenguas disponen en abundancia. Además, algunas de ellas son palabras compuestas (por ejemplo, “chupasangre”, “vendepatria”) y expresiones compuestas (por ejemplo, “mal nacido”, “pedazo de imbécil”), consolidadas como “paquetes léxicos”, es decir, usadas por los hablantes de un modo similar a las palabras insultantes (Reilly et al., 2020). Por otra parte, tanto las palabras como las expresiones compuestas (insultantes o no) pueden ser usadas para realizar actos de habla completos, un rasgo que comparten ambos tipos diferentes de expresiones. Este es un ejemplo, entre muchos otros, de la claridad que se gana cuando el análisis lingüístico de-

4. Fontanarrosa también repara en estos dos epítetos.

sacopla la forma de la función, otra lección acerca de cómo explicar el significado que Wittgenstein promueve en las IF (cf. §11 y §12).

Por otra parte, estas expresiones forman una amplia familia, con diferentes parentescos entre ellas. Variadas denominaciones reflejan sus diferentes sub-tipos: malas palabras, palabrotas o groserías (*swearing words, curse words, expletives*) –de las que se ocupa Fontanarrosa–; obscenidades o blasfemias –variables con las culturas– (*profanity or profane words*); palabras tabú o prohibidas (*taboo words*); maldiciones (*damn*); calumnias, agravios o insultos a personas (*swears*) o a personas por su pertenencia a ciertos grupos (*slurs*); insultos (*insults*), palabras o expresiones ofensivas, despectivas o peyorativas (*derogatory or pejorative words*) (Bergen, 2016; Wajnryb, 2005). Para muchos especialistas, todos los sub-tipos mencionados impulsan la revisión de nuestras teorías acerca del lenguaje, la comunicación y las capacidades cognitivas y otros estados, involucrados en su implementación. Dicho de otra forma, la *comunicación peyorativa* no es una variedad desconectada y marginal respecto a otras formas de comunicación e interacción social sino, antes bien, un fenómeno ubicuo en todas las comunidades humanas que, como tal, tiene interés por sí mismo y revela, además, importantes aspectos del lenguaje en general (Bergen, 2016, p. 2). Volveré sobre esta cuestión en la siguiente sección.

Vale la pena señalar que se han propuesto distintas taxonomías sobre sus propiedades semánticas, modos de funcionamiento y efectos, que contribuyen a identificar mejor diferentes *explananda* de las teorías. Mühlebach (2023), por ejemplo, propone distinguir entre sub-tipos de expresiones insultantes por el modo y grado en que violan ciertas “normas discursivas”: (a) las malas palabras o *swearwords*, (b) los términos peyorativos, (c) los términos denigratorios y (d) los agravios o insultos, también conocidos como “peyorativos de grupo” o “insultos de grupo” (*slurs*).⁵ Esta categorización es inte-

5. Estas expresiones ofenden, agreden o discriminan a las personas por su condición de miembros de ciertos grupos sociales identificados por su sexo o género, raza, nacionalidad, origen inmigratorio, religión, clase social o similares (Sosa, 2018). Se

resante por varias razones: cuestiona a la mayor parte de las teorías por su foco restringido al último sub-tipo, proporciona un criterio que permite agrupar a todas ellas bajo un mismo conjunto de expresiones, y permite dar cuenta, al mismo tiempo, de las diferencias en significación social, moral y política entre decir una mala palabra y desahogarse sin ofender a nadie (“¡qué boludez!”) o incluso el “auto-insulto” (“¡qué boluda!”), referirse “inapropiadamente” a alguien, por ejemplo, a un presidente (“¡Es un tarado!”), y descalificar a una persona por su pertenencia a un grupo social vulnerable u oprimido (“Es un bolita”) o agraviarlo de manera explícita (“¡Negro de mierda!”).

Aunque la discusión que deseo plantear se beneficia de rasgos que pueden compartir todas ellas, tendré presente, sobre todo, aquellas *malas palabras* cuyo poder consiste, simplificada, en *expresar* estados o actitudes negativas del hablante, por ejemplo, estados emocionales, afectivos o valorativos causados por una situación frustrante o que provoca indignación o fastidio, y aquellas que son empleadas con *la intención primaria de causar ciertos efectos* en sus interlocutores/destinatarios refiriendo negativamente a ellos, ya sea individualmente o al grupo al que pertenecen, y que son usadas como verdaderas “armas verbales” (Camp, 2013): herramientas empleadas contra otras personas por su gran capacidad de daño, es decir, para menoscabar, insultar, denigrar, oprimir. Es probable que estas dos sean las funciones primarias de este tipo de expresiones.⁶

distinguen de los insultos individuales, como “imbécil”, “tarado”, que apuntan solo a rasgos de las personas como individuos. Este tipo de expresiones, especialmente por sus efectos sociales y políticos, son las que más atención han recibido en la literatura.

6. Otros usos muy diferentes pueden considerarse dependientes de estos. Entre ellos, los denominados usos “rituales” o afiliativos, que tienen el propósito de crear o fortalecer vínculos de solidaridad intra-grupal entre los mismos interlocutores mediante formas denigratorias de referir a las personas que forman parte de otro grupo, y que no participan de la acción comunicativa (Numberg, 2018). Por otra parte, los llamados usos “apropiados” o “reclamados” son aquellos en los que las mismas expresiones que causan daño son usadas por sus destinatarios primarios, pero dotándolas de un significado positivo o incluso neutral. Este fenómeno no siempre depende de las decisiones conscientes de los hablantes. En efecto, algunas malas palabras pierden

Sin embargo, muchos autores coinciden en que las distinciones entre estas categorías son borrosas, y además inestables, por una razón adicional que las afecta a todas ellas: este es un territorio del léxico peculiarmente dinámico. La gramática de los insultos en el español rioplatense, por ejemplo, revela una enorme variedad de procedimientos formales mediante los cuales se crean nuevos insultos a partir de palabras neutrales (Kornfeld, 2011). Además, algunas palabras solo son insultantes en la medida en que son usadas de cierta manera, en ciertos contextos, dependiendo de la relación que existe entre los interlocutores y de sus características socio-culturales.

Como señala Bergen (2016), esta familia de expresiones abarca

[...] las palabras más potentes de todas —las que tienen línea directa con las emociones— [...] las groserías (*profanity*). Las palabras groseras solo te permiten expresar dolor o causarlo en otros. Ellas demuestran incomparablemente frustración, indignación, énfasis [...] despiertan las más fuertes reacciones fisiológicas medibles [...] son las palabras que las personas usan para expresar las emociones humanas más fuertes —en momentos de enojo, miedo y pasión—. Son las palabras con la mayor capacidad para infligir dolor emocional e incitar un violento desacuerdo. Son también las que provocan reacciones regulatorias y represivas, por parte de la legislación y la censura. En suma, las malas palabras son poderosas —emocional, fisiológica, psicológica y socialmente—. (Bergen, 2016, p. 7; traducción propia)

En suma, difícilmente pueda negarse la importancia de estas expresiones en la comunicación humana. En cualquier caso, para citar al “filósofo” Fontanarrosa otra vez, “[...] lo que reflejan muchas de

su efecto insultante solo por el uso repetido. Este último es el caso de “boludo” en Argentina, que, en muchos usos, se ha convertido en un vocativo que supone familiaridad y sentido de pertenencia al mismo grupo que integra quien lo usa.

estas palabras [es] *una expresividad y una fuerza que difícilmente las haga intrascendentes*” (2004, énfasis añadido). Por su parte, las *malas palabras* abundan en todas las lenguas y son de uso muy frecuente en todas las comunidades lingüísticas o, como se ha dicho —no sin cierta ironía—, son “muy útiles” para ciertos propósitos (Bergen, 2016), donde “útiles”, por cierto, no significa que sus usos sean inocentes ni tampoco que, en la mayor parte de las ocasiones, sean recomendables. No obstante, el interés de los científicos y los filósofos por estudiar las “malas palabras” es relativamente reciente. En la siguiente sección, haré algunas conjeturas respecto de las causas del “desinterés histórico” por ellas en la filosofía del lenguaje. Una interpretación conservadora acerca de este hecho, igualmente reciente, sostiene que prestar atención también a las “malas palabras” se justifica en tanto podría permitirnos contar con una imagen *más completa* del lenguaje ordinario o común, al incorporar las pinceladas que proporcionan los “suburbios” del lenguaje o, para expresarlo con otra metáfora, su “lado oscuro”. Veremos si esta interpretación es o no adecuada en el próximo apartado.

Ahora bien, uno de los rasgos más distintivos de esta “amplia familia” de expresiones, y que es ineludible explicar, es el diferente *efecto* que causa su uso en contraste con las expresiones que en la literatura se han denominado sus “contrapartes neutrales”: expresiones que denotan lo mismo (cuando tales contrapartes existen), pero que no causan los efectos típicos de estas (por ejemplo, “bolita” vs “boliviano”). En otras palabras, estas expresiones en cualquiera de sus ocurrencias, es decir, en contextos lingüísticos muy diferentes, independientemente de las intenciones de sus usuarios, por lo tanto, no solo cuando son usadas, sino también cuando son citadas o mencionadas para ser definidas, cuando son negadas y en contextos intencionales, “tienen el potencial de denigrar” (Hom, 2008) o no dejan de “descargar su potencial de ofender” (Stojnić & Lepore, 2021).

Este *rasgo proyectivo robusto* las convierte en expresiones no cancelables. Es decir, este tipo de expresiones nunca son *semánti-*

camente inertes (Anderson & Lepore, 2013).⁷ Muchas teorías se han propuesto para explicar ese diferencial, la mayoría basadas en el *contenido semántico* que estas expresiones codifican o en el *significado pragmático* que permiten inferir, más allá de su significado literal, es decir, ya sea por lo que predicen, las presuposiciones de las que dependen, el contenido expresivo que vehiculizan o las implicaturas convencionales que causan. Por nuestra parte, este carácter peculiarmente potente de las palabras mismas las convierte en candidatas privilegiadas para el tipo de enfoque que quiero proponer. Voy a explorar ahora de qué maneras alternativas puede encuadrarse el estudio de este tipo de expresiones.

2. La filosofía *no ideal* del lenguaje y las malas palabras

Diferentes filósofas y filósofos, con aproximaciones e intereses también diferentes, han propuesto una nueva agenda para la filosofía del lenguaje, asentada sobre diagnósticos más o menos similares acerca de los presupuestos sobre los que se ha edificado el *mainstream* en la tradición analítica. Hace unos pocos años, algunos de ellos han intentado identificar los componentes comunes que, más allá de la heterogeneidad de teorías, herramientas e intereses, alimentaron esa tradición y contribuyeron a edificar el canon, elaborando un enfoque *ideal* tanto de la disciplina como de su objeto, el lenguaje mismo. Como afirma Keiser (2023), todos ellos reflejan una “desconexión” o “incongruencia” entre esa perspectiva “idealizadora” acerca del lenguaje y el modo como es preciso estudiar los fenómenos semántico-pragmáticos que se ven afectados por diferentes factores culturales, políticos y morales, en tanto estos no pueden explicarse satisfactoriamente desde aquella perspectiva.

7. Como señalan Stojnić y Lepore (2021), algunas teorías han intentado sortear el desafío de la no cancelabilidad en contextos donde estas expresiones son solo citadas o mencionadas, pero no usadas, recurriendo a una distinción entre uso “directo” y uso “derivado” o “residual”, apelando a una gradación en la fuerza con la que generan efectos ofensivos en esos diferentes contextos.

En el ámbito de la filosofía del lenguaje sirven como ejemplos de enfoques idealizadores los diferentes intentos por asignar a la disciplina un estatus singular, incluso de “filosofía primera”, asentada en el empleo de herramientas metodológicas especiales. Esta es una matriz que tardó mucho tiempo en exhibir sus limitaciones y empezar a resquebrajarse. El pasaje del joven Wittgenstein del *Tractatus* al filósofo no ideal de las *Investigaciones Filosóficas* ejemplifica esa trayectoria de manera eminente. En cuanto a su objeto, el enfoque idealizado homogeneiza el sistema lingüístico y lo abstrae de la diversidad de prácticas sociales en las que desempeña diferentes funciones. Así, la *filosofía ideal del lenguaje* se puede caracterizar por el intento de elaborar un *modelo ideal del lenguaje*.⁸ Dicho modelo puede concebirse de dos maneras, compatibles entre sí: o bien es construido y defendido como una propuesta normativa, dando cuenta de *cómo debería ser*, es decir, cómo podría desempeñar sus funciones primordiales bajo condiciones óptimas; o bien es explicado dando cuenta de *sus rasgos esenciales o constitutivos*, que subyacen al lenguaje real. En ambos casos, los fenómenos, aspectos o dimensiones del lenguaje, tal como se presentan en “circunstancias menos perfectas” (Mills 2005), o que son una desviación de sus variedades “ideales”, o que están “contaminados” por factores extralingüísticos y que, por eso mismo, son “más complicados” (Cappelen y Dever, 2019), o bien son desplazados y postergados hacia sus márgenes –hacia un dominio no general sino especial–, o bien hacia un dominio no teórico sino aplicado, o incluso quedan fuera del alcance de la disciplina.

De acuerdo al canon, el lenguaje es una estructura abstracta de naturaleza representacional que sirve a la función básica de transmitir información de manera transparente y honesta. Dicha función es sa-

8. La discusión sobre teorías ideales y teorías no ideales en la filosofía del lenguaje se origina en un texto acerca de la filosofía política, “‘Ideal Theory’ as Ideology”, de Charles Mills (2005), recuperado por Beaver y Stanley (2019) en “Towards a Non-ideal Philosophy of Language” y luego en *Politics of Language* (2023). Keiser (2023) examina diferentes conceptos de “idealización” que pueden aplicarse a la gran tradición analítica en la filosofía del lenguaje.

tisfecha mediante aquellas emisiones que obedecen a las reglas que organizan el sistema lingüístico, realizadas en condiciones que se presuponen óptimas y con propósitos comunicativos esencialmente cooperativos (Beaver & Stanley, 2019; Cappelen & Dever, 2021; Keiser, 2023). El *modelo ideal* no solo adopta un enfoque abstracto, es decir, no social, no político y no cultural de los hablantes, los significados y los usos del lenguaje, sino que, complementariamente, propone un enfoque descorporeizado del lenguaje, una caracterización individualista y sobreintelectualizada de los hablantes, y confiere primacía a la función epistémica del lenguaje: representar el mundo y compartir esas representaciones con otros hablantes.

Según esta reconstrucción de los rasgos comunes a los enfoques ideales, el supuesto de fondo en la filosofía del lenguaje ha sido que el lenguaje tendría la función esencial de impartir y recibir información en contextos cooperativos y simétricos, porque, en último análisis, no es sino “un mecanismo para el intercambio cooperativo de información [es decir] una herramienta para desarrollar y registrar nuestra teoría final del mundo” (Keiser 2023, p. 6; traducción propia). Bajo esta perspectiva, las dimensiones sociales y políticas del lenguaje quedan confinadas o bien a un dominio especial que no es puramente lingüístico, o bien a un dominio híbrido que no es puramente teórico.

Por mi parte, entiendo que un enfoque *no ideal* de la disciplina debería abordar el estudio de su objeto caracterizándolo de otra manera: atendiendo a las lenguas reales, es decir, a los sistemas lingüísticos convencionales e histórico-culturales de comunicación; a los factores pragmático-sociales en los que se desenvuelve su uso; a los hablantes en relación con las comunidades a las que pertenecen y las prácticas que comparten con ellas; tomando en cuenta sus capacidades, motivaciones y rasgos individuales y sociales; y apoyando una caracterización de sus usos más básicos en su modalidad también más básica: el habla. Es decir, prestando atención al uso de todo tipo de expresiones en los contextos sociales en los que desempeñan algunas de sus funciones características. Motivados por una

convicción de ese tipo, muchos filósofos del lenguaje consideran que el lenguaje vulgar u ofensivo merece una inspección específica por distintas razones. Una razón muy general es que el “Mal Lenguaje” podría revelar aspectos importantes del lenguaje humano y de nuestra relación con él (cómo lo aprendemos y utilizamos, cómo se crean y modifican este tipo de palabras, cómo nos afectan o dañan, etc.), aspectos que el estudio del “Buen Lenguaje” no siempre pone de relieve, y que, incluso, podría no reflejar. Y también porque el discurso que incluye algunas variedades de este tipo de expresiones, causa, difunde o profundiza prácticas violentas u opresivas que es preciso comprender para modificar.

Es interesante reparar en el hecho de que el registro de las malas palabras en los diccionarios es un fenómeno relativamente reciente. Por ejemplo, el *Oxford English Dictionary* comenzó a incorporarlas gradualmente a comienzos de los años 70 del siglo pasado. En el diccionario de la lengua española de la Real Academia las malas palabras son presentadas con una aclaración: “malsonan. coloq.”, una indicación de que se trata de palabras que “suenan mal”, es decir, “que ofenden al pudor, al buen gusto o a la religiosidad” y tienen uso coloquial o informal. Este fenómeno está en sintonía, como señala Wajnryb (2005), con el escaso interés o la importancia secundaria atribuida a las malas palabras en la lingüística, donde se mantuvo, casi como un “tema tabú”, hasta fines del siglo pasado. *Mutatis mutandis*, lo mismo ocurrió en la filosofía del lenguaje.

Solo en las dos últimas décadas se evidenció un interés creciente por las *malas palabras* (Sosa, 2018) y el *mal lenguaje* (Cappelen & Dever, 2019), un fenómeno que ha estado acompañado por la incorporación de otros nuevos tópicos, también “marginales” y “negativos”, que integran tanto la “Filosofía Social y Política del lenguaje” (Khoo & Sterken, 2021) como la “Filosofía Aplicada del Lenguaje” (Anderson & Lepore, 2024), estimulando una discusión acerca de cómo abordarlos. El estudio de las *malas palabras*⁹

9. En realidad, el interés en la filosofía está mayormente limitado a las palabras o expresiones que forman parte de prácticas sociales y discursos estigmatizantes,

es ubicado en esos dos campos en los compendios publicados en los últimos años. En muchos casos, quienes promueven la necesidad de abordar de una nueva manera fenómenos como los insultos y las malas palabras, conciben a este cambio como un “giro” desde una filosofía ideal a una filosofía o teorización no-ideal, no solo acerca del lenguaje sino también sobre las maneras de estudiarlo (Mühlebach, 2022; Keiser, 2023). Se entiende usualmente que las *formas no idealizadas de teorización filosófica*, en uno u otro campo disciplinar, son aquellas que toman en cuenta los factores reales de carácter cultural, social y político que causan, mantienen y propagan desigualdades o injusticias, y que podrían explicar una variedad de fenómenos que no pueden ser comprendidos adecuadamente sin incorporar esos factores (Beaver & Stanley, 2019; Mühlebach, 2023).

En mi opinión, los factores no ideales deberían abarcar también a las sensaciones, los afectos, las emociones, los sesgos implícitos, las estructuras asociativas, los prejuicios, los estereotipos y otros fenómenos emparentados, por tratarse de características cognitivas o psicológicas individuales o sociales *no ideales* acerca de los usuarios del lenguaje. Expresado de un modo más general, una filosofía no ideal del lenguaje debería incorporar todos aquellos rasgos que los enfoques canónicos acerca del lenguaje y la comunicación lingüística apartaron de la reflexión y el análisis por considerarlos secundarios, marginales o “impuros”, es decir, contaminados por factores extralingüísticos, o que no pueden ser caracterizados invocando solo o primariamente capacidades cognitivas individuales. Algunas propuestas sostienen que la investigación sobre estas materias debe convertirse, además, en un tipo de filosofía aplicada, en tanto debería comprometerse con alguna forma de “activismo”: no se trata solo de incorporar a la agenda de la disciplina este tipo de fenómenos, sino que la filosofía también debería contribuir activamente a evitar sus efectos perniciosos y a modificar las relaciones

opresivos o violentos. Otros tipos de malas palabras no han recibido una atención proporcional.

sociales injustas en las que se asientan (Bordonaba-Plou, Fernández-Castro & Torices, 2022; Ernst & Muhlebach, 2025).

Una importante producción teórica, sea que se caracterice o no a sí misma como una u otra forma de filosofía no ideal del lenguaje, ha estado dedicada en los últimos años al examen del tipo de expresiones lingüísticas que nos interesan. Para explicar estos fenómenos se han ofrecido distintas teorías semánticas sobre los contenidos codificados por tales expresiones, así como también explicaciones pragmáticas sobre el tipo de actos de habla en los que participan y sobre sus efectos perlocucionarios e implicaturas involucradas en su empleo. El debate entre las distintas propuestas ha puesto de relieve las múltiples dimensiones de un fenómeno más general, por ejemplo, el llamado “discurso de odio” (*hate speech*) y el “discurso ofensivo”, y ha enriquecido la discusión sobre cuáles son las herramientas que podrían oponer “resistencia discursiva” a aquel (Ernst & Mühlebach, 2025), es decir, contrarrestar sus efectos y/o evitar su reproducción. En todos estos aspectos, la filosofía feminista del lenguaje ha hecho contribuciones teóricas relevantes para explicar los mecanismos que causan injusticia, violencia y opresión en los distintos grupos apuntados. Consideremos ahora esas diferentes teorías.

3. Teorías basadas en el contenido vs. teorías minimalistas

Se han propuesto diferentes teorías para dar cuenta de las propiedades distintivas de las palabras insultantes. La mayor parte de ellas son acerca de los términos o expresiones difamatorias o despectivas (*slurs*), es decir, aquellas que refieren ofensivamente a un individuo o grupo de personas por su pertenencia a un grupo social, étnico u otro. Una primera taxonomía propuesta para este tipo de expresiones distingue entre las teorías *clásicas*, diferenciando a su vez en teorías semánticas y teorías pragmáticas, por un lado, y las teorías *minimalistas*, por el otro.

Mühlebach (2023) propone una taxonomía de estas expresiones, destacando su dimensión moral y política, además de su función comunicativa. Distingue, en primer lugar, entre las teorías basadas *solo en el contenido semántico* de aquellas que incorporan otros componentes o *teorías híbridas*. Entre las primeras se cuenta la que afirma que la fuerza ofensiva de estas expresiones se explica por el rol inferencial que tienen en ciertas prácticas discursivas (“bolita” no tiene el mismo rol inferencial que “boliviano”) (*inferencialismo*). La referencia aquí es Brandom (2002), quien no se ocupa en particular de este tipo de expresiones, pero propone una explicación semántica general de ese tipo, que podría aplicarse a ellas. Por otra parte, el *externalismo semántico*, según el cual el significado de estas expresiones está determinado por las prácticas sociales de la comunidad de habla a la que pertenecen los usuarios, y no por sus estados mentales. Así, según Hom (2008), las palabras ofensivas “expresan propiedades negativas complejas, socialmente construidas, determinadas en virtud de la conexión causal externa apropiada con las instituciones racistas” (p. 431; traducción propia). En este caso, se intenta explicar el contenido de estas expresiones en su función predicativa.

En cuanto a las *teorías híbridas*, explican el contenido ofensivo de distintas maneras, pero en todos los casos se trata de un contenido diferente al de otro tipo de expresiones, es decir, no el condicional-veritativo. Por ejemplo, según Hornsby (2001), el contenido de un término insultante es análogo al de un gesto ofensivo (*gesture-like signal* or *bodily gesture account*): es la fuerza ilocucionaria de la emisión. Otra propuesta hace depender su contenido semántico de las implicaciones convencionales de estos términos (Potts, 2005). Una visión similar, atribuye a las presuposiciones despectivas en el *common ground* el contenido que estas expresiones desencadenan (Cepollaro, 2015). Por su parte, según el *expresivismo*, las palabras insultantes, además de referir como su equivalente neutral, expresan la actitud negativa del hablante hacia el grupo o persona referida (Jeshion, 2013). Otros autores consideran que estas expresiones de-

ben explicarse por las implicaturas conversacionales que originan (Bolinger, 2015).

Según Mühlebach, el perspectivismo de Camp (2013) ejemplifica un tercer tipo de teoría, a la que caracteriza como una teoría *basada en una representación errónea*: una palabra es insultante si está basada en una “perspectiva insultante”, y esta consiste en un conjunto más o menos intuitivo de representaciones erróneas, creencias, valoraciones y sentimientos que las personas tienen sobre ciertos grupos sociales, con el cual está comprometido el hablante que emplea este tipo de expresiones.

Finalmente, un cuarto grupo, a las que Mühlebach denomina teorías “lingüísticamente minimalistas”, porque no están basadas en el contenido ni codificado semánticamente ni transmitido comunicativamente por estas expresiones, sino *en las palabras mismas*, aunque considerando diferentes aspectos. De manera similar, Nowak (2024) denomina a estas teorías *minimalistas lexicográficas*¹⁰ porque no apelan al significado o la acción insultante, como lo hace el *modelo estándar*, sino a la relación entre las palabras y un conjunto de asociaciones negativas que estas evocan, incluyendo la semejanza de ellas con otras palabras, “hechos acerca de su historia”, y, en general, “metadata asociados con esas expresiones” (p. 16; traducción propia). En este grupo cabe distinguir entre a) el *prohibicionismo* (Anderson & Lepore, 2013); b) la explicación basada en el *tono peyorativo* (Lepore & Stone, 2018); y c) la explicación basada en la *articulación de las palabras* (Stojnić & Lepore, 2021, 2024, 2025).¹¹ Me referiré a continuación a cada una de ellas.

10. En referencia, principalmente, a las distintas propuestas de Anderson y Lepore (2013) y Lepore y Stone (2018).

11. Aquí me aparto de la clasificación de Mühlebach porque, por una parte, incorpora teorías que o bien solo introducen variantes de otras o solo pueden aplicarse a algunos casos del uso de este tipo de expresiones. Sigo, en cambio, la interpretación de Stojnić y Lepore (2024), quienes incorporan a esta familia minimalista otras dos propuestas interesantes: la del *tono peyorativo* y la *articulatoria*. Stojnić y Lepore (2024), a diferencia de Mühlebach, solo distinguen entre las teorías que toman en

El *prohibicionismo* explica el poder ofensivo de las palabras en virtud de su carácter prohibido en cierta comunidad de habla, sin apelar a su contenido semántico. Es decir, las palabras insultantes y sus contrapartes neutrales no se distinguen por su significado. Esta explicación puede dar cuenta de su poder proyectivo robusto: ofenden en cualquier contexto de uso, por ejemplo, cuando solo son citadas o usadas en un contexto indirecto y sin tomar en cuenta las intenciones de quien las profiere, un fenómeno que las teorías basadas en el contenido no pueden explicar satisfactoriamente. Por su parte, las palabras se convierten en tabú por una variedad de factores extra-lingüísticos, históricos, sociales, psicológicos.

La teoría del *tono peyorativo* recoge la noción fregeana del “tono” de las palabras, aquello que diferencia a las palabras sinónimas o con idéntico significado entre sí: los diferentes “efectos interpretativos” en los usuarios de palabras que tienen el mismo significado. Más precisamente, el *tono* de una palabra “es un constructo desordenado, heterogéneo, de carácter psicológico, histórico y social, pero no lingüístico” (Lepore & Stone, 2018, p. 139). Este tono es asociado a las palabras por los hablantes, por lo tanto, puede ser diferente en cada uno de ellos, pero no le da su significado. Según esta explicación, una palabra que es insultante para un hablante, podría no serlo en la misma proporción o en absoluto para otro hablante. Un supuesto detrás de esta explicación, y también detrás del prohibicionismo, es que el contenido semántico de este tipo de palabras debe poder diferenciarse de otros componentes que se añaden a ellas y las convierte en dañinas o agresivas. Como bien señalan Stojnić y Lepore (2024), el *prohibicionismo* y la teoría del *tono peyorativo* explican los efectos negativos de estas palabras apelando a las *palabras* mismas que los provocan y no a su significado. Esta característica las asemeja a la teoría *articulatoria* que ambos proponen, aunque esos efectos no dependen ahora de las palabras mismas –de su condición de

cuenta el contenido semántico codificado para explicar el efecto de estas expresiones, y las que explican sus efectos sin apelar al contenido (*non-content strategies*).

prohibidas o de los efectos interpretativos que suscitan, respectivamente–, sino de un rasgo más específico de ellas: sus articulaciones.

En efecto, la explicación *articulatoria* identifica la causa o “el desencadenante primario” (*primary triggers*) del efecto ofensivo en la *articulación más o menos estándar o canónica de las palabras insultantes*, es decir, no en sus propiedades físicas,¹² sonoras o gráficas, sino en su producción vocal o escrita y, más específicamente, en la relación de esta con cierto conjunto de asociaciones negativas que ellas provocan y que no pueden suprimirse o cancelarse. Una articulación es un objeto acústico o grafémico que ejemplifica una forma sonora o gráfica. Dado que las articulaciones de una misma expresión pueden no ser idénticas entre sí, tiene que haber un rango admisible de ellas que cuente como articulaciones de esa misma forma. Más específicamente, una articulación es “la forma acústica u ortográfica específica que se corresponde (o se parece mucho) a la articulación canónica [...]” de una palabra (Stojnić & Lepore, 2025, p. 130; traducción propia). Así, una articulación es la “etapa final del proceso de producción del habla” o la escritura (Stojnić & Lepore, 2021, p. 745; traducción propia).

Ahora bien, el núcleo de esta explicación no reside en las articulaciones mismas, sino en el tipo de estados y contenidos que ellas desencadenan, así como en su carácter asociativo. Más precisamente, consisten en un conjunto abierto (*open-ended*) y amorfo de asociaciones *negativas*, compuesto por una combinación no especificada de emociones, creencias y valoraciones, que incluso el propio agente “podría no ser capaz de articular en detalle” (Stojnić & Lepore, 2021, p. 746; traducción propia), y que están sometidas a variaciones y son solo más o menos compartidas por una comunidad lingüística y cultural. Un aspecto clave en este enfoque es explicar cómo se asocian las articulaciones de estas palabras con esos contenidos. La respuesta de los autores es que ello se explica “a través de una multiplicidad de factores complejos, incluidos factores

12. Cf. Stojnić y Lepore (2021), nota 28.

sociales, históricos y psicológicos, es decir, hechos acerca de cómo, y por parte de quiénes, el término articulado fue introducido en su momento, su historia de uso, y posiblemente a través de denuncias hechas por los grupos afectados, como sostiene el Prohibicionismo” (Stojnić & Lepore, 2021, p. 746; traducción propia). Así, los mecanismos que ligán una palabra a estas asociaciones negativas, y que dependen de “una historia de uso”, podrían resultar inaccesibles a una investigación filosófica (Stojnić & Lepore, 2024, p. 165). Ahora bien, ninguno de esos hechos y factores pareciera poder explicar por qué algunas articulaciones de ciertas palabras y no otras suscitan los efectos negativos conocidos, por lo tanto, el vínculo entre las articulaciones de las palabras peyorativas y las asociaciones negativas que desencadenan finalmente no recibe ninguna explicación. A su vez, ni los términos o expresiones lingüísticas insultantes ni sus significados tienen responsabilidad alguna en causar tales efectos, tanto que los primeros pueden significar lo mismo que sus sinónimos neutrales.

En contraste con las teorías basadas en el contenido, este enfoque permitiría explicar la diferencia entre una expresión denigratoria y su contraparte neutral: la hipótesis es que esa diferencia está originada en sus diferentes articulaciones. También podría explicar cómo los efectos denigratorios persisten aun cuando sus articulaciones solo sean mencionadas y no usadas, y que no puedan cancelarse cuando están embebidas en contextos intensionales, es decir, sus efectos son transportados por sus articulaciones “a donde quiera que vayan”. Además, explica que la articulación de una palabra no ofensiva de una lengua puede suscitar el mismo efecto que otra acústicamente similar y que pertenece a una lengua en la que dicha articulación sí es ofensiva. Un ejemplo lo proporciona el demostrativo “ese”, que no es ofensivo en mandarín y que es similar a la articulación de un epíteto denigratorio en inglés. Piénsese también en el uso de estas expresiones en personas con coprolalia:¹³ los efectos ofensivos se ac-

13. Se trata de la tendencia incontrolable a decir obscenidades, asociada a ciertos trastornos neurológicos.

tivan a pesar de que no pueden atribuirse intenciones insultantes a quienes las emplean.

La importancia de las articulaciones también se muestra en las diferencias graduales entre diferentes articulaciones de una misma palabra peyorativa en relación con una mayor o menor severidad de sus efectos peyorativos. Del mismo modo, cuando una palabra es lenta o rápidamente articulada, enfatizada o pronunciada de un modo particular, o escrita en una u otra tipografía, es decir, casos donde diferentes instanciaciones posibles de las articulaciones de estas palabras pueden originar efectos diferentes. En síntesis, el potencial ofensivo de los insultos no depende de la forma de las palabras insultantes, “cómo suenan o a qué se parecen”, sino del hecho que “ciertas articulaciones desencadenan automáticamente asociaciones negativas, que llegan a ser asociadas con estas articulaciones a través de una red de complejos factores causales, sociohistóricos, culturales y psicológicos” (Stojnić & Lepore, 2025, p. 140; traducción propia). Y dicho efecto, en ningún caso, dependería del significado de estas palabras.

He dedicado más espacio a la propuesta articuladora porque está emparentada con la que quiero defender aquí. Sin embargo, difiere de ella en varios aspectos: en primer lugar, porque en la teoría articuladora todos los sonidos articulados de estas palabras parecen tener la misma importancia; pero, sobre todo, porque no explica ni ofrece tampoco alguna conjetura acerca de por qué unas articulaciones y no otras suscitan los efectos detectados. En síntesis, al no tomar en cuenta los rasgos fonéticos o gráficos de los que dependen estrechamente las articulaciones apropiadas de algunas palabras insultantes (aunque no solo de ellas¹⁴), la explicación articuladora se queda a mitad de camino. Antes de presentar la explicación icónica

14. Si la explicación articuladora es correcta, al menos parcialmente, no tendría por qué estar limitada solo a las expresiones ofensivas: algunas articulaciones podrían suscitar otro tipo de asociaciones, como en los usos poéticos o humorísticos del lenguaje.

de algunas palabras insultantes, me referiré a la iconicidad como un rasgo constitutivo de los signos lingüísticos en todas las lenguas.

4. La iconicidad en el lenguaje

Se acepta que la relación entre los signos y sus significados, en todas las lenguas, es de carácter arbitrario. Ese vínculo adquiere, incluso, el rango de un “primer principio”. Su formulación más conocida se debe a Saussure: el significado no viene dado “por relación alguna con la secuencia de sonidos [...] que le sirve de significante” (1945/1916, p. 90). Es decir, “[...] cualquier combinación de sonidos puede significar cualquier contenido semántico” (Dingemanse et al. 2015, p. 603; traducción propia), y, en consecuencia, no podemos predecir el significado de una palabra desconocida solo por su forma. Se trata de un principio porque, justamente, la enorme mayoría de las palabras de todas las lenguas tienen un lazo arbitrario, establecido convencionalmente, con sus significados. Sin embargo, hay un pequeño grupo de palabras, las onomatopeyas, que representan el sonido característico de aquello a lo que refieren imitándolo mediante los fonemas que las componen. El sonido imitado procede unas veces del mundo físico, como *bang*, *crac*, *paf*, *tic-tac*, *bum*, *pum*, *ring*, *toc-toc* o *zas*, pero también de las personas o los animales, como *achís*, *croac*, *guau*, *je* o *ji*, *muac*, *quiquiriquí*, *miau*. Ahora bien, si la iconicidad estuviera confinada a las palabras onomatopéyicas, se trataría de una propiedad atribuible solo a una porción marginal del léxico de las lenguas. Pero la presencia de componentes icónicos en muchas palabras, en uno o más fonemas de muchas de ellas, en todas las lenguas, ha puesto en evidencia que se trata un fenómeno ubicuo.

En efecto, abundante evidencia experimental y estudios comparados entre lenguas no emparentadas, revela que la iconicidad, como la arbitrariedad, es también una propiedad general o un “rasgo de diseño” del lenguaje, aunque relativamente menos presente, y va-

riable según las lenguas.¹⁵ El fenómeno fue detectado por Jespersen (1921), luego por Sapir (1929) y Kohler (1929), y se debe a Ramachandran y Hubbard (2001) haber revitalizado su interés en las ciencias cognitivas. La prueba diseñada por Köhler consistió en pedirle a las personas que asocien cada una de dos pseudopalabras “Maluma” (o “Baluba”) y “Takete”¹⁶ con una u otra de dos figuras arbitrarias, una redondeada y la otra puntiaguda. La mayor parte de los individuos asocia la forma redondeada con “Maluma” (o “Baluba”) y la forma puntiaguda con “Takete”. Los resultados del experimento de Köhler se conocen como el “efecto Bouba-Kiki” por las dos pseudopalabras escogidas por Ramachandran y Hubbard para replicar el experimento original. La correspondencia detectada en este experimento es entre formas visuales y sonidos articulados.

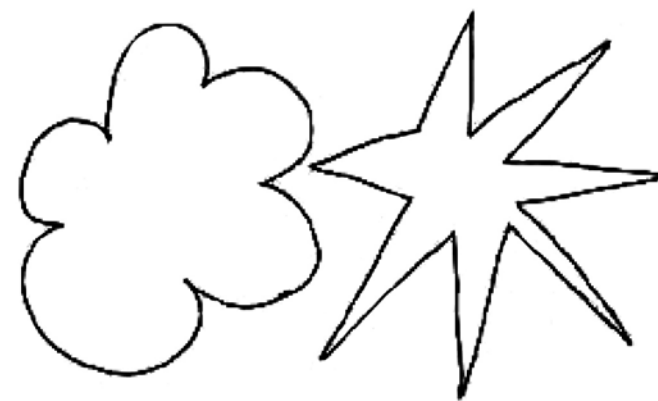


Figura 1. El efecto “Bouba-Kiki”

15. Además de arbitrarias e icónicas, las palabras también pueden ser sistemáticas: aquellas en las que ciertos patrones sonoros y fonológicos están asociados regularmente a ciertas categorías sintácticas o semánticas (Dingemanse et al., 2015). Conjuntamente con las icónicas, las palabras sistemáticas proporcionan claves que apoyan el aprendizaje y la comprensión del significado de las palabras a los hablantes.

16. Una pseudopalabra es una combinación de vocales y consonantes fonológicamente similar a las que ocurren en las palabras de una u otra lengua, aunque no tienen ningún significado convencional asociado en ellas.

Sapir, por su parte, comprobó que los hablantes del inglés asociaban consistentemente dos pseudopalabras, “mil” y “mal”, con objetos pequeños y grandes, respectivamente. Esta asociación podía atribuirse a la presencia de dos vocales muy diferentes; la /i/, una vocal alta y anterior, y la /a/, una vocal baja y posterior.¹⁷ Ello, a su vez, podría explicarse por la asociación de tales vocales con los sonidos que pueden producir los animales y los objetos, pequeños y grandes, respectivamente, o bien podría deberse a cómo se posicionan la cavidad oral y la lengua para su pronunciación.

Se ha denominado “sonoro-simbolismo” o “simbolismo-sonoro” al fenómeno lingüístico que consiste en que ciertos sonidos verbales (fonemas o conjuntos de fonemas) se asocian con alta probabilidad a ciertos significados.¹⁸ Tales asociaciones están basadas en algún tipo y grado de semejanza entre los sonidos y ciertas propiedades sensorio-motoras de los referentes o las experiencias afectivas u otras evocadas por ellos (Perniss & Vigliocco, 2014; Dingemanse et al., 2015; Sidhu & Pexman, 2018; Scotto, 2019). Además, no solo abarca al sonido de las palabras habladas, sino también a las formas visuales de las palabras escritas, así como diferentes propiedades de los estímulos no lingüísticos. Las correspondencias o asociaciones pueden ser provocadas en relación con dimensiones tales como el tamaño, el movimiento, la intensidad, la luminosidad, el brillo, la duración, la textura, etc. (Akita & Dingemanse, 2019) y pueden suscitarse entre estímulos de las más diversas modalidades sensoriales. A las asociaciones entre forma y sonido, se agregaron olores con sabores, colores con formas, tamaño con sonidos, etc., así como asociaciones entre propiedades sensoriales y estados de ánimo, estados afectivos y valencias, positivas o negativas. Se conjetura, por lo

17. Las vocales se distinguen por la elevación de la lengua, en alta (/i/, /u/), media (/e/, /o/) y baja (/a/), y por la posición de la lengua, en anterior (/i/, /e/), central (/a/) y posterior (/o/, /u/). El sonido /a/ en inglés puede corresponder también a una vocal posterior. Además, se clasifican en fuertes o abiertas (/a/, /e/, /o/) y débiles o cerradas (/i/, /u/).

18. Se han propuesto otras denominaciones, como “iconocidad sonora”, “iconicidad fonémica”, “asociación sonido-significado”, “fonestesia”, entre otras.

tanto, que el fenómeno lingüístico sería una variedad de un fenómeno más general que trasciende a los estímulos lingüísticos, conocido como *correspondencias* o *asociaciones transmodales* (Spence, 2011). Muchos autores coinciden en que tanto el *sonoro-simbolismo* como las *correspondencias transmodales* presentan variaciones graduales, entre asociaciones más débiles y opacas y correspondencias más robustas y transparentes.

La investigación experimental sobre el *sonoro-simbolismo* es muy abundante, tanto con palabras habladas como escritas, realizadas con hablantes en relación con su propia lengua, una lengua desconocida y también con pseudopalabras (como es el caso de “Bouba” y “Kiki”), constatándose asociaciones o correspondencias congruentes entre ciertos componentes fonéticos (vocálicos y/o consonánticos) y estímulos no lingüísticos, en la misma o en una diferente modalidad sensorial. En general, las pruebas diseñadas para detectar este fenómeno consisten en que las personas tienen que asociar los estímulos que se les presentan (uno de los cuales es lingüístico), para probar si estas asociaciones son (más o menos) congruentes, es decir, si diferentes personas coinciden en las asociaciones que realizan en una proporción superior al azar. Este tipo de pruebas se basan en las intuiciones de los individuos acerca de los probables significados de pseudopalabras o palabras desconocidas. Cuando estas ocurren, serían evidencia de una asociación robusta que no depende de otra información no sensorial puesto que esta es la única disponible para los individuos que realizan las pruebas. Un estudio comparado sobre 25 lenguas habladas de 9 familias y 10 sistemas de escritura diferentes no solo ratificó la robustez del fenómeno (Ćwiek et al., 2022), sino que fortaleció su raíz común en las correspondencias congruentes entre estímulos en diferentes modalidades sensoriales detectadas por individuos pertenecientes a culturas y lenguas muy diferentes. En síntesis, se trata de un fenómeno que ha sido constatado y ampliamente replicado con una variedad de estímulos y mediante diferentes diseños experimentales.

Son oportunas algunas precisiones. En el caso de los estímulos verbales, son importantes tanto los rasgos articulatorios como los prosódicos (tono, volumen, entonación, ritmo, pausas) de las palabras pronunciadas, y en el caso de las palabras escritas, sus rasgos visuales o gráficos: todos ellos “imitan” alguna propiedad de sus referentes. Las correspondencias son más o menos icónicas en tanto están basadas en semejanzas percibidas y detectadas intuitivamente por los hablantes, por lo cual también recaen sobre palabras de lenguas desconocidas. En una variedad de tests psicolingüísticos, las personas asocian, de maneras consistentes, las palabras de lenguas desconocidas o pseudopalabras, con objetos, imágenes, dibujos, etc.

El sonoro-simbolismo condujo naturalmente a indagar acerca de las relaciones entre el lenguaje y la percepción, y también entre el lenguaje y estados con contenidos afectivos, emocionales y valorativos, también constatados experimentalmente. Así, resulta relevante para explorar no solo el lenguaje perceptual, emocional y estético, sino también el lenguaje expresivo, moral y evaluativo en general, en la medida en que pueda estar enraizado en los lazos experienciales de los hablantes con los patrones sonoros de las palabras que vehiculizan tales contenidos. Tanto las asociaciones mismas como nuestras capacidades para detectarlas, constituyen un mecanismo que vincula al lenguaje, e incluso al origen de las palabras, con las experiencias sensorio-afectivas y emocional-valorativas de quienes las emplean (Scotto 2019). Veamos, ahora, si estos rasgos icónicos están presentes en algunas malas palabras.

5. La explicación icónica de las malas palabras

Pinker (2007) señaló que las “maldiciones tienden a usar sonidos que son percibidos como «rápidos» y «duros» (*quick and harsh*)” (p. 339; traducción propia), lo que podría tener relación con las actitudes y estados de quien las pronuncia. Un creciente número de estudios psicolingüísticos (Janschewitz, 2008; Aryani et al., 2018;

Reilly et al., 2020; Vallery & Lemmens, 2021; Levi-Ari & MacKay, 2023) y al menos un estudio en el campo de la llamada Filosofía Experimental (Mandelbaum, Ware & Young, 2024) constataron la presencia de *patrones fonéticos* en las palabras insultantes. Más precisamente, comprobaron que ciertos fonemas están sobrerrepresentados en este tipo de palabras, en contraste con las que no lo son. Es razonable conjeturar que esos patrones fonéticos podrían hacer que estas palabras estén especialmente adaptadas para sus funciones (Bergen, 2016; Hughes, 2006; Pinker, 2007; Vallery & Lemmens, 2021; Wajnryb, 2005).

Un interesante estudio investigó las características afectivas asociadas al significado de las palabras (*affective meaning*)¹⁹ en relación con sus propiedades sonoras (*affective sound*), evaluando su valencia –su asociación con una sensación placentera o no placentera²⁰– y con el estado de alerta (*arousal*) que suscitan, es decir, su asociación con un estado calmo o agitado. Se detectaron algunos patrones sonoros asociados con sensaciones negativas y estados más agitados en palabras que tenían vocales cortas y consonantes sordas (*voiceless*), como /p/, /t/ y /k/ en inglés, y las sibilantes siseantes (*hissing sibilants*), que producen un sonido de silbido, como la /s/, /sh/ y /ch/, en inglés. Un caso sería “*piss*” (meado) en inglés, cuyo sinónimo, “*pee*”, en cambio, es menos grosero. Dado que esos patrones sonoros proporcionan claves a los hablantes acerca de los significados afectivos de las palabras que las contienen, amplificando una respuesta

19. La noción de *significado afectivo* asume que el lenguaje está enraizado en el par “percepción-acción” a través de los sistemas sensorial y motor, proporcionando a los hablantes información crítica para identificar los significados asociados a ciertos sonidos verbales y modulando otros procesos cognitivos que intervienen en la construcción de los significados lingüísticos. El *significado afectivo* realiza una contribución específica al significado total de algunas palabras, y depende de ciertos componentes o rasgos fonéticos y acústicos, por ejemplo, el sonido afectivo (*affective sound*). Dicha noción abarca a las palabras que nos interesan.

20. Ejemplos de palabras asociadas con sensaciones placenteras son, por ejemplo, “libertad”, “vida” y “amor”, y no placenteras: “asesino”, “veneno” y “virus”; y entre las que suscitan alerta o excitación: “coraje”, “pesadilla”, y calma: “salud”, “masaje”, “paz”.

afectiva negativa, y que el sonido de estas palabras contribuye a su significado, se interpreta que desempeñan una función semántica (Aryani et al., 2018). Su carácter de claves, sin embargo, las convierte en señales de un tipo híbrido, puesto que incorporan un componente “natural”, es decir, no convencional, al sistema lingüístico, y este sería menos homogéneo de lo que suponen los enfoques formales idealizados.

Reilly et al. (2020) exploraron los rasgos formales, fonéticos y de otro tipo, así como los rasgos semánticos que podrían explicar por qué ciertas palabras se consideran tabú. Sus resultados tienden a confirmar la hipótesis de Janschewitz (2008), según la cual las propiedades fonéticas (y otros rasgos formales, como la extensión de las palabras) son las que convierten a determinadas expresiones en tabú, en combinación con factores semánticos, como las categorías léxicas predominantes en este tipo de vocabulario (por ejemplo, términos referidos al sexo, partes del cuerpo, enfermedades, etc.), en lugar de adquirir ese carácter por el mero hecho de ser prohibidas. En las pruebas que realizan, detectan una presencia relativamente mayor de ciertos patrones fonéticos asociados a factores semánticos específicos, en comparación con palabras que no son consideradas tabú.

Bergen (2016) conjeturó que hay un patrón fonético en las palabras en inglés consideradas insultantes o tabú que está ausente en sus contrapartes neutrales: son palabras monosilábicas cerradas terminadas en consonantes (por ejemplo, “*shit*”, “*fuck*”, “*dick*”). Vallery y Lemmens (2021) exploraron experimentalmente esa conjetura y detectaron un patrón fonético algo diferente, no solo en las palabras insultantes del inglés sino también del francés. El estudio comparado con palabras de ambas lenguas reveló que tienden a contener consonantes no sonoras, por ejemplo, fricativas sordas (*voiceless*) (/p/, /t/, /k/) y oclusivas (/b/, /d/, /g/), todas bajas en la escala de sonoridad. Complementariamente, tienden a contener menos consonantes más sonoras. Su interpretación es que las primeras están asociadas con “la violación del espacio del oyente”,

mientras las segundas lo están con la “agresión”. Por lo tanto, esos patrones fonéticos reflejarían asociaciones sonoro-simbólicas.

El estudio de Levi-Ari y McKay (2023) exploró la presencia de ciertos patrones fonéticos en las palabras insultantes de lenguas muy distantes entre sí. Los resultados revelaron que los hablantes detectaban ciertos patrones sonoros en las palabras insultantes de diferentes lenguas, como una mayor presencia de consonantes fricativas (por ejemplo, /c/, /j/, /f/, /s/) y una menor presencia de aproximantes (por ejemplo, /l/, /w/, /y/, /r/). Estudios comparativos adicionales sobre otros grupos fonémicos, así como análisis que consideren su combinación con otros fonemas o su posición relativa en la palabra, permitirían dimensionar con mayor precisión la contribución funcional del sonoro-simbolismo a la eficacia de estas palabras en las lenguas.

Mandelbaum, Ware y Young (2024) estudiaron experimentalmente esos patrones fonéticos y concluyeron que el *fonestecismo*²¹ es “[...] un hecho robusto, extraño y hasta ahora no descubierto sobre los peyorativos” (p. 222; traducción propia). Esta última es una afirmación solo correcta (hasta donde conozco) en lo que refiere a la literatura filosófica. Sobre la base de estudios experimentales aplicados a los insultos de grupo (*slurs*), los autores elaboraron una propuesta que podría explicar sus efectos negativos. Apelaron para ello a las asociaciones, connotaciones o analogías que suscitan en las personas a las que están dirigidas.²² Por esta razón, consideran que su propuesta es parte de la misma familia “minimalista”, con el agregado de un componente cognitivo asociado a algunos fonemas de estas palabras.

21. “Fonestesia” es uno de los sinónimos de “simbolismo-sonoro” o “sonoro-simbolismo”.

22. Los autores se refieren a estas asociaciones como “a-razionales”, por no estar mediadas por ninguna regla inferencial que las justifique, lo que explica además su comportamiento “anómalo” en diferentes contextos lingüísticos, es decir, que signifiquen lo mismo en cualquiera de ellos, esto es, que sean impermeables a los contextos.

Según esta propuesta, la eficacia peculiar de los insultos debe buscarse en ciertos patrones fonéticos que están sobrerrepresentados en esta región del léxico y que provocan efectos disgustantes en tanto suscitan asociaciones negativas. Estas, a su vez, permiten explicar algunos comportamientos no racionales o “a-racionales” asociados a ellas. Entre las evidencias que apoyan su propuesta, refieren los resultados de pruebas realizadas con hablantes del inglés, en las que estos debían evaluar palabras peyorativas, palabras no peyorativas fonéticamente muy similares a ellas, y palabras sinónimas de estas últimas, aunque no similares fonéticamente a ellas.²³ Los resultados permitieron constatar que las personas ranquean negativamente, por ejemplo, tanto a “*bag*” (maricón) como a “*nag*” (pesado, rezongón), muy similares fonéticamente, pero evalúan mejor, en cambio, a la sinónima de esta última, “*scold*”; del mismo modo, evalúan de manera similarmente negativa a “*chink*” (despectivo de “chino”) y a “*blink*” (parpadeo), fonéticamente similares, a diferencia de la sinónima de esta última, “*flash*”, que es evaluada más positivamente. Así, detectaron que las personas valoran peor las palabras que contienen ciertos sonidos, incluso cuando están presentes en palabras no peyorativas. Estas coincidencias requieren una explicación.

Estos experimentos muestran que ciertos sonidos verbales son los responsables de generar esas asociaciones negativas: dos consonantes, la /g/ y la /k/, la primera es una consonante oclusiva (*plosive*) velar sonora y la segunda es una oclusiva velar sorda. En inglés, estas consonantes están sobrerrepresentadas en los *slurs*: “*nigger*” (negro), “*dike*” (lesbiana), “*kike*” (judío/a), “*chink*” (chino/a), “*fag*”

23. Tomaron como referencia los experimentos de Warriner et al. (2013) que revelaron que las personas prefieren menos –es decir, les asignan un puntaje menor en una escala de 1 a 9– las palabras que refieren a contenidos semánticos “negativos”, por ejemplo, “basura” o “enfermedad”, tanto como a sus sinónimos, en comparación con las palabras con significados más “neutrales” o “positivos”, que reciben un puntaje mayor. Dado que los insultos o peyorativos de grupo se cuentan entre las palabras que menos prefieren los hablantes, experimentaron con palabras fonéticamente similares a ellas (107 palabras que riman con peyorativos) comparándolas con 307 sinónimas que no son fonéticamente similares.

(marica), “*faggot*” (maricón).²⁴ Es decir, la presencia de consonantes oclusivas velares en los insultos de grupo contribuiría a generar reacciones negativas características. Estas evidencias acerca de las propiedades *fonestésicas* de estas palabras y de “cómo funcionan en la cognición”, podrían explicar cómo transmiten y activan evaluaciones negativas de una manera no racional o a-racional. Y, además, podrían explicar por qué su poder insultante se mantiene en los más variados contextos: cuando son negadas, citadas, forman parte de reportes de creencias y, en general, cuando son mencionadas, pero no usadas. Es decir, el *fonestecismo* puede explicar el poder agravante no cancelable de estas expresiones, el hecho que nunca sean “significativamente inertes” cualquiera sea la intención del hablante y el contexto lingüístico. En este sentido, esta propuesta tiene un alcance explicativo similar al de la teoría articulatoria.

Como bien señalan Mandelbaum, Ware y Young, la explicación sonoro-simbólica agrega un componente a los ya identificados por las otras teorías acerca de este tipo de expresiones.²⁵ Es decir, no todas ellas son, en principio, mutuamente incompatibles. Ahora bien, según estos autores, los rasgos fonéticos distintivos ya señalados solo activan asociaciones negativas provocando “efectos interpretativos

24. “Muchas palabras tabú están compuestas por secuencias de consonantes duras anidadas en estructuras silábicas cerradas (p. ej., *cunt, shit, twat, fuck*), lo que las dota de una estructura sonora displacentera que colorea a su referente como análogamente desagradable” (Reilly et al., 2020, p. 140; traducción propia). La formación de insultos en español sigue variados patrones fonológicos, incluida la presencia de consonantes fricativas y oclusivas (Kornfeld, 2011). Una de las palabras elegidas por Fontanarrosa, “mierda”, tiene las propiedades fonestésicas que él detecta intuitivamente: la fuerte pronunciación de la “r”.

25. Otros recursos fonéticos también están presentes en muchas palabras insultantes, como la aliteración, es decir, la repetición de ciertos fonemas al comienzo de varias palabras sucesivas, que acentúan su efecto sobre los oyentes, puesto que las hace más memorables y eficientes. También la mayor brevedad de muchos insultos (“*jap*”, “*kike*”, “*chink*”, “*spic*”, etc.) (Hughes, 2006; Bergen, 2016). Y, por cierto, las características prosódicas que acompañan regularmente a su articulación: volumen, tono, velocidad, ritmo. Aunque se trata de rasgos diferentes, ponen de relieve la importancia funcional que pueden tener ciertos patrones fonéticos distintivos para este tipo de palabras.

que van más allá del significado”, es decir, esos rasgos no son tratados como poseyendo vínculos icónicos con rasgos no verbales evocados o asociados a ellos. Aunque los autores hacen referencia al carácter icónico de las asociaciones sonoro-simbólicas, así como también al carácter no (del todo) arbitrario de ciertas palabras en los lenguajes humanos, no admiten que este pueda constituir un tipo de contenido semántico diferenciado. Su foco está puesto, más bien, en el modo como estas expresiones “operan en la cognición” por sí solas, por así decir, “antes que pueda inferirse la intención del hablante”. Estas palabras se “impregnan” o “contagian” a sus destinatarios como si fueran “virus verbales”, pero sus componentes virales no son semánticos. En este aspecto, la propuesta fonestésica coincide con la articulatoria: los contenidos asociados a las palabras insultantes “no son semejantes a significados” (*meaning-like*) (Stojnić & Lepore, 2025, p. 143; traducción propia). Veamos por qué.

Según Stojnić y Lepore, el conjunto de contenidos asociados a los patrones fonéticos y a las articulaciones de estas palabras no podrían ser sus significados ni componentes de ellos ni tampoco semejantes a ellos, por dos razones: son solo “racimos abiertos (*open-ended*) de información cognitivo-afectiva”, es decir, no son suficientemente específicos, homogéneos y estables o, en otras palabras, son “demasiado amorfos” (2025, p. 144); y, por otro lado, se activan o evocan de maneras inconscientes y automáticas, “antes de razonar” (2025, p. 144). Tanto es así que las mismas respuestas podrían ser suscitadas por algunos patrones figurativos (no verbales) casuales y por patrones sonoros no intencionales, similares a señales intencionales. No puedo analizar detalladamente estas dos objeciones a una posible interpretación semántica de la explicación icónica (que no concierne a la versión fonestésica no semántica de Mandelbaum, Ware y Young), pero señalaré dos aspectos que, de diferente manera, debilitan a ambas.

En primer lugar, los contenidos significados por este tipo de expresiones no tienen por qué incluir *toda* la trama cognitivo-afectiva a la que están asociados. En segundo lugar, no es necesario requerir

ni a los significados de estas palabras ni a la relación de los usuarios competentes con ellas, características idealizadas que no se adecuan a las prácticas de su uso eficiente, las que tampoco son atribuibles al uso de muchas otras palabras de las lenguas naturales. En efecto, el contenido semántico de muchas palabras de las lenguas naturales, dejando a un lado la red semántica más amplia en la que se insertan, no es ni homogéneo, ni estable ni determinado. Similarmente, la competencia con la propia lengua no requiere que todos sus usos intencionales puedan ser explicados invocando procesos guiados por mecanismos meta-cognitivos conscientes. En cualquier caso, ambas respuestas requerirían una justificación detallada que no tengo espacio para desarrollar aquí.

Por mi parte, a diferencia de Mandelbaum, Ware y Young, sostengo que *ciertas propiedades fonéticas o gráficas instanciadas por las articulaciones de las expresiones verbales de muchas malas palabras contribuyen a su significado aportando asociaciones icónicas entre ellas y ciertos contenidos, actitudes y valoraciones negativas*. Los fonemas o grafemas que suscitan esas asociaciones sonoro-simbólicas aportarían un contenido semántico muy general a estas palabras (por ejemplo, podrían vehiculizar una intención agresiva u hostil, expresar una actitud despreciativa o discriminatoria, manifestar un estado de fastidio o ira), que es especificado por el componente convencional del significado de esas mismas palabras (por ejemplo, acerca de cuáles intenciones tiene el hablante hacia cierto destinatario o acerca de sus particulares prejuicios raciales o de clase hacia un cierto grupo, o el tipo de motivos que da origen a su estado de ánimo). De ese modo, algunos sonidos de estas palabras (no todos) serían co-responsables de su carácter insultante u ofensivo, en tanto sus cualidades sonoras evocan valoraciones o actitudes negativas.

Stojnić y Lepore, por su parte, aunque aceptan que ciertos patrones fonéticos “contribuyen al conjunto de asociaciones negativas activadas por las articulaciones de estas palabras” (2025, p. 142; traducción propia), objetan que por sí solos puedan explicar su hiper-proyectividad en diferentes contextos. Sus fundamentos son,

sintéticamente, los siguientes: este rasgo no es común a todos los peyorativos de grupo (yo agregó que tampoco es común a todas las malas palabras) y los mismos rasgos fonéticos están presentes en palabras con significados neutrales o positivos. Estas objeciones se pueden responder del siguiente modo: la explicación icónica no intenta ser excluyente de otras explicaciones, justamente porque estas palabras pueden tener componentes icónicos conjuntamente con otros sistemáticos y arbitrarios. En consecuencia, los rasgos icónicos (vehiculizados por uno, dos o tres fonemas) no agotan ni los rasgos fonéticos ni tampoco el significado de estas palabras.

Vale la pena aclarar, finalmente, que la explicación icónica recae solo sobre las malas palabras cuya expresión verbal contiene componentes fonéticos u ortográficos sonoro-simbólicos cuyos efectos no pueden explicarse plenamente por el repertorio de teorías disponibles, sean semánticas, pragmáticas, híbridas o minimalistas no icónicas. Por lo tanto, no asume que la formación de una palabra insultante requiera, como una condición necesaria, satisfacer ciertos patrones fonéticos sonoro-simbólicos. Finalmente, hay que agregar que la fuerza de los componentes icónicos opera cuando se producen o perciben los sonidos verbales, es decir, cuando estos son articulados. En consecuencia, el componente articulatorio está incorporado en la explicación icónica. Al respecto, cabe agregar, sobre todo en el caso del lenguaje hablado donde, además, son empleadas con mayor frecuencia este tipo de palabras, las articulaciones son usualmente acompañadas por las modulaciones de la prosodia, que también portan información icónica: el fuerte volumen con el que es articulado un insulto o se pronuncia una consonante de una mala palabra, el ritmo agitado o la entonación elevada que acompaña la articulación de una expresión insultante compuesta, por ejemplo, también contribuyen a la eficacia de este tipo de expresiones.

6. Algunas reflexiones finales

Como señala Elisabeth Camp, si queremos preguntarnos por las funciones del lenguaje, focalizarnos exclusivamente en el intercambio de información supone adoptar “un modelo peligrosamente distorsionado”, en tanto nos hace ignorar “las múltiples y manifiestas maneras como los hablantes manipulan intencionalmente asociaciones y aspectos perspectivísticos de la cognición en la conversación, invitando, engatusando o regañando a sus oyentes para que adopten sus perspectivas” (2013, p. 344; traducción propia). “Manipular intencionalmente asociaciones” es un mecanismo que puede estar involucrado en el uso de las malas palabras, pero su eficacia mayor o menor podría apoyarse en las características fonéticas que hemos tratado de identificar aquí.

Reconocer un componente icónico en la *comunicación peyorativa*, y en particular en muchas *malas palabras*, nos lleva ahora a formularnos la pregunta: ¿por qué importa una explicación icónica? He intentado mostrar que hay varias respuestas positivas a esta pregunta. En una jerarquía de mayor a menor generalidad, son las siguientes: (i) la explicación icónica es consistente con la existencia ubicua de rasgos icónicos, no solo arbitrarios, en el lenguaje verbal humano; (ii) pone de relieve el papel de la dimensión sensorial, experiencial y afectiva en el procesamiento y el uso del lenguaje (es decir, no solo del lenguaje peyorativo o insultante, sino también del lenguaje humorístico, poético, infantil, etc.); (iii) puede dar cuenta, además, de un rasgo unificador entre los diferentes sub-tipos dentro de la familia de las malas palabras;²⁶ (iv) si las palabras insultantes fueran solo arbitrarias y convencionales no se comprendería la variedad de contextos lingüísticos en los que su empleo es no-cancelable, es decir, genera los mismos efectos comunicativos, un rasgo que los componentes icónicos pueden explicar

26. En este sentido, sería interesante un estudio comparado acerca de la presencia de rasgos sonoro-simbólicos en todos los sub-tipos de *malas palabras*, no solo en los peyorativos de grupo, en diferentes lenguas.

Desde una perspectiva meta-filosófica, la explicación icónica de las expresiones insultantes está en sintonía con la propuesta de un “giro no ideal” en la filosofía del lenguaje, porque incorpora rasgos y factores, además de los sociales, culturales y políticos, que también han sido desplazados de las explicaciones canónicas acerca del significado y la comunicación lingüística. Ellos son las experiencias perceptuales y las sensaciones, así como los sentimientos, las valoraciones y constructos más complejos e híbridos (asociaciones, prejuicios, estereotipos), cuyo papel no puede ser adecuadamente explicado empleando modelos semánticos o pragmáticos abstractos e idealizados: insultar es también “corporeizar” cierto tipo de sonidos para suscitar, mediante ellos, reacciones, asociaciones y diferentes tipos de respuestas no reflexivas.

Por otra parte, si se consideran los usos primarios del lenguaje, sus usos conversacional-interactivos, en los que la modalidad vocal se combina con el uso de señales expresivas, comunicativas y meta-comunicativas no verbales, una teoría adecuada acerca de las expresiones insultantes debería tomar en consideración su inserción en un fenómeno más amplio, ya no solo sobre las palabras, sino sobre la *comunicación peyorativa*, incorporando las funciones de las señales no verbales actuando en *tándem* con ellas. Más específicamente, sería interesante elaborar una explicación integrada de los componentes icónicos, tanto verbales como no verbales, en la *comunicación peyorativa*, identificando los rasgos prosódicos con los que son articulados los sonidos verbales, así como también las señales faciales, los gestos manuales y los movimientos corporales.

DiFranco (2017) propone una tipología de los gestos peyorativos, más específicamente, de los gestos icónicos, que permite apuntalar una explicación icónica de la comunicación peyorativa, la que, como también señala, forma un *continuum* con aquella que es realizada mediante señales enteramente convencionales y arbitrarias. Estudiar el uso del lenguaje más que el “lenguaje mismo”, tomando como punto de partida su manifestación más básica –la conversación espontánea o informal–, permite identificar mejor el papel

integrado de distinto tipo de señales, tanto verbales como no verbales, así como la variedad de funciones que dichas interacciones satisfacen, no solo, ni primariamente, transmitir información veraz bajo condiciones de simetría ideal entre los interlocutores. La tarea de elaborar una explicación integrada de las señales verbales y las no verbales peyorativas está pendiente.

Debe enfatizarse, una vez más, que la explicación icónica no es excluyente de otras, al menos por dos razones: en primer lugar, porque algunas palabras insultantes no son icónicas en absoluto, es decir, no tienen componentes sonoro-simbólicos; en segundo lugar, porque las teorías semánticas y pragmáticas, en algunas versiones, no son incompatibles con las explicaciones acerca del papel de las palabras mismas y sus componentes icónicos, antes bien, pueden ser complementarias. Factores cognitivos, sociales y culturales completan la explicación sobre el lenguaje ofensivo: un enfoque no-ideal sobre las malas palabras y, en general, sobre el lenguaje, requiere incorporar todos los factores que puedan dar cuenta de sus rasgos peculiares. Es curioso que, para explicar ciertas funciones semánticas consideradas fundamentales, distintas teorías clásicas asignaron una importancia crítica a factores externos al lenguaje, por ejemplo, tales o cuales propiedades del mundo objetivo, pero cuando se trata de dar cuenta de las expresiones insultantes y de otras regiones “marginales” del lenguaje, se afirma o sugiere que los aspectos extralingüísticos “van más allá ... quizás de la filosofía misma” (Stojnić & Lepore, 2024, p. 165; traducción propia).

Finalmente, otro rasgo interesante de las malas palabras es que ponen de relieve aspectos no explorados en la literatura filosófica sobre el lenguaje, por ejemplo, cómo se forman las palabras y cómo se instalan en el uso frecuente; qué vínculos existen entre las diferentes propiedades de las palabras –fonológicas, morfológicas, gramaticales, semánticas– y sus usos; qué papel tienen las experiencias sensoriales en la producción y la comprensión de las señales verbales; cuál es la relación entre las modalidades sensoriales involucradas en el uso del lenguaje y sus dimensiones afectivas, emocionales y mo-

rales; qué vínculos explicativos existen entre los usos significativos del lenguaje y diferentes procesos cognitivos no racionales, asociativos, inconscientes o similares, con los que se impregnan y propagan. Una vez que tomamos en serio esta región del lenguaje que ha sido tabú para la filosofía del lenguaje hasta hace muy poco tiempo, estas y otras cuestiones quedan abiertas para la reflexión futura.

Referencias

- Akita, Kimi & Dingemans, Marc (2019). Ideophones (mimetics, expressives). En Mark Aronoff (Ed.), *Oxford research encyclopedia of linguistics*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199384655.013.477>
- Anderson, Luvell & Lepore, Ernst (2013). Slurring words. *Noûs*, 47, 25-48.
- Anderson, Luvell (2018). Philosophical investigations of the taboo of insults. En Keith Allan (Ed.), *The Oxford handbook of the taboo words and language* (pp. 222-238). Oxford University Press.
- Anderson, Luvell & Lepore, Ernst (2024). *The Oxford handbook of applied philosophy of language*. Oxford University Press.
- Aryani, Arash; Conrad, Marcus; Schmidtke, David & Jacobs, Arthur (2018). Why 'piss' is ruder than 'pee'? The role of sound in affective meaning making. *PLoS One*, 13(6), e0198430.
- Beaver, David & Stanley, Jason (2018). Towards a non-ideal philosophy of language. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 39(2), 503-47.
- Beaver, David & Stanley, Jason (2023). *The Politics of language*. Princeton University Press.
- Bergen, Benjamin K. (2016). *What the F: What swearing reveals about our language, our brains, and ourselves*. Basic Books.
- Blasi, Damián E.; Wichmann, Søren; Hammarström, Harald; Stadler, Peter F. & Christiansen, Morten H. (2016). Sound-meaning association biases evidenced across thousands of languages. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 113(39), 10818-10823.
- Bolinger, Renée J. (2017). The Pragmatics of slurs. *Noûs*, 51(3), 439-462.
- Bordonaba-Plou, David; Fernández Castro, Víctor & Torices, José Ramón (2022). Analytic Philosophy as Philosophical Activism. En David Bordonaba-Plou, Víctor Fernández Castro & José Ramón Torices (Eds.), *The Political Turn in Analytic Philosophy. Reflections on Social Injustice and Oppression* (pp. 3-29). The Gruyter.
- Brandt, Robert B. (2002). *La articulación de las razones. Una introducción al inferencialismo*. Siglo XXI.
- Camp, Elisabeth (2013). Slurring perspectives. *Analytical Philosophy*, 54(3), 330-349.
- Cappelen, Herman & Dever, Josh (2019). *Bad language*. Oxford University Press.
- Cepollaro, Bianca (2015). In defense of a presuppositional account of slurs. *Language Sciences*, 52, 36-45.
- Ćwiek, Aleksandra; Fuchs, Susanne; Draxler, Christoph; Asu, Eva L.; Dediu, Dan; Hiovain, Katri; Kawahara, Shigeto; Koutalidis, Sofia, Krifka; Manfred, Lippus; Pärtel, Lupyan; Gary; Oh, Grace E.; Paul, Jing; Petrone, Caterina; Ridouane, Rachid; Reiter, Sabine; Schümchen, Nathalie; Szalontai, Ádám; Ünal-Logacev, Özlem; Zeller, Jochen; Perlman, Marcus & Winter, Bodo (2022). The bouba/kiki effect is robust across cultures and wri-

- ting systems. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 377 (1841).
- De Saussure, Ferdinand (1945). *Curso de lingüística general* (A. Alonso, Trad.). Losada. (Original publicado en 1916).
- DiFranco, Ralph (2017). Derogation without words: On the power of non-verbal pejoratives. *Philosophical Psychology*, 30(6), 784-808.
- Dingemanse, Marc, Blasi, Damián E., Lupyan, Gary, Christiansen, Morten H. y Monaghan, Padraic (2015). Arbitrariness, Iconicity, and Systematicity in Language. *Trends in Cognitive Science*, 19(10), 603-615.
- Ernst, Nikki y Mühlebach, Deborah (2025). Discursive Resistance in a Non-Ideal World. En Hilke Charlotte Hänel & Johanna M. Müller (Eds.), *The Routledge handbook of non-Ideal world* (pp. 126-137). Routledge.
- Fontanarrosa, Roberto (2004, 19 noviembre). *Discurso de Roberto Fontanarrosa sobre las malas palabras* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=0UECrPryBc>
- Hom, Christopher (2008). The semantics of racial epithets. *The Journal of Philosophy*, 105(8), 416-440.
- Hornsby, J. (2001). Meaning and uselessness: How to think about derogatory words. *Midwest Studies in Philosophy*, 25, 128-141.
- Hughes, Geoffrey I. (2006). *An encyclopedia of swearing: The social history of oaths, profanity, foul language, and ethnic slurs in the English-speaking world*. M. E. Sharpe, Inc.
- Janschewitz, Kristin (2008). Taboo, emotionally valenced, and emotionally neutral word norms. *Behavior Research Methods*, 40(4), 1065-1074.
- Jeshion, Robin (2013). Expressivism and the offensiveness of slurs. *Philosophical Perspectives*, 27(1), 231-259.
- Jespersen, Otto (1921). *Language Its nature, development, and origin*. George Allen and Unwin.
- Keiser, Jessica. (2023). *Non-ideal foundations of language*. Taylor & Francis.
- Khöhler, Wolfgang (1929). *Gestalt Psychology*. Liveright
- Khoo, Justin & Sterken Rachel K. (2021). *The Routledge handbook of social and political philosophy of language*. Routledge.
- Kornfeld, Laura M. (2011). Gramática y política del insulto: La revista Barcelona. *Question 29*, Universidad Nacional de la Plata. <http://www.perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/126>.
- Lepore, Ernst & Stone, Matthew (2018). Pejorative tone. En David Sosa, (Ed.) *Bad words. Philosophical perspectives on slurs* (pp. 132-154). OUP.
- Lev-Ari, Shiri & Mc Kay, Ryan (2023). The sound of swearing: Are there universal patterns in profanity? *Psychonomic Bulletin & Review. Brief Report*, 30, 1103-1114.
- Mandelbaum, Erico; Ware, Jennifer & Young, Steve (2024). The sound of slurs: Bad sounds of bad words. En Joshua Knobe & Shaun Nichols (Eds.), *The Oxford Handbook of Experimental Philosophy: vol. 5*, (pp. 221-246). OUP.
- Mills, Charles (2005). “Ideal Theory” as Ideology. *Hypatia*, 20(3) 165-84.
- Mühlebach, Deborah (2022). Non-ideal philosophy of language. *Inquiry*, 67(10), 4018-4040.
- Mühlebach, Deborah (2023). A non-ideal approach to slurs. *Synthese*, 202(97). <https://doi.org/10.1007/s11229-023-04315-y>
- Nielsen, A. K. S. & Rendall, D. (2013). Parsing the role of consonants versus vowels in the classic Takete-Maluma phenomenon. *Canadian Journal of Experimental Psychology*, 67, 153-163.

- Nowak, Ethan (2024). Sociolinguistic variation, slurs, and speech acts. *Journal of Philosophy*, forthcoming.
- Numberg, Geoff (2018). The social life of slurs. En Daniel Fogal, Daniel W. Harris & Matt Moss (Eds.), *New work on speech acts* (pp. 237-295). Oxford University Press.
- Perniss, Pamela, Thompson, Robin L. & Vigliocco, Gabriella (2010). Iconicity as a general property of language: evidence from spoken and signed languages. *Frontiers in Psychology*, 1, 227.103389/fpsyg.
- Perniss, Pamela & Vigliocco, Gabriella (2014). The bridge of iconicity: from the world of experience to the experience of language. *Philosophical Transactions of the Royal Society. London B Biol Sci*, 369(1651), 20130300.
- Pinker, Steven (2007). *The stuff of thought: Language as a window into the human nature*. Penguin Books.
- Potts, Christopher (2005). *The logic of conventional implicature*. Oxford University Press.
- Ramachandran, Vilayanur S. & Hubbard, Edward M. (2001). Synaesthesia: A window into perception, thought and language. *Journal of Consciousness Studies*, 8(12), 3–34.
- Reilly, Jamie; Kelly, Alexandra; Zuckerman, Bonnie M.; Twigg, Peter P.; Wells, Melissa; Jobson, Katie R. & Flurie, Maurice (2020). Building the perfect curse word: A psycholinguistic investigation of the form and meaning of taboo words. *Psychonomic Bulletin & Review*, 27, 139-148.
- Sapir, Edward (1929). A study in phonetic symbolism. *Journal of Experimental Psychology*, 12, 225-239.
- Scotto, Carolina (2019). El lenguaje verbal también es icónico: correspondencias transmodales y simbolismo sonoro. En Carolina Scotto, Fernando G. Rodríguez & Irene Audisio (Eds.), *Los Sig-*

- nos del Cuerpo. Enfoques multimodales de la mente y el lenguaje* (pp. 35-78). Ed. Teseo.
- Spence, Charles (2011). Crossmodal correspondences: A tutorial review. *Attention, Perception, and Psychophysics*, 73, 971-995.
- Stojnić, Una & Lepore, Ernst (2021). Inescapable articulations: Vessels of lexical effects, *Noûs*, 56, 742-760.
- Stojnić, Una & Lepore, Ernst (2024). Slurring words and slurring articulations. En Luvell Anderson & Ernst Lepore (Eds.), *The Oxford handbook of applied philosophy of language* (pp. 149-174). Oxford University Press.
- Stojnić, Una & Lepore, Ernst (2025). *Inflammatory language. Its linguistic and philosophy*. Oxford University Press.
- Vallery, Robin & Lemmens, Maarten (2021). The sound of taboo: Exploring a sound-meaning association in swear words of English and French. *Pragmatics & Cognition*, 28(1), 87–137.
- Wajnryb, Ruth (2005). *Expletive deleted: A good look at bad language*. Free Press.
- Warriner, Amy; Victor, Kuperman & Marc Brysbaert (2013). Norms of valence, arousal, and dominance for 13,915 English lemmas. *Behavior research methods* 45(4), 1191-1207.

Carolina Scotto es Doctora en Filosofía, Universidad Nacional de Córdoba (UNC) (1998). Profesora Titular Regular de Filosofía del Lenguaje, Facultad de Filosofía y Humanidades (FFYH) desde 2006; Profesora Emérita de la UNC, 2025. Dictó 18 cursos de posgrado. Investigadora Principal de CONICET; miembro del Instituto de Humanidades (IDH-UNC-CONICET). Publicó 25 artículos en revistas especializadas, 28 capítulos de libros y es

co-editora de 5 libros. Dirigió 14 tesis de Doctorado, y tesistas de Licenciatura y Becarios de pregrado; dirigió 16 proyectos de investigación subsidiados. Presentó trabajos en workshops, congresos y simposios nacionales e internacionales. Es evaluadora de revistas especializadas, libros, proyectos, becarios, investigadores, profesores, tesis, carreras, institutos, organismos de CyT y universidades. Fue Vice-Directora de la Escuela de Filosofía (1993-1995), Secretaria de Investigación, Ciencia y Técnica (1996-1999); Decana FFYH, UNC (1999-2002 y 2002-2005) y Rectora de la UNC (2007-2010- y 2010-2013); directora del Doctorado en Filosofía, FFYH-UNC (2013-2016) y del Doctorado en Neurociencias, UNC (2018-2021).

EL HUMOR ENTRE SILBATOS PARA PERROS Y HOJAS DE PARRA¹

*Saleta de Salvador Agra
Yolanda Martínez Suárez*

1. Introducción

La idea del lenguaje como ejecución de acciones es vieja. Desde Aristóteles, pasando por Malinowski, Benveniste, Wittgenstein hasta Austin, en el decisivo clásico *How to do things with Words*, se han detenido en ella. Sin embargo, apenas se ha reparado en la potencialidad del lenguaje humorístico para hacer cosas y, específicamente, para hacer cosas malas con humor. Así, en este texto, extenderemos la tesis de la performatividad del lenguaje al humor, centrándonos en cómo hacer cosas malas con humor o bromas, ya que nuestro punto de partida es que lo que se realiza en nombre del

1. La investigación de la que hace parte este capítulo contó con el apoyo del proyecto “Reproducción biológica, reproducción social y esfera pública” (PID2020-115079RB-I00), financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades de España (MCIN/AEI/10.13039/501100011033).

humor son tantas cosas como hechos se pueden hacer con palabras y/o imágenes. La intención no es solo destacar el carácter performativo del humor (de Salvador, 2022), en su acepción crítica, sino reparar en uno de los usos de su invocación, es decir, cuando, apelando al humor, lo que hacemos son, concretamente, cosas malas con palabras.

Teniendo en cuenta que el lenguaje está atravesado por las relaciones de poder y que el humor es un vehículo especialmente eficaz de transmisión de mensajes ocultos, se antoja especialmente útil profundizar en el análisis de cómo se hacen cosas malas con humor y, de paso, cómo pueden deshacerse esas cosas malas que se intentan hacer con bromas. Para desplegar la tesis del uso del humor como recurso para herir, nos apoyaremos en el uso combinado de las estrategias políticas conocidas como “*dogwhistles*” (silbatos para perros) y “*figleaves*” (hojas de parra) (Saul, 2024), lo que podríamos denominar, jugando con ambos términos, “*humorous dogwhistles*” (silbatos para perros humorísticos) y “*humorous figleaves*” (hojas de parra humorísticas) o, lo que es lo mismo, silbatos para perros humorísticos y hojas de parra humorísticas.

Para guiar la presentación, atendiendo a la importancia de señalar el contexto en cualquier acto lingüístico, nos centraremos en la participación y en el rol que juegan tres grupos de agentes lingüísticos: (i) el hablante privilegiado, que emplea las estrategias de silbatos para perros y hojas de parra para hacer pasar un mensaje ofensivo de forma encubierta, al que nos referiremos como “controlador discursivo” (CD), (ii) la oyente que detiene el discurso porque detecta la trampa y protesta, como buena “aguafiestas” (Ahmed, 2017; 2023) que aquí presentaremos como “aguabromas” (de Salvador, 2023) (AB), y (iii) la comunidad (C) a la que va dirigido el mensaje encapsulado y la frase humorística destinada a reconducirlo, dada la importancia del rol que tiene la audiencia en el refuerzo o desactivación de los estereotipos. En el contexto actual de crecimiento exponencial de los discursos de odio es fundamental “Examinar las

formas en que las divisiones entre grupos son explotadas (y acentuadas) por el discurso público”² (Saul, 2024, p. 8).

Así invocaremos el humor, al hilo de silbatos para perros y hojas de parra, no para hablar de elementos incoherentes propios de un humor absurdo, como pudiera parecer, sino para afinar nuestro oído y aprender a llamar a las cosas por su nombre. Seguiremos la pista de las estrategias que dañan, solo si no son descubiertas, y de la alerta feminista que suponen las sentencias que reclaman el carácter cómico y anodino de un discurso opresor. Silbatos para perros y hojas de parra están aquí como dos posibles estrategias argumentales con las que, en el nombre del humor, el hablante privilegiado se protege y evita una condena. Una especie de camuflaje, con follaje humorístico superpuesto, con el que sortear la responsabilidad de lo dicho en el momento en que ambas estrategias posibilitan una “negación plausible” (Shahvisi, 2024, p. 99). Esto es, para sortear la sanción, el orador incluye, como argumenta Arianne Shahvisi, una cláusula de escape que funciona como una negación muy particular. El que podríamos llamar “controlador discursivo” recurre al humor en el propio uso de las estrategias, codificando los silbatos para perros humorísticos, entre los que expondremos la proliferación de memes, pero también recurre al humor en la aplicación de la cláusula de escape, que, como demostraremos, puede entenderse como hoja de parra humorística, en tanto tapa con la cobertura de humor el mensaje con el que se hacen cosas malas. Con el recurso a la cláusula de escape, el orador deja de ser visto como moralmente repugnante: como racista, machista, xenófobo, homófobo, etc. Esto es así porque la estrategia de la hoja de parra humorística permite al privilegiado opresor evitar pasar de la culpa –que le hace emplear la estrategia inicial, silbatos para perros u hojas de parra, para pasar desapercibido– a la vergüenza de ser descubierto como un ser que vulnera las fronteras socialmente establecidas. Su culpa no se transforma en vergüenza y el mensaje no es detenido.

2. Traducción propia de esta cita y de todas las siguientes de esta obra.

Para abordar las dos estrategias de manipulación política citadas, combinadas con la “negación plausible” (Shahvisi, 2024), vamos a recurrir a varias frases enunciadas por el sujeto privilegiado opresor que, con su humor, hace cosas malas. El propósito de este texto es analizar la situación e intentar establecer el patrón que nos permita reconocerlas, porque al identificarlas podemos desenmascarar al controlador discursivo y deshacer así las cosas malas que este estaba haciendo con humor. En los casos de estudio adaptaremos el esquema de situación comunicativa, ensayado en textos anteriores (de Salvador, 2023), con el fin de clarificar la escena.

- » AH0: Emisor pronuncia el acto de habla original empleando la estrategia de silbatos para perros u hojas de parra
- » AH1: Receptora reacciona al acto de habla original identificando la estrategia y protestando
- » AH2: Emisor hace una “negación plausible” a modo de cláusula de escape.
- » AH3: Emisiones ulteriores

2. Silbatos para perros

El término “*dogwhistles*”, derivado del nombre asignado al instrumento de adiestramiento canino inventado en el siglo XIX, *dog whistle*, migra a finales de los años ochenta al discurso periodístico³ para recoger casos de comunicación no evidente. Hoy en día, el término ha traspasado el mundo animal y se emplea fundamental-

3. Concretamente, el primer uso político documentado de “*dogwhistle*” lo hace Richard Morin en un artículo de opinión sobre encuestas publicado en 1988 en el *Washington Post*. Disponible aquí <https://www.washingtonpost.com/archive/opinions/1988/10/16/behind-the-numbers-confessions-of-a-pollster/3523c065-11b5-42ba-9986-c317bdecf2dd/>

mente para referirse a casos de manipulación, fundamentalmente política, que pasa desapercibida.

La idea es que, al igual que ocurre con la frecuencia de los silbatos para perros, este tipo de mensajes contienen información encubierta. Así, de la misma manera que los pititos del silbato de Galton permanecen inaudibles para el oído humano al superar su umbral, parte del significado codificado de estos mensajes puede y debe pasar inadvertido para quien escucha. Los silbatos para perros exitosos mantienen a los oyentes en el nivel literal o superficial del significado. El verdadero contenido, lo inaudible del silbido en la metáfora, llega de forma indirecta y no explícita, garantizando así que tenga los efectos deseados. El éxito depende precisamente de la efectividad del camuflaje, que debe evitar que se eliminen fácilmente contenidos, esto es, debe impedir que la censura de la corrección política actúe. La mayoría de los humanos, que son los sujetos a quien va dirigido el mensaje, no pueden/deberían oír el silbato. “Porque al igual que el silbato para perros les resulta desagradable, si ellos son mínimamente conscientes de lo que está pasando, el silbato para perros deja de funcionar”, como apunta Jennifer Saul (2024, p. 23).

Como los humanos en la metáfora canina, los espectadores del silbato para perros lingüístico no son conscientes de todo lo que se transmite porque carecen del código específico de la comunidad, es decir, no disponen del umbral para poder oírlo claramente. Pues, como señala Shahvisi, “se supone que solo un selecto grupo de personas con ideas afines se da cuenta” (2024, p. 98). La exclusividad que supone el uso del silbato para perros va acompañada de un refuerzo de los vínculos *inter pares*. Esto es así en la medida en que el significado real, bajo el significado superficial, refuerza, a su vez, los vínculos de los individuos que están en su sintonía y se agrupan en torno a estos kilohercios. Shahvisi (2024) señala cómo, sobre todo en las Redes Sociales Digitales (en adelante RSD), esta estrategia tiene ese efecto de búsqueda de grupo o tribu. Aquí es evidente la resonancia con la teoría de la risa siempre como risa de grupo. Por ejemplo, a modo de normas de corrección de la propia risa de las

mujeres, tal como explora, a lo largo de los siglos, el estudio de Sabine Melchor-Bonnet (2023), o en su función de correctivo social, de cohesión (Bergson, 1962). Precisamente, Shahvisi presenta la acción de emplear determinados números con significados ocultos, banderas o emojis en los perfiles de X, como ejemplos de silbatos para perros que refuerzan vínculos comunitarios. Para Saul (2024) este uso sería un ejemplo de “Overt Code racist dogwhistles” (“silbatos para perros con códigos racistas encubiertos”), mensajes racistas de código abierto: aquellos en los que los miembros de un grupo emplean un código secreto para comunicarse y reconocerse entre sí, evadiendo los algoritmos que detienen el discurso racista. Estaríamos, pues, ante un uso de lenguaje indirecto por parte de un grupo de privilegiados opresores, convencidos de la causa, pero recelosos de ser detenidos por el sistema políticamente correcto. En nuestra alegoría, solo los perros detectarían el silbido del amo, lo que le permitiría seguir entrenando en un contexto de maltrato animal, sin despertar sospechas de animalistas.

Frente a esta primera categoría, que se corresponde con la definición mayormente aceptada, “donde un silbato para perros es un tipo de expresión codificada que transmite un mensaje a un grupo selecto que sería inaceptable para el público en general” (Saul, 2024, p. 22), Saul destaca una segunda, “Covert Effect racist dogwhistles” (“Efecto encubierto de los silbatos para perros racistas”), los mensajes de efecto encubierto: aquellos en los que el controlador discursivo no se dirige a sus pares sino a una audiencia a la que pretende persuadir y manipular. Para ello, en vez de emplear un código conocido por ambas partes, lo que hará es deshacerse de los conceptos abiertamente opresores y tomar, en su lugar, la imagería de la opresión. La clave de los silbatos para perros es su carácter de comunicación negable, así este segundo tipo es quizás el más paradigmático de su esquema y, en todo caso, mucho más peligroso en la amplificación y extensión de sus mensajes de opresión. Ambos modelos componen la caracterización de la estrategia *silbatos para perro*, que Saul (2024) define como “Modelo bifurcado”, precisa-

mente para reivindicar también el segundo tipo, en el que aquí nos centraremos y que, como la autora denuncia, ha sido olvidado por la mayoría de las aproximaciones previas.

Lo que nos interesa señalar son las dificultades que entraña el reto retórico de contestar a los silbidos. Y aquí es dónde el recurso a lo no serio puede servir, en primer lugar, como camuflaje que deslice el signo del código cerrado sin despertar el interés, ni las sospechas, de las personas a las que no va dirigido. En términos de lenguaje y humor, diríamos que los receptores no autorizados no pillan el chiste, y, por lo tanto, lo dejan pasar, ya que sin defensas el lenguaje tóxico permea más rápido. Y, en segundo lugar, el recurso al humor sirve como coartada, cuando alguien que no debía detectarlo ha escuchado el pitido racista, machista, xenófobo, etc. y ha reaccionado denunciándolo. Detengámonos en cada uno de los niveles, a partir de varios ejemplos.

2.1. En el nombre de los memes y de los chistes machistas

En este primer subapartado desplegaremos el análisis de los silbatos para perros en sus acepciones humorísticas a partir de las reflexiones en torno a tres casos de estudio con el esquema de la situación comunicativa total (de AH0 a AH3). Concretamente, nos detendremos en las preferencias del primero de los agentes, el hablante privilegiado, en cada uno de sus tiempos de palabra. En primer lugar, nos centraremos en aquellos AH0 donde el silbato para perros toma forma de meme. En segundo lugar, describiremos críticamente el paso del AH2, activado por la aguafiestas. Y, en tercer lugar, veremos un ejemplo de AH0 donde la cláusula de escape (AH2) ya está incorporada.

En el primero de los niveles (AH0), los memes serían el nuevo ropaje de la vieja estrategia de manipulación. Más allá de su comprensión como mero chiste gráfico, aquí contemplamos la dimensión retórica del meme. Y más concretamente su potencial de creación y amplificación de opinión (Shifman, 2014). Los memes,

como bromas que “contribuyen a la discusión política pública” (Ruiz, 2018, p. 996), añaden a la estrategia del silbato para perros la ampliación de su mensaje, ya que “para que un meme tenga éxito tiene que ser comunicable y maleable a la vez (Davidson, 2012)” (Ruiz, 2018, p. 1000), esto es fácilmente iterable, de modo que se amplifica la difusión del mensaje temporal y espacialmente. Porque si bien los memes son replicables, o reapropiables, por definición, la fidelidad al mensaje original es una de sus tres⁴ características definitorias (Shifman, 2014). Para Milner (2012), los memes son formas de argumentación, con lo que “al humor se añade la cualidad de los memes para transmitir con éxito ciertas ideas” (Ruiz, 2018, p. 1000).

Por otra parte, cabe destacar que, además del contenido, la idea y la forma, la recepción es un elemento central de la estructura del meme (Shifman, 2014). Si quien lo recibe está de acuerdo lo compartirá y si no, podrá ignorarlo, o crear un contra-meme. Aquí podríamos establecer un paralelismo con la denuncia feminista, ya que la “aguabromas” (de Salvador, 2023), si bien no consta en los mandatos del *Kit de supervivencia de la aguafiestas* ni en el *Manual de la Feminista Aguafiestas* de Ahmed (2017, 2023), puede ser ciertamente una ciberfeminista que crea memes y contra-memes, deshaciendo opresiones.

Los memes, a su vez, por su difusión mediante la iterabilidad que los define, incluyen la “negación plausible” (Shahvisi, 2024), ya que una persona que ha, pongamos por caso, retuiteado un mensaje racista o sexista puede defenderse de las acusaciones que este comporte, argumentado que no lo creó, sino que solo lo pasó o retuiteó, por lo que no está necesariamente de acuerdo con aquello que dicho mensaje lleve aparejado, sobre todo si el mensaje no es del todo evidente, como ocurre precisamente en el caso de los silbatos para perros.

Por todos estos rasgos, el meme es un recurso que encaja muy bien con la estrategia de manipulación analizada. De hecho, los partidos políticos de extrema derecha, que recurren de manera habitual a esa herramienta, difunden habitualmente memes desde sus cuentas en RSD, las cuales cuentan con cifras de seguidores nada desdeñables. Estos memes son, en ocasiones, verdaderos silbatos para perros, fundamentalmente en su primera acepción, con un código cerrado.

Veamos un ejemplo. *Jurassic Vox* es un meme difundido por el partido ultraderechista español Vox en 2019. Se trata de una imagen, inspirada en la película *Parque Jurásico*, que ejemplifica la gestión de las RSD por parte de este partido para captar seguidores jóvenes. De hecho, ya en ese momento, 2019, Vox lideraba los ránquines de partidos españoles según número de seguidores en Instagram. En la imagen se reconoce al líder ultraderechista Santiago Abascal, cabalgando a lomos de un enorme *Tyranosaurius Rex*, con el rostro y la gorra militar del dictador Francisco Franco. A sus pies se esconden tres personas atemorizadas, con los rostros de Pedro Sánchez, presidente del Gobierno, Carmen Calvo, la entonces vicepresidenta, e Irene Montero, exministra, en aquel momento portavoz en el Congreso de Podemos. Como señala, Manuel Mariscal, el estratega de Vox en comunicación, su objetivo es atraer jóvenes y para ello se centran en Instagram, “la red del futuro” (Rendueles, 2019). Por su relación con los medios tradicionales, los partidos de ultraderecha han migrado a las RSD. Estos foros les permiten una mayor facilidad para filtrar sus mensajes no políticamente correctos y, a su vez, les brindan un mayor potencial de expansión. Mariscal destaca el carácter humorístico de sus contenidos en RSD, que son, explica, un “contenido especial para jóvenes, con imágenes, chistes, memes, vídeos y siempre mucho humor”. Los formatos de Internet “Deben ser mensajes potentes, sencillos. Tiene un formato ideal para nosotros”, señala, ya que, como el *community manager* confiesa, su trabajo es “meter” su mensaje “en la mente de la gente” (Rendueles, 2019), y para ello el humor es un recubrimiento muy efectivo.

4. Junto con la longevidad y la fecundidad.

En el segundo nivel, centrándonos ahora en AH2, es cuando, en nombre del humor, el emisor descubierta, esto es, el silbador, puede negar rotundamente cualquier asociación perjudicial de su silbido. Varias son las frases que permiten redirigir el mensaje hacia el registro de lo no serio: “era broma”, “picaste”, “Mujer, era una broma” (de Salvador, 2023), etc. La negación se torna aquí plausible, en tanto los silbatos para perros muestran la oportunidad de codificar mensajes que no son evidentes para todas las personas que escuchan. De modo que la frase “Mujer, era una broma”⁵ viene a disipar la duda de la interpretación que asomó en un primer momento. Veamos un ejemplo, extraído de las filas de la extrema derecha española, atendiendo, de nuevo, al uso frecuente que hace de esta estrategia política la derecha radical. Jorge Buxadé, eurodiputado por el partido ultraconservador y ultranacionalista Vox, antes candidato por la Falange Española, partido de ideología fascista, publicó, el 20 de agosto de 2020, en la Red Social X, la frase: “Trabajo, familia y patria”⁶ acompañada de una imagen de un cuadro impresionista, con una escena costumbrista.⁷ Centrando de nuevo el análisis en los efectos de la frase, lo que constituye el éxito del silbato para perros, cabe identificar tres tipos potenciales de oyentes: (i) uno, quien ve una frase anodina. A simple vista, parece que se enfatiza lo importante que son el trabajo y la familia para nuestra sociedad, así como

5. Ya se ha tratado con profundidad en estudios previos (de Salvador, 2023) uno de los ejemplos más paradigmáticos de negación plausible, la frase “Mujer, era una broma”, que funciona como cláusula de escape. Para un análisis más extenso de la frase como un acto de habla de anulación, retractación y de enmienda, véase de Salvador, 2023.

6. Twitter/X, 20 de agosto de 2020. Disponible en: <https://x.com/jorgebuxade/status/1296551481773039621>

7. Se trata de un cuadro impresionista de la pintora María Inés Carod G., un óleo sobre lienzo de 2007, titulado “Camino a Pullihué”. En la escena se representa a un campesino de espaldas acompañado de un niño guiando al ganado por un camino. Ambas figuras visten botas y llevan en la mano un palo para dirigir a las reses, tres en total en este cuadro. El adulto lleva gorro, una azada al hombro y un machete en la faltriquera. De frente camina una pareja de ancianos.

la patria como lugar que nos brinda estas oportunidades. En este sentido, la elección de la imagen que acompaña al tuit, una escena de labranza, pareciera contribuir a romantizar y anclar en nuestro contexto estas tres palabras que no parecen tener un mayor recorrido que anclarnos a nuestros orígenes; (ii) dos, quien reconoce en ella el lema de la Francia de Vichy, régimen totalitario cómplice con el holocausto, que sustituyó el lema revolucionario de “Libertad, igualdad y fraternidad” por el de “Trabajo, familia y patria”. Quien recuerde la historia del lema fascista, sabrá también que solía acompañarse de imágenes de un campesino con sombrero de espaldas, colocado sobre un arado moviendo una pareja de bueyes a fuerza de vara, todo acompañado del logo del partido francés. Estos oyentes que sí tienen los códigos, porque conocen la historia de los signos que aglutina este mensaje, podrían subdividirse a su vez en dos categorías: (a) el oyente filonazi, que retuitea la publicación reforzando comunidad, porque está de acuerdo con el ideario nazi, aunque no es consciente de que esta frase constituye un silbato, es decir, una manipulación, y (b) el oyente que es consciente de que lo que escucha es un silbato, con lo cual se anularía el efecto de manipulación deseado. Pues a los silbatos –en este caso, difundir un mensaje de odio de una forma no explícita– les ocurre como a los engaños: cuando se descubren pierden gran parte de su eficacia. De ahí que, como hemos señalado, su éxito de transmisión dependa de la solidez del camuflaje.

Pero, aun en el supuesto de que el oyente descubra/sospeche que se trata de un silbido, el controlador discursivo tiene un último recurso para lograr filtrar su mensaje: desmentir que se trate de una manipulación y ganarse de nuevo al oyente. El hecho de que las frases que funcionan como silbidos alberguen varios niveles sonoros/semánticos, o que contengan intenciones ocultas que insinúen o inciten a pensar determinadas cosas, es lo que permite al silbador desmentir parte de su contenido con cierta facilidad. Por ejemplo, con el anteriormente mencionado “era broma”, se niega la intención y, en consecuencia, se traslada parte de la responsabilidad a la oyen-

te “mujer”, que parece no haber entendido bien la frase o ser dura de oído, estereotipos que refuerzan el rol femenino en el sistema sexo-género. Y si la mujer protestara de nuevo, el controlador discursivo siempre podrá recurrir a acusarla de su falta de sentido del humor –tesis patriarcal por antonomasia–, de haber mordido el anzuelo y estar molesta por haber caído en la trampa.

Ya para finalizar el análisis desde la posición del hablante privilegiado, vamos a presentar un tercer ejemplo: uno donde el silbato para perros (AH0) va con cláusula de escape (AH2) incorporada. Se trata de una campaña financiada por el Ayuntamiento de Zamora, diseñada por la Agencia Touché, con motivo de la celebración del 25N, Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra las Mujeres, en 2017. La campaña de sensibilización consistió en publicar carteles a gran tamaño en los *mupis* –mobiliario urbano para la presentación de información publicitaria– de la ciudad, con chistes abiertamente machistas en tipografía grande, acompañados de un lema en tipografía más pequeña que decía: “La violencia hacia las mujeres no es un chiste, no seas cómplice” (ver Imagen 1). La estrategia, que fue criticada por grupos políticos, asociaciones feministas y diferentes colectivos sociales que firmaron un manifiesto solicitando su retirada, fue aparentemente corregida. Los anuncios iniciales, con el chiste machista en gran tamaño, seguido del lema en cuerpo más pequeño con fondo negro, fueron sustituidos por otros carteles (ver Imagen 2) con las frases “¿Te vas a reír cuando escuches un chiste machista?”, “¿Vas a volver a contar un chiste machista?” o “¿Y ahora, te vas a reír? ¿Te vas a callar cuando te envíen un chiste machista?” a gran tamaño, en lugar de los chistes, seguidas del mismo lema de la campaña inicial, nuevamente en cuerpo pequeño, pero ahora sobre fondo blanco. Todo ello envuelto en una gran polémica de cruce de acusaciones y defensas.

Así tenemos un acto de habla original (AH0): la campaña inicial de sensibilización, compuesta por varios carteles con diferentes chistes machistas (“¿Qué hace una mujer fuera de la cocina? Turismo”, “¿En qué se parecen las mujeres a las baldosas? En que las dos

se pisan” o “¿En qué se parecen las mujeres a las pelotas de frontón? En que cuanto más fuerte les pegas antes vuelven”) a modo de silbato para perros y un lema (“La violencia hacia las mujeres no es un chiste, no seas cómplice”) que funciona como cláusula de escape. En este caso se produce la traslación de la responsabilidad del emisor a las receptoras. El lema supuestamente feminista de la campaña erige a los espectadores en responsables del daño que esta misma puede causar.

IMAGEN 1



Fuente: ExtraDigital Castilla y León

Ante la campaña hubo varias reacciones. Por una parte, están los machistas que se ríen de los chistes en primer plano porque consideran que las bromas son bromas y no pasa nada por reírse. Estos agentes se corresponden con la comunidad destinataria del mensaje (C). Estaríamos ante una manifestación de las risas cómplices. Por otra parte, los grupos municipales de la oposición, así como varias asociaciones expuestas a ese AHO, reaccionan con una queja que se materializa en un manifiesto de protesta y solicitud de retirada de la

campana (AH1). Los argumentos para eliminar la campana, emitidos por los oyentes que detuvieron el discurso (AB), pueden ser vistos, en el marco de esta aproximación, como la consecuencia de la detección del silbato para perros frágilmente cubierto. Los chistes machistas son muestras de silbato poco exitoso, en tanto el follaje que los recubría no fue suficiente. En este caso, la cláusula de escape (el lema) del silbato para perros inicial (el chiste machista) intentó reconducir lo dicho al ámbito de lo serio. El lema “La violencia hacia las mujeres no es un chiste, no seas cómplice” precisamente pretendía deshacer los efectos y las reacciones del chiste machista. El hecho de que la cláusula de escape (el lema) fuese impresa inmediatamente tras el silbato para perros (el chiste machista correspondiente) da cuenta de la consciencia, de los publicistas contratados por el Ayuntamiento de Zamora, del carácter de silbato para perros de los chistes machistas seleccionados, y aquí diríamos de todos los chistes machistas. Si bien parece que se previó la reacción al silbato para perros, por parte de la audiencia (C) –de ahí la necesidad de colocar la cláusula de escape explícita con la que evidenciaba la falta de gracia de los enunciados– no se calculó la dimensión de la indignación y, por lo tanto, no se ajustó correctamente la cláusula de escape. Es obvio, que la disposición del lema –que, como hemos dicho, además figura en tipografía mucho menor al chiste, lo que la hace menos visible/audible que el mismo– no fue suficiente para desactivar la toxicidad del mensaje, que ya había sido recibido como serio e intolerable por parte de la audiencia, impulsándola así a detener el discurso (AB).

En el manifiesto de solicitud de retirada de la campana machista firmado por varios colectivos feministas, si bien no se menciona la estrategia del silbato para perros de los chistes machistas, se enumeran varios de los sus rasgos clave. Concretamente, se destaca el potencial transmisor de mensajes: “La elección del chiste machista como vehículo para criticar el machismo es del todo desacertada, por anticuada y poco representativa de la verdadera naturaleza del problema social que trata” (VV. AA., 2017). Al mencionar su ca-

rácter “anticuado”, se enfatiza la importancia de ajustar el código a la audiencia, haciendo referencia al carácter cultural e histórico de los chistes, así como a la tolerancia hacia las bromas. Algo que aplica también a las respuestas a los propios silbatos para perros, como señala la propia Saul: “Es evidente que los tipos de respuestas a los mensajes encubiertos que funcionaban en el pasado –por ejemplo, debatir abiertamente el mensaje racista– ahora ya no funcionan” (2024, p. 12). En el manifiesto, al enumerar los fallos de la campana, las “aguabromas” (de Salvador, 2023) subrayan, asimismo, el riesgo de la ambigüedad del mensaje encapsulado como chiste, máxime en su interacción con la cláusula de escape, aquí inversa:

Además, la ironía escrita es terreno pantanoso, no la entiende todo el mundo, desdibuja el mensaje y lo hace abierto a la libre interpretación. Habrá quien mirará el chiste y verá, de facto, un chiste. Habrá quien difundirá solo el chiste, habrá quien, desde cierta distancia, solo vea el chiste. Decir lo contrario de lo que se piensa, emitir un mensaje con doble sentido, es también una forma de agredir al otro. (VV. AA., 2017)

Las firmantes del manifiesto fueron conscientes del potencial de esta estrategia para hacer cosas malas con palabras. Precisamente porque, como ellas mismas advirtieron, el camuflaje no estuvo a la altura de la toxicidad del mensaje. Dicho con sus palabras: “En este caso, la manipulación es tan burda que no ha generado el pretendido debate, sino más bien un rechazo unánime” (VV.AA., 2017). El silbato para perros fue detectado e inmediatamente detenido. Y la cláusula de escape, que aquí funciona, como veremos en el siguiente apartado, también como hoja de parra, cubriendo precariamente lo expuesto de carácter no políticamente correcto, no fue eficaz. De hecho, como hemos comentado, en este caso, el Ayuntamiento acabó retirando los anuncios iniciales de la campana y colocó unos nuevos en su lugar el propio día 25 de noviembre. Con ello se pro-

dujo un segundo acto de habla (AH2) por parte del emisor inicial, el Ayuntamiento de Zamora, que se presentó como una segunda “fase” de la campaña. Dirigida, según la concejala de igualdad, a “quienes de buena fe no han entendido el mensaje” en su primera versión (Ferrerías, 2017).

IMAGEN 2



Fuente: ExtraDigital Castilla y León

De hecho, en esta nueva fase de la campaña se observa claramente la referencia a los actos de habla anteriores: ¿a modo de corrección o a modo de nuevo recubrimiento? Por una parte, se mantiene la tipografía y los cuerpos de los tipos; por otra parte, se cambia el fondo de negro a blanco, lo que, seguida la polémica, tiene fáciles interpretaciones de blanqueo⁸ y, en tercer lugar, se hace referencia explícita

8. Si bien el término “blanqueo” es, en sí mismo, un silbato para perros al hacer pasar el discurso racista, entendiendo que lo blanco mejora lo negro, aquí se ha optado por emplearlo precisamente para visibilizar la intencionalidad y los efectos del uso de esta estrategia, presente en la lengua coloquial. El vocablo desenmascara la

a los chistes machistas y su falta de gracia. Recordemos que cada uno de los dos nuevos carteles (ver Imagen 2) contiene un juego de dos frases consecutivas (“¿Te vas a reír cuando escuches un chiste machista”, “¿Vas a volver a contar un chiste machista?” y “¿Y ahora, te vas a reír? ¿Te vas a callar cuando te envíen un chiste machista?”). Mensajes que continúan responsabilizando a quien escucha y no a quien enuncia, como ocurría con los carteles de la primera fase, los del fondo negro. Tres de las cuatro frases de los nuevos carteles están dirigidas a los espectadores (C) y solo una al que aquí hemos llamado el “controlador discursivo” (CD). Estaríamos, como a continuación expondremos, ante un nuevo recubrimiento, en este caso por una hoja de parra, la estrategia de manipulación que desarrollaremos en el siguiente apartado. Una nueva capa de camuflaje, aún más cubriente, pero, de nuevo, insuficiente. La consecuencia es una nueva preferencia de los colectivos feministas (AH3) solicitando, otra vez, la retirada de la campaña completa.

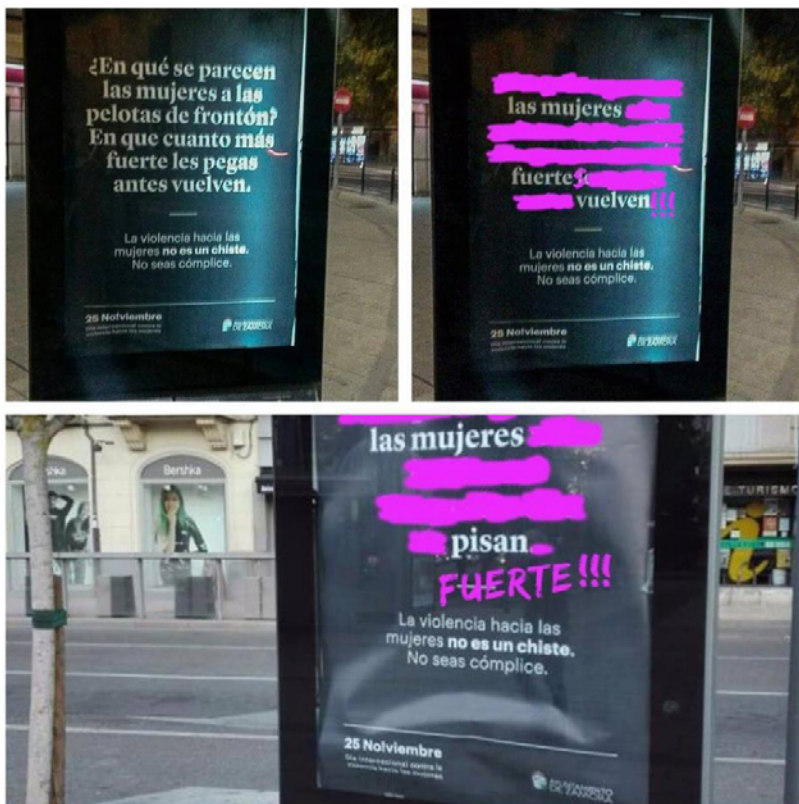
A su vez, en la calle ya se habían hecho intervenciones sobre los carteles (ver Imagen 3), transformando el inicial “¿En qué se parecen las mujeres a las baldosas? En que las dos se pisan” en “¿En qué se parecen las mujeres a las baldosas? En que las dos se pisan” (FUERTE!!). Se añadió la palabra “fuerte” del otro anuncio, con tipografía en un cuerpo mayor, en mayúsculas, con varias exclamaciones detrás y en magenta. El mismo color se empleó para tachar el texto original. El resultado es el nuevo mensaje (AH3a): “Las mujeres pisan FUERTE!!!”. Con otro de los anuncios se hizo algo similar, transformando el “¿En qué se parecen las mujeres a las pelotas de frontón? En que cuanto más fuerte les pegas antes vuelven” en “¿En qué se parecen las mujeres a las pelotas de frontón? En que cuanto más fuerte(s) les pegas antes vuelven”, dando como resultado el mensaje: “Las mujeres fuertes vuelven” (AH3b).

En ambas intervenciones críticas sobre los anuncios de la campaña original se ofrecen mensajes claramente feministas, que contradicen

estrategia gráfica de cambiar el fondo de negro a blanco de la primera a la segunda fase, al hacerla evidente.

frontalmente el mensaje que se había presentado camuflado con el silbato para perros, lo que evidencia, de nuevo, que las espectadoras (AB) detectaron el pitido y lo transformaron en su contrario.

IMAGEN 3



Fuente: acupuntorasdescalzas.org

Puesto que el ejemplo presentado es complejo, al condensar varias estrategias y emplear la inversión del esquema serio-no serio (de Salvador, 2022), a continuación, presentaremos un bosquejo de situación de acto de habla total que arranca con un silbato para perros y se recubre con una cláusula de escape para aclarar el uso de las bromas como posibles negaciones plausibles.

2.2. La broma como “negación plausible”

Todo comienza con un acto de habla original (AH0), en el que un emisor usa cuidadosamente determinadas palabras que suelen ser claros ejemplos de silbatos para perros. Un ejemplo podría ser aquel, que trae a colación Sara Ahmed en su *Manual de la Feministas Aguafiestas*, que dice: “solo quiero que seas feliz” (2023, p. 113). En este caso, escribe Ahmed, “Cuando un padre le dice esto a una niña, pareciera que le está diciendo: «Quiero que hagas *lo que sea* que te haga feliz»” (Ahmed, 2023, p. 113). Sin embargo, como desvela Ahmed, la intención es otra:

mi madre muchas veces me decía: “Solo quiero que seas feliz”, en tono exasperado, cuando estaba, en todo caso, frustrada con lo que estaba diciendo o haciendo. En otras palabras, parecía expresar un deseo por mi felicidad cuando mis actos parecían poner en peligro la suya. Incluso cuando alguien dice que quiere tu felicidad, puede no estar claro a la felicidad de quién se refiere. (2023, p. 113)

Aquí podríamos interpretar que, según aquella clasificación de Saul (2024), se trataría de un silbato para perros encubierto y quizás involuntario. A este ejemplo de Ahmed se podía añadir eso de “solo quiero lo mejor para ti”, que sigue el esquema de “te vigilamos por tu seguridad”, el lema que llevan inscritas las cámaras públicas y que pretende hacer pasar el control como cuidado. En todo caso, debemos aclarar que la clave de la estrategia de los silbatos, como ocurre con los epítetos “denigratorios” frente a los insultos personales, no es dirigirse a un solo individuo sino a un grupo marcado

9. Hemos optado, de nuevo, por emplear un término definitorio que, a su vez, funciona como silbato para perros, para denunciar las contradicciones que asumimos, de manera inconsciente, con el mero uso del lenguaje ordinario. “Denigrar”, del lat. “*denigrāre*”, “poner negro”, “manchar”, es un verbo que al asociar lo negro con lo negativo, resuena en los usos ordinarios del vocablo “negro” para referirse de manera

concreto. Parafraseando a Celia Amorós (2004), diríamos que los silbatos para perros juegan en la escala de las categorías, aunque estas se quieran hacer pasar por anécdotas personales. Sin estereotipos y sin opresión no hay silbato para perros que valga. Así, para no llevar a equívocos y sin necesidad de desvelar las marcas de la oyente de Ahmed, tomaremos como ejemplo de AH0 una expresión más inequívocamente política. Así el esquema resultante sería:

- » AH0: Un controlador discursivo (CD) enuncia la frase: “Detrás de un gran hombre, hay una gran mujer”.
- » AH1: Una oyente capta el silbido y reacciona quejándose (AB). Es decir, la oyente es consciente de que no se trata de un cumplido, de una afirmación positiva hacia las mujeres por el apoyo que brindan a los hombres. Ella capta también ese otro nivel, menos superficial, del silbido, que implícitamente coloca a las mujeres en un rol secundario y subordinado, excluyéndolas así del espacio público. El “detrás” introduce explícitamente la jerarquía. Con la frase, al presentar a las mujeres como complementarias, se refuerza el rol de no liderazgo y se perpetúan las desigualdades de sexo-género, solidificando la adscripción correlativa de sexo-géneros a los espacios público-privado, pero sin apuntarlas explícitamente.
- » AH2: Dejando nuevamente de lado si el emisor lo hace intencionada o involuntariamente, en nuestro ejemplo este también reacciona ante la acusación de usar un silbato (AH1). La fórmula que usa para la “negación plausible” (Shahvisi, 2024), o para protegerse, es afirmar: “Mujer, era una broma” (de Salvador, 2023). De este modo, diríamos que “Mujer, era una broma” puede verse como respuesta a que AH0 sea entendido como un silbato para perros. Se

despectiva a un colectivo de personas, reforzando así de manera indirecta el racismo. “Denigrar” sería, por tanto, un silbato para perros.

convierte así en una clara técnica para eximirse de la responsabilidad de lo dicho y trasladarla a quien escucha, en nuestro caso, a la “mujer”, a la que se queja, y por extensión, a todas las mujeres, ya que el vocativo empleado esencializa.

Ahora bien, a nuestro modo de ver, dicha frase no solo puede servir como camuflaje humorístico al ser descubierto el silbato, sino que, a su vez, puede generar un nuevo pitido ultrasónico. Es decir, la frase “Mujer, era una broma” puede, al mismo tiempo, por un lado, poner en juego la audibilidad selectiva y, por otro, actuar como un claro silbato para perros. Esto es debido a que, precisamente, una de las características del silbato es activar prejuicios, actitudes o asociaciones existentes. Los silbatos se dirigen a una audiencia (C) a la que, de forma encubierta, buscan manipular, a través de palabras o imágenes que refuercen estereotipos. A esta interpretación contribuye de forma clara la función apelativa o conativa del vocativo “mujer”, con la que el hablante exhorta a la oyente, centrando la frase en la recepción. Así, con esta apelación, el emisor apunta a que es ella quien desencadena e incluso quien provoca el acto de habla del hablante.

De esta forma, “Mujer, era una broma” puede leerse como una contestación a la actitud generada por una persona que viene a perturbar la fiesta: la aguafiestas. La frase, entendida como silbato para perros, vendría justamente a reforzar el estereotipo de las mujeres, máxime de las feministas, como aguafiestas. Parafraseando a Ahmed (2023), diríamos que se las culpa de “Otro chiste arruinado”, “Otra broma simpática arruinada”.

La falta de sentido del humor, común por otra parte a todas las feministas (Bergmann, 1986) según el estereotipo patriarcal, conduce a las aguafiestas, por lo visto, a no entender debidamente las intenciones de los demás. Al parecer del “controlador discursivo”, hijo del patriarcado, su sordera hace que no escuchen bien el mensaje, por lo que son responsables de malinterpretar los silbidos, o, mejor dicho,

de oír/ver cosas donde no las hay: siempre dispuestas a airear los fantasmas del patriarcado.

En conclusión, desde la perspectiva de los silbatos para perros, una frase como “Mujer, era una broma” puede leerse como: (i) respuesta para tratar de reactivar un silbido para perros. La dirección es de AH2 hacia AH0, en un intento de deshacer lo dicho. Pero también puede leerse como (ii) un propio silbato para perros que cuele el mensaje de la falta de sentido de humor de las mujeres, solapándose al anterior y facilitando que aquel pase tras el intento externo de la “aguabromas” (de Salvador, 2023) de detenerlo. Entonces, la dirección sería de AH2 a AH3, condicionando las emisiones futuras en esa cadena propia de cualquier conversación.

3. Hojas de parras

La segunda estrategia de camuflaje humorístico que vamos a presentar es la conocida como “*figleaves*”. “Hojas de parra raciales” es la propuesta de Saul (2017) para recoger casos donde explícitamente se busca cubrir o tapar un contenido ofensivo. Según Saul, “Es lo que yo llamo una hoja de parra, un fragmento de discurso que sirve para encubrir lo que, de otro modo, se reconocería fácilmente como racista” (2024, p. 9), esto es, “Son expresiones adicionales que ayudan a bloquear la inferencia de que el hablante es racista” (p. 37). Si bien ella ejemplifica esta estrategia con casos de discursos racistas, como veremos, su uso puede extenderse a otros tipos de discurso de odio. Al contrario de los silbatos para perros, las hojas de parra no cuentan con una subcategoría análoga al código abierto o, dicho con Saul (2024), no son para todo el mundo. Además, a diferencia de los silbatos para perros, que son utilizados para el intercambio de mensajes encriptados entre miembros conscientes de una comunidad opresora, la gente a la que van dirigidas las hojas de parra no se reconoce como parte de una comunidad opresora: no se creen racistas, machistas u homófobos, por lo que el emisor del mensaje tendrá que cubrirlo bien, ya que mostrarlo abiertamente no sería tolerable.

La alusión a la cobertura con una hoja de parra remite a la metáfora bíblica, narrada en el Génesis, donde se relata la necesidad de Adán y Eva de fabricarse unos trajes de hojas de higuera que tapasen sus recién adquiridas vergüenzas. El mordisco al fruto del árbol prohibido, el del conocimiento, arrastró la vergüenza cristiana ante la desnudez y, con ella, nos legó la tendencia natural a cubrir nuestros cuerpos, a esconder aquello que puede avergonzarnos. La idea de usar hojas para tapar la desnudez, las vergüenzas, es la metáfora de la que se sirve Saul para destacar cómo se ocultan mensajes, diríamos, de una forma muy frágil. Pues como ocurre con las hojas vegetales, estos intentos de disimular, con una cobertura precaria, son susceptibles de dejar al descubierto el objeto de sonrojo.

Como las partes pudendas de los padres de la humanidad, el discurso racista-opresor está solo tapado por una frágil capa que fácilmente puede desvanecerse. Basta una brizna de viento para que la hoja de parra se mueva y se produzca el escándalo. Esa fragilidad es a la vez su talón de Aquiles y su punto fuerte, ya que, como apunta Saul (2024), en esta estrategia discursiva se adivina el mensaje que recubre, puesto que realmente está expuesto a la vista de los demás, apenas tapado por un fino velo de lenguaje. Siguiendo con la alegoría vegetal, cabe reflexionar sobre la relación de la cobertura con lo cubierto, en tanto que al minimizar el área de cobertura se extiende la aceptación y la propia definición del contenido hiriente que se pretende esconder. Así, en esta estrategia se produce un fino equilibrio entre la necesidad de tapar y el avance del fenómeno del destape. Saul denuncia que, precisamente por ello, las hojas de parra contribuyen de forma preocupante a introducir peligrosas teorías en los discursos públicos, normalizando así ideas antes impensables en la esfera pública. Es decir, lo que sabemos tapado se muestra cada vez más sin provocar escándalo. Y lo hace, en buena medida, con la ayuda del recurso al humor: “Las hojas parra han ayudado a convencer a la gente de que tal vez, después de todo, vale la pena considerar esas afirmaciones; o que quizás se trata de un contexto de broma en el que la verdad no importa; y así sucesivamente” (2024, p. 11).

Volviendo sobre la definición de “hoja de parra”, *figleave* es, para la filósofa británica, aquella técnica con la que se cubre una actitud claramente racista. Es decir, es una expresión que se añade a otra que es abiertamente racista, de modo que la hoja proporciona una cobertura para no ser tachado de racista, mostrando y escondiendo a la vez. “Una hoja de parra racial es un fragmento de discurso que (para una parte del público) bloquea la conclusión de que (a) otra expresión, R, es racista; o (b) la persona que pronunció R es racista.” (p. 38). Dicho de otro modo, la hoja de parra es una expresión para esquivar y bloquear una inferencia, impidiendo la resistencia hacia comentarios abiertamente racistas. Sin bloqueo, no hay estrategia o dicho con Saul “(Una supuesta hoja de parra que no bloquea tal conclusión para nadie es simplemente un intento de hoja de parra)” (2024, p. 38).

Como en el caso de los silbatos, los ejemplos de hojas de parra se encuentran con cierta facilidad en el discurso político, máxime en los de ideología conservadora. Aquí Trump es un ejemplo paradigmático. Saul (2024) lo trae a colación, analizando su comportamiento en sus primeras elecciones presidenciales, como muestra perfecta de la efectividad de la estrategia de hojas de parra. El discurso xenóforo del actual presidente de EE.UU. es conocido abiertamente, sin embargo, no es raro que el político emplee hojas de parra para tapar generalizaciones que perpetúan estereotipos sociales, amplificando así el éxito del orador. Saul (2024) retoma el ejemplo de Phillips (2017) relativo a la campaña de 2015, cuando el candidato republicano a la presidencia de los EE. UU., dijo:

Quando México envía a su gente, no envía a los mejores. No te envían a ti. No te envían a ti. Envían a personas que tienen muchos problemas, y traen esos problemas con nosotros [sic]. Traen drogas. Traen delincuencia. Son violadores. Y algunos, supongo, son buenas personas. (Saul, 2024, p. 37)

En este discurso, en el que se muestra de forma explícita la xenofobia del empresario norteamericano, se añade una hoja de parra. A diferencia de las expresiones “No soy racista, pero...” o del “Tengo muchos amigos gays...”, “Tengo una madre y una hija...”, “Mucha gente dice...”, en el caso de Trump, la hoja de parra se sitúa al final, en la última oración: “algunos asumo que son buenas personas”, afirma cerrando. Así, el candidato republicano expresa abiertamente una declaración racista, pero la tapa para que no sea vista/o como tal. El efecto es que ciertos oyentes, a quien se dirige esta estrategia y que Saul identifica como el “*grupo intermedio*” (2024, p. 38), ni abiertamente racistas ni antirracistas declarados, pueden entender que no se refiere a ellos, sino a las malas personas que, por supuesto, también existen entre las migrantes. Como hemos indicado al inicio de este apartado, la estrategia de hojas de parra no es para todo el mundo, no se transmite con códigos cerrados con hablantes concretos, sino que va dirigida al público amplio, la comunidad (C), aquel que es persuasible en cualquier ámbito precisamente por no tener una convicción fuerte u opinión ya madura.

En este ejemplo, como en la mayoría de las hojas de parra, de nuevo se hace pasar la categoría por anécdota, ocultando el carácter político del estereotipo y presentándolo como acusación particular. De este modo, se activa la cláusula de escape, y la “negación plausible” (Shahvisi, 2024) toma cuerpo. Siempre se puede poner como escudo, ante las críticas que Trump reciba por el discurso, que el presidente efectivamente no dijo que todos los migrantes fuesen malos, desvaneciendo así la sombra de racismo que planeó sobre sus palabras y, por extensión, sobre su persona. Se bloquea la inferencia habitual –el refuerzo estereotípico de los migrantes– aplicando, después de las frases abiertamente racistas, una oración con la que neutralizar o, al menos, generar dudas sobre lo afirmado, dejando a quien escucha algo desconcertado y, sobre todo, con menos capacidad de objeción. Y este es, justamente, el rasgo más nocivo y con mayor riesgo de las hojas de parra: dejar a la vista de todas afirmaciones que sabemos que son racistas, pero que algo nos dice que no

lo son, desarmando así a la audiencia, que se queda sin maniobra de contestación fácil.

Como hemos indicado ya, la parra, a diferencia del silbato, no parece que tape del todo bien la vergüenza, ya que pone al alcance de la vista de otros lo que debería guardarse con celo. Es en este sentido en el que, dice Saul (2024), la hoja de parra cambia los límites de lo permitido, de lo políticamente correcto. Lo que con celo y vergüenza se debería ocultar, la hoja permite entreverlo de una forma tal que parezca aceptable. Así, expresiones racistas, como las de Trump, consiguen ocupar el espacio de lo público y ser consideradas discursos permisibles. A continuación, nos centraremos en cómo “en nombre del humor”, se usan hojas de parra para hacer cosas malas.

3.1. *Del humor que tapa o del camuflaje humorístico*

Como hemos apuntado, las hojas de parra no solo permiten hacer comentarios racistas, sino que cómodamente hacen posible colar en el discurso sexismo, xenofobia, homofobia, transfobia, clasismo, capacitismo y cualquiera de las formas del discurso de odio, incluso hacerlo en nombre del humor.

Volvamos entonces a nuestro esquema inicial con un ejemplo para entender cómo “Mujer, era una broma” puede actuar como una hoja de parra.

AH0: El acto de habla original se corresponde con el emisor pronunciando un chiste abiertamente machista, como aquellos de los carteles con el fondo en negro de la campaña del Ayuntamiento de Zamora (ver Imagen 1). Se trata de chistes que refuerzan estereotipos negativos y promueven la desigualdad, a la vez que perpetúan actitudes discriminatorias hacia las mujeres.

AH1: Una vez pronunciado el chiste machista, aparece la voluntariosa aguafiestas, la que viene a aguar la broma, la “aguabromas” (de Salvador, 2023). De hecho, Ahmed, en su capítulo “Kit de supervivencia para las aguafiestas”, es muy clara a este respecto y deja escrito lo siguiente: “Por supuesto, nos negamos a reírnos de los

chistes sexistas. Nos negamos –sigue diciendo– a reír cuando los chistes no son graciosos” (2017, p. 332). Años más tarde, en el *Manual* (2023), recuerda este negarse a reír e incluso a sonreír como una verdadera acción política: la huelga de sonrisas que retrotrae a la propia Shulamith Firestone (2023).

AH2: Ante la aguafiestas, el emisor pronuncia la frase de “Mujer, era una broma”. En este caso, como en el analizado del silbato para perros, tiene una doble dirección.

i) En la primera dirección, el emisor se dirige a su propio acto de habla anterior (AH0), utilizando el recurso a lo “no serio” para afianzar su eximente de responsabilidad e invalidar retroactivamente la reacción perlocutiva de la aguafiestas. Rebaja así la carga normativa de su acción verbal precedente (el chiste machista, AH0), cubriendo con no seriedad la seriedad de lo dicho. Así es como el humor protege la cara oscura del emisor (CD). Pues, como dice Mary Crawford, “al ser indirecto y alusivo, el modo humorístico protege al bromista de las consecuencias que tendría su declaración si se transmitiera directamente en el modo serio” (1997, p. 134).

ii) La segunda dirección apunta a los actos posteriores por boca de la mujer (AH3). Es decir, con el “Mujer, era una broma”, la hoja de parra generada no solo busca tapar o deshacer el acto machista inicial del emisor (el chiste), sino también impedir un tentativo ilocucionario por parte de ella, frenándola para que no destape sus vergüenzas. A ello contribuye el hecho de haber desvalorizado su interpretación, pues la desacredita, al sugerir que “confunde lo serio con lo no serio” (de Salvador, 2023, p. 15). De este modo, el emisor ejerce un control discursivo que socava la autoridad epistémica y verbal de la “aguabromas” (de Salvador, 2023). Aquí es donde se ve el peligro de las hojas de parra: su mera presencia, como señala Saul, “elimina la obligación, que de otro modo resultaría incómoda, de oponerse al racismo” (2017, p. 108), es decir, faculta el silencio. Si no cuestionamos el segundo acto (AH2) de habla del emisor, el mensaje pasa. Ya que ha dicho que era una broma, por lo que podemos dejar pasar el chiste, y con ello el machismo avanza.

Enfrentarse al discurso de odio es una tarea muy costosa para los miembros de los colectivos minorizados. Varias teóricas profundizaron en esta cuestión añadiendo iluminación a diferentes ángulos del problema. Así, Spivak (2003) teorizó la dificultad para que el mensaje de “la subalterna” llegue a los oídos del privilegiado opresor (diríamos de hacerse oír); Shahvisi enfatizó la dimensión de miedo del hombre negro siempre silenciado, sin “poder suficiente para hablar en su defensa o en la de los demás sin ser considerado demasiado sensible o ridículo” (2024, p. 114), en la línea de los trabajos de las abolicionistas (diríamos de poder hablar); y Ahmed (2017, 2023) denunció el cansancio del activismo de las aguafiestas, siempre en guardia, siempre con la necesidad de defenderse de los ataques externos (diríamos de poder defenderse). Quien osa señalar una hoja de parra, como pasaba en el caso del silbato para perros, se expone a las acusaciones que acompañan a la “negación plausible” (Shahvisi, 2024): “tienes la piel muy fina”, “eres un paranoico”, “no hay que darle tantas vueltas ni ver donde no hay”, “que necesidad de llamar la atención”, “solo falta querer entender” o, como hemos insistido desde un principio, “que poco sentido del humor tenéis las mujeres/feministas”. Y si a la certeza de que destapar una hoja de parra sobrepondrá un ataque añadimos que este será personal, las fuerzas de las “aguabromas” (de Salvador, 2023) deben ser considerables. Como apuntó Arendt en una entrevista televisiva con Günter Gaus: “Si uno es atacado como judío, debe defenderse como judío. No como alemán, ni como ciudadano del mundo, ni como defensor de los derechos del hombre” (2010, pp. 53-54). Esto hace aún más difícil la contestación y la bajada de los humos del odio.

3.2. *A la sombra de las parras: debates sobre las fronteras humor-odio*

Del humor al odio hay un paso o, mejor dicho, puede haber un paso atrás: el desdecirse o deshacer es la frontera. En este texto hemos intentado no solo tomar conciencia de la difusa frontera entre

el humor y el odio, sino también de aquello que hacemos en nombre del humor. Porque, ¿cómo diferenciar entre el insulto y la broma?

Retomando el ejemplo de la campaña del 25N de 2017 del Ayuntamiento de Zamora, podríamos suponer que el logotipo de la institución puede funcionar como hoja de parra. No son raras las ocasiones en las que ciertos gobiernos conservadores se protegen de las acusaciones de racismo o sexismo colocando en posiciones de poder de enunciación y caja de resonancia de sus discursos racistas o sexistas a personas afectadas por la marca en cuestión. Así, por ejemplo, nombrar portavoz de un partido ultraderechista a una mujer, como hace la formación española Vox de manera recurrente, o elegir como cara visible del partido xenófobo a un hombre “moreno”¹⁰ funciona a modo de hoja de parra, permitiendo así que el mensaje pase por no sexista/no racista. Ya que el sentido común dicta la idea de: ¿cómo va a defender una mujer a un partido misógino? o ¿cómo va a representar un negro a un partido xenófobo? Sería un sinsentido.

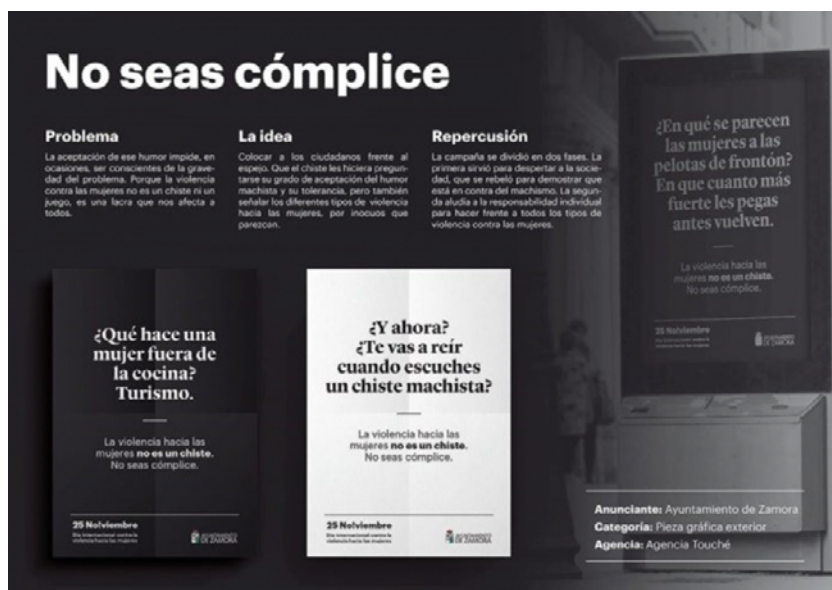
Aquí podríamos indicar que un logotipo, como ocurre con el caso de las personas hojas de parra, imprime, de partida, un tono de discurso al mensaje que puede ayudar al auditorio a confirmar una pretendida intención. Y precisamente el hecho de que nos centremos en las supuestas intenciones del hablante, en vez de en las consecuencias de su discurso, es uno de los motivos por los que funcionan tan bien las hojas de parra (Shahvisi, 2024).

Si bien es cierto que cabe matizar que no todas las mujeres son feministas, como tampoco todos los negros son antirracistas, el sentido común señala que las campañas que promueve y defiende una institución pública que se centra en defender y ampliar los derechos de las mujeres, *a priori*, deberían ser feministas. De este modo, el

10. Se ha elegido el término “moreno” para hacer referencia a la nomenclatura que recibe coloquialmente Ignacio Garriga, exdiputado español, miembro del comité ejecutivo nacional de Vox y secretario general de la organización desde 2022, a quien se le conoce como “el moreno de Vox” o, en un tono más ofensivo, “el negro de Vox”. Haciendo así explícito el potencial como hoja de parra de su color de piel frente a los discursos racistas de la formación.

logotipo del Ayuntamiento de Zamora, acompañado del rótulo 25 *Noviembre. Día Internacional contra la violencia hacia las mujeres* podría funcionar como hoja de parra. De hecho, uno de los argumentos de la concejal de Igualdad para defender la campaña de las críticas fue que pretendía debatir en el ámbito público lo que se normaliza en el privado, refiriéndose tanto a los chistes como a la violencia machista. La campaña jugó con la idea de que el mismo chiste machista, en otro contexto, no tendría los mismos efectos ni el mismo potencial. De ahí su intención de “colocar a los ciudadanos frente a un espejo”. La intención oficial del Ayuntamiento fue generar debate y, más en concreto, animar a medir “el grado de aceptación del humor machista y su tolerancia, pero también señalar los diferentes tipos de violencia hacia las mujeres, por inocuos que parezcan”, y así lo entendió (ver Imagen 4) el jurado del Festival Internacional de Publicidad Social, celebrado en Madrid en junio de 2018, quien concedió el premio en la categoría de publicidad exterior a la campaña diseñada por la Agencia Touché.

IMAGEN 4



Fuente: Europa Press

Sin embargo, la polémica generada en Zamora da cuenta de la ambivalencia de los mensajes, tanto los chistes machistas –que, como hemos visto, funcionan como silbatos para perros– como de los distintos camuflajes que tomaron cuerpo en esta campaña: por una parte, el lema (“La violencia hacia las mujeres no es un chiste. No seas cómplice”), que intentó reconducir la seriedad del mensaje sobre la violencia machista distorsionado en el chiste inicial; por otra parte, los carteles de fondo blanco de la segunda fase de la campaña, con su aspersor de responsabilidades y, en último término, el logotipo/lema institucional de igualdad que, como acabamos de ver, puede funcionar como hoja de parra en la medida en que puede servir para tapar lo que es mejor no exhibir abiertamente en público. Porque entre las posibles reacciones a la campaña figuran: (i) Además de quienes se rieron de los chistes machistas desoyendo el lema e incluso los logotipos institucionales, (ii) quienes a leer la letra grande (el chiste machista) se rieron del chiste argumentando, con la complicidad del logotipo, que hasta las feministas hacen estos chistes. Funcionando así el logotipo como frágil follaje para cubrir la violencia simbólica que, al desbordar su cobertura, avanza en el espacio público. Ya que, si de una institución pública que abandera los derechos de las mujeres se esperan campañas feministas, y lo principal se coloca en mayor tamaño (con mayor tipografía, en este caso), puede colegirse que los chistes machistas de la campaña sí tienen gracia. Alejando así las supuestas intenciones de los fatídicos efectos.

Los argumentos de las personas críticas con la acción publicitaria –que llegaron a solicitar su retirada– pivotaron precisamente en mostrar la contradicción del mensaje frente al emisor (el área de Igualdad de un ayuntamiento de izquierdas). Jugar con los chistes machistas le confiere un cierto halo de broma a un asunto que se dice “no es un chiste”. Entonces, ¿en qué quedamos? ¿Un chiste es un chiste o no es siempre solo un chiste? Parece obvio que, cuando recubre un mensaje de odio, deja de ser una broma. Sin embargo, como hemos visto, no siempre es fácil detectar, y menos desenmasca-

rar, esas píldoras tóxicas, máxime cuando van recubiertas de humor. Dicho con Terry Eagleton: “no siempre resulta fácil distinguir el humor que produce un efecto transformador del que consiste en denigrar a otros” (2021, p. 169).

Este ejemplo nos ha servido para mostrar el paralelismo entre la fragilidad de las hojas de parra/follaje de la manipulación política y lo finas que son las fronteras entre el humor y el odio, observando estrategias en las que el primero es puesto al servicio del segundo.

4. A modo de breve conclusión

En definitiva, como hemos expuesto, los silbatos para perros y hojas de parra se prestan a ser usados en nombre del humor y, por tanto, hibridan el humor con el odio, evidenciando que se pueden hacer cosas malas con humor. Pueden ser bromas, pero, como ya dijimos en otro lugar (de Salvador, 2023), recordando la tesis de Katherine MacKinnon de que las palabras no son solo palabras, las bromas no son solo bromas. No son solo palabras, ya que hacen o dejan de hacer cosas –también cosas malas– apuntalando jerarquías e injusticias sociales en un contexto que las hace posibles y pasables. Es aquí donde las bromas y los chistes (véase los mencionados chistes machistas) se aproximan a formas hostiles, allí donde el humor toca con los discursos que hacen daño.

Como hemos intentado mostrar, el recurso a lo humorístico como táctica para desarmar lo que ha sido hecho, a modo de negación o justificación plausible, abre una cláusula de escape y consigue colar por la puerta de atrás, sin bloqueo alguno, el discurso de odio. Sumando así, a la participación del humor en las estrategias de manipulación estudiadas, dos formas particulares de estas, los silbatos para perros humorísticos y las hojas de parra humorísticas. Dos formas que acompañan y refuerzan los instrumentos cómicos que dañan y que, como hemos expuesto, pueden pararse al ser detectados y expuestos.

Como decíamos al inicio, hacemos muchas cosas en nombre del humor, cosas buenas y también malas. De ahí la importancia de conocer las estrategias para poder seguir deshumorizando el discurso de odio, o dicho con un refrán clásico, bajándoles los humos al odio. Porque a las que aguan la fiesta al patriarcado y a los *woke* que no dejan pasar el racismo ni lo políticamente incorrecto, se le están uniendo las “aguabromas” (de Salvador, 2023), las que afinan el oído para detectar los silbatos y deshacen el hechizo y, también, se les están sumando las descaradas que retiran las hojas de parra para poner a la vista de todos lo que debe seguir avergonzándonos. Ya que ya no solo vale decir que el rey va desnudo, sino que cabe seguir desnudándolo cuando viste armas que pueden herirnos socialmente.

Referencias

- Ahmed, Sara (2023). *Manual de la feminista aguafiestas*. Caja Negra.
- Ahmed, Sara (2017). *Vivir una vida feminista*. Caja Negra.
- Amorós, Celia (2004) Conceptualizar es politizar. Conferencia inaugural, Jornadas Sin equívocos: violencia de género y otras formas de violencia en el seno de las familias, Madrid, 17-18 de noviembre de 2004.
- Arendt, Hannah (2010). Entrevista televisiva con Günter Gaus. En *Lo que quiero es comprender: Sobre mi vida y mi obra* (Manuel Abella & José Luis López de Lizaga, Trads., pp. 42–65). Trotta.
- Austin, John L. (1975). *How to do things with words*. Harvard University Press.
- Bergmann, Merrie (1986). How many feminist does it take a joke? Sexist humor and what’s wrong with it. *Hypatia*. 1(1), 63-82.

- Bergson, Henri (1962). *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*. Losada.
- Buxadé, Jorge [@jorgebuxade]. (2020, 20 de agosto). [Tuit]. X. <https://x.com/jorgebuxade/status/1296551481773039621>Crawford
- Mary (1997). *On conversational humor in talking difference. On gender and language*. Sage publication.
- De Salvador Agra, Saleta (2022). La risa de John L. Austin, o la seriedad de su humor. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 39(1), 169-180.
- De Salvador Agra, Saleta (2023). ‘Mujer, era una broma’. Deshacer cosas con palabras. *Revista Ártemis*, 35(1), 10-25.
- Eagleton, Terry (2021). *Humor*. Madrid. Taurus.
- Ferreras, Alberto (2017). Zamora cambia los chistes machistas por frases contra ellos. *ABC Castilla y León*, 25 de noviembre de 2017. <https://www.abc.es/espana/castilla-leon/abci-zamora-cambia-chistes-machistas-frases-contra-ellos>
- Firestone, Shulamith (2023). *La dialéctica del sexo*. Manifest Llibres.
- Melchor-Bonnet, Sabine (2023). *La risa de las mujeres. Una historia de poder*. Alianza Editorial.
- Milner, Ryan M. (2012). *The world made meme: Discourse and identity in participatory media culture* (Tesis doctoral). University of Kansas. https://kuscholarworks.ku.edu/bitstream/handle/1808/10256/Milner_ku_0099D_12255_DATA_1.pdf
- Morin, Richard (1988). Behind the numbers: Confessions of a pollster. *Washington Post*. <https://www.washingtonpost.com/archive/opinions/1988/10/16/behind-the-numbers-confessions-of-a-pollster/3523c065-11b5-42ba-9986-c317bdecf2dd/>
- Rendueles, Luis (2019). Memes a la caza de jóvenes. Vox utiliza técnicas similares a las de Trump para emparar la mente de los menores de 30 años. *El periódico de Aragón*, 8 de enero de 2019. <https://www.elperiodicodearagon.com/espana/2019/01/08/memes-caza-jovenes-46693726.html>
- Ruíz Martínez, José Manuel (2018). Una aproximación retórica a los memes de internet. *Revista Signa*, 27, 995-1021.
- Shifman, Limor (2014). *Memes in digital culture*. MIT University Press.
- Saul, Jennifer Mather (2017). Racial figleaves, the shifting boundaries of the permissible, and the rise of Donald Trump. *Philosophical Topics*, 45 (2), 97-116.
- Saul, Jennifer Mather (2024). *Dogwhistles and figleaves. How manipulative language spreads racism and falsehood*. Oxford University Press.
- Shahvisi, Arianne (2024). *Argumentos para un mundo mejor. ¿Cómo puede ayudarnos la filosofía a luchar por la justicia social?* (Silvina Woodgate, Trad.). Ediciones Urano.
- Solana, Mariela Nahir (2021). “Soy feminista pero...”: afectos, humor e identificación en *The Guilty Feminist. Descentrada*, 5(1), e135.
- Spivak, Gayatri (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364.
- VV. AA. (2017). Solicitud de la Retirada de la Campaña de Chistes Machistas al Ayuntamiento de Zamora. <https://acupuntorasdescalzas.org/2017/11/24/acupuntoras-descalzas-tambien-somos-firmantes-junto-con-otros-colectivos-y-proyectos-diversos-de-este-documento-solicitud-de-la-retirada-de-la-campana-de-chistes-machistas-al-ayuntamiento-de>

Saleta de Salvador Agra es Profesora Permanente Laboral en el área de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad Complutense de Madrid (UCM), donde imparte docencia de Filosofía del Lenguaje. Licenciada en Filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela (USC), es Doctora en Filosofía, con mención internacional, por la USC y Doctora en Semiótica por la Università di Bologna y el Istituto Italiano di Scienze Umane. Forma parte del Grupo de investigación Lenguaje, pensamiento y realidad de la UCM. Sus líneas de investigación giran en torno a la Filosofía Social del Lenguaje, la Semiótica, Estudios de CTS, Teoría crítica feminista y el Humor. Entre sus últimas publicaciones destacan: (2025, en prensa) “Disrupting the game: ordinary language and situated action” en *The Bloomsbury Handbook of Wittgensteinian Feminism*, Bloomsbury; (2024) “Resistencias discursivas: resignificar, bloquear y desviar”, *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 34(2), pp. 742-762; (2023) “Cómo no hacer cosas con palabras y cómo hacerlas con el silencio”, *Endoxa. Revista Internacional de Filosofía*, 52, pp. 143-162; (2023) “Mujer, era una broma. Deshacer cosas con palabras”, *Revista Ártemis. Estudios de Género, Feminismo e Sexualidades*, 35(1), pp. 10-25

Yolanda Martínez Suárez es Profesora Permanente Laboral del área de Filosofía Moral y Política de la Universidad de Santiago de Compostela (USC), donde imparte docencia en los Grados de Filosofía y de Biotecnología y en los Máster de Igualdad, Género y Educación y en el de Filosofía: Conocimiento y Ciudadanía, del que actualmente es la coordinadora. Licenciada en Periodismo (2004) y Doctora en Filosofía (2010) por la USC. Forma parte del Grupo de investigación Justicia e igualdad (POLIS), del Instituto de Investigación de Humanidades (iHUS) y del Centro Interdisciplinar de Investigaciones Feministas y de Estudios de Género (CIFEX). Reflexiona desde la filosofía política y con perspectiva feminista sobre reproducción-cuidados,

justicia reproductiva, subjetividades emergentes, comunicación política, etc. Entre sus últimas publicaciones destacan: (2025). “Care and Political Strategies: Servitude and Services”, *Danish Yearbook of Philosophy* 58(1). <https://doi.org/10.1163/24689300-bja10073>; (2025). “Feminización de las luchas antiextractivistas: el colectivo Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva”. *Revista de estudios sociales*, 91, 39-55. <https://doi.org/10.7440/res91.2025.03>; (2024). “Participación política, apropiaciones comunicativas y selva global”. *Estudos em Comunicação* 39(2), 78-92. <https://doi.org/10.25768/1646-4974n39v2a05>; (2024). “Una aproximación filosófica a Nussbaum y Mujeres Amazónicas desde las nociones centrales de vida y capacidades humanas básicas”, *Ágora: papeles de filosofía*, 43(1), 1-15. <https://doi.org/10.15304/ag.43.1.8724>

LENGUAJE Y VIOLENCIA: INDAGACIONES EN TORNO A LA OBRA DE JUDITH BUTLER

Julieta Maiarú

Como motor de indagación me guio el interrogante sobre la relación entre el lenguaje y la violencia. Tensión de la que emergieron, más bien, un paraguas de preguntas: ¿en qué medida el lenguaje atañe a modalidades de la violencia? ¿Acaso las palabras no clausuran la potencia de lo vivo que sabe del desorden, de restos y fallos? Por otro lado, al observar la particularidad del discurso de odio, las investigaciones contemporáneas señalan que hay “palabras que hieren”. ¿Habrá, entonces, una violencia específica del lenguaje hiriente? Y, si así fuera, ¿debería el discurso de odio ser censurado? Pero, la voz de la ley que censura ¿no conlleva, a su vez, otra violencia?

En esta travesía, la invitación es a sumergirnos en debates vigentes en la filosofía contemporánea, específicamente en el pensamiento de Judith Butler y la estela conceptual con la que discute. Como hipótesis, en el presente trabajo, sostengo que, a partir del análisis de la obra filosófica de Butler, es posible encontrar tres dimensiones de la relación entre el lenguaje y la violencia.

Por un lado, al examinar obras centrales de Butler como *El género en disputa*, *Cuerpos que importan* y *Lenguaje, poder e identidad*,

encuentro que la filósofa vislumbra, en un nivel ontológico, una violencia constitutiva del lenguaje que conlleva todo proceso de significación. La violencia normativa del discurso es condición de inteligibilidad de los sujetos y, a la vez, produce un exterior, traza cortes, delimita lo que será expulsado de los marcos de lo inteligible.

Por otro lado, las preocupaciones teórico-prácticas de Butler sobre la performatividad del lenguaje, la llevan a preguntarse qué sucede con aquellas personas que son interpeladas a través del insulto, centrándose en la violencia del discurso de odio. Sobre esta cuestión debate arduamente con Mari Matsuda y la Teoría Crítica de la Raza, al diferenciarse del modo de comprender la fuerza performativa. Este grupo intelectual, al concebir al discurso de odio como ilocucionario, se posicionará a favor de la intervención estatal.

A la vez, dichas discusiones teóricas, conducen a la filósofa norteamericana a detectar y analizar otra dimensión de la violencia, la que atañe al rol del Estado en la producción de lo decible. En esta dirección, diferenciará la violencia del discurso de odio proferido por la ciudadanía de la violencia del discurso expresado por el Estado y el sistema judicial, quien es investido del poder de decidir qué discursos son legítimos y cuáles censurables y condenables.

El escrito está estructurado en tres apartados, que se corresponden con los nudos conceptuales señalados. En efecto, en el primero me detendré a indagar la violencia primaria del lenguaje. En el segundo me centraré sobre el discurso de odio, presentando el debate sobre el mismo en el que, a partir de las contribuciones de John Austin, difieren Butler y la teoría crítica de la raza. Por último, en el tercer apartado examinaré la crítica de Butler a los argumentos de Matsuda, donde problematiza la supuesta neutralidad del Estado para regular el discurso de odio y sostiene que el discurso estatal, mediante sus jueces, redobla la violencia.

Lenguaje, interpelación y violencia

*y me di cuenta
que no se puede decir con letras
el canto de un pájaro
si quisiera escribirlo acá
no podría*

Roberta Iannamico, *Dantesco*, en *Muchos poemas*

¿Se puede atrapar el mar con una mano? ¿Apresar un instante con una fotografía? ¿Puede el lenguaje capturar la realidad? El mar, un instante, el canto de un pájaro nos recuerdan que la realidad tiene algo del orden del exceso, que es imposible decir con palabras.

En *Lenguaje, poder e identidad*, publicado en 1997, Judith Butler, siguiendo a Toni Morrison, sostiene que cuando el lenguaje trata de “capturar”, “encapsular” los hechos y las vidas que describe, cuando intenta efectuar esa apropiación, adquiere su fuerza violenta. En sus palabras, “la violencia del lenguaje consiste en su esfuerzo por capturar lo inefable y destruirlo, por apresar aquello que debe seguir siendo inaprensible [...]” (2004, p. 27).

Las categorías lingüísticas que se utilizan para referir a la materialidad de los cuerpos dependen de un referente que no está contenido plenamente en un significado dado. Ya en una obra anterior, *Cuerpos que importan*, publicada en 1992, Butler señala que ese referente persiste como “aquello que el lenguaje no puede captar y que, en cambio, lo impulsa a repetir el intento de captarlo, de circunscribirlo y a fracasar en tal intento” (2022, p. 109). Sin embargo, la autora encuentra que la materialidad, para ser postulada como tal, requiere de un proceso de significación como su condición constitutiva. En este sentido, Butler sostiene un vínculo mutuo entre materialidad y lenguaje:

no es que uno no pueda salirse del lenguaje para poder captar la materialidad en sí misma y de sí mismo; antes bien, todo esfuerzo por referirse a la materialidad se realiza a través de un proceso significativo que, en su condición sensible, es siempre-ya material. En este sentido, pues, el lenguaje y la materialidad no se oponen, porque el lenguaje es y se refiere a aquello que es material, y lo que es material nunca escapa del todo al proceso por el cual se le confiere significación. (2022, p. 110)

Así, el lenguaje se refiere a la materialidad, y a la vez, los cuerpos materiales son significados como tales mediante el lenguaje. Además, los signos lingüísticos aparecen materialmente –visiblemente, auditivamente–. Para la filósofa, en este sentido, no hay una distinción totalmente absoluta entre lenguaje y materialidad. No obstante, si bien lenguaje y materialidad no se oponen, tampoco pueden reducirse a una identidad. La materialidad es accesible a través del significado; sin embargo, no puede reducirse a este. Al respecto, Butler indica:

Ese referente, esa función permanente del mundo, ha de persistir como el horizonte, y como “aquello que” hace su demanda en el lenguaje y al lenguaje. El lenguaje y la materialidad están plenamente inmersos uno en el otro, profundamente conectados en su interdependencia, pero nunca plenamente combinados entre sí, esto es, nunca reducido uno al otro y, sin embargo, nunca uno excede enteramente al otro. Desde siempre mutuamente implicados, desde siempre excediéndose recíprocamente, el lenguaje y la materialidad nunca son completamente idénticos ni completamente diferentes. (2022, p. 111)

Entre lenguaje y materialidad, de este modo, la filósofa sostiene una relación quiasmática, en el sentido en que Merleau-Ponty utiliza la noción de quiasmo para referirse a una relación entre dos términos que no se excluyen, pero tampoco son idénticos; es decir, no hay entre ellos ni una dicotomía ni una unidad, sino más bien un entrelazamiento (Campagnoli, 2013).¹

Ahora bien, el proceso de significación siempre implica una violencia primaria del lenguaje. El intento del lenguaje de nombrar la realidad siempre delimita, traza cortes, de modo que hay una violencia constitutiva del lenguaje. Al nombrar, el lenguaje aprisiona, sujeta, contiene, retiene, pero a al mismo tiempo vuelve inteligible. El lenguaje incluye y excluye.

Siguiendo la pista sobre el vínculo entre el discurso y la realidad, Butler encuentra que en la práctica de significación se demarca y delimita aquel objeto al cual nos referimos, de forma que “nuestras ‘referencias’ siempre suponen una delimitación previa” (2022, p. 32). En este sentido, en *Cuerpos que importan* la autora afirma:

Esta delimitación [...] marca una frontera que incluye y excluye, que decide, por así decirlo, cuál será y cuál no será la materia del objeto al cual nos referimos luego. Esta marcación tendrá cierta fuerza normativa y, en realidad, cierta violencia, porque solo puede construir a través de la supresión; solo puede delimitar algo aplicando cierto criterio, un principio de selectividad. (2022, p. 32)

De este modo, pone de relieve la relación entre el lenguaje y una cierta violencia, ya que solo se puede nombrar a través de la marcación, de trazar un corte y, por ende, de la exclusión.

1. El esquema del quiasmo permite pensar un vínculo indisoluble entre dos términos. Sobre este tema véase Campagnoli (2013) y Maiarú (2024).

Asimismo, la filósofa lleva sus investigaciones sobre el lenguaje al terreno de la materialidad de los cuerpos y la emergencia del sujeto. La constitución del sujeto tiene lugar dentro de una matriz de relaciones de poder que opera como condición de su formación. En específico, Butler se interesa por la matriz de las relaciones de género.

En esta dirección, la autora hace explícito que el lenguaje conlleva su propia violencia, en tanto condición de inteligibilidad de sujetos. En la estela abierta por Louis Althusser, sostiene que la interpelación lingüística es necesaria para la constitución del sujeto, es decir, la llamada del Otro es primordial para la existencia social:

El lenguaje preserva el cuerpo pero no de una manera literal trayéndolo a la vida o alimentándolo, más bien una cierta existencia social del cuerpo se hace posible gracias a su interpelación en términos de lenguaje. Para entender esto uno debe imaginarse una escena imposible en la que un cuerpo al que no le ha sido dada aún una definición social, un cuerpo que es, estrictamente hablando, inaccesible, se vuelve accesible en el momento en que nos dirigimos a él, con una llamada o una interpelación que no “descubre” el cuerpo, sino que lo constituye fundamentalmente. (Butler, 2004, p. 21)

De esta manera, la llamada del Otro es constitutiva; es necesaria para llegar a ser reconocido como sujeto inteligible. La interpelación produce al sujeto dentro del circuito posible de reconocimiento. El discurso, entonces, precede y habilita al sujeto. En palabras de Butler: “el «yo» solo cobra vida al ser llamado [...] La condición discursiva del reconocimiento social *precede y condiciona* la formación del sujeto: no es que se le confiera el reconocimiento a un sujeto; el reconocimiento *forma* a ese sujeto” (2022, p. 317).

Para echar luz sobre esta cuestión, Butler utiliza como ejemplo el momento en que un bebé nace y el médico dice “es una niña” y a partir de ahí comienza una larga cadena de interpelaciones a

través de las que la niña es efectivamente feminizada. Dicha denominación introduce al sujeto en el terreno del lenguaje, pero, como advierte Butler (2022), la “feminización” de la niña no termina ahí, sino que se reitera esa interpelación fundacional a lo largo del tiempo para fortalecer un efecto naturalizado. De este modo, el nombre, a través de una interpelación violenta, construye a un sujeto social, llamándolo a situarse en el lugar en el que le fue asignado y a asumir prácticas y significados sociales asociados a dicho lugar.

La filósofa en este sentido da cuenta del modo en el que el lenguaje reproduce una violencia normativa que nos subjetiva, a la vez que nos sujeta a las estructuras de poder. La paradoja de la sujeción, entonces, es precisamente que uno es habilitado por las mismas normas que nos sujetan. En términos de Gayatri Spivak, se trata de una “violación habilitante” (Butler, 2022). El concepto de “sujeción” conlleva tanto un sentido violador, como un sentido habilitante.

De esta manera, el sujeto es capacitado por un llamado previo; es decir, las relaciones de poder, a las que luego quizás se opondrá, lo constituyen socialmente. La interpelación discursiva nos otorga inteligibilidad; en este sentido es que Butler (2004) refiere a nuestra “vulnerabilidad lingüística” constitutiva, en tanto entramos en el horizonte social al ser nombrados.

En esta dirección, mediante el nombre interpelado se inicia un proceso performativo que busca realizar la identidad a la que refiere. Dicho proceso no es llevado a cabo por la voluntad de un sujeto singular; por el contrario, Butler aclara que la performatividad debe entenderse “como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra” (Butler, 2022, p. 18). La denominación fija una frontera, al tiempo que inculca repetidamente una norma. En este proceso, entonces, la identidad –y Butler presta atención privilegiada a la identidad de género– se construye en la repetición ritualizada de actos regulados por normas. En la línea heredada de Michel Foucault, quien mostró que los discursos son vectores de poder normativos, Butler advierte que la

iterabilidad discursiva reproduce la norma y regula la constitución de sujetos inteligibles.

Frente a esto, la autora sostiene que sus esfuerzos teóricos por desnaturalizar el género y develar los presupuestos de los discursos dominantes sobre la sexualidad tienen en su origen el deseo de contrarrestar la violencia normativa. La violencia de las normas, afirma, tiene efectos concretos: el abandono, la expulsión del hogar y del trabajo por asumir la propia sexualidad; la detención y el encarcelamiento por tener un cuerpo anómalo, entre otros (Butler, 2007, p. 23). En este sentido, los discursos de verdad circunscriben de manera repetida y violenta la inteligibilidad cultural, restringen el campo de lo humano y dictan qué vidas serán consideradas dignas, cuáles importan y merecen duelo, y cuáles, por el contrario, serán expuestas al abandono y a la muerte.

No obstante, es justamente ese exterior de los marcos de inteligibilidad el que muestra la fisura de las normas, visibiliza la contingencia de los regímenes de verdad y amenaza constantemente con posibles rearticulaciones. Es en ese exterior donde Butler vislumbra que acecha, también, una esperanza. En sus palabras:

La tarea consiste en reconfigurar este “exterior” necesario como un horizonte futuro, un horizonte en el cual siempre se estará superando la violencia de la exclusión. Pero también es igualmente importante preservar el exterior, el sitio donde el discurso encuentra sus límites, donde la opacidad de lo que no ha sido incluido en un determinado régimen de verdad [...] ilumine las fronteras violentas y contingentes de ese régimen normativo precisamente demostrando la incapacidad de ese régimen de representar aquello que podría plantear una amenaza fundamental a su continuidad. Si hay una violencia necesaria al lenguaje de la política, el riesgo que implica esa violencia bien puede engendrar otro riesgo: el de que comencemos a reconocer, interminablemente,

sin vencerlas –y, sin embargo, sin llegar nunca a reconocerlas plenamente– las exclusiones a partir de las cuales actuamos. (2022, p. 91)

Desde las fisuras de las categorías de identidad inteligibles –incluso al interior de la delimitación de grupos como “mujeres”, “lesbianas”, “gays”, “travestis”– se visibilizan e insisten disidencias que rompen la pretendida estabilidad de la definición y muestran, una y otra vez, la violencia de la nominación.

Violencia del discurso de odio: debates sobre la fuerza performativa

La interpelación, como sostuvimos, constituye al sujeto dentro del circuito posible de reconocimiento. No obstante, cuando dicha llamada se da fuera de ese circuito establece seres no reconocibles socialmente, vidas abyectas expuestas al abandono y a la muerte. En esta línea, Butler se interesa principalmente por la violencia del discurso de odio, y se cuestiona qué sucede con aquellas personas que son interpeladas a través del insulto: “¿Por qué los nombres por los que se llama al sujeto parecen infundir miedo a la muerte y generan inquietud acerca de la supervivencia?” (2004, p. 21). Las formas de dirigirse a alguien preservan el cuerpo, pero, a su vez, también lo amenazan.

Cabe señalar que no cualquier discurso agresivo debe considerarse discurso de odio: hablamos de él cuando comunica un mensaje de inferiorización dirigido a grupos sociales históricamente oprimidos. En este sentido, se hace manifiesta la relación del lenguaje con la violencia y la trama de relaciones de poder. A la vez, es importante resaltar que no hay una única definición de “discurso de odio”. No obstante, la mayoría de las investigaciones coinciden en que estos son discursos que se basan en estereotipos negativos, teniendo por objetivo dañar, discriminar y justificar la violencia hacia las personas

en virtud de su pertenencia a un grupo social, como su origen, género, orientación sexual, raza o etnia, clase social, religión u otro factor de identidad (Matsuda, *et al.*, 1993; INADI, 2003; Stisman, 2022).

En la línea inaugurada por John Austin, quien mostró la capacidad del lenguaje para actuar, estas investigaciones resaltan que los discursos de odio son performativos: *hacen* cosas. Producen desigualdad, legitiman relaciones de opresión racistas, clasistas y cis-sexistas y generan efectos concretos que se materializan en formas de violencia tanto simbólica como física, cuya máxima expresión son los crímenes de odio.

Ahora bien, sobre esta cuestión, Butler debate con la posición teórica defendida por Mari Matsuda y la teoría crítica de la raza. Las escritoras coinciden en que el discurso de odio es performativo, pero mientras que Butler comprende la performatividad del mismo en términos perlocucionarios, para Matsuda se trata de un acto de habla ilocucionario. Para explicar esta tensión, es preciso detenernos primero en ciertas distinciones conceptuales de la teoría de los actos de habla de John Austin, que están en la base de estas argumentaciones.

En las últimas décadas, a partir de la teoría formulada por Austin (2006), han proliferado múltiples discusiones en torno a la cuestión de la performatividad del lenguaje. En su análisis, el filósofo británico distingue tres dimensiones del acto de habla: locucionaria, perlocucionaria e ilocucionaria. Por un lado, la dimensión locucionaria o acto locucionario refiere al acto de “decir algo”, es decir, de emitir una expresión con ciertas propiedades gramaticales, semánticas y fonológicas. Por otro lado, la dimensión ilocucionaria o acto ilocucionario remite a qué estamos haciendo cuando decimos algo. En este sentido, sostiene que toda preferencia lingüística involucra un tipo de acción –tal como, jurar, insultar, preguntar, responder a una pregunta, anunciar un veredicto, etc.– que determina su *fuerza ilocucionaria*.

Asimismo, el autor distingue un tercer aspecto al señalar que los actos de habla producen ciertos *efectos* o *consecuencias* sobre los sen-

timientos, pensamientos o acciones del auditorio, de quien emite la expresión o de otras personas: esta es la dimensión perlocucionaria o acto de habla perlocucionario (2006, p. 145). De este modo, la locución remite al acto *de* decir algo, mientras que la dimensión ilocucionaria alude, entonces, al acto que se está realizando *al* decir algo. Por su parte, la dimensión perlocucionaria remite a lo que se produce *por* decir algo. Cabe resaltar que, para Austin, los tres elementos de esta clasificación pueden considerarse como dimensiones de un mismo acto de habla. De hecho, no puede llevarse a cabo un acto ilocucionario o perlocucionario sin haber realizado primero una locución.²

Los desarrollos teóricos de Austin, y la clasificación de las dimensiones de los actos de habla, han sido retomados por varias investigaciones en los últimos años para abordar la cuestión del discurso de odio y problematizar el poder de herir del lenguaje.

Ahora bien, cabe señalar que en el contexto de los debates sobre el discurso hiriente han surgido diversas posiciones. Por un lado, en Estados Unidos los defensores de la Primera Enmienda sostienen que la libertad de expresión tiene prioridad sobre otros derechos y libertades. Desde esta visión, consideran que deben incluirse todas las declaraciones “con contenido” como discurso protegido por la Constitución, sosteniendo que las amenazas verbales están sujetas a la cuestión de si se quedan en “habla” o si se trasladan a la “acción”. Solamente al adentrarse en el terreno de la conducta serían susceptibles de ser proscriptas (Butler, 2004, p. 126).

Frente a esta postura, los intelectuales de la Teoría Crítica de la Raza que han escrito el libro *Words that Wound* (1993), sirviéndose de la teoría de los actos de habla, problematizan la distinción entre habla y conducta. Sostienen que el discurso de odio no solamente comunica una idea ofensiva, sino que además realiza el mensaje que

2. A modo de ejemplo, si una persona le grita a otra “¡Hay fuego!”, la dimensión locucionaria es la emisión de sonidos con contenido proposicional; la ilocucionaria es advertir a la otra persona de un peligro; mientras que la dimensión perlocucionaria podría consistir en atemorizarla o persuadirla de que llame a los bomberos.

comunica. En otras palabras, la preferencia del acto de habla en sí es, a la vez, una forma de conducta. Desde esta perspectiva, el discurso racista proclama la inferioridad de las personas racializadas, y al mismo tiempo, efectúa la subordinación del grupo al que se dirige la propia declaración.

En la obra mencionada, Lawrence III se refiere al lenguaje racista como una “agresión verbal”, sosteniendo que insulto racista equivale a “recibir una bofetada en la cara. La herida es instantánea” (Matsuda *et al.*, 1993, p. 68). De esta manera, concibe el discurso de odio como un fenómeno ilocucionario: el discurso hiriente es un acto en sí mismo. En este análisis, el grupo intelectual de la Teoría Crítica de la Raza señala que ciertas palabras funcionan como armas para herir, aterrorizar, humillar y degradar. Además, subraya que los efectos del discurso de odio se materializan en el cuerpo de las víctimas, provocando sufrimiento, ansiedad, taquicardia, estrés postraumático, hipertensión, entre otros daños (Matsuda *et al.*, 1993).

Para Mari Matsuda, en tanto el discurso de odio está protegido por la primera enmienda, el Estado lo está avalando. Es decir, el hecho de que no haya una intervención estatal sobre el discurso de odio es equivalente a que el Estado lo permita. De modo que, desde este punto de vista, “la víctima se convierte en una persona sin Estado” (1993, p. 25). En tanto el discurso de odio se trata de ofensas dirigidas a ciertas personas en virtud de su pertenencia a grupos sociales históricamente subordinados, Matsuda advierte que la enunciación de dichos discursos ratifica y extiende una subordinación estructural.

Desde su perspectiva, el discurso de odio degrada al destinatario, pudiendo socavar la capacidad de este de ejercer sus derechos y libertades. La autora sostiene que dirigirse a alguien de manera ofensiva establece la subordinación social de esa persona y, además, tiene el efecto de privarla de la capacidad de ejercer derechos y libertades comúnmente aceptados. La asunción de la equivalencia entre lenguaje y acción, de esta manera, lleva al grupo de intelectuales de la Teoría Crítica de la Raza a defender la idea de que la esfera pública

nacional en su totalidad es un marco de referencia adecuado para regular el discurso de odio.

Judith Butler, por su parte, también seguirá la ruta de las indagaciones abierta por John Austin y advertirá que los enunciados utilizados como discurso de odio no son descriptivos sino performativos. Butler argumenta que los términos utilizados como injurias no son descripciones de algo que ya estaba allí previamente, sino que se trata de invocaciones ritualizadas que, en su interpelación, producen posiciones de identidad.

Sin embargo, discute la posición asumida por la Teoría Crítica de la Raza, poniendo en cuestión que el performativo sea eficaz de un modo absoluto. Para la filósofa feminista, el vínculo entre el decir y el hacer no es tan estrecho. En esta dirección, analiza el modo de operar del acto de habla injurioso, deteniéndose en el examen de su temporalidad para cuestionar la eficacia que se le adjudica al performativo: “¿Podríamos entender el acto de habla de odio como menos eficaz, más propenso a la innovación y a la subversión, si tuviéramos en cuenta la vida temporal de la “estructura” que se dice que enuncia?” (Butler, 2004, p. 42).

Para adentrarse en este terreno, retoma la distinción entre el performativo ilocucionario y el perlocucionario que traza Austin. En el primero, como sostuvimos, la palabra es en sí misma una acción, tal como cuando un cura profiere las palabras adecuadas para realizar un bautismo; mientras que en el segundo el acto de habla da lugar a una serie de efectos, pero la palabra y su efecto son temporalmente distintos. En el perlocucionario hay un intervalo temporal entre el acto de habla y sus consecuencias, de modo que dichas consecuencias pueden darse o no. Butler advierte que concebir al insulto como un acto de habla ilocucionario implica otorgar al lenguaje un poder soberano frente al cual no hay forma de resistir. Por el contrario, el intervalo temporal que se genera en el acto perlocucionario parece dar la pista de una posible fisura a ese poder totalizador.

A partir de estas consideraciones, Butler analiza el funcionamiento del discurso de odio. Señala que los enunciados performativos

operan bajo la forma de un ritual, esto es, al ser repetidos en el tiempo. De manera que el “momento” del acto de habla no se reduce al lapso temporal en el que es enunciado, sino que, al funcionar de manera ritualizada, “el «momento» en un ritual es una historicidad condensada: se excede a sí mismo hacia el pasado y hacia el futuro, es un efecto de invocaciones previas y futuras que al mismo tiempo constituyen y escapan a la enunciación” (Butler, 2004, p. 19). En este sentido, la temporalidad del acto de habla excede el instante de la enunciación. Al proferir un discurso de odio, el emisor no crea el lenguaje *ex-nihilo*, sino que cita una convención. En otras palabras, el hablante, cuando enuncia un acto de habla agravante, reproduce antiguos usos, se inserta dentro de una cadena de citas.

De esta manera, la injuria funciona en parte por esa citacionalidad del acto de habla; es decir, condensa una historicidad que permite su funcionamiento en el momento en que es pronunciada. La enunciación del lenguaje de odio es una invocación de actos previos que necesitan ser repetidos para sobrevivir. Butler sostiene que el acto de habla injurioso tiene una historia que se invoca y se consolida en el momento de la enunciación:

El nombre tiene una *historicidad*, que puede entenderse como la historia que se ha vuelto interna al nombre, para constituir el significado contemporáneo de un nombre: la sedimentación de sus usos se ha convertido en parte de ese nombre, una sedimentación que se solidifica, que concede al nombre su fuerza. (Butler, 2004, p. 65)

En este sentido, la temporalidad del performativo no se reduce al instante de su pronunciación, sino que su capacidad para actuar es producto de una historia sedimentada en el nombre. La fuerza del término, para Butler, es efecto de su historicidad: funciona por una memoria que habita y se transmite en el lenguaje. La poten-

cia de la palabra para actuar es posibilitada por el legado histórico que conlleva.

De hecho, el emisor del agravio sabe que es ofensivo porque conoce su fuerza de instancias anteriores. En este sentido, la injuria carga una historia que se actualiza en el momento de la pronunciación y de la que obtiene su fuerza. Esa memoria se incorpora en el performativo y le otorga su poder de herir, configurando los cuerpos: “solo tenemos que recordar cómo se incorpora la historia cuando uno ha sido insultado con un nombre injurioso, cómo las palabras penetran en los miembros, modelan los gestos, te hacen doblar la espalda” (Butler, 2004, p. 255).

Ahora bien, si la injuria adquiere su fuerza de su temporalidad pasada, para continuar funcionando requiere ser repetida en el futuro. Para sobrevivir, la ofensa necesita ser puesta en escena una y otra vez. Desde la perspectiva de Butler, como sostuvimos, el discurso de odio no se trata de un acto de habla soberano que inaugura lo que dice, sino más bien de un acto perlocucionario, de modo que entre la pronunciación del acto de habla y sus efectos hay un intervalo. En dicha temporalidad específica la autora encuentra el espacio para la resistencia. El funcionamiento de la interpelación, en este sentido, no es mecánico: puede fallar, puede producir resultados que no eran los esperados.

Por dar cuenta de esto, Butler retoma los aportes de Jacques Derrida y su crítica a Austin. Mientras que el análisis de Austin se centró en los actos de habla convencionales, examinando las condiciones para que el performativo sea afortunado, el filósofo francés, por su parte, se interroga por la posibilidad de fracaso del performativo, no por factores externos, sino por su propia estructura como signo. Austin había señalado como condiciones de éxito del acto de habla, entre otras, el hecho de que este se enuncie en un contexto bajo “circunstancias ordinarias”. No obstante, para Derrida (1994) el enunciado performativo, para funcionar como tal, debe ser iterable, es decir, repetible, debe responder a un código reconocible sin reducirse a un contexto determinado. Para el filósofo francés, la

iterabilidad es una característica estructural de todo signo. En otras palabras, sostiene que para que un signo sea signo debe ser iterable, y dicha repetibilidad es un rasgo constitutivo. La iterabilidad refiere a la capacidad del signo para ser repetido y, en consecuencia, descifrable y transmisible.

Ahora bien, en dicho proceso de repetición se produce un intervalo en el cual el signo, en tanto marca, puede tomar distancia de su contexto social y ser repetido por fuera del mismo. En ese sentido, Derrida encuentra que el carácter iterable del performativo le permite romper con el contexto original y funcionar en contextos distintos, de modo que su significado no está determinado de antemano, sino que puede ir resignificándose. De ahí que sostiene que “todo signo [...] puede ser citado, puesto entre comillas; por ello puede romper con todo contexto dado, engendrar al infinito nuevos contextos” (Derrida, 1994, p. 361). De este modo, lo que Austin considera como fallos del contexto en el que se enuncia el performativo, para Derrida constituye la propia condición de posibilidad del performativo.

En esta línea, Butler lleva las contribuciones de Derrida al terreno de las discusiones sobre el discurso de odio. La filósofa norteamericana encuentra que, en la iterabilidad del signo, la cadena de citas puede ser desviada, por lo que la teleología que evoca la amenaza es susceptible de ser perturbada. En este sentido, afirma que el acto de habla ofensivo puede citarse en contra de sus propósitos originales. Es decir, al entender que la injuria no se trata de un acto de habla soberano que crea lo que nombra, la relación entre el acto de habla y la herida no es tan estrecha, sino que se genera un intervalo que abre la posibilidad a una respuesta imprevista a la interpelación injuriosa. En dicho espacio que separa el acto de habla de sus efectos se encuentra la posibilidad de emergencia de un contra-discurso en el que el enunciado sea resignificado de formas más afirmativas. De modo que el intervalo entre las distintas actualizaciones de un acto de habla abre la posibilidad de desplazamientos de sentidos y de subversión del significado. Para ejemplificar esto, la autora

menciona el caso del término “queer”, que en primera instancia fue utilizado como un insulto que señalaba lo raro o lo abyecto de la heteronormatividad, pero que luego fue reapropiado por las personas que eran interpeladas con dicho término para resignificarlo afirmativamente como identidad política y autoafirmarse como “queer” (Butler, 2014).

En esta dirección, Butler señala a Matsuda y al grupo de investigadores que se engloban en la Teoría Crítica de la Raza que los términos utilizados como discurso de odio no siempre son eficaces, es decir, no realizan lo que dicen en todos los casos, sino que la performatividad de la injuria es susceptible de fracasar. Así, la relación entre la palabra ofensiva y la herida no es lineal, ni teleológica. En el intervalo entre la pronunciación de la injuria y los efectos se encuentra un espacio en el que la cadena de citas puede desviarse. De este modo, las resignificaciones y desplazamientos de los términos abren posibilidades de resistencia para aquellas personas que fueron interpeladas mediante el insulto.

Violencia y discurso de Estado

En los ensayos del libro *Lenguaje, poder e identidad*, a partir de las indagaciones sobre el discurso de odio, Butler analiza los textos de Matsuda y de la Teoría Crítica de la Raza, y cuestiona qué versión del performativo entra en juego en dichos argumentos. La filósofa resalta que tales razonamientos dan por hecho una figura de un performativo investido de un poder soberano que actúa de modo eficaz, transitivo y generativo.

Butler advierte que el poder totalmente efectivo asignado al performativo es comprendido a partir del lenguaje del Estado soberano. En este sentido, cuestiona el argumento de Matsuda por establecer una analogía entre la acción estatal y la acción civil, y por considerar por igual que tanto el discurso de odio enunciado por el ciudadano

común como el discurso del Estado tienen el poder de negar derechos y libertades:

¿Actúa como la ley quien “enuncia” un discurso de odio, en el sentido que tiene el poder de hacer que ocurra lo que dice (como ocurre con un juez respaldado por la ley en un orden político relativamente estable)?; ¿le atribuimos a la fuerza ilocutiva de tal enunciado un poder estatal imaginario, respaldado por la policía? (Butler, 2004, p. 140)

Esto es problemático no solo porque, a diferencia de la ciudadanía, los representantes del Estado y el sistema judicial, al hablar desde un lugar privilegiado, tienen más autoridad sobre distintos sectores, sino también porque, al estar investidos con la fuerza de la ley, pueden dictar qué se penaliza y qué no, quién irá a prisión por manifestarse y quién no.

De ahí que Butler critique que se atribuya el mismo tipo de fuerza al performativo en ambas instancias y que, asimismo, dicho poder performativo del discurso sea un argumento central, por parte de quienes están a favor a una fuerte regulación estatal, cuando es utilizado por los ciudadanos, pero no sea puesto en cuestión cuando es utilizado por el Estado.

A la vez, Butler indaga diferentes casos judiciales en los que se legisla sobre el discurso de odio y advierte que la noción fuerte del performativo, que considera al habla como conducta, está presente en diversos contextos políticos muy diversos. Un ejemplo paradigmático sobre las normativas prohibitivas del lenguaje es el caso de la controversia pública en el ejército de Estados Unidos sobre si la enunciación de la homosexualidad debía equipararse con la declaración de realizar un acto sexual homosexual:

Uno de estos contextos, son las fuerzas armadas estadounidenses, donde ciertos tipos de declaraciones, por

ejemplo, “Soy homosexual”, son consideradas como “conducta ofensiva” [...] Los militares encontraron ofensiva no la intención de actuar, sino la *enunciación de la intención*. Aquí un acto de habla en el que se manifieste o haya implicada una intención sexual deviene extrañamente indisociable de una acción sexual. (Butler, 2004, pp. 130-132)

Otro ejemplo que retoma es la censura de producciones musicales afrodescendientes:

ciertos tipos de representaciones estéticas de carácter marcadamente sexual, como las producidas por los grupos de rap, 2 Live Crew o Salt n Pepa, son discutidas en los contextos legales a partir de la pregunta de si caerían bajo la rúbrica de “obscenidad”. (2004, p. 130)

En estos casos, los tribunales se sirven de la asimilación entre discurso y conducta para censurar la expresión de la homosexualidad y para condenar expresiones musicales de mujeres afrodescendientes. En este sentido, Butler sostiene que la postura teórica de Matsuda, al comprender el acto de habla como ilocucionario, presupone un poder eficaz adjudicado a la performatividad del discurso para hacer lo que dice, que puede ser utilizado para censurar manifestaciones progresistas.

Otro ejemplo reciente es el caso del rapero español Pablo Hasél, conocido por sus canciones de crítica social, quien fue condenado en 2018 a dos años y un día de prisión por los delitos de enaltecimiento del terrorismo, calumnias e injurias contra la Corona y contra las instituciones del Estado, en las letras de sus canciones. Los jueces consideraron que los tuits y letras de las canciones del rapero operan de forma ilocucionaria al denigrar al rey y a los gobernantes, aludir “a ir más allá en un comportamiento violento” y buscar la adhesión de personas para tal fin (Comunicación Poder Judicial, 2018). En

este dictamen, se instrumentalizó el poder del Estado para censurar con fines conservadores, por un lado, las expresiones del cantante y, por otro, para ofrecer un ejemplo disciplinador a otros artistas que deseen expresarse en la misma línea. La censura aquí se vuelve un elemento de silenciamiento que atenta contra la libre manifestación en las sociedades democráticas.³

La postura a favor de la regulación estatal imagina que el Estado es un instrumento neutral al cual recurrir. Butler, en este sentido, destaca la aleatoriedad de las decisiones de los tribunales:

Quando es a los tribunales a quienes se inviste con el poder de regular tales expresiones, se producen nuevas oportunidades para la discriminación en las que los tribunales desautorizan la producción cultural afroamericana y también la auto-representación gay o lesbiana mediante el uso táctico y arbitrario de la ley sobre obscenidad. (2004, p. 131)

En esta línea, frente a los esfuerzos de Matsuda por defender teóricamente la regulación del discurso de odio concebido como conducta ofensiva, Butler cuestiona: “¿Qué ocurre cuando se busca el recurso al Estado para regular tales discursos?” (2004, p. 133), destacando la importancia de no perder una visión crítica sobre el poder y la violencia estatal.

La filósofa norteamericana, en esta dirección, retoma las reflexiones de Robert Cover en el ensayo *Derecho, narración y violencia*. En dicho texto, el autor subraya la violencia de la interpretación legal

3. En el caso de la condena del cantante español, los jueces interpretaron el habla como conducta. No obstante, como contracara, cabe resaltar que en la actualidad hay diversos ejemplos de situaciones en las que las mujeres se ven inhabilitadas de hacer mediante el habla la acción que pretenden, ya que los jueces desacreditan su palabra. En estos casos se trata de mujeres que denuncian violencia sexual ante la justicia, y sin embargo tal denuncia en boca de una mujer, no es comprendida como denuncia.

que los jueces, en tanto instrumentos del Estado-nación moderno, llevan a cabo. Cover advierte que “los jueces reparten el dolor y la muerte, porque cuando el juez interpreta, utilizando el concepto de castigo, también actúa –a través de otros– para dominar, herir, dejar indefenso, o incluso matar al prisionero” (Cover, 2002, cit. en Butler, 2004, p. 84). En esta línea, Butler encuentra que el análisis de Cover adquiere relevancia con respecto a la persecución legal del discurso de odio porque da cuenta del poder del Estado, a través del sistema jurídico, para ejercer la violencia por medio del habla. Es decir, los jueces que deciden sobre la legalidad o penalización de un discurso también *hacen* cosas con palabras, y dicha acción puede ser utilizada para la dominación y el silenciamiento.

Frente a esto, Butler hace hincapié en que el discurso del tribunal judicial lleva en sí mismo su propia violencia, poniendo de relieve que “la decisión de lo que podrá o no ser entendido como lenguaje protegido constituirá ella misma un tipo de lenguaje, que implica al Estado con respecto al poder discursivo con el que se inviste para regular, condenar o limitar dicho lenguaje” (2004, pp. 94-95). En este sentido, la autora problematiza la regulación estatal del discurso de odio, ya que en el proceso de reparación legal se le otorga al Estado un poder discursivo total. De ahí que da cuenta del rol del Estado en la producción de lo decible, y afirma:

el Estado produce el lenguaje del odio, y con esto no quiero significar que el Estado sea responsable de las distintas ofensas, epítetos y formas de injuria que normalmente circulan entre la población. Quiero decir que la categoría no puede existir sin la ratificación del Estado, y este poder del lenguaje judicial del Estado de establecer y mantener el dominio de lo que podrá ser dicho públicamente sugiere que el Estado desempeña un papel que va más allá de una función limitadora en este tipo de decisiones; de hecho, el Estado produce activamente el dominio del discurso públicamente

aceptable, estableciendo la línea entre los dominios de lo decible y lo inefable. (2004, p. 134)

El Estado, como destaca Butler, a través del discurso judicial ocupa un rol central en la delimitación de qué lenguaje estará permitido y cuál no, traza la línea entre lo que puede ser dicho y lo que no, produciendo entonces qué discursos serán considerados como discurso de odio –y por ende deberán ser censurados– y cuáles no lo serán.

En esta dirección, Butler advierte sobre el riesgo de que el Estado pueda ser investido del poder de delimitar cuáles discursos serán protegidos y cuáles penalizados. La filósofa encuentra que cuando se apela a la arbitrariedad de los Estados y su sistema judicial para resolver los conflictos y demandas de la ciudadanía, se les otorga la potencialidad de intensificar la violencia:

Es necesario recordar que la persecución legal del discurso de odio en los tribunales corre el riesgo de conceder a los tribunales la oportunidad de ejercer aún más violencia. Y si los tribunales empiezan por decidir lo que constituye o no una forma de lenguaje violento, entonces esta decisión corre el riesgo de convertirse en la más vinculante de las violaciones. (Butler, 2004, p. 11)

En los casos mencionados anteriormente, los tribunales son investidos de autoridad para ejercer un poder performativo del discurso que establece cuándo una expresión es legal o no. Como advierte Butler, “la inversión y el desplazamiento de la ofensa en el nombre del ‘fallo’ del tribunal subraya la violencia de la ‘decisión,’ una violencia que se ve al mismo tiempo disimulada y consagrada una vez que se convierte en palabra de ley” (2004, p. 107). En otras palabras, el velo de la ley esconde la arbitrariedad y violencia de la decisión, que se ponen de manifiesto sobre todo cuando la ley es utilizada para censurar expresiones progresistas y, a su vez, promover fines políticos conservadores. De ahí que la filósofa sostenga la necesi-

dad de “distinguir entre los tipos de violencia que son la condición necesaria del carácter vinculante del lenguaje, de aquellos tipos de violencia que se aprovechan de esa necesidad para intensificar esa ofensa al servicio de la injusticia” (2004, p. 107).

Reflexiones finales

A lo largo del capítulo, el esfuerzo teórico se dirigió a dilucidar distintas dimensiones de la relación entre el lenguaje y la violencia, a partir del análisis de la obra de Judith Butler.

En un primer momento, la indagación permitió dar cuenta de que el lenguaje conlleva su propia violencia, ya que todo proceso de significación intenta contener y delimitar un hecho del mundo. Se trata de un nivel ontológico, en tanto lo discursivo delimita qué seres pertenecerán al campo de la inteligibilidad. A su vez, como examinamos, Butler lleva las investigaciones sobre el discurso y la materialidad al terreno de la emergencia del sujeto. En este sentido, explica que la interpelación discursiva es condición de inteligibilidad de los sujetos. Esta constitución que repite una violencia normativa, a su vez, demarca quienes serán excluidos del campo de lo humano.

Luego, nos detuvimos en la violencia específica del discurso de odio. Si bien Butler y Matsuda coinciden en que dicho discurso tiene un carácter performativo, el meollo del debate sobre la performatividad gira en la comprensión sobre si el discurso de odio produce efectos violentos, o si es un acto violento en sí mismo. En otras palabras, si se concibe como un acto perlocucionario, como afirma Butler, o si se trata, más bien, de un acto ilocucionario. La argumentación de Matsuda y la Teoría Crítica de la Raza, al sostener que el discurso de odio constituye un daño en sí mismo y, por ende, es un acto ilocucionario, deriva en posicionarse a favor la intervención estatal y de la toma de medidas legales ante quienes lo profieran.

Sin embargo, en un tercer momento, encontramos que el análisis de Butler puso de relieve la violencia del discurso estatal, que mediante jueces se reserva el poder de definir y delimitar cuándo y en qué circunstancias un determinado acto lingüístico es discurso de odio. En este sentido, la filósofa norteamericana critica los argumentos de Matsuda por la aceptación incondicional del poder del Estado para censurar. La regulación del discurso de odio le otorga al Estado el poder discursivo y moral de decidir qué discursos serán correctos o incorrectos, penalizados o protegidos.

En esta línea, cobra relevancia mencionar otro de los casos que analiza Butler, en Estados Unidos, donde el ayuntamiento de la ciudad de St. Paul tenía vigente una ordenanza que declaraba que cualquiera que colocara en una propiedad pública o privada un símbolo –incluidos una cruz en llamas o una esvástica nazi– que agravie a grupos sociales vulnerables, cometía un acto contra la ley. En esta ciudad, un adolescente blanco prendió fuego una cruz frente a la casa de una familia negra y fue acusado culpable. Sin embargo, el Tribunal Supremo de Estados Unidos revocó la decisión del Tribunal de Minnesota, sosteniendo que la cruz en llamas no constituía un caso de “palabras que agreden”, sino un “punto de vista” en el “mercado libre de ideas”, y que por ende debía ser protegido por la Primera Enmienda (Butler, 2004).⁴ Ante este dictamen, en contrapunto con los ejemplos que vimos en el apartado anterior, Butler visibiliza la doble vara con la que se juzga: mientras que la cruz en llamas es considerada lenguaje protegido, las expresiones musicales de mujeres afrodescendientes son censuradas. En este sentido, otorgar a los Estados, mediante el sistema judicial, la facultad de decidir cuándo un determinado discurso es considerado discurso de odio

4. En el dictamen, el tribunal sostiene que no es correcto “quemar una cruz enfrente del jardín de alguien”, pero, consideran primordial la Primera Enmienda. El reemplazo de los significantes “familia negra” por “alguien” es relevante porque niega la dimensión de poder estructural que ocupan los intervinientes. A la vez, el dictamen desestima el significado y la historia racista de la convención de quemar una cruz del Ku Klux Klan, utilizada para marcar como objetivo un domicilio y anunciar un acto de violencia que se cometería contra este.

conlleva el riesgo de que se doblegue la violencia contra los grupos subordinados.

Los casos citados nos resuenan en el territorio argentino, en el contexto actual en el que representantes del Estado que ocupan cargos oficiales profieren públicamente discursos de odio y son defendidos bajo el argumento de que no se debe violar la libertad de expresión, mientras que las manifestaciones de activistas opositores son consideradas incitaciones al odio y, por ello, quienes participan en ellas son perseguidos con el aparato represivo del Estado, imputados e incluso privados de su libertad. El otorgamiento de la facultad de censurar e imputar manifestaciones opositoras debilita la democracia.

De este modo, los ejemplos observados revelan que los Estados no son organismos neutrales desde los cuales censurar y regular el campo de lo decible, y que muchas veces dichas decisiones son arbitrarias y van en detrimento de las instituciones democráticas. La censura, pieza estratégica de las dictaduras latinoamericanas, como bien sabemos, históricamente se ha utilizado en contra de manifestaciones progresistas.

Ahora bien, ante el alarmante auge de discursos de odio contra parte de la población por su orientación sexual, su identidad de género o por ser migrante que observamos en los medios de comunicación públicos, consideramos que en ciertos casos es necesario algún modo de intervención. Sin embargo, la intervención jurídica sobre el discurso de odio puede generar, como observamos, interpretaciones de la ley que son utilizadas para censurar expresiones opositoras democráticas. La exigencia de regulación, en todo caso, no puede ir desligada de una mirada crítica.

El debate, entonces, es complejo. No obstante, podríamos afirmar que, en caso de conformarse legislaciones para regular el discurso de odio, estas no deberían descuidar que no cualquier discurso agravante puede ser considerado discurso de odio, sino que se trata de tal cuando se utiliza para discriminar y poner en una situación de

inferioridad a ciertas personas en virtud de su pertenencia a grupos sociales vulnerables.

Referencias

- Austin, John (2006). *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós. [1982]
- Butler, Judith (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Síntesis. [1997]
- Butler, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós. [1990]
- Butler, Judith (2014). *Queer. Género, performatividad y agencia*. Libros de la Mala Semilla.
- Butler, Judith (2021). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Cátedra. [1997]
- Butler, Judith (2022) *Cuerpos que importan*. Paidós. [1993]
- Campagnoli, Mabel Alicia (2013). La noción de quiasmo en Judith Butler: para una biopolítica positiva. *Nómadas*, 39, 47-61. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105129195004>.
- Comunicación Poder Judicial (2018, 2 de marzo). La Audiencia Nacional condena al rapero Hasel a dos años cárcel y 24.300 euros de multa por enaltecimiento del terrorismo e injurias a la Corona e instituciones. *Noticias Poder Judicial*. <https://www.poderjudicial.es/cgpj/es/Poder-Judicial/Noticias-Judiciales/La-Audiencia-Nacional-condena-al-rapero-Hasel-a-dos-anos-carcel-y-24-300-euros-de-multa-por-enaltecimiento-del-terrorismo-e-injurias-a-la-Corona-e-instituciones>
- Derrida, Jacques (1994). *Márgenes de la filosofía*. Ediciones Cátedra.
- Iannamico, Roberta (2021). *Muchos poemas*. Rosario. Neutrinos.
- INADI. Coordinación de Investigaciones y Observatorios sobre Discriminación (2023). *Una aproximación a los discursos de odio: antecedentes de investigación y debates teóricos*. https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/discurso_de_odio.pdf
- Maiarú, Julieta (2024). El quiasmo narración-afecto. *Revista Estudios Feministas*, 32(3), 1-12. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/99477/58139>
- Matsuda, Mari; Lawrence III, Charles; Delgado, Richard & Crenshaw, Kimberlè (1993). *Words that wound: Critical race theory, assaultive speech, and the First Amendment*. Westview Press.
- Stisman, Andrés (2022). Insultos y discursos de odio: contribuciones de la teoría de los actos de habla. Conferencia impartida en la Universidad Nacional de Córdoba.

Julieta Maiarú es Profesora y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Doctoranda en Filosofía con beca CONICET. Integrante del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (IdIHCS, UNLP-CONICET). Docente en la cátedra de Introducción a la Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP). Sus temas de investigación se centran en la performatividad del lenguaje, el discurso de odio racista y sexista, y las estrategias de resistencia al mismo. Sobre estos temas ha expuesto en congresos, publicado capítulos de libro y artículos en revistas nacionales e internacionales. Integra el Grupo de Estudios de Filosofía Feminista del Lenguaje (GEFFL) y participa como investigadora en dos proyectos de investigación radicados en la Universidad Nacional de La Plata y en la Universidad Nacional de Tucumán.

CONTRAESTRATEGIAS DISCURSIVAS Y NARRATIVAS ALTERNATIVAS

¿CÓMO RESISTIMOS (DESDE LOS
FEMINISMOS) EL AVANCE DE LOS
DISCURSOS DE ODIO?

Mónica González Obeid

Mercedes Lizondo

En una aproximación a los discursos de odio, el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI, 2023) los define como construcciones narrativas presentes principalmente en el espacio público –como los medios de comunicación, las redes sociales e internet– que propagan prejuicios y estereotipos negativos hacia determinados grupos. Estos discursos buscan justificar, legitimar e instigar la confrontación o incluso la violencia social ejercida por ciertos sectores contra otros. Aunque no siempre derivan en agresión física directa, cargan con un alto grado de violencia simbólica, con consecuencias profundas tanto para nuestra cohesión social como para el fortalecimiento de la democracia. En tiempos recientes, el creciente impacto social del espacio digital ha propiciado una intensificación de los discursos que circulan en ese

ámbito, lo que nos obliga a reflexionar de manera más profunda sobre las múltiples problemáticas asociadas.

Si bien el universo discursivo y las prácticas que circulan en redes sociales conforman un campo tan amplio como heterogéneo, este trabajo se concentra específicamente en aquellos mensajes que, con creciente frecuencia, se configuran como expresiones de odio y agresividad dirigidas hacia las mujeres, los feminismos y las diversidades sexuales. Esta modalidad contemporánea de violencia digital se manifiesta a través de diversas estrategias: desde campañas coordinadas en torno a *hashtags* o convocatorias puntuales, hasta la proliferación desinhibida de comentarios de carácter violento.

Resulta fundamental señalar la estrecha correlación existente entre la intensificación de este tipo de movimientos en las redes sociales y el ascenso de figuras políticas vinculadas a sectores conservadores, quienes promueven la reinstauración de valores tradicionales en torno a la familia y la sexualidad, lo que conlleva, a su vez, un marcado rechazo hacia toda manifestación que se aparte de dicha normatividad.

En *¿Quién le teme al género?*, Judith Butler (2024) explica cómo el género y la “ideología de género” han devenido en el enemigo responsable de atentar contra el futuro y las formas de vida de personas de todo el mundo. Instituciones religiosas, partidos políticos y Estados de derechas explotan el temor social a su favor, cargando contra los feminismos y sectores progresistas la responsabilidad del fin del decoro y la familia tradicional, y alentando la esperanza de volver a un orden patriarcal *seguro*.

Para que el género se identifique como una amenaza para la vida, la civilización, la sociedad y el pensamiento, tiene que amalgamar una amplia multitud de miedos y ansiedades, sin que importe lo contradictorios que puedan ser; hay que meterlos en un paquete y darles un nombre único. Como nos enseñó Freud acerca de los sueños, lo que ocurre con este tipo de obsesiones es que

condensan una serie de elementos, desplazando lo que permanece oculto o innominado. (Butler, 2024, p. 14)

Lo que permanece oculto, en este caso, son las verdaderas razones responsables de esa ansiedad. Aunque la crisis climática, la precariedad económica y la guerra parecen desvinculadas de la cuestión del género, estos temores legítimos se vuelven cercanos a ella cuando son desplazados y reconfigurados, como si la llamada “ideología de género” constituyera una amenaza equivalente a una catástrofe natural o a un virus mortal. En ese proceso, se le adjudica al género un poder destructivo desmesurado, como si fuera responsable del desorden global. Este desplazamiento –según Butler (2024)– alimenta un miedo creciente y difícil de identificar, que ciertos actores reconocen, exacerbaban y manipulan para sus propios fines.

El objetivo de este trabajo trasciende la presentación de un diagnóstico conocido: se propone analizar de qué manera ciertas estructuras políticas favorecen la emergencia de discursos de odio, y, a la vez, identificar en los feminismos las herramientas teóricas y prácticas capaces de delinear rutas sólidas de resistencia. En otras palabras, se plantea examinar las formas de disputar esos discursos, y visibilizar las estrategias desarrolladas desde algunas corrientes feministas para confrontarlos y desactivarlos.

Como herramienta de análisis para comprender el avance persistente de discursos, que no solo condenan, sino que también amenazan la integridad de mujeres y la comunidad LGBTIQ+, recurriremos a la noción de “pedagogías de la crueldad”, desarrollada por Rita Segato (2018). Esta categoría abarca actos y prácticas institucionalizadas que habitúan a los sujetos a transformar lo vivo en objeto: prácticas que cosifican los cuerpos, reducen la empatía y legitiman la violencia. La repetición sistemática de estos actos genera procesos de normalización, desensibilizando a la sociedad frente al sufrimiento y erosionando los umbrales de empatía. En este contexto, la pedagogía de la crueldad explica cómo lo humano se convierte

en cosa, y su análisis permite visibilizar los mecanismos que posibilitan la proliferación de discursos de odio.

Por otra parte, según Segato (2018), las violencias contra las mujeres –que anteriormente se ejercían mayoritariamente en la privacidad del ámbito doméstico– hoy se exhiben públicamente y se tornan en espectáculo, como parte de esta pedagogía de la crueldad que encuentra en los cuerpos de las mujeres su territorio.

El aporte fundamental para comprender cómo las manifestaciones de violencia de género contra las mujeres se vinculan con la violencia en redes sociales es lo que Segato (2018) denomina “exaltación de la violencia mediática” contra las mujeres. A partir de esta noción la autora analiza en qué medida lo que ocurre efectivamente en los cuerpos, lo hace también en forma de espectacularización y publicidad. La infinita reproducción de los relatos sobre delitos sexuales, la multiplicación del rostro de las víctimas y la exacerbación de los detalles de hechos aberrantes –convertidos en productos de consumo frecuente– conforman, para Segato, un escenario que se profundiza en la era de las redes sociales e internet.

Ante esto, la pregunta que no puede dejar de inquietarnos es qué tipo de subjetividades promueve este universo discursivo y cuál es su impacto en la vida cotidiana de las personas. Es importante determinar si estas manifestaciones quedan confinadas a un nicho específico o si, por el contrario, logran permear el imaginario social y consolidarse en el sentido común. Si aceptamos esta segunda opción –es decir, la premisa de que estos discursos efectivamente se expanden y modelan percepciones sociales y afectivas más amplias– se vuelve evidente que los feminismos necesitan incorporar el territorio virtual como un espacio más de la disputa política que históricamente se ha librado en las calles.

Contraestrategias discursivas

Partimos, entonces, de una premisa: los discursos que demonizan al género no se limitan a comunidades aisladas, sino que atraviesan el espacio público, influyen en el sentido común y configuran subjetividades. Sobre esta base, resulta fundamental interrogarnos por las maneras en que disputamos estas construcciones colectivas de significado, lo que exige repensar las estrategias comunicativas de quienes están comprometidos con la democracia, la diversidad y los derechos humanos.

Para analizar la forma en que el universo discursivo se presenta como campo de disputa, tomamos el análisis de Valentín Nikólaievich Voloshinov (2009). Para este autor, el acto de hablar es una forma de acción social. Cada enunciado es una intervención en la vida social que tiene efectos y repercusiones en la dinámica de poder y en las relaciones interpersonales. El habla no solo comunica ideas, sino que también construye y negocia relaciones sociales.

Los discursos, y toda la producción social de significado, constituyen dispositivos desde los cuales pensamos y construimos la vida en sociedad. A través de ellos se estructuran y normalizan nuestros deseos. Los sectores de la clase dominante que buscan restringir los derechos de las minorías conocen bien esta lógica y la utilizan estratégicamente. El establecimiento de criterios de legitimidad –es decir, los parámetros que definen qué temas pueden discutirse, qué argumentos se consideran razonables y qué identidades son vistas como válidas o amenazantes– implica la configuración de premisas que determinan qué proposiciones o ideas resultan plausibles en un momento histórico específico. Este proceso legitima ciertas representaciones y margina otras, delimitando así el marco dentro del cual determinadas visiones del mundo se vuelven aceptables o creíbles.

Este análisis resulta pertinente para comprender, de manera más sistemática, aquello que de forma intuitiva advertimos en el contexto nacional: las expresiones misóginas, transodiantes y afines

emitidas por el presidente Javier Milei contribuyen a configurar un escenario discursivo que habilita la reproducción de tales comportamientos, intensificando la violencia exacerbada que presenciamos en la actualidad.

Las disputas sobre el significado y el uso de los signos son una de las formas en las que las tensiones y los intereses de clase se expresan y se negocian. Los signos ideológicos¹ (palabras, símbolos, conceptos) no representan la realidad de manera objetiva; por el contrario, están condicionados por los intereses en conflicto que prevalecen dentro de una sociedad. Estos intereses sociales, en última instancia, reflejan la lucha de clases, que juega un papel crucial en la configuración de cómo se representan y entienden las ideas y los significados.

Voloshinov (2009) señala:

la clase social no coincide con el colectivo semiótico, es decir, con el grupo que utiliza los mismos signos de la comunicación ideológica. Así, las distintas clases sociales usan una misma lengua. Como consecuencia, en cada signo ideológico se cruzan los acentos de orientaciones diversas. El signo llega a ser la arena de la lucha de clases. (p. 43)

Retomar esta noción de “lucha” nos habilita a trasladar la discusión al campo del lenguaje, en tanto espacio privilegiado para disputar los sentidos que configuran los discursos de odio. En este marco, el signo se convierte también en la arena de confrontación contra aquellas narrativas que reproducen prejuicios y representa-

1. Voloshinov (1929) entiende por “signo ideológico” toda forma simbólica –palabras, imágenes, gestos, entonaciones– que surge de condiciones sociales concretas y que, al mismo tiempo, refleja y refracta relaciones de poder. Para él, ningún signo es neutro: cada uno porta valores, tensiones y disputas propias de la lucha social, y su significado se define en función del contexto y de la posición social de los hablantes.

ciones negativas sobre determinados colectivos, generando diversas formas de violencia simbólica y social.

En este contexto, emergen interrogantes relevantes para el análisis crítico: en primer lugar, si el espacio de las redes sociales constituye un terreno de disputa simbólica en el cual los feminismos deben involucrarse activamente; y, en segundo lugar, si la intervención debe replicar las lógicas comunicacionales hegemónicas –muchas veces caracterizadas por la agresividad o la desinformación– o si, por el contrario, es necesario construir contraestrategias basadas en los principios ético-políticos propios de las prácticas feministas.

Para Butler (2024), los fascistas del presente prometen liberar a la sociedad de los peligros de la cultura *woke* y de las luchas feministas mediante un ataque a los movimientos sociales progresistas, lo que desencadena “una liberación de la responsabilidad moral y un derecho al privilegio y al poder que, a su vez celebró su triunfo destruyendo los derechos básicos de migrantes, mujeres, personas no binarias, negras o de piel oscura e indígenas” (p. 305).

Sin embargo, cuando se alienta el odio aprovechando el miedo que se ha apoderado de una determinada sociedad –como es el caso del género–, las herramientas disponibles para desactivarlo provienen de los medios de comunicación. La manera de hacerlo es utilizando a nuestro favor su poder para contrarrestar tales fantasías y oponer otras formas de imaginar que contengan la solidaridad como el elemento necesario para vivir juntas, respetando todas las vidas.

Estos impulsos fascistas pueden detenerse si logramos romper con la tendencia, dentro de los feminismos, a quebrar sus propios vínculos, repitiendo de esta forma las lógicas a las cuales se oponen. Cuidar y sostener la vincularidad, formando alianzas que hagan frente a las lógicas individualistas y sectarias, es una de las estrategias posibles que debemos tener en cuenta.

La propuesta de Butler (2024) se completa con la necesidad de tener una “mejor conversación”: un prejuicio no puede combatirse con otros prejuicios; es necesario contrarrestarlo o equilibrarlo con datos y estrategias que inviten y motiven a las personas a ver otras

perspectivas de la misma realidad y, con suerte, a interpretarla en otro sentido.

Narrativas alternativas

Con “narrativas alternativas” nos referimos a aquellas capaces de disputar, dentro del espacio digital, los relatos que se vuelven hegemónicos e impulsan sentimientos misóginos, homolesbo-transodiantes o negacionistas. Esto implica utilizar estrategias que permitan intervenir en la producción de sentido y promover formas discursivas que habiliten el respeto por la vida y la diversidad.

Aunque las luchas feministas han consolidado históricamente su potencia transformadora en la acción callejera y colectiva, también es cierto que en los últimos años se han desarrollado iniciativas virtuales profundamente significativas.

En primer lugar, entendemos que los movimientos que acabamos de mencionar hacen pie en una cuestión fundamental: la palabra en primera persona. Por ello, consideramos que el poder del testimonio es, en todos los casos, una herramienta que hace posible la identificación con una realidad que no es la propia y permite, además, empatizar con la misma.

Voloshinov (2009) hace una distinción que nos resulta interesante para el caso. Mientras que la “vivencia yo” se refiere a la experiencia subjetiva e individual de una persona –entendida como el conjunto de sensaciones, pensamientos, sentimientos y percepciones que un individuo vive de manera personal y privada–, la “vivencia nosotros” remite a la experiencia compartida colectivamente por un grupo o comunidad. Es el conjunto de significados y experiencias comunes a los miembros de un colectivo social.

Mientras que la vivencia del *yo* tiende a la aniquilación –en tanto que, concebida como experiencia aislada, pierde los indicios de una orientación social–, la “vivencia del *nosotros*” posee, en cambio, la potencialidad de constituirse en una orientación social. Voloshinov

(2009) destaca cómo las circunstancias materiales y las experiencias compartidas dentro de un grupo social influyen en la forma en que se experimenta y se comunica la vivencia.

Un ejemplo de esto puede observarse en los testimonios de mujeres que atravesaron abortos provocados: las disposiciones hegemónicas y contrahegemónicas no pesan en las argumentaciones de sus decisiones, pues ellas anteponen sus propias lógicas y proyectos personales. El relato desde el propio dolor ha sido, y sigue siendo, una estrategia fundamental de los grupos subalternos para reformular su identidad –definida desde la otredad– y para la crítica social y cultural.

Movimientos como *#MeToo*, *#YoAborté*, *#TransLivesMatter* y *#NoEstásSola*, entre otros, han demostrado que las redes sociales pueden convertirse en plataformas efectivas para la visibilización de violencias estructurales y la articulación de discursos emancipatorios. Estos espacios digitales, lejos de ser secundarios, se configuran como campos estratégicos para contrarrestar el avance de narrativas discriminatorias y construir comunidades de apoyo, resistencia y transformación.

Para Segato (2018), por su parte, hablar de nuestro propio sufrimiento es parte fundamental de nuestra configuración como mujeres. Los hombres, en cambio, no han podido hacerlo, y un cambio urgente consiste en posibilitar espacios donde también puedan hablar de la imposición del mandato de masculinidad y las consecuencias nefastas de la estructura corporativa del patriarcado. Desde esta perspectiva, los hombres serían también víctimas de dicho mandato, al verse obligados a someterse al pacto corporativo desde su ingreso a la vida social. Para Segato (2018), son precisamente los hombres que comienzan a retirarse de ese pacto corporativo quienes están marcando un camino capaz de producir una verdadera transformación en la sociedad.

Un aporte fundamental de esta autora para comprender el avance de las violencias contra las mujeres es su propuesta de evitar la guetificación de la cuestión de género y situarla siempre en su contexto

histórico. Así, entender estas violencias no se limita a analizar únicamente las relaciones entre hombres y mujeres, sino que requiere considerar también las dimensiones sociales, económicas y culturales que las atraviesan en la actualidad.

En este panorama puede verse que, de alguna manera, coinciden tres fuerzas muy presentes en la actualidad. Por un lado, está el tipo de explotación económica típico de nuestro tiempo, que agota los recursos naturales al punto de poner en riesgo las condiciones básicas para vivir. A esto se suma la influencia de una élite que impulsa –y aprovecha– un modelo económico centrado en una concentración enorme de riqueza, pensado para el mercado global y que considera a los mercados locales más como estorbo que como apoyo. Y, por último, aparece un moralismo que sostiene los valores de esa misma élite, distintos a los de los capitalistas de antes, quienes solían asumirse como modernizadores y promovían cambios en las formas de vida y en la manera de gestionar los cuerpos (Gago, 2015).

Comprendiendo, entonces, que estamos frente a un fenómeno tan polifacético como complejo, Segato propone situar a los movimientos feministas no solo como una fuerza orientada a la conquista de derechos, sino también como una posición política que se enfrenta al proyecto histórico del capital (Gago, 2015). Los movimientos feministas en nuestra región, herederos de los feminismos europeos, se ocuparon de la reivindicación de derechos que, si bien fueron importantes, no terminaron siendo suficientes para terminar con el problema de la violencia estructural ejercida sobre los cuerpos subalternados y feminizados. La apuesta fue, hasta ahora, en su mayoría, dar lucha en el campo estatal, pero en nuestras sociedades esto no ha resultado del todo efectivo para la defensa de las personas.

La propuesta, por supuesto, no es abandonar las luchas en el campo estatal, debemos seguir bregando por leyes y políticas que nos protejan, pero también debemos continuar impulsando otras luchas, en otros campos, marginales al Estado y con estrategias autogestionadas de autoprotección. Necesitamos alianzas y vínculos entre mujeres, espacios que actúen como lugares de acogida capaces

de resguardar y proteger nuestra existencia, independientemente de la gestión estatal.

A partir de lo dicho, cabe preguntarse: ¿cómo concebir y diseñar contrapedagogías capaces de rescatar una sensibilidad y una vincularidad que puedan oponerse a las presiones de la época y, sobre todo, que permitan visualizar caminos alternativos? Algunas de las propuestas vinculadas a la posibilidad de instalar en el mundo esas contrapedagogías son:

En primer lugar, una contrapedagogía de la crueldad debe ser una contrapedagogía del poder y, por lo tanto, una contrapedagogía del patriarcado, de modo que se contraponga a los elementos distintivos del orden patriarcal: el mandato de masculinidad, el corporativismo masculino, la baja empatía, la crueldad, insensibilidad, tecnocracia, desarraigo, desensibilización y limitada vincularidad. Para Segato, el patriarcado es la primera pedagogía del poder y, por lo tanto, la primera lección de jerarquía, aunque la estructura de esa jerarquía haya mutado a lo largo de la historia.

Por otra parte, la experiencia histórica de las mujeres podría servir como base para pensar en otras formas de vincularidad y de política. Una politicidad en clave femenina está anclada en lo comunitario, no es utópica: es pragmática y orientada por las contingencias, solucionadora de problemas y preservadora de la vida en lo cotidiano.

Por último, la autora establece esquemáticamente la existencia de dos proyectos históricos en curso en el planeta, ambos se rigen por concepciones diferentes de lo que implica la vida, el bienestar y la felicidad: por un lado, el proyecto histórico de las cosas y, por otro, el proyecto histórico de los vínculos. Ambos son incompatibles entre sí.

El proyecto histórico centrado en las cosas es funcional al capitalismo, mientras el proyecto histórico de los vínculos produce comunidad y alienta la reciprocidad. Aunque nuestro transcurrir es anfibio –en el sentido de que sostenemos un pie en cada camino–, una contrapedagogía de la crueldad nos orienta a la conciencia de

que la cosificación de la vida solo puede ser limitada apostando a la construcción de un mundo vincular y comunitario.

Del trayecto recorrido podemos deducir que el territorio digital es aún un espacio en construcción. Es posible disputar su devenir a partir de las propuestas que hemos trabajado. Entendemos a Butler en el sentido de quien nos insta a dar vuelta el espejo, “cambiar al miedo de bando”, a evidenciar los hechos que se esconden detrás de la *fantasía* de la ideología de género para develar los verdaderos peligros que encubren quienes la sustentan. Esta idea continúa en la línea del análisis de Segato (2018), de develar la cara oscura del proyecto del capital y apostar al proyecto histórico de los vínculos.

Frente a la pedagogía de la crueldad, se impone la necesidad de imaginar y construir narrativas que privilegien el vínculo y la comunidad, capaces de revalorizar la empatía, la solidaridad y la politicidad anclada en lo cotidiano. Ello implica generar narrativas alternativas que, desde los testimonios en primera persona y las experiencias colectivas, habiliten formas de identificación y reconocimiento mutuo. La tarea es doble: develar las ficciones que sostienen las ideologías del odio y, al mismo tiempo, proponer horizontes de vida comunes que contrarresten la lógica de la cosificación.

En definitiva, disputar el lenguaje y la producción de sentidos se convierte en una tarea ética y política ineludible. La pregunta por el tipo de subjetividades que promueven los discursos dominantes debe ser respondida con prácticas capaces de delinear rutas sólidas de resistencia, que apuesten por un proyecto histórico de vínculos y comunidad frente al proyecto del capital centrado en las cosas. Solo así será posible contrarrestar la normalización de la violencia y abrir caminos hacia un futuro en el que todas las vidas puedan ser vividas con dignidad y reconocimiento.

Referencias

- Butler, Judith (2024). *¿Quién teme al género?* (Alicia Martorell, Trad.). Paidós.
- Gago, Verónica (2015, mayo 29). La pedagogía de la crueldad. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-9737-2015-05-29.html>
- Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) (2023). *Una aproximación a los discursos de odio: Antecedentes de investigación y debates teóricos. Coordinación de Investigaciones y Observatorios sobre Discriminación*. https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/discurso_de_odio.pdf
- Segato, Rita (2018). *Contra-Pedagogías de la crueldad*. Prometeo.
- Voloshinov, Valentín Nikolaievich (2009). *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (Tatiana Bubnova, Trad.). Godot. (Obra original publicada en 1929).

María Mónica González Obeid es Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de Tucumán. Jefa de trabajos prácticos en la cátedra de Pensamiento Filosófico en la carrera de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT. Docente de nivel secundario y superior. Se encuentra cursando el Doctorado en Humanidades de la UNT. Participa en varios proyectos de investigación, entre ellos, el Proyecto PIUNT H750 “El lenguaje y sus dimensiones performativa y social”. Forma parte del Grupo de Estudios de Filosofía Feminista del Lenguaje. Es capacitadora docente de la Olimpiada de Filosofía de la República Argentina.

María Mercedes Lizondo es Licenciada y Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de Tucumán. Jefa de trabajos prácticos en la cátedra de Filosofía de la Educación en la carrera de Ciencias de la Educación de la Facultad de Filosofía y letras de la UNT. Docente de nivel secundario y superior. Se encuentra cursando el Doctorado en Humanidades de la UNT. Participa en varios de proyectos de investigación, entre ellos, el Proyecto PIUNT H750 “El lenguaje y sus dimensiones performativa y social”. Forma parte del Grupo de Estudios de Filosofía Feminista del Lenguaje. Es la responsable pedagógica de la Olimpiada de Filosofía de la República Argentina.

EJE IV

LENGUAJE, METÁFORAS Y MUNDOS SIMBÓLICOS

SODOMIZAR EL ARCHIVO

Isabel Aráoz

1. Leer *Sodoma* (introducción)

Así nace la sensación ingenua, pero profunda, de rasgar el velo, de atravesar la opacidad del saber y de acceder, como tras un largo viaje incierto, a lo esencial de los seres y de las cosas. El archivo actúa como un despojamiento, plegados en algunas líneas aparecen, no solamente lo inaccesible, sino lo vivo.

Farge, *La atracción del archivo*.

Este trabajo forma parte de un trayecto mayor que inicié al zambullirme en los mares del archivo en el que recuperé y releí *Sodoma*, una revista argentina emblemática que alzaba su voz en un país que transitaba los primeros pasos de una democracia recientemente recuperada. En esa oportunidad, había advertido que dicho proyecto editorial reivindicaba y subvertía el sentido peyorativo del término “sodomita”, instalado por la tradición occidental judeo-cristiana. Trazaba en sus páginas una nación marica, una comunidad gay imaginada, un grupo de “sodomitas” que irrumpían en el espacio público y gestaban, precisamente, aquello que Judith Butler señala

como la “reconversión” de un término degradante, en un giro de “significaciones afirmativas” en cuyo “eco” podemos escuchar la re-apropiación y la “reparación” (siempre precaria) de la sanción y la humillación (2020, pp. 314 y 318) dirigida hacia aquellos sujetos catalogados como *sodomitas, lascivos, corruptos/corrompidos, depravados, obscenos, perversos, amorales, homosexuales* [...] De alguna manera, *Sodoma* emerge como una voz disidente, polemiza con el espacio de las organizaciones civiles gays de la Argentina e intenta sostener esa mirada contra los mecanismos normalizadores de las identidades sexo-genéricas, en especial, hacia adentro de la comunidad LGTB+ (Aráoz, 2023).

Arlette Farge (1991) define al “archivo” como aquellos repositorios de materiales heterogéneos o fuentes no estandarizadas sometidas a tareas de consulta y análisis que exigen nuevas preguntas. Parte de mi experiencia fue indagar el inmenso acervo, no digitalizado, de la Biblioteca Nacional del Congreso y tratar de organizar ese mundo impreso: noticias en medios nacionales; revistas de interés general, de psicología, de sociología y de medicina; libros de derecho, literatura y fotografía. La dimensión material del archivo, su extensión corpórea de páginas acumuladas, me exigió experimentar modos de “entrada”; ensayar ciertas operaciones de lectura crítica, apelando tanto al conocimiento como a la intuición, para que esos mismos documentos no fueran silenciados u olvidados.

Ann Laura Stoler (2010) apunta que al hablar de “archivo” nos referimos no tan solo a muestras o fuentes, sino más bien a procesos de conocimiento. Producción de significados y experimentación epistemológica que nos permite revisar conceptos, marcos y prácticas taxonómicas que nos invitan a pensar, por ejemplo, las convenciones de los géneros archivísticos. Creo que, entonces, el archivo no es tan solo un sitio inerte de acopio y preservación de documentos fehacientes, genuinos y confiables, en palabras de Carlo Ginzburg (1999), un “cadáver” dispuesto sobre una mesa de disección, sino que se trata de un cuerpo vivo (eso “vivo” que leemos en el epígrafe de Farge).

Una lectura a contracorriente, después de haber explorado el territorio textual (de haber descartado y preservado ciertos documentos sobre otros, inevitablemente), exige el “retorno a la meticulosa poética del detalle” que precisara Greg Dening (1995). Michel-Rolph Trouillot se pregunta, en relación al archivo, cómo se conjugan allí lo primario, lo originario y lo explorado, con aquello que puede ser dicho. Si pensamos el archivo vinculado al poder estatal, las preguntas podrán ser cuál es el tratamiento que se le da a los silenciamientos de la historia, qué narraciones se autorizan y qué procedimientos se utilizan. Leer y deconstruir esos silencios exige diversos mecanismos que resultan, no necesariamente, a partir del hallazgo de un documento “original” (antes no visto bajo la luz disciplinar), sino de la tarea de someterlo a un abordaje diferente que contrarreste ciertas “fórmulas de borrado” del olvido. Para el pensador haitiano “el poder del archivo con su mayor fuerza es el poder decidir lo que es y lo que no es un objeto serio de investigación y, por lo tanto, de mención” (2017, p. 83). Considerando estas premisas como guías es que construyo una posible serie textual que pretende indagar algunas de las representaciones posibles alrededor de los cuerpos y las identidades sodomitas que, como intentaré desplegar a continuación, tienen significados diferenciados: en ocasiones se refiere al “pecado nefando”; a las “relaciones carnales” entre personas de un mismo sexo (con singular énfasis, entre varones); a cualquier otra práctica sexual por fuera del propósito de la reproducción de la especie o a “sujetos travestidos”.

Son interesantes algunas de las ideas que postula Michael Horswell (2013) en su revelador libro *La descolonización del “sodomita” en los Andes coloniales*. Allí, el autor entiende que la inscripción de los primeros “sodomitas lascivos” en los textos de la conquista refieren a aquellos sujetos “andinos travestidos”, que no encuentran lugar en el sistema binario de género que traen los españoles conquistadores. Por lo tanto, se articularán (como bien sabemos) la empresa colonizadora de cuerpos, y las representaciones y discursos que interpretarán y clasificarán esos cuerpos y otredades sexuales como lo

abyecto, en el sentido que señala Butler, cuerpos ilegibles desde ese entramado simbólico-genérico.

Horswell propone visitar los textos coloniales y leerlos en clave *queer*, pero se encarga de hacer, al menos, dos observaciones/salvedades a tener en cuenta: 1) leer esos cuerpos sodomitas en “comunidad”, es decir, no despojarles de su entramado simbólico de la sociedad prehispánica a la que pertenecían, para evitar ser examinados desde una óptica individualista; 2) no se sugiere que estos sujetos “sodomitas” o llamados del “Tercer género” sean equivalentes o “fundadores” de la identidad gay moderna, de la lesbiana, la bisexual o de la persona transgénero. Sin embargo, podrían ser susceptibles de pensarse como otrxs sujetxs que comparten con los “sujetos *queer* de hoy” una historia similar de marginación (2013, p. 19). Por otro lado, se trata de resaltar la heterogeneidad sexual de la cultura andina prehispánica y entender cómo es representada esa alteridad. Son cuerpos inscriptos como moralmente enfermos, degenerativos (como metonimia del cuerpo social y su degradación).

La figura sodomita, hermafrodita, andrógina (o del tercer género) rompe con el sistema binario heterosexual en el que las nociones de *masculinidad* y *feminidad* se convierten en pares fijos, opuestos, complementarios y en clara posición jerárquica. Estos sujetos “sométicos” –“hombres vestidos de mujeres” para Bernal Díaz del Castillo (2013, p. 119) o varones que “llevan faldas de mujer” o cumplen tareas usuales de la casa” para Gonzalo Fernández de Oviedo (2013, p. 120)– serán (mal) traducidos y aculturizados bajo la óptica colonizadora cristiana que les endilgará atributos: son cuerpos monstruosos, contra natura; lujuriosos; viciosos, incivilizados; afeminados, porque lo femenino es denostado frente a lo masculino, cuyo emblema es el español que extiende sobre el territorio feminizado del continente la virilidad mesiánica del Cid Campeador, conquistador de otrx sexual, lascivo: el moro¹ (Horswell, 2013).

1. El Cid es una figura hiper masculinizada (y cristiana): posee barba, una sexualidad contenida que redundante en una “fidelidad matrimonial” y el vasallaje de su esposa devota.

Cuerpos y continentes, tributos para esa masculinidad representativa que alza la espada y la cruz.

2. Historizar los cuerpos sodomitas

“Sodomía” es un término que hace referencia a determinados comportamientos sexuales. Históricamente fue utilizado para describir el acto del sexo anal entre varones y las demás prácticas homosexuales masculinas, si bien también puede usarse para describir el sexo anal heterosexual. Como herencia de la cultura judeo-cristiana, en varios idiomas occidentales se emplea el gentilicio “sodomita” para designar a quienes practican diversa clase de experiencias sexuales que se desvían de la normalidad desde la óptica religiosa.²

El archivo propuesto reúne una serie discursiva alrededor de las corporalidades que han sido catalogadas como “sodomitas” y que se vinculan, especialmente, a dos figuraciones género-sexuales: los varones homosexuales y lxs travestis. He organizado mi exposición a partir de escenas que trazan un itinerario desde la concepción de la sodomía como perversión o patología hacia la reivindicación del placer y el amor como derechos humanos plenos de ser ejercidos.

a) Primera escena: anomalía y pecado.

En general, el que no pertenece al mundo de Sodoma no se da cuenta de que un hombre que pasa por la calle es un homosexual.

Eck, *Sodoma*

Sodoma. Ensayo sobre la homosexualidad de Marcel Eck (1969) construye un relato del origen. Una genealogía que se remonta a la

2. En la Italia de fines del Renacimiento, al pintor Giovanni Antonio Bazzi le llamaban Il Sodoma. Disponible en <https://educalingo.com/es/dic-es/sodomia>

Grecia antigua y al amor griego. Pero se trata de un armado discursivo que apela a lo que diferentes disciplinas³ pueden decir acerca de esta “sexualidad contra natura” vista como una anomalía, sin lugar a dudas, desde las primeras líneas del libro. Sodoma es la metáfora de “[...] una tentación estéril que rechaza las leyes naturales, que busca un ideal contrario a las leyes de la naturaleza y aspira a un paraíso, pero no escucha el deseo de Dios” (p. 13). Es decir, la transgresión se establece porque el hombre no reconoce los designios divinos: la permanencia de la especie es uno de los propósitos, puesto que con ello se conserva la parte de la obra del dios creador. Jorge León (1975) así lo señala en su *Carta abierta a los homosexuales* aun cuando pretenda ser un instructivo de ayuda para aquellos pastores frente a los desafíos que implica la homosexualidad y su inclusión en la iglesia cristiana. Se define al pecado como “todo aquello que conspira contra la naturaleza humana”, ya sea que implique la destrucción o “mal uso del cuerpo” (p. 18). En cuanto a la sexualidad entendida como parámetro de normalidad explica:

el hombre ha sido creado como ser sexuado y el sexo es uno de los medios de expresar la humanidad, además de instrumento para la preservación de la especie [...] Dios creó el sexo en el hombre, igual que en todos los animales, con el propósito de procreación. Pero en el hombre tiene además una función espiritual, el sexo puede ser la máxima expresión de amor entre dos seres que se quieren. (León, 1975, p. 18-19)

Podemos inferir entonces que el vínculo homosexual tergiversa no solo la finalidad de perpetuar la especie, sino que además rompe con un propósito mayor y trascendental que es el amor. Y aún más, quiebra la condición humana. Lo antinatural de la homosexualidad se debe a que no se rige por las leyes celestiales: “La única relación

sexual que hace posible la creación de un creador de vida humana es la realizada por una pareja heterosexual. Si toda la humanidad se volviera homosexual se extinguiría la raza humana”.⁴

Por su parte, Eck pone a disposición del lector algunas hipótesis que podrían explicar las razones de esta “desviación homosexual”, que cito a continuación: 1) “Que el padre no sea hombre y no ejerza sus prerrogativas de hombre”; 2) “Que la madre no sea mujer y no se comporte como tal”; 3) “Que se eduque al muchacho como una muchacha” (o viceversa) (1969, p. 86). En estos tres casos se ejecuta una “inversión” del modelo estructural de género, que nombra y ordena cuerpos y prácticas establecidas de masculinidad y femineidad (Connel, 1996). Como apunta Luciano Fabri (y otros): “la masculinidad es un concepto *relacional* que existe solo en contraste con la femineidad” (2021, p. 381). Al tratarse de un dispositivo de poder, se establecen una serie de guiones para la socialización de varones y mujeres.

Para Françoise Héritier, el establecimiento de estos atributos opuestos se inscribe en una malla simbólica que, si bien puede funcionar complementariamente, sostiene una “valencia diferenciada de los sexos” desde tiempos arcaicos: “[...] las características masculinas y femeninas en nuestra cultura [occidental] quedan connotadas, alternativamente, en las habituales oposiciones: calor/frío, seco/húmedo, activo/pasivo, rugoso/liso, duro/blando, sano/enfermo, rápido/lento, fuerte/débil, belicoso/pacífico, competente/incompetente, claro/oscuro, móvil/inmóvil, exterior/interior, aventurero/hogareño, etc. pero también abstracto/concreto, teórico/empírico, trascendente/inmanente, cultural/natural, etc.” (2007, p. 17). Lo que se deduce de lo siguiente es que en esa dis-

4. La cita prosigue: “La homosexualidad es uno de los tantos pecados que el ser humano comete al apartarse de su finalidad. Por lo general este pecado es considerado muy grave en el varón” (León, 1975, p. 26). En una larga lista sobre “relaciones sexuales anómalas” se menciona “No te echarás con varón como mujer; es abominación” (León, 1975, p. 28).

3. Filosofía, psicología, biología, moral, etc.

tinción se enhebra la autoridad y la superioridad de un sexo/género sobre otro. Pero, además, esa masculinidad es un mandato, un conjunto de normas, prácticas y discursos, que deben ser asumidos para ocupar esa posición social privilegiada (la del Padre) respecto de otras identidades de género. De ese modo, cualquier versión de masculinidad y/o de feminidad que no se corresponda con las normas hegemónicas será colocada en un lugar de inferioridad y/o de transgresión (Fabri, 2021).

Si bien cada una de estas tres causas han merecido mi atención, quisiera detenerme en otra: “De todos los factores que intervienen en la génesis de la homosexualidad los que corresponden a la madre son los más importantes [...] «Dime quién es tu madre y te diré si tú eres de los nuestros» es un adagio muy conocido en Sodoma” (Eck, 1969, p. 86). El fragmento en cuestión no solo responsabiliza a la mujer-madre de esta “desviación” (como una reversión de la tentación en manos de Eva), sino que, al hacerlo, reproduce la visión misógina y el lugar denostado que le compete a lo femenino, porque este es el centro de la degradación sexual y moral del individuo. Como apunté en el capítulo que escribí para *Lenguaje y género* :

Una Madre es exclusiva porque es irremplazable, nadie puede hacerlo sino la madre; exige una dedicación total hacia la descendencia. [...] Una madre es omnipotente. 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 prole [en este caso, el “extravío homosexual”] son vistos como un resultado directo de haber cumplido o no, con lo que se supone que es una “buena madre”. (2024, p. 338)

Otra zona que quiero poner bajo la lupa nos habla de que “el mundo homosexual se ha organizado” (Eck, 1969, p. 101). Para evitar la “contaminación” con un doble sentido atado: contagio

(de una enfermedad), tentación (de un pecado). Si bien hay que ser comprensivos y tolerantes, el enunciador hace un llamado con el propósito de preservar a la juventud de ese riesgo, puesto que el homosexual busca una joven presa, como bien lo ejemplifica al incluir el caso de Oscar Wilde.

b) Segunda escena: “Descendimos de la nave de los gay(os)” o el elogio al deseo

El vampiro de la colonia Roma (1978), de Luis Zapata Quiróz, es una novela que cuenta los rituales de iniciación homoerótica del narrador que nos deja su “testimonio” en cintas grabadas. Con desparpajo, y un lenguaje fragmentario, nos revela su trayectoria vital y sexual. El repertorio teje el despertar erótico, la amistad, la censura (propia y ajena), la sospecha, la culpa, los espacios clandestinos (los únicos posibles) como los baños públicos o las calles nocturnas, la prostitución, las enfermedades de transmisión sexual, el amor. Se trata de un texto que irrumpe en la tradición literaria latinoamericana⁵ y que hace estallar el poder del deseo. A continuación, leemos la siguiente cita:

[...] en aquellas épocas ya me había vuelto yo muy inquieto sexualmente muy precoz fui ¿no? Andaba caliente todo el tiempo y ya me masturbaba y tenía sueños mojados y todo/ pero fíjate qué curioso siempre me masturbaba pensando en chavos [...] un día me empezó a interesar más la figura del chavo que estaba cogiéndose a la vieja y ya pensaba más en él/ o sea me

5. Recordemos que la renovación de la narrativa latinoamericana, en especial, del género novelístico, estuvo signado por el fenómeno editorial del “Boom latinoamericano”, cuyo grupo representativo era, especialmente, masculino (Gabriel García Márquez, Mario Vargas Llosa, Julio Cortázar, Carlos Fuentes y algunos nombres “outsider” como José Donoso y Juan Carlos Onetti), aunque la gran armadora fuera una mujer, Carmen Balcells.

concentraba más en él aunque no estuviera en la foto ¿ves? Y entonces así me venía/ yo creo que desde entonces mandé a las viejas a la verga/ o no más bien yo me mandé a la verga ¿verdad? Sí pensaba a veces en picarlas pero pensaba que jugar con la verga del amigo era más interesante// Y me acuerdo que me ponía a dibujar en un cuadernito las pingas de todos los cuates del barrio/ bueno/ no de todos/ nomás de los cuates que me gustaban/ y entons dibujaba una pinga y le ponía el nombre del cuate abajo/ zutano/ mengano/ así/ hójole/estaba yo re loco ¿verdad?/ y luego me puñeteaba yo/ chas chas/ pensando en cómo se puñeteaban ellos y me entraba una calentura y ya/ me venía. (p. 21)

La literatura es el discurso posible para el deseo. Un cuerpo que desborda sensualidad y que explora el goce. Manifiesto erótico y político. La categoría del erotismo está estrechamente vinculada a la de sexualidad. Sigmund Freud (1929) la asoció a la pulsión de vida o Eros que la civilización se ha encargado históricamente de reprimir a través de leyes morales que establecen una demarcación entre lo permitido y lo prohibido, como hemos podido observar en la primera parte de esta exposición. Para Gayle Rubin (1989) la sexualidad, al igual que el género, es política: está organizada en sistemas de poder que alientan y recompensan a algunos individuos y actividades, mientras que castigan y suprimen a otros y otras. Lejos de poseer una naturaleza invariable, su invención supuso una producción discursiva, de saberes y, quizás también, de los propios placeres, enmarañada en mecanismos de vigilancia y disciplinamientos sobre los cuerpos, con el propósito de hacerlos “útiles y productivos” para el cuerpo social, arriesga Michel Foucault (2018).

La escena de onanismo referida permite recuperar aquella idea de que el goce erótico se define por su independencia de la reproducción de la especie, según G. Bataille (2008). El sentimiento de exuberancia no está ligado a la conciencia del engendramiento.

Incluso, en principio, cuanto más pleno es el goce, menos nos preocupamos por los hijos que pueden resultar de él, pero, además, en ese “desplazamiento/postergación” (por llamarlo de alguna manera) se produce una transgresión a la ley “natural” / “divina” que rige para la especie humana, según los textos aludidos de Eck y León. Y esa infracción es un llamado a la libertad: lo erótico supone una ruptura con la moral, una emancipación de los frenos y de los controles de los cuerpos/subjetividades

Otra escena en la que quisiera detenerme es la siguiente:

Y nos poníamos cada borrachera/entonces/en esas borracheras/ era cuando me salía con más ganas lo caliente ¿verdad?// yo no recordaba nada/ pero/ por ejemplo/ en la mañana/ después de una buena noche de pedo/ me despertaban diciéndome/ «aray mano que le agarraste la verga a fulano»// up le agarré la verga?/ «sí le agarraste la verga / qué se me hace/ qué se me hace»/ y entons yo me sentía muy mal/ muy incómodo/ no culpable/ pero sí me sentía muy mal/¿me entiendes?/ me sentía raro en relación con ellos/ me sentía diferente/ yo entonces ni siquiera sabía lo que era la homosexualidad ¿ves?/ a mí se me figuraba que/ no/ no sé/ pero sí me sentía mal/ sobre todo porque me chingaban a cada rato con eso/ si hubiera sabido que la homosexualidad es una cosa de lo más normal ¿no?/ como pienso ahorita/ que cada uno tiene derecho a hacer con su vida sexual lo que se le pegue la gana/ ps no me hubiera sentido tan mal ¿verdad?/ pero entonces a mí sí me sacaba mucho de onda sentirme diferente/ y yo siempre decía que no era cierto/ que no me acordaba [...]. (Zapata Quiróz, 1978, p. 27)

En el fragmento es evidente que la homosexualidad está cubierta por un manto de invisibilidad: no se la quiere ver ni reconocer,

“eso” no tiene nombre y, si lo tiene, conlleva la censura que repudia ese comportamiento sexual, que solo puede ser dicho encubierto bajo la forma de la broma y “tolerado” (excepcionalmente/ parcialmente) debido a los efectos del alcohol, la inconsciencia y el olvido. El intercambio “post-reviente” entre pares está atravesado por una pedagogía sexual y emocional anclada en “lo viril”, que desconoce y niega rotundamente otras formas sexuales de vincularse. La “incomodidad”, la “rareza”, la “diferencia” señalan un desvío en la propia conducta, evaluado como tal en ese tiempo pasado. La mirada del otro (varón) controla, corrige, enseña, señala. Al goce le corresponde el castigo. Escena que también leemos en *Ladrilleros*, de Selva Almada.

c) *Tercera escena: silenciamiento y condena*

Incluyo en este apartado *Salón de belleza* de Mario Bellatin. La novela narra el devenir decadente de una peluquería célebre hacia un moridero: un espacio donde irán a agonizar y sucumbir “hombres” (y solo hombres) de “dudoso comportamiento”. Los huéspedes mórbidos reciben cuidados paliativos ante “un mal que está avanzando” –que no es otra cosa que el SIDA provocado por el HIV– pero que es una enfermedad innombrable que, de un momento a otro, invade el cuerpo del narrador “destrozado, esquelético, lleno de llagas y ampollas” (1992, p. 10). Mientras se transita la frontera del país de los sanos al de los enfermos (Sontag, 1977), el cuerpo sufre los cambios que lo llevan hacia la putrefacción, que no es otra cosa que la degradación moral del narrador y todos los contagiados que van a parar allí.

Otro de los textos aquí incluidos es *Tengo miedo, torero* (2001) de Pedro Lemebel, novela que cuenta la historia de amor entre La Loca del Frente y Carlos, un estudiante comunista que planea el asesinato de Augusto Pinochet. Solo referiré una escena: La Loca y Carlos disfrutaban de un paseo y un picnic. Bajo el cielo abierto y un mantel primorosamente bordado por la Loca “resisten” la atracción mutua

que sienten. Ese paisaje natural, humano y amoroso, es visto por los ojos del dictador que pasa en comitiva cerca de allí. Esa noche, sobresaltado se despierta:

¡Un maricón!, gritó indignado despertando a su mujer que saltó en el asiento perdiendo el sombrero. ¿Qué cosa? ¿Qué te pasa hombre que me asustaste. ¿Te acuerdas de aquella pareja del sombrero amarillo, cuando veníamos? Eran homosexuales mujer, dos homosexuales. Dos degenerados tomando el sol en mi camino. A vista y paciencia de todo el mundo. Como si no bastara con los comunistas, ahora son los homosexuales exhibiéndose en el campo, haciendo todas sus cochinas al aire libre. Es el colmo. Eso sí que no lo iba a soportar; mañana mismo hablaría con el alcalde [...] para que pusiera vigilancias. (p. 34)

Una serie de ideas se pueden encadenar aquí: el dictador escandalizado no es otro que “un padre”. Padre de familia, núcleo primigenio a partir del que se tejen los relatos fundaciones de la nación y su identidad. En la familia, el Padre es la autoridad de la moral, del bien y de la verdad. Lo que “descubre” el dictador es que se trata de “un hombre vestido de mujer”, un caso ejemplificador de amoralidad, falsedad, mentira, inautenticidad, maldad. En la figura de la Loca del Frente y Carlos se conjugan las transgresiones sexuales e ideológicas. Voz y voluntad que gobierna el presente político del país, pero que rige también los destinos eróticos-afectivos de sus ciudadanos.

d) *Cuarta (y última) escena: “polvo enamorado”*

Quiero concluir este trabajo con dos breves citas que no por breves, carecen de valor, sino que, por el contrario, sintetizan la manera en que la literatura abre caminos y horizontes para decir el amor en clave plural. Algunas de las novelas aquí citadas plantean encuentros

homoeróticos, en los que circulan los cuerpos deseantes, los fluidos calientes, los intercambios celebratorios, los espacios clandestinos que esconden, habilitan e incluso “protegen” esos acercamientos frente a los avasallamientos de una violencia multiforme que siempre se impone: la descalificación burlesca, la censura, el castigo, el golpe, la muerte. Pero hay dos escenas que hablan del amor. Ese es el título de un cuento de Marcelo Kohan en el que reescribe el vínculo entre los gauchos Martín Fierro e Isidoro Tadeo Cruz: ya no es el reconocimiento del otro como uno mismo; tampoco el sufrimiento y la persecución como marcas identitarias de un sujeto (el gaucho); tampoco los usos de esos cuerpos y ese “símbolo nacional”, aunque no sea algo menor leer ese símbolo nacional bajo la lente cuir.⁶ Es dar el espacio, el nombre y la representación de dos hombres que se aman en la extensión de la pampa húmeda: “Lo único que ahora se escucha en la noche entre los indios son sus dos respiraciones” (2011, párr. 27).

Y ya sí, cerrar con otra reescritura de aquel soneto “Amor constante más allá de la muerte” de Francisco de Quevedo, que reza en sus últimos versos: “Serán ceniza, más tendrá sentido, polvo serán, mas polvo enamorado”, en manos de Manuel Ramos Otero que en su poema 23 de *Invitación al polvo* (1985) pronuncia:

Éramos boleristas de la misma loseta: vereda
tropical y niebla de riachuelo, un desvelo de amor
bajo Venus, olas y arenas de una nave sin rumbo,
besos de fuego para una canción desesperada,
yo era una flor y tú mi propio yo. Con lágrimas

6. Adhiero a la postura de Valencia Sayak que señala: “El paso de «queer» a «cuir» es especialmente significativo, ya que representa un esfuerzo por descolonizar el lenguaje y adaptarlo a realidades locales. Este cambio no solo busca una traducción literal, sino que también intenta capturar la esencia de las luchas y experiencias de las comunidades en América Latina, que a menudo son diferentes de las que se viven en contextos anglófonos” (2015, p. 2).

de sangre quise escribir la historia que ahora escribo con sangre, con tinta sangre, del corazón. Éramos compañeros del desorden profundo, pasión de vellonera hombres por fuera y por dentro, no solamente cuerpos sino historia. Éramos la victoria de amarnos sin prejuicios, sin posesión ni celos, sabiendo que lo eterno dura un segundo. Éramos los remeros de la misma galera en busca de esa isla que al final los libera. Éramos mucho menos de lo que ahora somos.

Poesía que no es otra cosa que un canto que nombra nuestro derecho a amar a quien nos plazca.

e) *Corolario*

El uso del verbo derivado “sodomizar” pretende jugar con los sentidos asignados a “penetrar” –que se define como el acto de “introducirse en un lugar”, “pasar a través de un cuerpo”, “poseer sexualmente” entre otros (*Diccionario RAE*)–. La idea de penetración se vincula al poder asociado a lo masculino y a lo genital, una propiedad exclusivamente de los varones con pene que se ubican en la escala jerárquica del patriarcado. La acción de penetrar es también una metáfora bélica que plantea el avasallamiento y conquista sobre el territorio y/o el cuerpo enemigo. Entonces, me pregunto si sodomizar (= penetrar) es una operación válida de lectura y reinterpretación: someter, penetrar, sodomizar lo vivo y el archivo es apelar a una inversión del orden establecido por un paradigma hetero genital reproductivo y sus maneras de leer e interpretar. ¿Sodomizar el archivo, es, acaso, una estrategia lícita en términos feministas? Es, en ese sentido, que las lecturas aquí expuestas entran no solo representaciones literarias de cuerpos sodomitas y su derecho al placer, sino también, un modo de leer el archivo a contracorriente, un robo legítimo (vale el oxímoron) de los medios simbólicos disponi-

bles para escapar o confrontar las jerarquías que ordenan cuerpos, subjetividades y sexualidades.

Referencias

- Aráoz, Isabel (2023). Nación marica: Sexualidades y contra-archivo en tres revistas argentinas (1984–1998). En Daniel Badenes & María Belén Castiglione (Comps.), *Géneros, feminismos y derechos humanos: Prácticas situadas. Caminos de reflexión, investigación e intervención (2020–2022)* (pp. 255–280). Universidad Nacional de Quilmes.
- Aráoz, Isabel (2024). Metáforas del desmadre (en un corpus latinoamericano). En Andrés Stisman (Ed.), *Lenguaje y género: Un abordaje teórico desde una perspectiva feminista* (pp. 336–354). Ediciones Diapasón.
- Bataille, Georges (2008). *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944- 1961*. Adriana Hidalgo editora.
- Bellatin, Mario (1992). *Obra reunida*. Alfaguara.
- Butler, Judith (2020). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Paidós.
- Connel, Robert (1995). La organización social de la masculinidad. En Teresa Valdés & José Olavarría (Eds.), *Masculinidad/es: Poder y crisis* (pp. 31–48). FLACSO-ISIS Internacional.
- Eck, Marcel (1969). *Sodoma*. Herder.
- Farge, Arlette (1991). *La atracción del archivo*. Edicions Alfons El magnànim.
- Fabri, Luciano (2021). Masculinidad(es). En Sandra Gamba & Tamara Diz (Eds.), *Nuevo diccionario de estudios de género y feminismos* (pp. 381–386). Biblos.
- Foucault, Michel (2018). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI editores.
- Freud, Sigmund (2010). *El malestar de la cultura*. Amanuense.
- Héritier, Françoise (2007). *Masculino/femenino II. Disolver la jerarquía*. Fondo de Cultura Económica.
- Horswell, Michael J. (2013). *La descolonización del “sodomita” en los Andes coloniales*. Ediciones Abya-Yala.
- Kohan, Martín (4 de febrero, 2011). “El amor”. *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/verano12/23-161693-2011-02-04.html>
- León, Jorge A. (1975). *Carta abierta a los homosexuales*. Ediciones Pleroma.
- Lemebel, Pedro (2001). *Tengo miedo torero*. Seix Barral.
- Ramos Otero, Marcos (4 de julio 2012). Invitación al polvo. *Blog del Amasijo*. <https://blogdelamasijo.blogspot.com/2012/07/manuel-ramos-otero-invitation-al-polvo.html>
- Rubin, Gayle (1989). Pensando el sexo: Notas para una teoría radical de la sexualidad. En Carole Vance (Ed.), *Placer y peligro: Explorando la sexualidad femenina* (pp. 113–190). Revolución.
- Sontag, Susan (1977). *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*. Editor digital: Titivill, Sayayus.
- Stoler, Ann Laura (2010). Archivos coloniales y el arte de gobernar. *Revista Colombiana de Antropología*, 46(2), 465-496.
- Trouillot, Michel Rolf (1995). *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la historia*. Editorial Comares.

Valencia (2025). Queer al Cuir. *ReCIA – Revista del Centro de Investigación en Artes, Monográfico 1*, 1–18. <https://doi.org/10.21134/tvnr7998>

Zapata Quiróz, Luis (1978). *El vampiro de Colonia Roma*. Grijalbo.

Isabel Aráoz es Doctora en Letras y miembro del GEFFL (Grupo de Estudio de Filosofía Feminista del Lenguaje). Se desempeña como directora del IIELA (Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos) y como docente de las cátedras de Lengua y Comunicación y Literatura Latinoamericana II en la Facultad de Filosofía y Letras (UNT). Asimismo, ha dictado cursos de posgrado sobre literatura latinoamericana y sexualidades en la Universidad Nacional de Tucumán, la Universidad Nacional de Santiago del Estero y la Universidad Nacional de Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur. 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. Posee dos Diplomaturas de posgrado en Estudios de Género y Feminismos en América Latina y ha publicado capítulos y artículos sobre esa temática. En 2023 ha realizado una estancia de investigación en la Unidad de Investigación y Vinculación Científica la Biblioteca Nacional del Congreso de la Nación con un proyecto de archivo y sexualidades diversas.

LA “COMEHOMBRES”. ASEDIOS A UNA METÁFORA VEGETAL

Ana Verónica Juliano

Tu boca atraviesa cualquier cuerpo
pegajoso, traga iridiscencias, digiere
luz.

Sally Wen Mao, *Carta de amor para una planta carnívora (Venus
atrapamoscas)*

A modo de introducción

El epígrafe que da inicio a estas reflexiones funciona como intriga de anticipación para el planteo de nuestro trabajo. Como se advierte en los versos, el yo poético construye una interlocución, reconocible en el uso de la segunda persona del singular del posesivo “tu”, que sugiere, además de la relación intersubjetiva, cierto erotismo. La boca, expresión metonímica que evoca un cuerpo vivo, lleva a cabo las acciones expresadas por los verbos en modo indicativo:

atravesar, tragar, digerir. El fragmento poético instala una secuencialidad interesante a través de la metáfora digestiva: la boca es capaz de transformar un cuerpo pringoso en luz. El poema de Sally Wen Mao, que retomaremos más adelante, lleva como título “Carta de amor para una planta carnívora” y resulta un excelente punto de partida para nuestro análisis que encuentra proximidad significativa entre plantas, carnívoras en este caso, y mujeres.

Así pues, nos proponemos¹ asediar una metáfora vegetal diseminada en el campo social, que ha alcanzado connotaciones peyorativas para designar a grupos singularizados de sujetos. Intentaremos trazar un recorrido –conjetural– a fin de imaginar una posible génesis y sus derivas en el uso cotidiano y literario. Siguiendo a George Lakoff y Mark Johnson, postulamos que la expresión “comehombres” constituye una “metáfora imaginativa y creativa” (2004, p. 181), es decir que, ubicada por fuera de nuestro sistema conceptual convencional, puede proporcionarnos nuevas comprensiones. Afirman los autores:

1. Esta propuesta se inscribe en una serie de reflexiones que surgen a partir de la realización del curso de posgrado *Filosofía feminista del lenguaje*, dictado por el doctor Andrés Stisman en 2021, con la colaboración de la especialista Ingrid Place-reano. En ese marco y, más concretamente, en torno a los estudios sobre la metáfora, comencé a indagar la relación entre las mujeres y el mundo vegetal, como espacio de generación de formas particulares de un decir modulado y de creación metafórica. Afirman Lakoff y Johnson que las metáforas “estructuran la manera en que percibimos, pensamos y actuamos” (2004, p. 40). En concordancia con esta hipótesis, y en consideración de mi formación disciplinar en el área de los estudios literarios, desarrollé dos trabajos que indagan este problema y que constituyen antecedentes propios para esta contribución. En primer lugar, “Algunas consideraciones respecto al vínculo entre mujeres, plantas y lenguaje” (Juliano, 2024), incluido en *Lenguaje y género. Un abordaje teórico desde una perspectiva feminista* (Stisman, 2024) y, en segundo lugar, “Desterradas en el (del) paraíso”, ponencia presentada en el XIX Congreso de la IAPh (*International Association of Women Philosophers*) en 2023. Estas formulaciones son deudoras, también, de las lecturas y discusiones que sostenemos en el fecundo Grupo de Estudios de Filosofía Feminista del Lenguaje (GEFFL).

Lo que experimentamos con una metáfora como ésta es una especie de reverberación a través de la red de implicaciones que despierta y conecta nuestros recuerdos de nuestras experiencias [...] pasadas y sirve como una posible guía para otras experiencias futuras. (2004, pp. 182-183)

Nos interesa explorar dicha red de implicaciones y las conexiones posibles con memorias afectivas forjadas, incluso, en la infancia. En primer lugar, indagaremos un conjunto de representaciones presentes en un texto de divulgación científica de la botánica argentina Genevieve Dawson titulado “Las plantas carnívoras”. En segundo lugar, analizaremos una pequeña serie literaria compuesta por poemas de Fernanda García Lao, tomados de su libro *Carnívora* (2016), y el ya mencionado poema de Sally Wen Mao. Buscaremos, en ambos momentos, conjurar la metáfora a ver si, tal como nos interpela Emmanuel Lizcano, nuestro recorrido es capaz de restituir historicidad a las imágenes y valoraciones cristalizadas:

El viaje a los supuestos orígenes (los orígenes, como observara Foucault, siempre son su-puestos) faculta para captar lo que tienen de participio los llamados ‘hechos’, es decir, permite verlos como resultado de un hacerse, y de un hacerse al que van moldeando los distintos avatares imaginarios que acaban consolidando tal hacerse en un hecho, un hecho –como se dice– puro y duro. (2006, p. 44)

De imaginarios y metáforas. Atraer, capturar e ingerir

[...] entre la ficción y la realidad solo median diferencias de magnitud.

Genevieve Dawson, *Las plantas carnívoras*

De manera imprevista, navegando en la web, damos con la figura de Genevieve Dawson (1918-2012), una prestigiosa botánica argentina, fundadora de la Cátedra de Botánica Aplicada de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de la Plata, pionera en el campo de estudios interdisciplinarios de la Etnobotánica. En 2012, a propósito de su fallecimiento, María Lelia Pochettino y Julio Hurrell escriben en su obituario: “Hace cincuenta años, cuando la palabra *biodiversidad* no existía, y menos aún se hablaba de *diversidad biocultural*, la problemática etnobotánica que ella desarrolló quedó plasmada institucionalmente” (2012, p. 471).

En virtud de su carácter de “mujer múltiple y de avanzada” (López Ruf, 2005, p. 29) en el campo de las investigaciones científicas y en nuestro afán de seguir problematizando el vínculo entre mujeres, plantas y lenguaje, iniciamos una indagación a propósito del perfil de esta científica. Leemos algunas referencias biográficas y advertimos que su nombre también aparecía mencionado como “Genoveva Dawson de Teruggi”. “Kewpie”, tal era su apodo, fue madre de Diana Teruggi –militante asesinada en 1976, junto a su compañero Daniel Mariani, por fuerzas policiales y militares– y abuela de Clara Anahí Mariani, nieta que permanece desaparecida.² En ese momento, la relación entre Genoveva Dawson y la novela *La casa de los conejos* (2007) de Laura Alcoba se hizo evidente. Emblemática para la literatura argentina de la postdictadura y la construcción de la memoria, esta *nouvelle* –la primera de una trilogía– narrada desde la perspectiva de una niña –la propia autora autoficcionalizada– lleva

2. Su otra abuela, “Chicha” Mariani, fue fundadora y segunda presidenta de la Asociación Abuelas de Plaza de Mayo.

inscripta en su dedicatoria el nombre de Diana Teruggi y concluye con la afirmación de que “Clara Anahí vive en alguna parte” (2008, p. 134). La trama familiar que se destejía delante de nosotros, hizo que nos preguntáramos si algo de esta experiencia histórica traumática había incidido en sus investigaciones, muy prolíficas, por cierto. Nos interesamos, especialmente, en sus textos divulgativos sobre las plantas carnívoras. En efecto, el epígrafe con que se abre este apartado está tomado de allí y nos sugiere una dirección posible para leer el intrincado vínculo entre realidad y ficción y, si ampliamos la perspectiva, entre realidad científica y ficción literaria, entendidas no como dominios incomunicados, sino como espacios solidarios, que se retroalimentan mutuamente. En la aseveración de Lizcano:

Cada imaginario tiende a mostrársenos como un universo cerrado sobre sí mismo y homogéneo, es decir, ni afectado por las aportaciones en el tiempo y en el espacio ni tampoco fracturado o tensado por corrientes internas que pudieran estar en conflicto mutuo. (2006, p. 51)

Nos adentramos, pues, en el universo de las plantas carnívoras a partir de la mirada de Genoveva Dawson. En una primera instancia, dada la red de implicaciones contenidas en las acciones de capturar e ingerir que definen la naturaleza de estas plantas, consideramos que podían funcionar como metáforas del aparato represivo durante la última dictadura. En este marco, por ejemplo, la acción de “chupar” se resignifica y alude a secuestrar y desaparecer. Recordamos el uso estratégico del recurso metafórico, como vehiculización de sentidos encriptados, en la novela *Un hilo rojo* (1998) de Sara Rosenberg:

**del cuaderno de Julia, Historia Natural. Botánica.
Página 39 Boletto Elegante**

Es un hongo algo viscoso, de coloración ferrugínea. Entre los venenosos citaremos el llamado MATA-PARIENTES (*Boletus Piperatus*), para algunos solo sospechoso; francamente venenoso es el *Boletus Purpureas*, del sombrerillo del color que indica su nombre, pero variable, así como las reticulaciones que adornan su pie. (2012, p. 35)³

Como vemos en el ejemplo, la consignación de esta especie del Reino Fungi construye un campo de significación vinculado al terror de Estado. La morfología del hongo, cuyo sombrerillo semeja un casco, y la presencia del elemento ferroso, podrían configurar los cuerpos militares caracterizados, en el texto, por su viscosidad, y catalogados como sospechosos o venenosos. El neologismo "mata-parientes" explicita el carácter letal de estos hongos denominados, a su vez, "boletos", término que se asocia a la locución lunfarda "ser boleta", es decir, estar muerto, al borde de la muerte o amenazado por ella. En la novela de Rosenberg, esta nota del cuaderno incrustada alerta, en clave botánica, sobre la peligrosidad del contexto.⁴

Si bien aún no hemos desestimado la posibilidad de leer a las plantas carnívoras en esta clave, el recorrido que propone Dawson nos sugirió otra dirección; un camino más bien opuesto, en tanto les confiere el lugar de justicieras. De ellas dice: "Son, pues, las vengadoras de su reino" (2003, p. 36). Esta perspectiva, teñida de valoración positiva a propósito de "estos fascinantes vegetales" (2003, p. 36), alumbró otras posibilidades para tejer redes alternativas de implicaciones y considerar nuevos alcances para las plantas

carnívoras como metáforas femeninas. Desmontar el imaginario acerca de su mentada peligrosidad, nos llevaría a reconsiderar estas especies excepcionales –autótrofas, como el resto de las plantas– y sus proyecciones significativas. Como expresan Lakoff y Johnson: "no es de ningún modo una cosa sencilla cambiar las metáforas por las que vivimos" (2004, p. 187); sin embargo, constituye una acción posible (y necesaria) para derribar estereotipos sociales cuya fijeza contribuye a la perpetuación de un sistema desigual y violento para las mujeres y los colectivos disidentes.

En "Las plantas carnívoras" (primera parte) la botanista se aboca a una narración sobre el origen de la vida en el planeta con la que procura –y consigue– dislocar ciertas representaciones acerca del reino vegetal y del animal, a partir de la inversión de algunos signos. Afirma:

Los vegetales fueron los primeros organismos del planeta: originados en medio acuático, muchos de ellos lo abandonaron en cierto momento y ensayaron la vida terrestre, convirtiéndose de este modo en los colonizadores de los continentes. Los animales que se originaron mucho después, no hicieron más que seguir sus huellas. (2003, p. 36)

La metáfora de los vegetales como los primeros colonos en ensayar la vida en la superficie terrestre, tensiona el imaginario de supremacía animal con que se configuran habitualmente los relatos originarios. La representación, plena de dinamismo y creatividad, refuta la presunta pasividad con que suele valorarse el silencioso reino verde. En este caso, además de su posterioridad, los animales aparecen como meros seguidores de los caminos abiertos por las plantas. A continuación, la autora explica que las plantas constituyen la base de la vida debido a que poseen una habilidad nutritiva que no existe en el mundo animal: son capaces de fabricar su propio alimento mientras que los animales "ingieren lo fabricado y, en últi-

3. Las negritas, las mayúsculas y las cursivas en el original.

4. En los relatos de *Aquí se restauran niños y vírgenes* (2018) de Verónica Barbero, una especie vegetal monstruosa, el tupulo, instala en la atmósfera lo siniestro: "Una liana se enrosca en mi tobillo y sube por mi entrepierna; me mantiene inmóvil [...]" (p. 22).

mo término, son verdaderos parásitos de las plantas verdes” (2003, p. 36). Esta figuración parasitaria es, sin dudas, atípica y refuerza el efecto de sentido perseguido por la divulgadora, para quien las plantas constituyen el fundamento de la vida tal cual la conocemos y desempeñan un papel crucial en la historia.

Subvertidas las jerarquías, del grupo de plantas, deslinda uno en particular que, además de estar facultado para la fabricación de su propio alimento, es capaz de procurarse un complemento alimenticio por medio de órganos especiales de atracción, captura e ingesta. Se trata, desde luego, de las plantas carnívoras, de las que dice: “Estas interesantes plantas parece que fueran las encargadas de tomar represalias por el exterminio continuo de que son objeto, ellas y sus hermanas, por parte del mundo animal” (2003, p. 36). Es decir que, en tanto plantas, además de su rol activo en el origen de la vida y su autosuficiencia nutricia, las carnívoras hacen frente a sus depredadores. Quizás debamos considerar que estos atributos (tener un rol activo en la historia, ser autovalentes, hacer justicia, contraatacar como método defensivo) son precisamente los que revisten de peligrosidad a las plantas carnívoras y, por desplazamiento semántico, a aquellas mujeres que se identifican con estas atribuciones.

En lo que sigue, Dawson –en el cruce con la etnología– reseña una serie de relatos legendarios, muy populares, en donde aparecen estas especies codificadas bajo el signo del peligro. Resalta, por otro lado, que los escenarios donde suceden los hechos suelen ser espacios inaccesibles e inhóspitos, asociados a geografías excéntricas, lo que dificulta la constatación empírica de la existencia de estas plantas monstruosas. En estos relatos, la separación entre realidad y ficción se encuentra muy adelgazada. Entre ellos, “La flor de la muerte”:

[...] de tamaño tan grande que un hombre cabía fácilmente dentro de ella. El cáliz era de brillantes colores y exhalaba perfumes delicados, que atraían a los incautos: no bien uno de éstos se acercaba a la flor, lo invadía un sopor pesado que lo forzaba a reclinarse sobre los péta-

los inferiores y, entonces, lenta y trágicamente, éstos se cerraban sobre él. Aumentaba en ese momento la fragancia a la vez que el cáliz segregaba un ácido fuerte que desintegraba el cuerpo del pobre mortal adormecido. Una muerte perfumada colorida, que llegaba sin sentirse. (2003, pp. 36-37)

Diversos elementos resultan interesantes en este ejemplo. En primer lugar, hay que decir que, en el imaginario colectivo, el universo floral está íntimamente conectado con el universo femenino. Asimismo, recordar que la personificación de la muerte suele realizarse, también, en esta clave. Por lo tanto, el sintagma “flor de la muerte” duplica su valencia femenina. La monstruosidad de esta flor está dada por diversos factores. Al comienzo, se resalta la anomalía de su tamaño. Esta dimensión exorbitante, que cepilla a contrapelo la relación protector-protégida, señala un primer corrimiento de la norma. En efecto, un hombre que cabe *fácilmente* en ella se encuentra reducido. Recuperamos, aquí, la noción de adelgazamiento de la línea que separa realidad y ficción. Sostienen Lakoff y Johnson que “En la mayoría de los casos lo que importa no es la verdad o falsedad de una metáfora, sino las percepciones e inferencias que se siguen de ella, y las acciones que sanciona” (2004, p. 200). La inversión del sistema predatorio, propio del patriarcado, tiene la potencia de reconfigurar el orden social.

La descripción que sigue (“brillantes colores”, “perfumes delicados”) acentúa el carácter seductor de la flor y la condición incauta del hombre, figurado luego como víctima: “pobre mortal adormecido”. Un esquema de posibles correspondencias para esta lógica sería el siguiente:

Flor	mujer	atracción	brillantes colores perfumes delicados
Muerte	mujer	peligro	ácido fuerte que desintegra
Flor de la muerte	mujer / mujer	atracción / peligro	muerte <i>per- fumadacolo- rida</i> que llega sin sentirse

La planta carnívora mítica, producto de la copiosa imaginación popular, migra al imaginario colectivo despojada de su cuerpo vegetal y, sin perder sus atributos, deviene en el estereotipo femenino de la “comehombres”. Su configuración compleja como sujeto deseado y temido,⁵ al mismo tiempo, nos lleva a considerar que las virtudes heredadas de su ancestra vegetal la posicionan en el sistema social patriarcal como una alteridad amenazante, capaz de subvertir el estado de las cosas, al cuestionar los roles preestablecidos, y figurarse como legítima competidora. Alicia Bogado afirma que “La dignidad masculina, siguiendo a Horney, parece sentirse mucho más amenazada por la admisión del temor a las mujeres que por la admisión del temor a un hombre” (2005, p. 5). No ha de extrañarnos, entonces, esta transfiguración de virtudes en defectos, y la puesta en funciona-

5. Similar efecto oscilante entre el deseo y el temor ante ciertos especímenes vegetales se advierte en el imaginario victoriano en el que las representaciones darwinianas tienen gran pregnancia. Puede consignarse, como ejemplo, el cuento “La floración de la extraña orquídea” de H. G. Wells. En este caso, la descripción de la orquídea enfatiza su monstruosidad: “Él estaba tumbado con la cara hacia arriba a los pies de la extraña orquídea. Las raicillas aéreas como tentáculos ya no se balanceaban libremente en el aire, sino que se habían apiñado todas juntas, una maraña de cuerdas grises, y se estiraban, tensas, con los extremos bien adheridos a su barbilla, cuello y manos” (1984).

miento de un sistema de sanciones para aquellas que ostenten, con orgullo, su herencia ancestral.

El robustecido imaginario poético

son monstruos que nadie quiere
Fernanda García Lao, *Carnívora*

Hemos imaginado un linaje de plantas y mujeres excepcionales, capaz de desbaratar un imaginario consolidado, pretendidamente homogéneo, en el que se dirimen posiciones de privilegio y conductas esperables, y se sancionan aquellas no deseables. En este marco, plantas y mujeres que provocan desvíos y tensionan las narrativas embrionarias, los mitos de origen, emergen bajo el signo de la monstruosidad. La línea poética de García Lao con que abrimos esta segunda y última parte del trabajo, asume –en tono paródico– la forma de una sentencia audible en el rumor social: “así nadie te va a querer”. Se sabe que el espacio poético es la zona en donde, siguiendo a Alicia Genovese, “las palabras regresan a un lugar anterior a lo dicho, a lo endurecido en aceptaciones que se han vuelto o siempre fueron cuestionables” (2023, p. 10). Ese “lugar anterior a lo dicho” es también un horizonte de llegada para nuestras reflexiones que abogan por el desmonte de los “su-puestos”, en el sentido foucaultiano, de aquello que está puesto por encima y que contribuye al enmascaramiento.

Desde esta perspectiva, escogimos dos poemas de *Carnívora* (2016), aunque la serie puede, de hecho, aumentarse. Como vemos, en el título se efectúa un primer movimiento sugerente: el adjetivo suprime al sustantivo que modifica. Lo devora. El efecto es contundente: poco importa quién sea, lo que importa es qué hace. Es decir, las acciones definen al sujeto. El tono paródico que señalamos en nuestro epígrafe atraviesa el poemario. En “cortesía” leemos:

cortesía

avance y retroceda
 esconda plumas y garras
 detrás del vidrio helado de una sonrisa
 devore sencillamente
 el cuerpo de otro, eructe al otro
 déjelo pasar por su morfología
 deje que camine su estómago,
 que se distraiga
 en un bailecito descompuesto
 espérelo al final del túnel
 y ríndale un homenaje
 pútrido
 pero definitivo
 (2016, p. 43)

La voz poética carnívora asume un tono prescriptivo que enmascara, en las presumibles conductas propias de las mujeres (ser corteses, retroceder, esconder, sonreír), instrucciones para lo impropio: devorar, eructar y defecar a su presa. Resulta muy poderosa la línea “déjelo pasar por su morfología”. Hay, en la experiencia social del cuerpo de las mujeres, algo intransferible. Lejos de la representación hegemónica de las mujeres que, al parir, dan vida; aquí, al devorar, dan muerte. El cierre del poema, reforzado por su carácter “definitivo”, alude a un cuerpo putrefacto, en estado de descomposición. Podríamos inferir, a partir de la metáfora escatológica, que dicho cadáver o resto orgánico representa la clausura del estado de cosas.

uno menos

a
 cada tanto los terrenos secos del mundo se abren
 como bocas hambrientas
 y un hombre es absorbido

no comen a cualquiera
 se alimentan de los solos, los inútiles
 alguno en situación de siesta, o con su palo de golf

b

los sujetos se hunden en un pozo sombrío y en pocos segundos están en el abdomen del silencio
 lo vegetal es mudo

c

algún día crecerá una pradera de hombres
 en aquellas zonas viejas
 sus sombras van a estirarse con el sol, y los pájaros
 les serán esquivos
 su belleza inquietante no dará frutos

d

los hombres sin hojas aguardan la noche
 como bálsamo, pero es sabido,
 si alguien se duerme junto a ellos heredará
 la sangre espesa

e

la desidia es condena sin gusto
 (2016, p. 65)

El poema “uno menos” puede leerse como contrarrelato a la proclama feminista “ni una menos”. Si hasta ahora plantas y mujeres se leían en relación de reciprocidad, también la tierra funciona como potente metáfora femenina. Ella puede ser una *comehombres*. Sus bocas abiertas no absorben (ni absuelven) a cualquiera. La presencia de estas bocas hambrientas en la tierra, que funcionan como tumbas –imbricadas con el tono mortuorio del poema anterior–, podrían

señalar, asimismo, ansias de justicia⁶ en un orbe desigual. A diferencia de "cortesía", en este poema no hay una clausura definitiva: por el contrario, se advierte cierta confianza en el futuro, sobre todo en la línea, "algún día crecerá una pradera de hombres". Claro que ese hombre será uno despojado, sin hojas, incapaz de dar frutos, que no ha de heredar su "sangre espesa". Por ello, la progresión alfabética, que organiza los poemas, se interrumpe: la forma resignifica el contenido. La última línea, en clave de alegato, llama a "abrir las bocas" para rediseñar el alfabeto y encontrar en "los caminos infinitos del lenguaje" (Genovese, 2023, p. 10), la posibilidad de recodificar nuestra experiencia a partir de la emergencia de formas novedosas. Recuperar, a fin de cuentas, "la capacidad instituyente que tiene toda colectividad" para evitar la trampa recurrente de "sus formas instituidas, congeladas" (Lizcano, 2006, p. 55).

Palabras finales

En el inicio de este trabajo recuperamos un extracto del poema de Sally Wen Mao que estiliza una carta de amor, reconocido género de la intimidad y, junto a los diarios, escritura convencionalmente atribuida a las mujeres. El género epistolar se funda en una dimensión dialógica, es decir, que presupone la interacción de dos hablantes, incluso cuando la respuesta no se materializa en una nueva escritura. La representación poética de Wen Mao ofrece una mirada encantada ante esta especie de la que se dice, incluso, "te dieron el nombre / de una diosa", en alusión a Venus cuya mitología exalta su condición de diosa del amor, la belleza, la fertilidad y la guerra. En la primera línea, la voz del poema afirma "Soy parte de tus fauces". Esta identificación entre el sujeto lírico, presumiblemente femenino, y la destinataria de la misiva da cuenta de la indisociabilidad del vínculo: la una es parte de la otra. En tal sentido, la contigüidad de

los cuerpos –como dijimos anteriormente– sugiere un tono erótico ("humedad de rocío en las lenguas. Suntuosa / araña de cama") que impulsa la entronización de lo femenino. Resulta interesante, asimismo, la desacralización de lo masculino en el escrutinio sobre el arte canónico que realiza: "no la Venus de Boticelli– / ni ninguna débil paliducha en el Uffizi". Este ejercicio profanatorio que realiza el poema instala una mirada diferenciada que se desvía del sentido hegemónico. Así, mientras que en el poema el carácter insaciable de la planta constituye un plusvalor, en el imaginario patriarcal se empeña en reforzar la construcción de lo femenino desde la falta y la insatisfacción. La voz del poema expresa: "Hay voltaje / en estas flores", es decir, potencia creadora, fuerza generadora. Siguiendo el hilo del análisis, y la estrecha proximidad de los cuerpos vegetal y femenino, el término "flores" se lee en ambas direcciones. Tanto las plantas como las mujeres resultan poderosas y explosivas.

La expresión "comehombres", comúnmente asociada a las mujeres seductoras que "controlan" y "destruyen" la vida de los hombres, podría encontrar una génesis en la configuración de estas plantas que se cristalizó en el imaginario social, a partir del exotismo y la peligrosidad que fundaron los tratados y las ficciones científicas, y se propagó con signo negativo. Por ello la operación que realizan tanto Genevieve Dawson como las poetisas estudiadas resulta fundamental. El alcance de esta expresión como metáfora imaginativa y creativa contribuye a dimensionar el impacto en la construcción de estereotipos que refuerzan desigualdades e injusticias. Su análisis ayuda a desmontar falsedades instituidas y propender a un cambio social a través de la reconfiguración del repertorio de nuestro universo simbólico.

6. Cabe, en este contexto, la mención de la novela *Cometierra* (2019) de Dolores Reyes.

Referencias

- Alcoba, Laura (2008). *La casa de los conejos*. Edhasa.
- Barbero, Verónica (2018). *Aquí se restauran niños y vírgenes*. Minibus.
- Bogado, Alicia Beatriz (2005). El temor a la mujer. La mujer como competidora del hombre. *Revista Estudios en Ciencias Humanas. Estudios y monografías de los posgrados de la Facultad de Humanidades de la UNNE*.
- Dawson, Genevieve (2003). Las plantas carnívoras. Primera Parte. *Museo*, 3(18), 35-41.
- García Lao, Fernanda (2016). *Carnívora*. EDULP.
- Genovese, Alicia (2023). *Abrir el mundo desde el ojo del poema*. FCE.
- Juliano, Ana Verónica (2024). Algunas consideraciones respecto al vínculo entre mujeres, plantas y lenguaje. En Andrés Stisman (Ed.), *Lenguaje y género: un abordaje teórico desde una perspectiva feminista* (pp. 359-374). Diapasón.
- Lakoff, George & Johnson, Mark (2004). *Metáforas de la vida cotidiana*. Ediciones Cátedra.
- Lizcano, Emmánuel (2006). *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*. Ediciones Bajo Cero y Traficantes de sueños.
- López Ruf, Mónica (2005). Una vida fecunda al servicio del afecto. Genevieve Dawson de Teruggi. *Museo*, 3(19), 29.
- Mao, Sally Wen (2024, 11 de diciembre). Carta de amor para una planta carnívora. *Círculo de Poesía*. <https://circulodepoesia.com/2024/12/poesia-norteamericana-sally-wen-mao/>
- Pochettino, María Lelia & Hurrell, Julio (2012). "Obituario. Genevieve Dawson de Teruggi (1918-2012)". *Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica*, 47 (3-4), 471-472.
- Rosenberg, Sara (2012). *Un hilo rojo*. elCRUCEcartonero.
- Wells, H. G. (1894). *La floración de la extraña orquídea*. [*The Flowering of the Strange Orchid*]. https://www.literatura.us/idiomas/hgw_la.html
- Wen Mao, Sally. (2024). *Carta de amor para una planta carnívora (Venus atrapamoscas)* (Alejo Morales, Trad.). (Trabajo original publicado como "Valentine for a Flytrap"). <https://circulodepoesia.com/2024/12/poesia-norteamericana-sally-wen-mao/>

Ana Verónica Juliano es Licenciada y Doctora en Letras por la Universidad Nacional de Tucumán, en donde se desempeña como docente e investigadora. Es profesora Adjunta con dedicación exclusiva a cargo de Literatura Argentina I. Es cotitular del proyecto "Tendencias actuales en el campo literario y cultural de Noroeste Argentino: zonas de contacto y espacios de fuga" (PIUNT H729) radicado en el IILAC-UNT. Es miembro de RELA (Red Interuniversitaria de Estudios de Literaturas de la Argentina), de GEFFL (Grupo de Estudio de Filosofía Feminista del Lenguaje) y de PRI-LIA (Grupo de investigación literaria en archivos, género e infancia en la UNSAM). Realiza la coordinación académica de la Maestría en Escritura Creativa (UNT) y es docente de la Maestría en Estudios Literarios de Frontera (UNJu). Ha publicado el libro de ensayos *Novelas argentinas 1990-2010: espacios de convergencias y tensiones* (Humanitas, 2017) y diversos artículos de la especialidad en revistas académicas. Integra el consejo editorial de *Confabulaciones. Revista de Literaturas de la Argentina*. Ha sido becaria de organismos tales como SCAIT-UNT, CONICET y DAAD.

DE EMBARAZOS Y CAVERNAS

Ingrid Placereano

Eres la mujer (...)
La cavernosa
La celeste (...)
Ramos, *Siamesa*

1. La filosofía y sus cavernas

La filosofía feminista en general, y la filosofía feminista del lenguaje en particular, denuncian la ausencia, no solo de mujeres en el canon histórico de la disciplina, sino también de temas vinculados con la vida de las mujeres. Entre ellos, aparecen con mucha fuerza, por su radical importancia en la vida del ser humano, aquellos vinculados con el embarazo, el nacimiento y la maternidad.

Si bien las metáforas maternas están presentes en la filosofía desde sus comienzos, sobre todo, vinculadas al proceso de conocimiento¹, la maternidad, en su materialidad, no fue objeto de reflexión filosófica hasta entrado el siglo XX, cuando algunas filósofas pusieron

1. Basta recordar expresiones como “dar a luz ideas” o la alusión de Sócrates a la labor de la partera.

en evidencia el borramiento que acontece al utilizar esas imágenes para expresar otra cosa. Nicole Miglio, en su artículo “Absolute Metaphors and Metaphors of the Maternal” (2022), muestra que autoras como Irigaray (1974), Friedman (1987) y Cavarero (1990) señalaron que el embarazo o el parto, como procesos propiamente femeninos, habían recibido en la filosofía el mismo tratamiento que otras actividades realizadas por mujeres, como hilar o tejer, consideradas de menor importancia en comparación a las tareas ejercidas por hombres. Sin embargo, esas mismas actividades eran transformadas a través de un proceso de purificación metafórica que las tornaba valiosas para los hombres, por ejemplo, al vincularlas con el conocimiento. En ese proceso, lo femenino queda borrado del horizonte donde tienen lugar esas experiencias y el aspecto material que implican –el propio cuerpo de la mujer– resulta empequeñecido. A esto se suma el hecho de tratarse de un proceso natural, en el que la mujer es vista como un vehículo pasivo, en contraste con el rol activo de los varones en sus tareas intelectuales. Como señala Miglio: “Los hijos son productos de una naturaleza que se crea a sí misma a través de las mujeres, las ideas son una creación libre de las mentes masculinas” [Children are products of a nature that creates itself through women, ideas are the free creation of male minds] (2022, 170; traducción propia).

De esta manera, cuando esas experiencias femeninas son leídas como metáforas de actividades intelectuales ejercidas por ciudadanos varones, pasan a ser valoradas positivamente, porque toman distancia de lo concreto, lo corporalmente material, y se orientan a lo abstracto. Esto permite que sean usadas para reforzar la idea de que la creación intelectual masculina se encuentra por encima de la gestación, concepción que se complementa con otras jerarquías que ubican a la razón por encima del cuerpo, a los conceptos por encima de las metáforas y a lo abstracto por sobre lo concreto y particular.

Hans Blumenberg, ya en *Paradigmas para una metaforología*, se opone a la idea cartesiana de un lenguaje filosófico poblado únicamente de conceptos. En este marco, recupera el lenguaje metafórico como

modo originario de expresar una concepción del mundo (*Weltanschauung*) y de otorgar sentido a la realidad. Con ello, se aparta de las visiones filosóficas que consideran a la metáfora solo como un accesorio que aporta belleza o mayor poder persuasivo a nuestras palabras. Por el contrario, Blumenberg le otorga una entidad y un rol tan fundamental que se atreve a proponer una metaforología como disciplina auxiliar de la filosofía y de la historia de los conceptos. Para él, las metáforas están históricamente determinadas y se vinculan con las condiciones de posibilidad del conocimiento y la expresabilidad de un fenómeno. En este contexto, las llamadas “metáforas absolutas” constituyen elementos fundacionales de la reflexión filosófica, irreductibles a toda expresión conceptual y capaces de otorgar una orientación pragmática. Junto a los mitos, las metáforas absolutas integran un tipo de conocimiento que no debe considerarse primitivo, en tanto pre-lógico, sino que representan un aspecto de la realidad que no puede ser conceptualizado. Desde este lugar, intervienen incluso en la propia auto-comprensión de la filosofía y del ser humano. Nicole Miglio considera que las metáforas maternas –como el “dar a luz ideas”, la figura socrática de la partera o el recorrido del prisionero hacia la salida de la caverna platónica– pueden constituir ejemplos de lo que el hanseático considera como metáforas absolutas. En este trabajo me detendré en la figura de la caverna, que adquiere una gran importancia en la obra de Blumenberg, con el propósito de vincularla con algunos aportes de la filosofía feminista.

2. El cuerpo y sus cavernas

Si bien la situación de la mujer y los feminismos no fueron un tema al que Blumenberg se dedicara explícitamente en sus escritos publicados, Josefa Ros Velasco (2016) destaca la presencia, en los

manuscritos reunidos en el *Nachlass* de Marbach², de algunos ensayos cortos y tarjetas referidos a estos asuntos. Esto me permite considerar la posibilidad de que el pensamiento blumenberguiano ilumine el ejercicio de reflexionar en torno a los cuerpos embarazados y a algunas metáforas maternas, y de responder estas demandas feministas en la filosofía. En esta línea, considero que un aporte de Blumenberg de gran utilidad es lo que podría denominarse “el retorno del cuerpo”.

En 2006 se publica póstumamente la obra *Descripción del ser humano*, en la que Blumenberg despliega su antropología fenomenológica. Si bien toma como punto de partida la gran pregunta de Kant “¿qué es el hombre?”, la transforma convirtiéndola en “¿cómo es posible el ser humano?” y, de este modo, pone el acento en la contingencia como una de las características centrales de este ser. Ahora bien, describir al ser humano implica necesariamente hacerse cargo también de su corporalidad. En este punto, Blumenberg toma cierta distancia de su maestro Husserl, a quien reclama el haber subsumido el cuerpo a la subjetividad trascendental.

Porque la fenomenología sobreestima la reflexión, también evalúa mal la experiencia del cuerpo propio. Desconoce en principio el factor del pasar desapercibido, de la pura medialidad, que hace que en su constitución normal el cuerpo no se note en absoluto; y desconoce después el factor de otredad que está unido a todo momento llamativo del cuerpo propio, su salirse de la dócil servidumbre. (Blumenberg, 2010, p. 577)

Frente a esto, el filósofo de Lübeck decide recuperar el cuerpo en íntima conexión con el mundo de la vida en el que se encuentra in-

2. Se trata de la Biblioteca Hans Blumenberg, ubicada en el Archivo de Literatura Alemana de la ciudad de Marbach, que incluye todo el material inédito del filósofo. En este espacio se llevan a cabo numerosas investigaciones en torno a su pensamiento y la gestión para la publicación de obras inéditas.

merso y con el que comparte la capacidad de pasar desapercibido. La opacidad del cuerpo propio se corresponde con nuestra asunción de una realidad sobreentendida. En condiciones “normales”, nuestro cuerpo y el mundo de la vida nos resultan imperceptibles, precisamente por encontrarnos inmersos en ellos. Así, en la salud y el bienestar, el propio cuerpo no se hace notar. Es necesario un cambio de estado –como el dolor o el malestar– para que nos demos cuenta de su presencia, tomemos conciencia de nuestra realidad corpórea y podamos tematizarla. Al decir de Durán Guerra: “Nada, pues, menos *propio* que nuestro cuerpo. El hombre no sabe *que es* cuerpo hasta que se da cuenta *que tiene* un cuerpo” (2024, p. 174).

El dolor y el malestar nos colocan nuevamente en la intemperie, que creíamos superada por la humanidad, y nos tornan frágiles y vulnerables. “Cuando el dolor y la enfermedad sobrevienen nos recuerdan ese estado primitivo de exposición e inclemencia de la naturaleza en el que el ímpetu del mundo sobrepasa nuestra fragilidad” (Pinzón Gualdrón, 2022, p. 182). Para el filósofo hanseático, la experiencia del dolor puede constituirse en terreno propicio para el lenguaje traslaticio. Así como los mitos salvaron a nuestros antecesores del absolutismo de la realidad³, permitiéndoles abordarla de modo indirecto, ordenarla y darle diferentes nombres para tornarla familiar, así también la narración del dolor puede constituir un alivio. Nos permite poner cierta distancia y delegar –en el sentido de compartirlo, de entregarlo a otros– y así encontrar consuelo. Delegar es una de las formas de la *actio per distans*. Pero el dolor, por su indudable carácter subjetivo, no puede ser traducido a un lenguaje directo, conceptual, porque en él se pierde la vivencia del mismo, su carácter puramente sensible y particular. Por ello, se hace necesario y conveniente recurrir al lenguaje metafórico, que se aproxima a

3. El absolutismo de la realidad, noción central en el pensamiento de Blumenberg, da cuenta de la imposibilidad para el ser humano de enfrentar de modo directo la realidad –que se presenta ajena e imponente– y la necesidad de abordarla a través del rodeo del lenguaje, de la cultura, de acciones que le permitan tomar cierta distancia (*actio per distans*).

través del rodeo y le otorga una significación, tanto para mí como para el otro. Ese otro podrá ponerse en mi lugar, sustituirme por un momento y simular –y ahí también aparece la metáfora– que lo siente como yo. La realidad, en este caso el dolor, no se modifica con la metáfora, pero compartirla nos permite hacerla más liviana y más soportable.

Esto es lo que muchas filósofas feministas intentan con sus escritos, en los que, además de la denuncia, llevan a cabo una reflexión profunda, en primera persona, sobre las diferentes etapas de la maternidad. Incluso cambian el tono de la enunciación: la escritura académica deja lugar a la aparición de un modo más literario, ensayístico o poético, más personal e íntimo. A estas producciones se suman numerosas publicaciones poéticas y de ficción en torno a la maternidad surgidas en los últimos tiempos. Por ejemplo, Sylvia Plath comienza su poema “Metáforas” de la siguiente manera: “Soy un enigma de nueve sílabas, / un elefante, una casa pesada, laboriosa [...]” [I’m a riddle in nine syllables, / an elephant, a ponderous house [...]] (como se citó en Keefe, 2007, p. 88; traducción propia).

En el período de gestación, en el parto y en la lactancia, el cuerpo se hace presente, y no siempre resultan actividades placenteras. El malestar, el dolor y la incomodidad vuelven patente esa materialidad. Las representaciones del cuerpo embarazado por parte de filósofas y poetas desafían algunas nociones tradicionales de la filosofía porque, como ya señalé al comienzo, esas experiencias no encuentran lugar en ella. Considero que, si bien la experiencia de las mujeres en el embarazo y el parto es consciente, no pierde por ello cierto carácter inefable. No solo por lo intensa y, en algunos casos, traumática que puede resultar su vivencia, sino también por la obligación de ciertos modelos impuestos que dejan fuera todas aquellas experiencias que se apartan de ellos. Así como aparece la idea de que la realización de toda mujer está en la maternidad –dejando al margen a todas aquellas mujeres que no pueden o no quieren ser madres–, así también las diferentes etapas del ser madre deben vivirse de determinada manera: con felicidad, abnegación y

responsabilidad. Por ello, las mujeres que transitan esos momentos con emociones diferentes a las esperadas pueden sentir que sus experiencias no pueden ser pensadas.

En el Diccionario Etimológico de Corominas (1967) se lee que “concebir” significa tanto “quedar preñada” como “formar idea”, mientras que la palabra “concepto” aparece como uno de sus derivados, traducción del vocablo latino “*conceptus*”, participio pasado de “*concipere*” (1967, p. 164). A pesar de esta familiaridad en sus orígenes, parece que los conceptos disponibles en la filosofía no alcanzan para dar cuenta de las experiencias ligadas a la concepción. Dice Imogen Tyler: “Me doy cuenta de que mi cuerpo embarazado es una topología que permanece sin mapear, no pensada, de hecho, impensable, dentro de un paisaje filosófico de formas estables” [It dawns on me, that my pregnant embodiment is a topology which remains unmapped, unthought, indeed unthinkable, within a philosophical landscape of stable forms] (2000, p. 291; traducción propia).

Así, la literatura, tanto en forma de ensayo como de poesía, se constituye a menudo en modo de expresión de las mujeres que transitan esas experiencias y que no encuentran un registro conceptual que verdaderamente dé cuenta de lo que les sucede. El propio Blumenberg, en *Salidas de caverna*, encuentra en el poema una vía legítima de expresión de lo inasible, como un adelantado de la imprescindible tarea humana del nombrar. Dar nombre permite hacer familiar lo extraño, contar historias, dejar huellas. Al referirse a lo traumático dice el filósofo:

Los poetas no prueban. [...] Por poco que demuestre, un poema no es testimonio despreciable cuando se trata de expresar algo tan inasible como las memorias de esas crisis de separación, de los traumas de expulsión o salida que son umbrales de dolor en la evolución orgánica, [...] umbrales de capacidad de vivencia, de conocimiento, de realidad, y acaso de verdad. (Blumenberg, 2004, p. 26)

Si bien Blumenberg se refiere aquí a la imposibilidad de recordar y nombrar, con criterios estrictos, el propio nacimiento, considero que esa limitación también puede afectar a las mujeres respecto de la experiencia de dar a luz, dado lo traumática que puede resultar también para ellas esa vivencia. La imposición de comprender el parto como algo natural y, al mismo tiempo, como un acontecimiento maravilloso, impide que las mujeres expresen y tematizen el malestar que lo acompaña. El cuerpo de la mujer se hace presente en una dimensión dolorosa e incómoda que no encuentra el nombre adecuado. Rebelde a esto y con crudeza, dice Isabel Navarro (s.f.):

Te sajaron el vientre.
 Te encharcaron el cuerpo.
 Te crujieron el útero.
 Te aumentaron la dosis de benzocaína.
 Te preguntaron sobre apellidos
 Y tú balbuceaste sobre lindes y matojos.
 Para sentir difuso,
 (como en los autos de choque)
 cerraste los ojos
 y esperaste el impacto.

Nacer no es una metáfora,
 es un estrépito.

3. Las cavernas de la vida

Como señalé al comienzo, la caverna es una de las figuras en la que se entrecruzan lo maternal y lo relativo al conocimiento. El relato platónico, para Blumenberg, se ubica en el umbral entre el mito y el *logos*: describe un proceso de realización y autosuperación que lo convierte en un modelo de conocimiento. Al igual que Luce Irigaray –quien interpreta la caverna como una metáfora matricial que

remite al útero materno–, el filósofo hanseático vincula esta figura con la experiencia del nacimiento.

“Un comienzo del tiempo es algo que no podemos pensar”. Con esta afirmación se abre *Salidas de caverna*. Unos renglones más abajo afirma que “con mayor razón, el comienzo de la vida y esa entrada en el mundo que es el nacimiento se sustraen por su ser mismo a toda posibilidad de vivencia” (Blumenberg, 2004, p. 15). Sabemos que hemos nacido y vamos a morir, pero en tanto comienzo y fin de la conciencia, estos momentos se escapan del propio pensamiento, a pesar de que el avance de la ciencia nos permite conocer al detalle lo que sucede en cada uno de esos momentos. Se trata de un conocimiento exterior, ajeno a la vivencia. Ese lugar de la experiencia queda fuera de lo cognoscible y es, en virtud de ello, el reino de la metáfora absoluta: aquella que se presenta para responder las preguntas hechas desde siempre, pero incontestables, aquella que, incluso, nos provee de una orientación para la acción.

La salida de la caverna como el “ver la luz del mundo” puede ser una de esas metáforas. Para el hanseático, se ha prestado poca atención a ese momento y a los dolores de haber sido parido. La separación primera es sufrida, pero puede encerrar también una ganancia: la de salir al mundo, la luz que le gana a la oscuridad. El tránsito del mar a la tierra de los primeros tiempos de la vida orgánica se repite en cada nacimiento. “El abandono de lo familiar en el ‘seno’ de lo fluido, [...] la salida de lo que arropa, que envuelve” (Blumenberg, 2004, p. 24). El útero aparece aquí como la miniaturización del mar y sus cavernas, y el abandonarlos nos enfrenta al absolutismo de la realidad.

En esta misma obra el filósofo alemán muestra también que la caverna, como refugio, estuvo presente en nuestros orígenes como especie. Pero, a diferencia de lo que creían los griegos, los humanos no salieron de las tinieblas de la caverna a la luz del mundo, sino que ingresaron en ellas buscando protección y las habitaron, para luego, ya en el exterior, imitarlas.

La caverna prehistórica se perfila como una morada de la que podría decirse, a la inversa de las suposiciones platónicas, que si en ella se llevan a los muros las primeras imágenes es a resultas del completo amparo y comodidad que ofrece. (2004, p. 27)

La protección que otorgan las paredes de la caverna permite, no solo la ilustración de sus superficies, sino la aparición y circulación, entre aquellos que permanecen en el interior, de relatos y mitos, como contracara de las narraciones traídas desde afuera por los cazadores. Por eso Blumenberg afirma que existe una íntima relación entre caverna y figuración. Pero la protección y el amparo también están presentes en el rol de las madres de las cavernas, que tienen a su cargo las tareas de cuidado sobre los débiles de la manada, niños, ancianos, heridos, enfermos. El ambiente seguro por ellas provisto, dentro de la caverna, permite que la falta de fuerza en estos habitantes sea reemplazada por el surgimiento de la fantasía, la imaginación y la búsqueda de belleza. Los “hijos de la caverna”, como les llama el filósofo, no proveen alimentos ni aseguran la vida, pero la hacen disfrutable y digna de ser vivida. Así, afirma Blumenberg que la aparición de lo bello como aspiración en sí mismo, y de la fantasía y la ficción como otros modos compensadores, acompañan este rol de madres, la cultura del cuidado.

La topografía de la caverna también se refleja en el cuerpo femenino que, entendido como un territorio, aparece de diversas formas: hacia adentro como una caverna, hacia afuera como una montaña. Lo más evidente en el embarazo es el cambio del propio cuerpo. La imagen que se transforma, el no poder reconocerse en las nuevas dimensiones. Los límites de la caverna parecen extenderse indefinidamente. Ya en 1962, Plath expresa en su poema “Tres mujeres: Un poema para tres voces”:

Soy ahora una montaña, entre mujeres montañosas.
 Los doctores se mueven entre nosotras como si nuestro
 gran tamaño
 Asustara el pensar. Sonríen como tontos.”
 [I am a mountain now, among mountainy women.
 The doctors move among us as if our bigness
 Frightened the mind.
 They smile like fools.]
 (Hughes, 1989, p.176; traducción propia)

El propio cuerpo se transforma en una incógnita. Señala Tyler: “Mi cuerpo, mi enorme cuerpo embarazado, quiere pararse, ir al frente de la sala y presentarse a sí mismo como una pregunta” [My body, my massive pregnant body, wants to stand up, go to the front of the room, to present itself as a question] (2000, p. 291; traducción propia).

El cuerpo embarazado desafía principios fundamentales, como el principio de identidad y el de no contradicción, muchas veces ligados cultural e históricamente con la razón masculina. Las células se dividen, los órganos se desarrollan y lentamente dos identidades ocupan un mismo espacio. El cuerpo cavernoso de la madre aloja dos seres humanos. Esto es vivido y descrito por muchas mujeres como una pérdida de la propia subjetividad. La sujeto embarazada se percibe como una y dos al mismo tiempo:

“Una parte de mi cuerpo que no soy yo”, dice Jazmina Barrera en *Linea Nigra*, “el embarazo es una historia del *Doppelgänger*” (2023, p. 18). Y más adelante: “Por unos meses voy a ser al mismo tiempo una mujer y un niño” (2023, p. 28).

En el mismo sentido, señala Tyler: “Ella no es una ni dos. No cabe, rigurosamente, determinarla como una persona, pero tampoco como dos. Ella se resiste a toda definición adecuada” [She is neither one or two. Rigorously speaking, she cannot be identified either as one person, or as two. She resists all adequate definition] (2000, 291; traducción propia).

En otro registro, la filósofa tucumana Lucía Piossek Prebisch, pionera al escribir sobre estos temas en el año 1965, sostenía a propósito de la experiencia de gestación: “yo soy mi cuerpo, efectivamente; pero mi cuerpo no es mío [...] es la sede de otro, está enajenado porque se ha tornado receptáculo y alimento material de otro” (como se citó en Femenías, 2021, p. 289). La caverna, la montaña, un cuerpo/territorio que es ocupado por otro, casi como una invasión. Así, esta dualidad también puede ser vivida como sujeto y objeto al mismo tiempo. Hay algo de pasividad en el embarazo. Las transformaciones suceden dentro sin que una haga nada.

Hay un pie atrapado en mis costillas, las manos y los dedos se mueven, dejando huellas en mi vientre duro. En estos toques no hay posibilidad de distinguir lo que toca de lo que se toca. [...] Yo/tú te toco /me tocas /me toco [There is a foot caught in my ribs, hands and fingers are moving, making tracks on my hard belly. Within these touches there is no possibility of distinguishing what is touching from what is being touched. [...] I/you touch you/me]. (Tyler, 2000, 290; traducción propia)

4. Las cavernas del horror

Tengo una pena chiquita
que desborda mis entrañas
cuántas lunas te he esperado
y no estás en mis mañanas.
Lisa, *Nosotras, presas políticas*

Hans Blumenberg fue una víctima más del nazismo. El cautiverio y las prohibiciones le quitaron años de estudio, por lo que en sus últimas décadas se abocó a la investigación y a la escritura, a fin

de recuperar el tiempo perdido. Fue construyendo su propia caverna, prácticamente aislado del contacto social, acompañado de sus libros y fichas.

Más o menos en la misma época, en los '70, pero cerca del fin del mundo, se desata otro infierno. 30.000 hombres y mujeres desaparecidos, mientras sus madres caminan alrededor de la plaza, en un silencio que reclama a gritos. En el documento del Foro de ONGs de América Latina y el Caribe se describe lo siguiente:

Las mujeres constituyeron el 33% de los desaparecidos en la última dictadura. El 10% de ellas estaban embarazadas [...] Una de las modalidades de la represión que se aplicó con frecuencia, fue apoderarse de hijos e hijas de los arrestados, tanto los nacidos en cautiverio, como los disponibles en el momento de la detención. Dispusieron de ellos arbitrariamente y en muchos casos los entregaron a otros hogares para que los criaran con una ideología “correcta”. (1994, p. 39-40)

Las fuerzas militares y policiales que estaban al frente del llamado por ellos “Proceso de Reorganización Nacional” sostenían una mirada sobre las mujeres y su rol en la sociedad fuertemente identificada con el patriarcado. La familia era la institución básica y sagrada de la sociedad, sostenida por la autoridad del padre sobre la madre, los hijos y las hijas. Por eso es que la presencia de las mujeres en los frentes de militancia constituía una desviación y una afrenta de la figura femenina y del imaginario de lo que ellas podían y debían hacer: se trataba de “madres abandonicas”, enemigas de la familia argentina. Frente a esto, la violencia sexual se presentaba como un castigo correctivo, y la apropiación era justificada como la salvación del niño o la niña frente al abandono y desamor por parte de su madre. En la mayoría de los casos, la consumación legal de la apropiación fue la inscripción falsa, utilizando certificados médicos fraguados. Esto

se convirtió en una práctica habitual, aunque ilegal, en la burocracia estatal (Laudano, 1998).

Pensar la maternidad, la gestación y el parto en esas circunstancias resulta aterrador. En el trabajo de Alvarez y Laino Sanchis, resuenan las palabras de Susana Reyes:

Y el embarazo lo llevaba bien digamos, era mi modo de pasar porque al tener, aparte, varios sentidos anulados, no solo la vista, sino que a veces no querés ni escuchar. Como que tratás de evadirte. Digamos que la relación con mi panza era muy intensa. (2020, p. 19)

Las mujeres se encontraban encerradas en una caverna, en una cueva, en un pozo, pero el peligro no estaba afuera, convivían con él. La sensación de desprotección era inmensa. Alejadas de sus familiares, parejas y a veces de sus otros hijos, se encontraban a la intemperie. Lo único a que aferrarse era ese “otro” que estaba dentro de ellas. A este respecto, dice Ana María Careaga en su testimonio:

Si yo tengo que pensar mi experiencia en el campo de concentración vinculada a una cuestión de género o a mi condición femenina, lo más directo vinculado a eso fue el embarazo, para mí haber estado embarazada en el campo de concentración fue algo totalmente distinto, fue algo que me marcó como experiencia, porque estuve casi cuatro meses secuestrada y todo el tiempo que estuve, estuve con los ojos vendados y con cadenas en los pies, atada [...]. Y para mí lo que significó de alguna manera el embarazo fue haber vencido esa impotencia, esa imposibilidad de defenderse [...] cuando estaba un día acostada en la celda con los ojos vendados, de repente se empezó a mover mi hija. Y eso para mí fue increíble. Fue como la vida en el medio de la muerte, fue como sentir que había un lugar al que no habían

podido llegar y paradójicamente yo digo que era un privilegio, es difícil pensarlo así, ¿no? (Alvarez & Laino Sanchis, 2020, p. 21)

Considero que en el caso de los nacidos en cautiverio se entrecruzan dos figuras de la caverna. Por un lado, el espacio protector del útero materno. Así como los primeros humanos se refugiaron en las cavernas, alejándose de una realidad inhóspita, las madres detenidas, como surge de la cita anterior, protegían esa vida del horror que las rodeaba. Cuenta Teresa, nacida en cautiverio, que cada vez que los guardias se acercaban a la celda, las compañeras de su madre entrelazaban sus cuerpos alrededor de ella, formando una cueva, para que no se la llevaran.

Por otro lado, encuentro cierta inversión de la caverna platónica. He señalado anteriormente que Blumenberg toma la salida de la caverna, la salida a la luz, como una posible metáfora del nacimiento. Esta lectura podría asemejarse a la de Platón: el interior de la caverna es el mundo, la realidad, para quienes están adentro. Sin embargo, lo verdadero está afuera. No obstante, en el caso de los niños y las niñas apropiados, la salida de la caverna implicó la entrada a un mundo ficticio. Los mundos se invirtieron. El nacimiento fue el ingreso a una familia ajena, a una historia narrada por otros, a una identidad robada que algunos pudieron recuperar recién 30 años después. Se calcula que unas 240 personas nacieron en cautiverio, de las cuales más de 130 recuperaron ya su identidad.⁴ Aunque muchas de esas madres nunca aparecieron, ellos volvieron a ingresar a la caverna, a su seno, para nacer de nuevo.

4. En la página oficial de la Asociación Civil “Abuelas de Plaza de Mayo” se señala que, de los 392 casos denunciados, 240 pertenecen a personas que podrían haber nacido en cautiverio y aún siguen desaparecidas. En el total de casos ya resueltos, 140 a la fecha (noviembre de 2025), se encuentran las historias de personas apropiadas que pudieron reencontrarse con sus familiares biológicos, tanto los que nacieron con vida como los que fueron secuestrados junto a sus padres, y las de aquellos no nacidos, debido al asesinato de sus madres en cautiverio.

5. Palabras finales

Hans Blumenberg considera que la metáfora permite expresar aquello que resulta fundamental para el conocimiento del ser humano de sí mismo y del mundo, pero para lo cual los conceptos resultan insuficientes. Con eso deja abierta la posibilidad de un diálogo con el registro poético, capaz de enriquecer la reflexión filosófica. Entre las metáforas trabajadas por este pensador, la figura de la caverna adquiere un lugar destacado. Si bien tradicionalmente se la vincula con el proceso de conocimiento, Blumenberg muestra que también puede aplicarse al nacimiento entendido como salida a la luz.

A partir de los aportes y reclamos propios de la filosofía feminista del lenguaje, creo haber mostrado que esa lectura blumenberguiana de la metáfora de la caverna puede enriquecerse al dar lugar a los relatos personales de las mujeres que, en el embarazo, se transforman en cavernas y viven ese proceso de manera absolutamente personal. De modo aún más intenso, lo experimentaron aquellas madres que dieron a luz en cautiverio, durante la última dictadura militar en nuestro país. Sin atender a esas voces, el conocimiento que el ser humano pueda lograr sobre sí mismo y el mundo siempre será parcial y, por lo tanto, incompleto.

Referencias

- Abuelas de Plaza Mayo (s.f.). *Abuelas de Plaza de Mayo*. <https://www.abuelas.org.ar/>
- Álvarez, Victoria & Laino Sanchis, Fabricio (2020). Maternidades en cautiverio. Experiencias de maternidad, embarazo y parto en centros clandestinos de detención durante la última dictadura militar argentina. *Mora*, 26, 7-27.
- Barrera, Jazmina (2023). *Linea nigra*. Almadía
- Basile, Teresa & Chiani, Miriam (Comps.) (2023). *Inscripciones de una revuelta. Testimonios del terrorismo sexuado*. Edulp.
- Beguán, Viviana, et al. (2006). *Nosotras, presas políticas: obra colectiva de 112 prisioneras políticas entre 1974 y 1983* (1ª ed.). Nuestra América.
- Blumenberg, Hans (2003). *Paradigmas para una metaforología* (Jorge Pérez de Tudela Velasco, Trad.). Trotta. (Trabajo original publicado en 1960).
- Blumenberg, Hans (2004). *Salidas de la caverna* (José Luis Arántegui, Trad.). Machado Libros. (Trabajo original publicado en 1989).
- Blumenberg, Hans (2011). *Descripción del ser humano* (Griselda Mársico, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado póstumamente en 2006).
- Corominas, Joan (1967). *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*. Gredos.
- Durán Guerra, Luis (2024). El problema del cuerpo en Blumenberg. *XVII Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, 17, 167-176.
- Femenías, María Luisa (2021). *Ellas lo pensaron antes*. Lea.
- Foro de ONGs de América Latina y el Caribe (1994). *Perspectiva Política y Social de la Mujer Argentina (1980-1995)*. https://generounmdp.org/archivo-feminismos-mdp/wp-content/uploads/2022/02/ARCH_D202109_JS_CU-73.pdf
- Hughes, Ted (Ed.) (1989). *Sylvia Plath: Collected Poems*. Faber and Faber.
- Keefe, Jenna (2007). "The pregnant riddle": An Explication of "metaphors" by Sylvia Plath. *ESSAI*, 5(27), 87-90.

- Laudano, Claudia (1998). *Las mujeres en los discursos militares (1976-1983)*. La Página.
- Miglio, Nicole (2022). Absolute metaphors and metaphors of the maternal. *Philosophy Kitchen*, 17(2), 165-176.
- Navarro, Isabel (s. f.). *Parto II*. En *El vientre en llamas. Breve antología poética sobre la maternidad*. La Tribu. <https://latribu.info/poesia/el-vientre-en-llamas-breve-antologia-poetica-sobre-la-maternidad/>
- Pinzón Gualdrón, Johanna Eloísa (2022). Narrar para sobrellevar el dolor. Vulnerabilidad y la necesidad de consuelo en Blumenberg. *Filosofía UIS*, 21(1), 177–191. <https://doi.org/10.18273/revfil.v21n1-2022009>
- Ramos, María (2015). *Siamesa*. El Gaviero.
- Redacción El Diario (2020). Poesías desde el cautiverio. *El Diario Cultura*. <https://www.eldiariocba.com.ar/cultura/2020/4/19/poesias-desde-el-cautiverio-19362.html>
- Ros Velasco, Josefa (2016). Hans Blumenberg y el feminismo. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 33(1), 285-303.
- Tribu (2016, 8 de enero). *El vientre en llamas. Breve Antología poética sobre la maternidad*. <http://latribu.info/poesia/el-vientre-en-llamas-breve-antologia-poetica-sobre-la-maternidad/>
- Tyler, Imogen. (2000) Reframing pregnant embodiment. En Sara Ahmed, Jane Kilby, Celia Lury, Maureen McNeil & Beverly Skeggs (Eds.) *Transformation: thinking through feminism* (pp. 288-301). Routledge.

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.

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, 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. Participó como expositora en numerosas jornadas y publicó artículos sobre la temática.

Ingrid Placereano es Profesora de Filosofía y Especialista en Gestión en Tecnologías Culturales, por la UNT. Es Profesora Adjunta

CARTAS DE LAS HEROÍNAS

LA FORTUNA DE UN NUEVO GÉNERO

María Elisa Sala

En este trabajo me propongo compartir reflexiones sobre un poemario epistolar del Siglo I a. C., cuyo autor fue el poeta latino Publio Ovidio Nasón,¹ e intentaré mostrar los avatares que la historia de la escritura reserva para esa creación ovidiana. La exposición tiene tres partes: 1) presentación del poemario en el contexto de la literatura de aquella época; 2) algunas consideraciones y opiniones de la tradición crítica sobre la obra; 3) las singularidades de composición y la configuración retórica del epistolario.

1. Publio Ovidio Nasón (Sulmona 43 a.C.- Tomis 17 d.C.), el autor, un poeta de finales del siglo I a.C., nace en el 43 a.C. y muere en el 17 d.C. En el año 8, Octavio le ordena abandonar Roma y es “relegado” –*relegatus* (condición semejante a ser exiliado) a Tomis, un lugar lejano que el poeta describe agreste y frío. Las causas del exilio permanecen en el misterio. La prolífica tradición de lectores acepta que el *Arte de amar* resultó una apropiada pantalla oficial para justificar el aislamiento del poeta y censurar la obra, de una popularidad sorprendente.

1. Presentación del poemario en el contexto de la literatura de aquella época

Había oído, Lirnéside tu congoja
por haber sido raptada y que la guerra se prolongaba
por una tregua indigna
Ovidio, *Arte de amar* 2. 403-404.

Del extenso corpus de la creación artística de los poetas² del período de Augusto,³ me interesa recuperar el epistolario titulado *Heroidas* o *Epistulae Heroidum*, cuya traducción más acertada es *Cartas de las Heroínas*. Esas cartas pertenecen al conjunto de obras que el poeta mismo denomina “*iuvenaliter usus*” (*Tr.*2.117) “ejercicios de juventud”: *Amores*, *Arte de amar* (*Ars amandi*), *Cartas de las Heroínas* (*Epistulae Heroidum*), *Remedios para el amor* (*Remedia amoris*). La fecha de publicación es bastante imprecisa, se acepta que se dan a conocer entre los años 25 a. C. y 15 a.C.

Heroidas son veintiuna cartas de amor que mujeres y varones de la mitología escriben a sus compañeros y compañeras de aventuras amorosas; personajes de antiguas obras griegas y latinas. Si bien la métrica permite reconocer poemas en dístico elegíaco (formado por un hexámetro y un pentámetro); sin embargo, el poeta incorpora una transformación importante: anuncia el dístico como

2. Los poemas elegíacos de tema erótico-amoroso de los tiempos de Augusto con Tibulo, Propertio, Galo y Ovidio revelan una sugestiva síntesis de rasgos, matices, tonos y tramas que proceden del epilio, del epigrama y de la elegía de tradición helénica. Aquellos poetas alejados absolutamente de la poesía épica y dramática, encontraron, en los temas que conciernen a Venus y Cupido, un espacio literario fascinante, atractivo que apenas lograron otros asuntos de la literatura romana a excepción de *Eneida* de Virgilio. Las reflexiones de los especialistas sobre las propiedades del discurso amoroso en Roma asumen como punto de partida la creación poética de Catulo y Galo (Sala, 2019, p. 19).

3. Cayo Julio César Octaviano, autodenominado Augusto (63 a. C - 14 d. C.). Fundador del Imperio romano y primer emperador. Gobernó desde el año 27 a. C. hasta su muerte en el 14 d. C.

una unidad de composición (once pies),⁴ que se adapta de manera apropiada para el relato de episodios de tonos afectuosos, amables y atractivos. En general, la literatura de tema amoroso que se desarrolla en Roma antigua da vida a nuevos modos de comportamientos y a un progresivo cambio de mentalidad. Todos los poemas celebran una relación de pareja que, si bien no se concreta en el matrimonio, tampoco se reduce a un fugaz enamoramiento: confiesan una experiencia amorosa única e irrepetible y revelan las desventuras y júbilos de los amantes (Sala, 2019, p. 21).

Del total de las cartas del corpus, solo seis reciben la respuesta correspondiente:

Paris a Helena (*Her.* 16), Helena a Paris (*Her.* 17), Leandro a Hero (*Her.* 18), Hero a Leandro (*Her.* 19), Aconcio a Cidipe (*Her.* 20), Cidipe a Aconcio (*Her.* 21).

De modo que contamos con quince cartas que mujeres escriben a sus enamorados y no obtienen respuesta:

Penélope a Ulises (*Her.* 1); Filis a Demofonte (*Her.* 2); Briseida a Aquiles (*Her.* 3); Fedra a Hipólito (*Her.* 4); Enone a Paris (*Her.* 5); Hipsípila a Jasón (*Her.* 6); Dido a Eneas (*Her.* 7); Hermíone a Orestes (*Her.* 8); Deyanira a Hércules (*Her.* 9); Ariadna a Teseo (*Her.* 10); Cánace a Macareo (*Her.* 11); Medea a Jasón (*Her.* 12); Laodamia a Protesilao (*Her.* 13); Hipermestra a Linceo (*Her.* 14); Safo a Faón (*Her.* 15).

Algunos nombres de las escritoras y los escritores nos resultan familiares, porque tenemos lecturas de obras y relatos de la mitología en los que son protagonistas. La cosmovisión del universo de la mitología no admite objetos o personajes inanimados sin posibilidad de emplear el lenguaje, esto es, de hablar o, para nuestro caso, escribir. Una mirada antropológica reconoce que las narraciones míticas y sus actores son algo así como el cofre de temas de los que

4. *Sex mihi surgat opus numeris, in quinque residat* – “¡Comience mi obra en seis pies, descanse en cinco” [...] Musa, per undenos emodulanda pedes! – “Musa, tu ritmo tendrá once pies” (*Amores*, 1.1.27-30).

la literatura grecolatina antigua se nutre y transforma; del otro lado, esos mismos relatos se afianzan y se perfeccionan con las estéticas y éticas de los poetas. Dicho de otro modo, la literatura antigua viene del mito; no se concibe una obra literaria si no se escribe a partir de un mito ya contado.

En un pasaje del *Arte de amar*, el poeta confiesa que creó un nuevo género: *cantetur Epistula* [...] *Ignotum hoc aliis ille novavit opus* – “recita una de sus cartas [...] género éste desconocido por los demás y que él inventó” (*Arte de amar* 3.345-346). Esa es la referencia más antigua que conservamos. Aceptamos el designio / diseño del poeta: “los poemas deben leerse como cartas”. Advertimos el proyecto, lo admitimos y efectivamente, leemos cartas de amor escritas por las mujeres del mito.

A modo de ilustración recupero algunos pasajes:

Esta carta te manda tu Penélope, insensible Ulises, pero no la respondas: ¡vuelve en persona! Ha caído Troya, ¡pero ni Príamo, ni Troya entera, se merecían tanto! Me he quedado postrada y fría en la cama que dejaste, me quejo de lo lentos que se me hacen los días aquí abandonada, ni el paño que cuelga del telar habría cansado mis manos de viuda intentando engañar las largas horas de la noche [...] Cada marinero que pone su viajera nave rumbo a estas costas sale de aquí después de que yo le pregunte mil cosas de ti y le confíe una carta de mi puño y letra, para que te la dé si te llega a ver en algún sitio. (*Her.* 1)⁵

La carta que lees te la envía Briseida escrita en un griego no muy bueno por mi mano extranjera. Todos los borrones que veas los han hecho mis lágrimas; pero

5. En la carta de Penélope a Ulises, la heroína confiesa que está cansada de dormir sola; se siente una viuda y reclama la presencia del marido en su lecho, porque han pasado tantos años y ella pronto será una anciana.

también las lágrimas valen tanto como las palabras. Si tengo derecho a presentar algunas quejas de ti, señor y marido mío, no dejaré de presentar esas quejas ante mi marido y señor [...] ¡Ay de mí, que ni siquiera pude besarte antes de separarnos! [...] Muchas veces he querido burlar al guardián para regresar a tu lado; pero el enemigo hacía volver a esta miedosa. Si me escapaba de noche, temía que me apresaran [...] Cuando me entregabas, Patroclo me dijo al oído: “¿Por qué lloras, si estarás de vuelta dentro de muy poco?”. (*Her.* 3)⁶

Por la presente, yo, el hijo de Príamo, te deseo a ti, hija de Leda, una salud que solo puedo alcanzar si tú me la das [...] Por donde quiera que te lleven tus pasos las llamas sahumarán canela, y la víctima del sacrificio hará sonar la tierra ensangrentada. Te harán presentes mi padre y mis hermanos, y con mi madre mis hermanas, y todas las mujeres de Ilión, y Troya entera. ¡Ay de mí! Apenas puedo explicar una pequeña parte de lo que será; muchas más cosas tendrás de las que mi carta te cuenta [...] Te pido compasión para el que se te ha declarado, y no leas lo que sigue con rostro severo, sino con el que le sienta bien a tu hermosura. Ya me es agradable pensar que, puesto que has recibido mi carta, cabe la esperanza de que igualmente puedas recibirme a mí (*Her.* 16).⁷

La salud, que ella no tendrá, si no se la das, le desea la muchacha cretense al héroe hijo de la Amazona. Lee ¿qué mal puede hacer leer una carta? Puede que hasta haya en ella algo que te guste. En esta nota parten los secretos por tierras y mares; el enemigo examina las notas

6. Briseida de Lirneso es la esclava de Aquiles en la *Iliada* y Agamenón se la arrebató. Briseida, cautiva en el campamento del Atrida, le escribe una carta a su héroe. Para un estudio exhaustivo del texto latino y de las circunstancias que dan origen a la escritura de la carta véanse Sala (2009, 2015).

7. Paris a Helena le propone que abandone definitivamente a su marido.

que llegan del enemigo. Tres veces he intentado hablar contigo, y las tres veces se me trabó, incapaz, la lengua; las tres veces huyó de mí la voz, a flor de labios. Hasta donde se puede y resulta, el amor debe combinarse con el pudor; ahora Amor me manda escribir lo que no se debe, lo prohibido. (*Her.* 4)⁸

Lo que lees, Teseo, te lo mando desde aquella playa de la que tus velas llevaron tu barco sin mí, esa playa en la que me traicionaron el sueño y vos, que con alevosía tendiste una trampa a mis sueños. Cuando en la tierra se derriten los cristales de la escarcha y gorjean los pájaros ocultos entre las hojas, sin acabar de espabíllame, atontada de sueño, moví las manos medio dormida para abrazarme a Teseo: no estaba; vuelvo a echar los brazos y busco otra vez pasando los brazos por toda la cama: no estaba. Los miedos me despejaron el sueño; me incorporo aterrada y de un salto salgo del lecho vacío. (*Her.* 10)⁹

Laodamía que te ama, te manda un saludo, esposo, y desea que llegue esta carta adonde te la manda. Yo le hubiera dado a mi marido muchos más besos y muchas más palabras de compromiso, pues muchas son las cosas que quería decirte. Una vez que recobré el sentido me volvieron también las penas; legítimo amor de esposa devora mi casto corazón. (*Her.* 13)¹⁰

8. Fedra escribe a Hipólito. La heroína, enamorada de su hijastro, le confiesa su amor en una carta. Teseo, el marido, y padre del joven está ausente. Conviene recordar que, para casarse con Fedra, Teseo abandona a la Amazona, madre de Hipólito. Para un estudio exhaustivo del texto latino y de las circunstancias que dan origen a la escritura de la carta véanse Sala (2009, 2015).

9. Ariadna a Teseo. Ambos huyen después de dar muerte al Minotauro. Teseo no cumple su promesa, abandona a Ariadna y se casa con Fedra, hermana de la heroína que escribe.

10. Separados Laodamía y Protesilao por causa de la guerra de Troya, la heroína comienza la carta cuando Protesilao aún se encuentra en Áulide; el viento no es fa-

Cartas de amor, de lamento por la indiferencia, por el abandono. En su conjunto, el epistolario se percibe como una interesante y armónica síntesis de los temas de amor matizados con narraciones mitológicas.

2. Consideraciones de la tradición crítica sobre la obra

El verdadero problema de la comprensión aparece cuando en el esfuerzo por comprender un contenido se plantea la pregunta reflexiva de cómo ha llegado el otro a su opinión
Gadamer, *Verdad y método* (tomo I)

El estudio y apreciación de las epístolas atrapan y desafían a lectores de todos los tiempos. Las traducciones a distintos idiomas se llevan a cabo desde la Edad Media hasta la actualidad. Cada época muestra, con la valoración de las cartas, su concepción sobre la relación entre el lenguaje y el mundo. En ese sentido, existen discrepancias en la evaluación del epistolario. Iniciemos la exploración.

En la Edad Media, España, Francia, Italia y Alemania leen las *Cartas de las Heroínas*. En ajustada síntesis, recordemos que, de acuerdo con las investigaciones de Salvo García (2015), España y Francia comparten, en los siglos XIII y XIV, la traducción de las *Heroidas* y su inclusión en obras historiográficas. Alfonso X el Sabio, a través de la obra de la Escuela de Traductores de Toledo, a partir del año 1270, las incluye como relato histórico en la *General estoria*. Transmite el texto ovidiano en glosas, fruto de la *lectio* medieval. Once de las veintiuna cartas se tradujeron íntegramente (pp. 205-228). Recordemos que el poeta elimina el hiato entre el hexámetro y el pentámetro y la materia poética nos llega en once pies, según

vorable para la navegación, por lo tanto, la guerra no comenzó. En ese contexto, en el que todavía no ocurrieron los acontecimientos, Laodamía lamenta su desamparo (Sala, 2018, p. 384).

dijimos, semejante a la narración. Por los procesos internos de traducción y resemantización, el texto latino trasladado al romance deviene historia narrada. En las traducciones al francés, las cartas se reescriben en términos de amor cortés mientras que, en Castilla, se recogen con literalidad: el relato de las heroínas permanece como historia real y verdadera en la compilación Alfonsí. Moya del Baño (2014, p. 237-249), en su exhaustivo y magnífico estudio, evoca la presencia de algunas cartas de las heroínas en la obra histórica del Sabio Alfonso X, “lo que hizo posible que las *Heroidas* ocuparan en la Edad Media y en la tradición clásica un lugar de excepción” (p. 236). Sin dudas, se trata de “una entrada triunfal de las *Heroidas* de Ovidio en España” (p. 245). En su inestimable análisis, la especialista reflexiona: “Estos personajes que, en la antigüedad clásica, por su novedad, ya eran extraordinarios en todos los sentidos de la palabra, lo van a ser mucho más en la Edad Media castellana [...] No hay que olvidar que las *Heroidas* se sitúan en una obra histórica, en una seria y útil obra [...] no se trataba solo de la belleza que implicaban; representaban grandes valores femeninos, y Alfonso X lo pone de manifiesto” (pp. 241-242). Moya del Baño (2014) revela los cambios y precisiones que incorpora Alfonso X: “todas están en su cronología, a la altura de personajes históricos [...] adaptadas, más o menos, según los casos, a los lectores de la sociedad medieval [...] Comprobamos cómo la traducción sigue a Ovidio, aunque con «intervenciones o transformaciones»” (pp. 245- 246, el destacado es de la autora). En Francia, el primer testimonio que conservamos de una traducción de las *Heroidas* es de 1330-1340.

El Siglo XV florentino lee las *Cartas de las Heroínas*. Las glosas y comentarios de tipo moral y clerical de línea francesa abren las posibilidades para la creación de la novela italiana breve (Barbieri, 2014, p. 144). La lectura cortés de las cartas en Francia, tan diferente de la Alfonsí, se confirma, a su vez, por las glosas sobre el amor y sus vicisitudes que se transmiten junto a la traducción italiana de las *Heroidas* más antigua conservada, en el manuscrito Gaddiano reliqui 71, según refiere Barbieri (2014).

Díaz Gito (2009) sostiene que, a lo largo del Renacimiento, muchos poetas escribieron una colección de réplicas –*responsio, epistula respondens* o *responsoria*– de los héroes destinatarios de las cartas. También en Alemania se respondieron algunas cartas. La fórmula epistolar creada por Ovidio se transforma en tópico temático de la poesía epistolar, constituyendo, dentro del exitoso género carta, la carta de tipo “heroida” (el nuevo género ovidiano), una suerte de subgénero poético (p. 30). Forcadas (1989) publica un artículo para destacar la presencia de las *Heroidas* en *La Celestina: Tragicomedia de Calisto y Melibea*, atribuida a Fernando de Rojas. Su composición se remonta a los últimos años del siglo XV y analiza la traducción de las cartas de Juan Rodríguez de la Cámara o del Padrón. El autor recuerda que la influencia de las *Heroidas* en *La Celestina* fue puesta de relieve por Castro Guisasa mucho antes, y muy poco más se ha añadido posteriormente (p. 179).

Las historias de la literatura latina aseguran que durante el Siglo XIX y principios del XX, los eruditos consideraron a *Heroidas* una forma de arte inferior; Ovidio fue condenado por “demasiado” retórico.

Mi propia indagación sobre la suerte de *Cartas de las Heroínas* tiene en cuenta las valoraciones y juicios a partir de 1945. En “Lecturas, Enfoques y Perspectivas” (Sala, 2015, pp. 241-247) brindo un comentario de los estudios de la producción crítica, a mi juicio, más significativos. A continuación, comparto una recapitulación en la que señalo tres períodos: (i). (1945 – 1986). El grupo de estudiosos de la filología de las fuentes muestra cuánto se alejan las expresiones de las cartas de los relatos presentes en las obras anteriores y niegan la originalidad que el poeta reclama. (ii). El segundo período inicia en 1986 (con una obra de Barchiesi, 1986) y concluye aproximadamente en el año 2000. Este segundo grupo de críticos, entusiasmado por los vínculos intertextuales, muestran las coincidencias entre las cartas elegíacas y las obras anteriores: épica, tragedia y mito. Sin embargo, las apreciaciones coinciden con los criterios del grupo anterior. En líneas generales, opinan que los

temas de las cartas son reiterativos; las escritoras son monótonas y aburridas. Afirman que las heroínas desconocen cómo ocurrieron las historias en la realidad. La decisión del poeta por el género epistolar es un fracaso, porque revela la imposibilidad de realización de aquello que las cartas reclaman; alegan que son cartas pensadas, porque el contenido de las epístolas se encuentra muy alejado de la realidad sólida. Consideran que el escaso realismo de las cartas es llamativo y sostienen que existen demasiadas faltas en el aspecto ficcional; no pueden tenerse en cuenta y la evalúan como la peor obra de Ovidio, porque son textos sin centro, sin una verdad objetiva en la que falta la voz unificante del autor, y los personajes expresan sus verdades parcialmente, de forma individual. Reflexionan que, en apariencia, son cartas típicamente femeninas, que se trata del renacimiento feminista y de las voces de las excluidas. En la misma dirección, desprecian los contenidos de las cartas por inútiles, porque no tienen ninguna posibilidad de revertir las situaciones que expresan. Señalan los efectos irónicos y burlescos de la escritura de las mujeres y anotan la ineficacia pragmática, porque escriben sus angustias, pero los acontecimientos no sufrirán modificación alguna. Concluyen que las mujeres confunden las historias, no las recuerdan tal como sucedieron en la realidad y el resultado es la ironía. Reprueban o consideran de escaso valor la creación de Ovidio, por el excesivo empleo de la retórica; según sugieren, es el principal defecto de la obra.

En ambos grupos hay excepciones que menciono comprendidas en el grupo (iii). Algunas de las apreciaciones que se publican a partir de 2003 –aproximadamente–deciden ignorar al autor y se abocan a estudiar las cartas como “discurso de mujeres”. Se considera a las heroínas ovidianas como autoras. Las valoraciones de las *Cartas de las Heroínas* focalizan su interés en el género epistolar de mano femenina; consideran que son cartas auténticas, que revelan la psicología de las heroínas, su sensibilidad y deseos. Baca (1969) propone que *Heroidas* son cartas que cualquiera de nosotros escribiría en un momento de crisis (pp. 5-10). Verducci (1985) explica

que la carta en verso es una forma poética que permitió al poeta gran amplitud y licencias para la exploración de la psicología individual, sensibilidad y emoción. Reconoce que la intimidad y soledad para presentar a las mujeres fueron las más grandes ventajas potenciales del poeta (p. 4). Asimismo, Dörrie (1968) valora y destaca las situaciones íntimas en las que las heroínas expresan sus miedos y sus esperanzas y contribuyen a crear una atmósfera de *pathos* (p. 78). Moya del Baño (1986) refuta a quienes sostienen que no son cartas auténticas y observa que el poeta las concibió como cartas ya que él mismo titula la obra con el término “epistula”. Presenta un rastreo de las características de la carta desde la antigüedad (p. XIII). Jacobson (1974) indica que no existe diferencia entre una carta en prosa y una carta en verso; solo que esta última es una carta poética e interpreta que, al no haber criterios para señalar las diferencias, *Heroidas* deben considerarse cartas como cualquier otra (p. 339). Propone un exhaustivo análisis de las razones que llevaron a Ovidio a elegir el género epistolar (p. 337-338). Para Wulfram (2008), la autenticidad de las cartas está fuera de dudas (p. 173). En la misma dirección las reflexiones de Albrecht (2009, p. 96) y Stroh (1991, pp. 201-244). Fulkerson (2005) lee las quince cartas de las heroínas como una comunidad de mujeres en diálogo. La especialista posterga las lecturas intertextuales para favorecer el regreso a la lectura intratextual de la escritura de las heroínas (p. 3-15). A propósito, Albrecht (2009) sostiene:

En general, los personajes femeninos parecen más diversos y multifacéticos, a menudo intelectual y moralmente superiores a sus parejas. Ovidio presenta al lector –y esta es una de sus principales intenciones– una amplia gama de personajes femeninos cautivadores, a menudo impresionantes. (p. 126)

Los estudios de Lindheim (2003, p. 124), Spentzou (2003, pp. 226-231), como los trabajos de Fulkerson (2015) y Albrecht

(2009) mencionados valoran y ponderan las cartas de las heroínas para analizar qué ocurre cuando un carácter femenino, usualmente secundario, toma el control de la narración. Lindheim (2003) concede importancia capital a las reiteraciones de tonos y lenguaje de las quince cartas, y examina el contenido y la forma basándose en teorías literarias y psicoanalíticas del deseo. Sostiene que las cartas ovidianas tienen mucho para decir no solo sobre la construcción de la feminidad, sino especialmente sobre la construcción masculina de lo femenino. Brinda un interesante análisis de *Heroidas* basándose en la teoría lacaniana de la carencia del otro (p. 12). Spentzou (2003) propone un estudio feminista independientemente de la intención autoral. Aborda una lectura cerrada –sin tener en cuenta las obras consideradas fuentes– de las quince cartas con vistas a señalar temas clásicos que persisten a lo largo de los siglos; concede especial interés a la pasión de las heroínas y sus modos de expresarlas (p. 9).

En suma, numerosos especialistas reconstruyen las experiencias de las heroínas como escritoras, que han sido en gran medida ignoradas. Caracterizan y liberan las voces y las experiencias femeninas dentro del texto de autor masculino. Asumen como punto de partida una amplia gama de imágenes y reflexiones antiguas y modernas sobre el género y la escritura, más allá del género literario. Ovidio afirma que ha inventado un nuevo género. En efecto, con el correr de los siglos reconocemos el “género heroida” de características singulares: son cartas de amor, cartas literarias, “también la palabra poética se convierte con frecuencia en una prueba de lo que es verdad, pues el poema resucita una vida secreta en palabras que parecían desgastadas, inservibles” (Gadamer, 1997, p. 539). La expresión de los sentimientos, las confesiones del amor o, como prefiere el poeta Octavio Paz (1990, 1993) “la búsqueda de la completitud” es inherente a la condición humana. Por ello, no debe causar sorpresa el inspirador triunfo de las cartas de las heroínas ovidianas.

3. Las singularidades de composición y la configuración retórica del epistolario

¿Dónde insertar la reflexión teórica sobre la comprensión sino en la retórica, que es desde la más antigua tradición el único abogado de un concepto de verdad que defiende lo probable y lo evidente?

Gadamer, *Verdad y método* (tomo II)

La comprensión de un texto en lengua latina implica mantener una disciplina lo más precisa posible para que nuestra sensibilidad nos permita alcanzar plena atención, de tal modo que nuestro íntimo sentir concuerde, en algún aspecto, con el del escritor; eso sí, de un modo sencillo y modesto podemos encontrar puntos de coincidencias y, por lo tanto, cierta estabilidad pasajera que, aun siendo transitoria, facilita una nueva perspectiva, esto es una nueva interpretación. Dicho de otro modo, la comprensión de una obra reside en cumplir la tarea de interpretación en el contexto histórico apropiado y, desde allí, indagar sobre la fortuna (favorable o adversa) de esa creación. Una obra antigua presenta una situación asombrosa: en las *Heroidas* hay dos autores. Sabemos que las elegías pertenecen al poeta y al mismo tiempo aceptamos el designio / diseño del poeta: esas elegías deben leerse como cartas de amor escritas por heroínas. Advertimos el proyecto, lo admitimos y ciertamente, leemos cartas de amor escritas por las mujeres¹¹ del mito. Exploro a continuación las singularidades de composición del excepcional epistolario de las heroínas ovidianas.

Nasón es un poeta de finales del siglo I a.C., su concepción de la relación entre el lenguaje y el mundo está ligada a su formación intelectual, su formación retórica. Asistió en Roma a la escuela de dos famosos maestros de retórica: Arelio Fusco y Porcio Latrón. Séneca el Padre, amigo de los maestros, maestro él mismo, recuerda al

11. En el poemario escriben solo tres hombres, por lo tanto, prefiero el genérico femenino. El sustantivo carta es femenino y el poeta dijo *Heroidas*.

alumno: “Ovidio raramente declamaba controversias y solo lo hacía en el caso de que fueran de carácter psicológico. Prefería pronunciar suasorias y su oratoria no podía ser considerada más que poesía en prosa” (Séneca el Viejo, *Controv.* II, 8, 2005, p. 214). En la escuela, Nasón aprende el arte de crear la verosimilitud para satisfacer la finalidad de la retórica que, mediante argumentos, espera persuadir.

Los ejercicios más comunes eran la creación de controversias y suasorias. Se ponía énfasis en la presentación de la psicología de personajes y el dibujo de caracteres: la prosopopeya, es decir, el diseño de *ethos*, *pathos* y *logos*. La prosopopeya canaliza el proceso de ficcionalización de una situación intratextual de comunicación (Mayoral, 1994, p. 277; Lausberg, 1967, pp. 602-603 y 755-757). La prosopopeya resulta útil para figurar la voz de los ausentes o de los muertos y consiste en procurarles voz o rostro por medio del lenguaje. Se despierta la imaginación. Las tramas de la épica, la tragedia y los relatos mitológicos tienen algo inesperado y sorprendente. Los contenidos de las epístolas se adaptan a las particularidades de las escritoras, al destinatario y a las circunstancias precisas de las situaciones de abandono y olvido que conocemos en las obras antiquísimas. Las cartas muestran a las heroínas como jóvenes mujeres de aquellos tiempos de Nasón que reclaman a sus compañeros de aventuras. Como telón de fondo, puede reconocerse la sociedad romana de la época: una sociedad de galanterías, amores furtivos, mensajes en clave, encuentros disimulados, banquetes, fiestas, música, poesía. Los amores furtivos y encuentros disimulados son los temas cotidianos; secretos a voces y maledicencias, chismes y mensajes secretos, también cartas que llevan los mensajeros.

Las posibilidades artísticas de la prosopopeya se han aplicado en toda su conveniencia utilizada en un corpus relativamente extenso como *Epistulae Heroidum*, con personajes paradigmáticos de narraciones míticas sumamente conocidas, presentadas con fragmentos de sus antiguas historias, que a primera vista tratan de lo mismo y cuyo modelo discursivo es la carta que se trasciende a sí misma e incorpora un potencial semántico: pueden leerse como autobiogra-

fías. Recordemos con Paul de Man (1991) que una autobiografía no es sino aquella creación retórica denominada prosopopeya. En esa misma dirección, Jacobson (1974) afirma: “En cierto modo, las *Heroidas* son autobiografías, reconstrucciones del yo a través de la memoria, y están sujetas a principios que a menudo determinan la naturaleza de las autobiografías” (p. 358). La eficacia de la primera persona gramatical se halla fuera de discusión pues la autobiografía engendra la ilusión de referencialidad. En consecuencia, el estudio de las cartas de las heroínas permite una minuciosa mirada de los movimientos de la memoria y el olvido. Nasón despliega ante los lectores el mundo ficcional de las heroínas, como si ellas escribieran sus autobiografías en un intervalo especial de sus vidas literarias; se presentan con fragmentos de sus antiguas historias. En el pertinente contexto espacio temporal, escriben celos y celadas del amor. Al concebir la autobiografía como una forma de organizar la experiencia, advertimos cómo perciben las heroínas el mundo del texto del que provienen. La impecable selección ovidiana nos invita a pensar que las mujeres del mito ofrecen una interpretación sumamente personal de los acontecimientos que a cada una le tocó vivir en los grandes relatos: épica, drama y mito. El subjetivismo de la primera persona invita al lector a participar psicológicamente en la narración del locutor. Así ellas dan de sí mismas, de su amor y del amado la versión que nos ofrecen en las cartas.

En el programa poético del libro 3 del *Arte de amar* (1995) Nasón escribe: “Armas he dado a los Dánaos¹² contra las Amazonas;¹³ pero aún me quedan armas para darte, Penteseila¹⁴ y a tu escuadrón [...] No sería justo que ustedes mujeres se enfrenten sin armas ante hombres armados” (3. 1-6).¹⁵ Recordemos que en ese mismo libro

12. Metonimia por *héroes*.

13. Metonimia por *mujeres*.

14. Reina de las Amazonas.

15. *Arma dedi Danais in Amazonas / arma supersunt Quae tibi dem et turmae, Penthesilea, tuae [...] Non erat armatis aequum concurrere nudas / Sic etiam uobis uincere turpe, uiri (Ars amandi 3. 1-6).*

3, Nasón presenta las *Cartas de las Heroínas*, según dijimos antes. ¿Cuáles son las armas?

La retórica, las argumentaciones, el arte retórico. Albrecht (2014) afirma:

Los elementos estilísticos que causan efectos retóricos son componentes imprescindibles del lenguaje poético. En consecuencia, se debería hablar menos de una retorización de la poesía que de una poetización de los recursos estilísticos de carácter retórico. La forma en que esta se lleva a cabo en *Heroidas* es particularmente impresionante. (p. 135)

Las escritoras son personajes de obras literarias a quienes el poeta, mediante el empleo virtuoso de la lingüisticidad de la ficción, ha concedido que actúen como escritoras de cartas de amor. Las figuras devienen sujetos, el poeta se acerca a ellas con respeto, sin forzarlas y las reviste con su fantasía. La práctica simbólica de la escritura reproduce en forma dinámica un suceso importante desde el punto de vista de la subjetividad del que escribe, del que dice “yo, aquí y ahora”; *ego, hic et nunc*. Como los deícticos remiten a su propia instancia discursiva (Kerbrat-Orecchioni, 1997) el subjetivismo de la primera persona invita al lector a participar psicológicamente de la narración de las escritoras. El lector ingresa en ese mundo, lee cartas de amor de mujeres abandonadas, las heroínas se autorrepresentan, muestran su subjetividad. La magistral disposición de deícticos, léxico modalizador y el poder de los adjetivos relativos se ajusta a las características del personaje que escribe, expresiones que tienen que ver con valores culturalmente y literariamente aceptados, como así también la incorporación de temas y motivos amorosos, todo lo cual se entrelaza en el discurso y el lector lee cartas de amor, cartas jamás escritas y jamás enviadas. La disposición de deícticos da vida –lenguaje, escritura– a una heroína de los tiempos legendarios. El lector comprende las acciones, pasiones y atributos en el marco de

una categoría de virtudes y fortalezas o deshonestidades y maldades, y participa con sus opiniones. Como en una representación teatral, la reconstrucción de escenas a la manera de fondo de fotografías aparece fructífera estrategia para ubicar en ellas a sus figuras femeninas. Se hace solidaria con la antigua idea de que cada uno representa un papel en el teatro de la vida. Vemos a las heroínas en escenas heredadas de la tradición poética del discurso de amor:

i) La separación de los enamorados. La enamorada es víctima de la indiferencia de la persona amada. La amante no participa del mundo cotidiano, está ensimismada en su pasión / pena de amor;

ii) Los momentos en los que las mujeres se encuentran solas y a la espera de una resolución para los sucesos desdichados que sobrellevan en las obras literarias del pasado. Allí prospera la escritura de la queja y el lamento de la soledad;

iii) El amor es fuente de sufrimiento. La enamorada que ha caído en la pasión de amor y no es correspondida necesita decirla, expresarla. Sabemos que aman porque escriben. Las escenas comunes a todas las cartas presentan el lamento de amor y la ilusión de recuperar al compañero de aventuras como una experiencia totalizadora.

La perspectiva antropológica permite señalar que el género heroída, carta de amor, escritura de mano femenina o masculina, revela un significativo avance en la historia del género. Enamorados, enamoradas indefensas, relegadas, pasan del silencio a la búsqueda o el reclamo de la completitud.

El sistema retórico reserva la posibilidad de mirar el revés de la trama, si se prefiere, las paradojas o las trampas de la prosopopeya: las mujeres del mito (*Heroidas*) escriben en sus cartas (*Epistulae*) –si bien no pudo ser de otro modo, no dejo de lamentarlo– los distintos mitos de las mujeres: (i) confesar la paciencia de esperar y de seguir esperando (Penélope); (ii) afirmar que el cautiverio junto a un hombre es, con todo, una forma de libertad (Briseida); (iii) construir un complejo sistema axiológico a fin de atenuar la culpa que las devora tanto como la pasión (Fedra); (iv) morir en el mismo momento que muere el esposo (Laodamía).

A modo de conclusión

Los epistolarios autobiográficos aparecen útiles, por lo general, para desplegar un exclusivo punto de vista, con frecuencia, de personas que no tienen de manera regular el control de los acontecimientos por los que se ven y se muestran abrumadas.

La operación artística por excelencia –que, a falta de un nombre mejor denominé “metamorfosis discursiva” (Sala, 2015)– permite la creación y la interpretación de las cartas de amor y, de ese modo, adquiere valor antropológico la figura retórico-hermenéutica. La expresión “metamorfosis discursiva” designa procedimientos artísticos de conciliación y cambios que, si bien ocurren en el discurso, semejantes a una onda expansiva se despliegan hacia todos los niveles del texto poético. Las metamorfosis discursivas acontecen en los planos sintáctico, semántico y pragmático; el efecto de resonancia transforma todos los componentes de la obra. El léxico ovidiano, en su singularidad, constituye una constante remisión al suceso complejo en el que ha sido utilizado y vehiculiza significados y sentidos establecidos por el uso. Los constituyentes del código del discurso amoroso revelan los aires de familia y, a la vez, participan en situaciones poéticas diferentes. Se trata de un uso inhabitual del léxico conocido, porque participa en situaciones nuevas, de donde se hace posible interpretar un sentido nuevo enunciado con expresiones célebres. El lenguaje del amor tiene sus protagonistas. Nasón cede a las heroínas su talento de poeta elegíaco de amor; ellas conceden a Nasón sus historias de mujeres enamoradas de sus compañeros de aventura literaria (Sala, 2015).

Nasón crea un nuevo género para la escritura del amor. La carta, el mensaje, esas líneas que se escriben con ansiosa ilusión de la respuesta afirmativa. La escritura muestra el temor y el anhelo. La imaginación crea fantasmas adversos; el recuerdo de episodios con la historia de dos vidas abraza el encuentro. Es el juego de la memoria y el olvido. El que escribe se bambolea, el lenguaje lo acompaña.

Amable lectora, lector, de este escrito, le acerco un mensaje de Julio Cortázar (2000) a Edith Aron.

Agosto de 1951

Querida Edith

No sé si se acuerda todavía del largo, flaco, feo y aburrido compañero que usted aceptó para pasear muchas veces por París, para ir a escuchar Bach a la Sala del Conservatorio, para ver un eclipse de luna en el parvis de Notre Dame, para botar al Sena un barquito de papel, para prestarle un pulóver verde (que todavía guarda su perfume, aunque los sentidos no lo perciban). Yo soy otra vez ése, el hombre que le dijo, al despedirse de usted delante del Flore, que volvería a París en dos años. Voy a volver antes, estaré allí en noviembre. Pienso en el gusto de volverla a encontrar, y al mismo tiempo tengo un poco de miedo de que usted esté ya muy cambiada, de que no le divierta la posibilidad de verme. Por eso le pido desde ahora, y se lo pido por escrito porque me es más fácil que, si usted está ya en un orden satisfactorio de cosas, si no necesita este pedazo de pasado que soy yo, me lo diga sin rodeos. Sería mucho peor disimular un aburrimiento. Me gustaría que siga siendo brusca, complicada, irónica, entusiasta, y que un día yo pueda prestarle otro pulóver.

Julio¹⁶

16. Carta de Julio Cortázar a Edith Aron

Fuentes

- Ovidio (1986). *Heroidas*. Moya del Baño, Francisca (texto, traducción, comentario). C.S.I.C.
- Ovidio (1995). *Arte de amar. Amores*. Cristóbal López, Vicente (traducción y comentario). Planeta-De Agostini.

Referencias

- Albrecht, Michael von (2009). *Ovid. Eine Einführung*. Philipp Reclam jun.
- Albrecht, Michael von (2014). *Ovidio. Una introducción*. Editum.
- Baca, Albert R. (1969). Ovid's claim to originality and Heroides 1. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 100, 1–10.
- Barbieri, Luca (2014). Le Eroidi glossate del M.S. Gaddiano Reliqui 71. *Troianalexandrina*, 14, 143–181.
- Barchiesi, Alessandro (1987). Narratività e convenzione nelle Heroides. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 19, 63–90.
- Cortázar, Julio (2000). Cartas. Volumen 1 (1937-1963). Alfaguara. Biblioteca Cortázar.
- De Man, Paul (1991). La autobiografía como desfiguración. En *La autobiografía y sus problemas teóricos: Estudios e investigación documental* (pp. 113–118). Anthropos.
- Díaz Gito, Manuel Antonio (2009). La recepción de la fórmula epistolográfica del saludo en las *Epistulae responsoriae* humanísticas a las *Heroidas* de Ovidio. En Trinidad Arcos Pereira, Jorge Fernández López & Francisca Moya del Baño (Eds.), *Pectora Mulcet*: Estudios de retórica y oratoria latinas (pp. 777-787). Instituto de Estudios Riojanos.
- Dörrie, Heinrich (1968). *Der heroische Brief*. De Gruyter.
- Forcadas, Alberto M. (1989). *El Bursario* (Traducción de las Heroidas de Ovidio por Juan Rodríguez de la Cámara o del Padrón) en *La Celestina*. En *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (pp. 179–188). Barcelona, 21–26 de agosto de 1989.
- Fulkerson, Laura (2005). *The Ovidian heroine as author: Reading, writing, and community in the Heroides*. Cambridge University Press.
- Jacobson, Howard (1974). *Ovid's Heroides*. Princeton University Press.
- Gadamer, Hans-Georg (1997). *Verdad y método*. Tomo I. Ed. Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (1998). *Verdad y método*. Tomo II. Ed. Sígueme.
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine (1997). *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*. Edicial.
- Lausberg, Heinrich (1967). *Manual de retórica literaria*. Gredos.
- Lindheim, Sara (2003). *Mail and female: Epistolary narrative and desire in Ovid's Heroides*. University of Wisconsin Press.
- Mayoral, José Antonio (1994). *Figuras retóricas*. Editorial Síntesis.
- Moya del Baño, Francisca (1986). *Ovidio. Heroidas*. Texto revisado y traducido. C.S.I.C.
- Moya del Baño, Francisca (2014). Las *Heroidas* de Ovidio y Alfonso X. En Juan Pedro Monferrer Sala & Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez (Eds.), *La cultura clásica y su evolución a través de la Edad Media* (pp. 237–248). Servicio de Publicaciones, Universidad de Córdoba.

- Paz, Octavio (1990). *La otra voz. Poesía y fin de siglo*. Barcelona.
- Paz, Octavio (1993). *La llama doble. Amor y erotismo*. Barcelona.
- Sala, María Elisa (2009). La estética del juego en *Epistulae Heroïdum* de Ovidio. Trabajo inédito, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- Sala, María Elisa (2015). *Metamorfosis discursivas. Tenerorum lusor amorum. Publio Ovidio Nasón*. Studien zur klassischen Philologie, Bd. 169. Frankfurt am Main: PL Academic Research, Peter Lang GmbH.
- Sala, María Elisa (2018). Carta de Laodamia a Protesilao. *Ov. Her.* 13. En *Actas del XXIV Simposio Nacional de Estudios Clásicos* (pp. 384–392). Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo.
- Sala, María Elisa (2019). *Retórica y estética del discurso amoroso*. Humanitas.
- Salvo García, Irene (2015). Historiografía y cartas de amor: la recepción medieval de las Heroidas de Ovidio en España y Francia. *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 38, 45–63.
- Séneca el Viejo (2005). *Controversias. Libros I–V*. Ignacio Javier Adiego Lajara, Esther Artigas Álvarez & Alejandra De Riquer Permayer (traducción, introducción y notas). Gredos.
- Spentzou, E. (2003). *Readers and writers in Ovid's "Heroides". Transgressions of genre and gender*. Oxford University Press
- Stroh, Wilfried W. (1991). Heroides ovidianae cur epistulas scribant. En Gianpiero Papponetti (Ed.), *Ovidio. Poeta della memoria* (pp. 201–244). Comitato Celebrazioni Ovidiane.
- Verducci, Florence (1985). *Ovid's toyshop of the heart. Epistulae Heroïdum*. Princeton University Press.
- Wulfram, Hartmut (2008). *Das römische Versepistelbuch. Eine Gattungsanalyse*. Verlag Antike.

María Elisa Sala es Doctora en Letras Clásicas. Directora de la Maestría en Retórica y Argumentación (título con validez ministerial), FFyL, Universidad Nacional de Tucumán (Argentina), desde 2020. Directora de Proyectos de Investigación sobre Retórica, Argumentación, Estética y Política aprobados por SCAIT – UNT (2014-2026). Publicación de libros (últimos 10 años): *Estudios de Retórica, Estética y Argumentación* (Coord. y Comp.) en prensa; *Retórica y Manifestaciones de la violencia* (Comp.) ISBN 978-987-754-212-7; *Retórica y estética del discurso amoroso*. Cuaderno para el aula taller. Serie Material didáctico sistematizado. ISBN 9789877541984; *Metamorfosis discursivas. Tenerorum lusor amorum*. Studien zur klassischen Philologie. Bd. 169; Herausgegeben von Michael von Albrecht; *Actualidad de la retórica* (Comp.) ISBN 978-950-554-898-9. Integrante del Comité evaluador de: *Cuadernos de Literatura. Revista de Estudios Lingüísticos y Literarios* (2021; 2022; 2023; 2024); *Revista EID&A* (2023); Libro Electrónico *Estudios SAEL 2022*; *Revista Quadripartita Ratio* (2017). Participación en eventos académicos nacionales e internacionales (2000 – 2023) con ponencias publicadas en Libros de Actas. Docente (en el nivel de posgrado) de los Seminarios “La retórica en el mundo contemporáneo” y “Metodología de la Investigación”. Docente (en el nivel de grado) a cargo de Lengua y Literatura Latinas II y Metodología de la Investigación Filológica. Presidenta de la Asociación Argentina de Retórica (2022-2025).

EJE V

LENGUAJE,
ARGUMENTACIÓN
Y SABER

LA DIFERENCIA ENTRE PREJUICIOS Y SESGOS

O CÓMO HACER FRENTE A LAS
INJUSTICIAS EPISTÉMICAS. ACTIVISMO
ARGUMENTATIVO Y RACIONALIDAD DÉBIL¹

Ángeles J. Perona

El objetivo de este texto es reflexionar sobre la pertinencia de distinguir entre las nociones de “prejuicio” y “sesgo”. Voy a sostener que son categorías cognitivas diferentes, por mucho que vayan juntas en los procesos de conocimiento, y que la importancia de la distinción está al servicio de encontrar vías para hacer frente a las injusticias epistémicas. A este respecto, voy a exponer que, para desterrar los sesgos negativos, se precisa de una educación sentimental indirecta, mientras que es necesario un activismo argumentativo para combatir los prejuicios, su ocultación y sus errores. Explicaré el activismo argumentativo desde una noción de racionalidad falibilista y crítica, a la que denomino “racionalidad débil” o “racionalidad flexible”, la cual tiene entre sus ventajas la de permitir la elección racional en-

1. Este texto se ha realizado en el marco de los siguientes proyectos de investigación: “Vulnerabilidad cognitiva (ii): interés, investigación y conocimiento asimétrico” (UCM. PID2022-138306NB-I00). “Prácticas Argumentativas y Pragmática de las Razones 2” (UAM. PID2022-136423NB-I00).

tre prácticas epistémicas y la instauración como mejores de aquellas que no producen injusticias.

1. Punto de vista del ojo de Dios *versus* Teoría feminista del punto de vista

De entre los problemas a los que tradicionalmente prestan atención las epistemologías feministas, el que atañe al sujeto de conocimiento es central. Este es presentado por las epistemologías heredadas (las hegemónicas en la Modernidad y las de la primera filosofía analítica) como abstracto y neutral, completamente independiente de todos los factores psicológicos, históricos, sociales o políticos, que rodean las interacciones cognitivas y que quedan encapsulados en el contexto de descubrimiento como irrelevantes para explicar cómo se alcanza el auténtico conocimiento: el que es objetivo, absolutamente verdadero y fundamentado sin resquicio de duda ni error. Este auténtico conocimiento se identifica con la ciencia (en singular).

Estas características componen una imagen del sujeto de conocimiento que cumple con su tarea epistemológica al adoptar lo que Hilary Putnam llamó “el punto de vista del ojo de Dios” (Putnam, 1981, p. 55). Esta feliz denominación menciona el rasgo más llamativo y absurdo de tal concepción: es un punto de vista no humano.

Como otras epistemologías críticas con la tradición, las epistemologías feministas sin excepción han puesto de manifiesto que no es una subjetividad abstracta, sino situada la que selecciona los datos relevantes, la que produce la experimentación, la que explica desde sí y, en último extremo, la que determina lo que es conocimiento. De resultados de estas investigaciones, diversas autoras (por ejemplo, Evelin Fox Keller, 1985) impugnaron la supuesta neutralidad y objetividad de las ciencias, por ser construcciones al servicio de los intereses de la masculinidad hegemónica en sus aspectos cognitivo y psicológico. Otras filósofas (como Sandra Harding, 1991) com-

pletaron una imagen alternativa al incluir otros intereses parciales dominantes que interseccionan con los anteriores, como los relativos a la “raza”, a la clase social y al género en su acepción más plural.

De entre los diversos desarrollos de la epistemología feminista, que Harding agrupó en tres ramas (Harding, 1991, pp. 105 y ss.), la denominada *Teoría feminista del punto de vista* es en la que M. Fricker inscribe sus reflexiones filosóficas (Fricker, 2007, p. 147).

El inicio de esta rama epistemológica se sitúa en el texto de Nancy Hartsock “The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism” (1983) y tiene entre sus fuentes filosóficas las obras de Karl Marx, Friedrich Engels y Georg Lukács. De estas fuentes, las pensadoras feministas pertenecientes a esta corriente integraron en sus indagaciones, por un lado, la importancia de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo para explicar cualquier dominación y, por otro, la recepción de esa dialéctica en la cuestión del “punto de vista del proletariado” como posición privilegiada para conocer la verdad, el bien y la justicia (Harding, 1991, p. 120).

A partir de aquí, si atendemos al problema del sujeto de conocimiento, esta rama de la epistemología feminista argumenta que no son las opiniones individuales, sino las creencias colectivas mejor justificadas (o conocimiento) las que están socialmente situadas. De modo que, aunque los intereses individuales puedan ser identificados y eliminados mediante la aplicación rigurosa de los métodos y las normas científicas al uso,² no obstante, los intereses colectivos parciales (empezando por los de las comunidades científicas, entendidas como un todo institucional y no como la mera suma de individuos) parecen requerir métodos diferentes de detección y de eliminación. Sobre este trasfondo, Hartsock sostuvo que solo una epistemología comprometida social y políticamente pone de manifiesto que las vidas humanas no son homogéneas en una sociedad

2. Esta idea fue defendida por las primeras versiones del *empirismo feminista*, otra de las ramas de la epistemología feminista clasificadas por S. Harding y de entre cuyas filas destaca Helen Longino.

estratificada en atención al género, y esto afecta a todo lo relacionado con el conocimiento.

M. Fricker se apoya en un texto posterior de Hartsock³ del que le interesa, en especial, la idea de que los grupos dominados viven en un mundo estructurado por otros de acuerdo con sus intereses; unos intereses ajenos a los de los dominados y nocivos para su desarrollo e, incluso, para su existencia (Fricker, 2007, p. 147).

Esto implica, en primer lugar, que el conocimiento y la investigación en las sociedades occidentales descansa en un conjunto de instituciones y prácticas sociales estructuradas por los intereses parciales de los poderosos, de tal suerte que estas prácticas les favorecen al mismo tiempo que perjudican a otros grupos. A esto añadiría, por mi parte, que tales intereses generalmente están ocultos, de modo que el punto de vista adscrito a ellos es neutro, como si no hubiera interés alguno de por medio. Además, incluso cuando los intereses se desocultan mediante la crítica, quienes los sustentan los presentan como intereses universales, con lo que se mantiene la pretensión de implicar un punto de vista neutro (el del ojo de Dios).

Volviendo a Fricker, la idea que recoge de Hartsock implica, en segundo lugar, que el conocimiento procede de y está contrastado a partir de patrones de evidencia que toman pie en las experiencias sociales de un segmento limitado, pero dominante, de la población. Por ello, este sector dominante constituye el mundo (natural y social), pues tiene una ventaja injusta en la interpretación epistémica y fijación de los fenómenos.

En tercer lugar, como entre los grupos dominados está el colectivo de las mujeres, resulta que están oprimidas en posiciones epistémicas marginales. En efecto, las ciencias han creado tanto una imagen parcial y distorsionada de la naturaleza y de la vida social (incluidas las mujeres en tanto que objeto de conocimiento), como un discurso desalentador para las mujeres. De modo que pocas acceden al ámbito del conocimiento por antonomasia (el de la investigación

científica), cosa que ese mismo conocimiento intenta explicar mediante “hechos científicos probatorios” de la inferioridad intelectual de las mujeres.

Este tercer aspecto es el que, según propia confesión, más interesa a Fricker y lo desarrolla a propósito de la injusticia hermenéutica. Sin embargo, también añade que:

[...] we shall never be far from related material and ontological questions, for it is obvious that certain material advantages will generate the envisaged epistemological advantage—if you have material power, then you will tend to have an influence in those practices by which social meanings are generated. And in the hermeneutical context of social understanding, it is also clear that, at least sometimes, if understandings are structured a certain way, then so are the social facts [...] In hermeneutical contexts such as our knowledge of the social world, material and ontological questions naturally cluster around the epistemology, but it is our epistemic practices and their ethics that will remain our primary focus. (Fricker, 2007, pp.147-148)⁴

De este modo, Fricker, que a lo largo de su obra da buena muestra de sostener una epistemología falibilista en la que el error y la duda

4. Traducción española: “[...] nunca andaremos muy lejos de las cuestiones materiales y ontológicas conexas, pues es obvio que determinadas ventajas materiales generarán la pretendida ventaja epistemológica; si se tiene poder material, entonces se tenderá a ejercer influencia en aquellas prácticas mediante las cuales se generan los significados sociales. Y en el contexto hermenéutico de la comprensión social, también está claro que, al menos en ocasiones, si las interpretaciones están estructuradas de determinada forma, también lo estarán los hechos sociales [...] En contextos hermenéuticos como nuestro conocimiento del mundo social, las cuestiones materiales y ontológicas rodean de forma natural la epistemología, pero seguiremos concentrándonos aquí principalmente en nuestras prácticas epistémicas y en su ética” (Fricker, 2017, p. 238).

3. *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*, Westview Press, 1998.

forman parte del desarrollo del conocimiento y la investigación, asume también el contextualismo materialista de la *Teoría feminista del punto de vista*. Todo esto es muy relevante, pues implica la renuncia a entender de modo tradicional las normas de la racionalidad, es decir, la objetividad, la verdad, la justificación o el bien y la justicia. De hecho, Fricker indaga sobre el viejo problema del sujeto de conocimiento desde una perspectiva epistemológica y ético-política, que ha tenido un enorme impacto filosófico a distintos niveles. De entrada, se suma a la vía de ruptura definitiva con el dogma defendido por la epistemología heredada de la Modernidad y de la corriente analítica de considerar irrelevantes las cuestiones del contexto de descubrimiento a la hora de clarificar filosóficamente las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero y justificado. En esto coincide con muchos otros pensadores y pensadoras postanalíticas anteriores, como, por ejemplo, alguien tan relevante como Richard Rorty. Tanto Rorty como Fricker recibieron una formación analítica ortodoxa que han superado críticamente mediante un giro pragmático. Pero hay una diferencia fundamental entre ellos y es que Rorty rebasó su marco analítico de origen bebiendo, sobre todo, en la fuente del pragmatismo clásico, en cambio, Fricker recurre, ante todo, a la epistemología feminista citada.

Esta misma importancia otorgada a factores del contexto de descubrimiento está en las investigaciones sobre injusticias epistémicas que se han desarrollado en el campo abierto por Fricker. Sin embargo, sucede en este campo lo mismo que en el de la crítica a la desinformación: se repite la idea de que para acabar con las injusticias epistémicas (y con la desinformación) es preciso erradicar todos los sesgos o prejuicios, que están implícitos en nuestras interacciones comunicativas, cognitivas e informativas,⁵ con lo que parece que se quisiera restituir una situación en la que las actividades cogniti-

vas estuvieran libres de los factores del contexto de descubrimiento. Algo que es incoherente con el contextualismo del que se parte.

Centrándome en el pensamiento de Fricker, es preciso señalar que también en la crítica al prejuicio que desarrolla en su libro utiliza varias veces el término “sesgo” como sinónimo de “prejuicio”. Incluso en ocasiones utiliza expresiones más compatibles con una concepción tradicional de la racionalidad, que con la de la *Teoría feminista del punto de vista*. Por ejemplo, entre las virtudes que relaciona con la justicia testimonial hay una general consistente en el cultivo de la sensibilidad testimonial (Fricker, 2007, pp. 72 y ss.), la cual comporta emociones como la empatía (Fricker 2007, p. 80) y tiene como meta el ideal de que se emitan espontáneamente juicios de credibilidad autocorregidos, libres de prejuicios (Fricker, 2007, p. 97). También destaca otra virtud consistente en la actividad de mantener una conciencia crítica reflexiva orientada a corregir de forma activa, a “neutralizar” (*to neutralize*, 2007, p. 92) su impacto negativo en nuestros juicios de credibilidad (Fricker, 2007, p. 91). A estas dos virtudes las acompaña una tercera que pasa por la búsqueda activa de dos valores últimos: la justicia y la verdad (Fricker, 2007, pp. 120 y ss.). Por su lado, la caracterización de las virtudes epistémicas relacionadas con la justicia hermenéutica es paralela a las anteriores y Fricker subraya la pertinencia de que la virtud esté guiada por la orientación hacia la verdad (Fricker, 2007, pp. 169 y ss.).

Hay que reconocer que Fricker es muy precavida y recurrentemente insiste en la historicidad del ejercicio de las virtudes epistémicas y la variabilidad que esto comporta en lo que hace a su concreción. Sin embargo, considero que es extremadamente confuso que combine alusiones a *la* verdad y *la* justicia (en singular absoluto) con la idea de *neutralizar* los prejuicios y con la sinonimia de “prejuicio” y “sesgo”. Por esto, como ya he dicho, resuenan aquí normas epistémicas más compatibles con una concepción tradicional de la racionalidad y su ideal de neutralidad que con la propia de la *Teoría feminista del punto de vista*.

5. Un ejemplo de este uso generalizado de “sesgo” que lo hace neblinosamente sinónimo de “prejuicio” lo encontramos en el magnífico artículo de Laura Flores Anarte (2023, p. 99).

Ante esta confusión, es fundamental tener en cuenta que, si partimos de que toda actividad cognitiva (también la indagación científica) se hace desde un contexto, que se entiende aquí como un punto de vista socio-histórico y como el punto de vista que se tiene desde un lugar social y cultural, entonces hay que aceptar que esto equivale a que las actividades cognitivas se realizan desde un ángulo de visión, desde una visión sesgada.

Teniendo esto en cuenta, propongo interpretar aquí esa visión sesgada como un “ver como” en el sentido wittgensteiniano de la expresión (Wittgenstein, 2004, pp. 444 y ss.) De manera que la presencia de sesgos cognitivos es algo que se explica no solo en relación con un proceso biológico de adaptación (como señalan los estudios psicológicos que mencionaré en seguida), sino también a partir de la idea de que las actividades cognitivas humanas tienen lugar en el seno de algún juego de lenguaje, de alguna forma de vida e imagen del mundo desde las que se interpreta la realidad al tiempo que se ve y se actúa.⁶

6. En *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein entiende “juego de lenguaje” como un todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entrelazado. Es la práctica reglada de su uso la que genera el significado de una palabra o de cualquier otro tipo de símbolo o, expresado técnicamente, la que determina sus propiedades semánticas (significado, referencia, condiciones de verdad) y pragmáticas (situación, contexto, etc.). Para aprender su uso no hace falta conocer explícitamente la regla que rige esta práctica, sino que, en la mayoría de los casos, seguimos a ciegas las reglas implicadas en una práctica de interpretación y acción. Junto a ello, establece que los juegos de lenguaje son inseparables de una forma de vida y de una imagen del mundo, aunque los tres elementos no son equiparables y una misma forma de vida/imagen del mundo alberga múltiples juegos de lenguaje. El conjunto de las prácticas, costumbres, maneras establecidas de interacción social e intelectual de varios juegos de lenguaje es lo que constituye una forma de vida, la cual no es nada individual, sino una red de prácticas probadas, intersubjetivamente aceptadas y compartidas con otros, incluso vividas juntos. A ello hay que añadir que una forma de vida es la base pragmática de una “imagen del mundo”, expresión que alude a un sistema de creencias entendido de un modo pragmático, esto es, al entrelazamiento de maneras de hablar, actuar y pensar. Además, en relación con cada ser humano, su imagen del mundo es un trasfondo que le viene dado y sobre el que distingue lo verdadero de lo falso. Me he ocupado de la relación entre esta tríada y la noción de racionalidad en Perona (2021).

A partir de aquí voy a explicar por qué sesgos y prejuicios son conceptualmente diferentes. También voy a sostener que no es posible *neutralizar* todos los sesgos cognitivos y su impacto en nuestros juicios, puesto que eso supondría algo ajeno a la condición humana, supondría realizar actividades cognitivas fuera de las formas de vida humanas. Sin embargo, también voy a mantener que sí es posible combatir los sesgos cognitivos negativos y los prejuicios, pues las formas de vida no son un destino inmutable. Así, expondré que los sesgos cognitivos negativos se pueden combatir mediante una educación sentimental; en cuanto a los prejuicios, se puede luchar contra ellos del mismo modo que se lucha contra todos los juicios que contienen errores: pidiendo y aportando evidencias y razones. Y es que, como hemos aprendido de las teorías falibilistas de la racionalidad, lo propio de la condición humana es eliminar errores, entre otras cosas, porque hacerlo favorece la vida en cualquiera de sus concreciones. Por tanto, no es necesario recuperar ninguna noción absoluta de las normas de la racionalidad, aunque sí es preciso repensarlas en términos falibilistas.

En definitiva, mi punto de partida es que hay una diferencia de categoría entre sesgos y prejuicios: los sesgos pertenecen al ámbito de lo psico-social, mientras que los prejuicios son fenómenos epistemológicos.⁷ Ciertamente, en nuestras actividades cognitivas van juntos, pero no son idénticos. Y si insisto en distinguirlos es por razones políticas: porque es importante para saber dónde y de qué manera específica hay que incidir para evitar las injusticias epistémicas. Veámoslo más despacio con la ayuda de las nociones de “estereotipo” y “prejuicio” elaboradas por Fricker.

7. Por razones de extensión, dejo de lado en este texto tanto el análisis de los intereses como el de los valores, pero adelanto que a mi juicio pertenecen a otro ámbito o categoría de lo cognitivo: el socio-político.

2. Estereotipos, sesgos cognitivos y prejuicios

Recordemos brevemente que, según Fricker, las injusticias epistémicas son producidas por un ejercicio del poder social identitario que se apoya en prejuicios que, a su vez, están nutridos de estereotipos identitarios distorsionados. Y ¿qué entiende por estereotipo identitario? Para caracterizarlos se apoya en estudios de psicología cognitiva y social y establece que los estereotipos son concepciones compartidas en la imaginación social (Fricker, 2007, p. 15). Es decir, son un tipo específico de concepciones que la filósofa define como imágenes que expresan una generalización social de carácter empírico que asocia determinados atributos con un grupo de personas (Fricker, 2007, p. 37). Con todo, hay que precisar que, en principio, los estereotipos identitarios no son distorsionadores en sí mismos; pueden ser positivos, negativos o neutros dependiendo del uso que se les da (Fricker, 2007, p. 31).

De esta caracterización hay que destacar esa especificidad de los estereotipos que consiste en estar ubicados en la imaginación social, pues nos remite a un plano psicológico-cognitivo y social. Si lo destaco es porque precisamente aquí radica el que se puedan distinguir de elementos cognitivos propios del plano de lo epistemológico. A propósito de este plano, aunque Fricker no establece una distinción clara entre imágenes y creencias, sí explicita la conexión de los estereotipos con el estrato epistemológico, al señalar que alimentan creencias socialmente compartidas. Sin embargo, la pensadora muestra que los estereotipos no son idénticos a las creencias, puesto que para activarse no necesitan que los agentes de conocimiento crean en ellos. Además, la distinción entre ambos elementos se subraya cuando se toma en cuenta que los estereotipos pueden controlar nuestras acciones, a pesar de nuestras creencias, hasta el punto de entrar en conflicto con ellas (Fricker, 2007, p. 15). En lo que atañe a la injusticia epistémica, este inquietante efecto de la diferencia entre estereotipos identitarios y creencias se traduce en que los estereotipos distorsionadores pueden ser muy difíciles de

detectar porque influyen directamente, sin mediación doxástica, en nuestros juicios de credibilidad (Fricker, 2007, p. 36).

A todo ello hay que añadir que se trata de una influencia afectiva; es más, Fricker llega a mencionar la capacidad que tienen estas imágenes (los estereotipos) de causar un impacto visceral sobre nuestros juicios (Fricker, 2007, p. 37). Es decir, que, aunque los estereotipos identitarios reúnen rasgos de distinta índole (sociales, culturales, económicos, políticos), también incluyen una gama amplia de emociones entremezcladas. Y esta faceta emocional es epistémicamente muy importante, porque –como se acaba de señalar– tiene tal fuerza que puede llegar a condicionar nuestros juicios hasta el punto de que vayan contra el contenido de nuestras creencias.

Sobre esto, y en aras de una mayor claridad, es preciso hacer una matización sobre cómo entender las creencias en este marco teórico, pues Fricker no lo especifica. Teniendo en cuenta que estamos en un marco teórico devoto del giro pragmático (se habla de agentes epistémicos que realizan acciones cognitivas), propongo entender las creencias no solo con un aspecto proposicional (esto es, como una actitud ante una proposición), sino también con un perfil más pragmático, como hábitos de acción. Ambas cosas, pero sin reducir la una a la otra. Esta distinción entre el aspecto proposicional y el pragmático de una creencia es importante, en primer lugar, porque es precisamente en los hábitos de acción donde se detectan las incongruencias entre lo que un agente afirma creer (por ejemplo, “creo que –es verdad que– las mujeres no son inferiores, vivo rodeado de mujeres a las que quiero”) y lo que *de facto* hace/ cree (por ejemplo, no otorgar credibilidad a las mujeres por sistema). Es decir, en las interacciones cognitivas se detecta lo sesgado negativamente del estereotipo en uso por medio del contraste entre lo que se dice creer y lo que se hace/se cree. En segundo lugar, la distinción es importante para lo que estoy sosteniendo en este texto: que los sesgos cognitivos tienen que ver con el plano psicológico-cognitivo de lo emocional que se detecta en lo que se hace (incluso en contra de las creencias del agente), mientras que lo primero (aunque no lo úni-

co) que destaca de los prejuicios es el aspecto proposicional de las creencias que se recogen. Para desarrollar esta idea es preciso volver a la noción de *estereotipo identitario* y reparar en lo que implica su carácter de imagen.

Para empezar, implica que tiene un significado relativo a la percepción; un significado representacionista, pero no en el sentido de la tradición heredada, sino en el sentido contextualista de la *Teoría feminista del punto de vista* en la que Fricker inscribe sus reflexiones sobre injusticia epistémica. Así, el estereotipo identitario cumple una función anticipativa de la forma en que vemos a los otros (los vemos como “mujeres”, como “hombres”, como “inmigrantes”, etc.). De modo que, considerar los estereotipos como imágenes permite entender su función anticipativa en clave heurística. De hecho, la propia Fricker señala que usamos los estereotipos en los intercambios epistemológicos como herramientas heurísticas que sirven para valorar la credibilidad de los interlocutores (Fricker, 2007, pp. 16-17) y (añadiría yo) para interpretar las experiencias que manifiestan.

Por esto, como he señalado antes, pienso que los estereotipos identitarios son herramientas cognitivas psico-sociales que, en los intercambios epistemológicos, comportan un *ver como* en el sentido expuesto por Ludwig Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas*. Es decir, los estereotipos, con toda su carga emocional,⁸ delimitan una forma de ver a grupos de personas, son una forma sesgada de verlas, son una interpretación en el marco holista de una imagen del mundo.

A esto hay que añadir que, de acuerdo con las indagaciones psicológicas sobre sesgos (a los que acude la propia Fricker), los hay de distintos tipos y no todo en ellos es negativo, lo cual es compatible con la idea frickeana de que los estereotipos no son necesariamente distorsionadores. De hecho, los psicólogos Daniel Kahneman y Amos Tversky (1974) realizaron hace años un célebre estudio de

8. No olvido que los estereotipos portan también elementos sociales, económicos o políticos. Pongo el foco en el factor emocional para poder explicar mejor tanto la diferencia como la conexión entre sesgo y prejuicio.

la mente que incluye como uno de sus resultados la identificación de una serie de sesgos cognitivos que influyen subrepticamente en nuestra toma de decisiones. De modo que, desde el punto de vista psico-social, los sesgos cognitivos son entendidos como rasgos adaptativos que favorecen reacciones rápidas ante estímulos potencialmente dañinos. Desde el punto de vista cognitivo, son atajos heurísticos que tomamos en nuestras interacciones epistémicas. Todo lo cual no parece necesariamente negativo.

Investigaciones posteriores han establecido que no solo lo que atañe a las decisiones, sino el aparato cognitivo entero (percepción, memoria, reflexiones racionales) ha sido moldeado por la evolución de forma sesgada (Matute Greño, 2019).⁹ Pero, como también se explica en estas investigaciones psicológicas, una cosa es actuar rápido ante posibles daños, situación en la que no cabe dudar y pararse a pensar, y otra cosa es conocer un fenómeno en cuestión. Para esto último es preciso pensar despacio, pues como los autores citados también señalaron (y posteriormente Kahneman, 2015) los sesgos pueden producir problemas, por ejemplo, pueden ser usados para manipular, para generar autoengaño, o pueden producir una cerrazón mental que ocasiona errores y dificultades para aprender. Es decir, los sesgos pueden producir daños epistémicos. Y, precisamente, a partir de aquí podemos aclarar la conexión con los prejuicios, pues los errores son un problema que en los procesos de conocimiento afecta a los juicios y, entre los juicios erróneos están los prejuicios. Así pues, los sesgos negativos de los estereotipos iden-

9. Este texto de Helena Matute Greño es una buena introducción al tema de los sesgos por su claridad expositiva y su fácil lectura. Contiene una valiosa información para quien hace epistemología. Por ejemplo, la autora indica que en psicología se distingue entre los “heurísticos”, que son los sesgos como atajos cognitivos ventajosos para la supervivencia (son adaptativos y positivos), y los “sesgos cognitivos”, que son trampas mentales que producen daños. A pesar de ello, reconoce que los dos grupos conllevan el mismo proceso mental y que, de hecho, la delimitación varía según el contexto y, en algunos casos, no es clara.

titarios fomentan los errores cuando se encarnan epistémicamente en esos juicios erróneos que son los prejuicios.

¿Qué se entiende aquí por prejuicio? Fricker opera con una noción cartesiana de prejuicio, aunque renovada. Le atribuye tres características de las que solo la primera es cartesiana: en primer lugar, lo entiende como un juicio realizado o mantenido sin la debida atención a las evidencias (Fricker, 2007, p. 33). En segundo lugar, señala que comporta una inversión afectiva (*affective investment*) (Fricker, 2007, p. 35). Por último, y dado lo anterior, los prejuicios ofrecen algún tipo de resistencia a la contra-evidencia (*counter-evidence*) (Fricker, 2007, p. 35).

Sobre esta base sostengo que el prejuicio identitario es *prima facie* un elemento epistémico (no psicológico) por cuanto es un tipo de juicio erróneo. Pero, como cualquier elemento epistémico, los prejuicios son fruto de una interacción entre agentes que o bien comparten, de manera no homogénea, una forma de vida y una imagen del mundo, o bien pertenecen a formas de vida diferentes. Con esto quiero decir que ni los juicios, ni los razonamientos, ni tampoco los prejuicios son piezas lógicas puras, sino que contienen otros elementos que están en la forma de vida. De hecho, como señala Fricker, los prejuicios identitarios contienen una carga afectiva. Y es en este punto donde quiero destacar que dicho elemento afectivo no deriva de la estructura lógica del prejuicio, sino que viene directamente de los estereotipos identitarios que son negativos por su carga afectiva, esto es, por los sesgos cognitivos negativos que los conforman. De modo que, si un prejuicio identitario está sesgado negativamente es por su enlace con el elemento psico-social, con los estereotipos y sus sesgos. Por lo demás, es este factor psico-social el que explica la resistencia a la contraevidencia que señala Fricker.¹⁰

10. En Perona (2024) expuse que resaltar la enorme importancia que tienen los elementos afectivos de los prejuicios no es algo del todo original en Fricker, puesto que ya se había hecho en la teoría feminista del siglo XIX. En concreto, en el texto titulado “El sometimiento de la mujer” (1869) John S. Mill expresó que los afectos (*feelings*) constituyen una dificultad para desbaratar la opinión prejuiciosa y la

3. Educación sentimental y activismo argumentativo

A partir de todo lo expuesto hasta el momento, cabe afirmar que las injusticias epistémicas se producen cuando, en un determinado contexto, se realiza una interacción cognitiva tal que algún agente de conocimiento (como miembro de un grupo identitario) pone en juego un estereotipo y el sesgo negativo que conlleva (nivel psico-social), el cual alimenta (en el nivel epistemológico) el error y la resistencia a la evidencia de un prejuicio que opera contra las personas pertenecientes a otro grupo identitario. Y sabemos que opera contra esos grupos por los efectos que produce, esto es, por los daños que causa y que son los característicos de las injusticias epistémicas.¹¹ Debo añadir que, obviamente, todas estas dimensiones (psico-social, epistémica, práctica) van juntas. Aquí las estoy separando con fines analíticos para defender que se precisa de medios distintos de intervención para desbaratarlos.

En efecto, como se ve en la cita de J. S. Mill recogida en la nota 10, por muy bien que muestren el error, los argumentos no consiguen persuadir a quien está vinculado afectivamente a un prejuicio. Por eso, tanto él como Harriet Taylor Mill defendieron en sus textos feministas la necesidad de una educación moral en los afectos y placeres, de modo que cualquier persona pudiera aprender a desear lo bueno desde el punto de vista del utilitarismo moral que sustentaban, cosa que incluía el abandono de los afectos moralmente inferiores, como los mantenedores de prejuicios. Más recientemente, varios autores y autoras han insistido en la necesidad de una educación sentimental como vía de aprendizaje de los ideales mora-

injusticia que comporta. Tan es así que, ni siquiera cuando se ofrecen argumentos decisivos, se debilita la solidez de la convicción sostenida por fuertes sentimientos. Más bien sucede lo contrario, “cuanto más malparada sale del debate, más persuadidos quedan los que la siguen de que su sentimiento debe de tener alguna razón más profunda que los argumentos no alcanzan” (Mill, 2000, p. 146).

11. Dejo de lado la problemática idea de que hay sesgos cognitivos y prejuicios positivos que no causan daños. Abordarlo ahora me alejaría demasiado de la reflexión que estoy haciendo.

les de convivencia. De entre ellos destacaría a R. Rorty (2000) por haber designado la literatura y la poesía como vías para aprender el sentimiento de solidaridad que incrementa la sensibilidad ante el sufrimiento ajeno, algo que, a su juicio, favorece la posibilidad de disolver conversacionalmente los desacuerdos alimentados por sentimientos crueles.

Si traigo a colación a Rorty es porque su propuesta es diferente a otras que desde hace décadas insisten en la importancia de la educación sentimental directa,¹² pues, de forma muy acertada, apunta a una educación sentimental indirecta. Precisamente, este carácter indirecto es el que tengo en mente como modo de combatir los sesgos cognitivos negativos. Se trata, pues, de una educación que se transmite de manera inadvertida y no solo a través de la novela, la poesía, el cine, la pintura o el teatro, sino también del cómic, los videojuegos y los formatos audiovisuales tan del gusto de la juventud actual y tan colonizados (de forma inadvertida para muchos) por la desinformación, los prejuicios y los sesgos negativos. Así pues, sin despreciar la educación sentimental directa, esta es la vía principal que considero necesaria para incidir en el nivel psico-social de la injusticia epistémica con el fin de desbaratar los sesgos cognitivos negativos de los estereotipos que alimentan a los prejuicios identitarios.

Pero esta vía no basta por sí sola para solventar los problemas del nivel epistémico que producen los prejuicios identitarios negativos, especialmente, el problema del error y sus variantes perversas (el bulo o la mentira).

A este respecto, como ya he mencionado, M. Fricker opta por el cultivo de las virtudes epistémicas, como solución¹³ para “neutra-

12. En distintos países democráticos y frecuentemente bajo el auspicio de sus gobiernos se llevan a cabo campañas de concienciación o cursos de educación para la igualdad y de sensibilización contra las discriminaciones que suelen ir dirigidos a adolescentes, cuerpos de seguridad, etc. Sin embargo, no parecen ser suficiente si tenemos en cuenta el éxito de las campañas de desinformación en las redes.

13. También señala la necesidad de una acción política grupal que permita un cambio social (Fricker, 2007, p. 174), pero no desarrolla esta llamada al activis-

lizar” los prejuicios identitarios negativos en todos sus niveles. A su entender, las virtudes epistémicas fomentan el aprendizaje de la empatía (Fricker, 2007, p. 80), un afecto positivo necesario tanto para registrar la información que otras personas nos dan, como para acoger la comprensión de la misma que transmiten. Al mismo tiempo, las virtudes propician el uso correcto de nuestras capacidades epistémicas para depurar errores en aras de la verdad y la justicia.

En general, estoy de acuerdo con su propuesta, pero pienso que es insuficiente por varias razones.¹⁴ Quizá la más relevante es que, desde un punto de vista contextualista, lo que se entiende por virtud suele ser también parte del desacuerdo, incluso cuando este tiene lugar en el marco de una misma forma de vida. Tan es así que puede darse el caso de que se cuestione la obligación de practicar las virtudes epistémicas vigentes o, también, de que lo que se entiende por virtud epistémica esté afectado por los estereotipos identitarios sesgados negativamente y los prejuicios.

Fricker parece percibir estas dificultades, pero su respuesta a ellas resulta un tanto confusa o incompleta. En efecto, por un lado, afirma que el ejercicio de la virtud está siempre históricamente situado y varía según el contexto (Fricker, 2007, pp. 107-108). Es en cada situación donde tenemos que averiguar si estamos cayendo en el prejuicio o no. Sin embargo, en el mismo lugar sostiene que la virtud “sirve a un propósito que trasciende el momento histórico por cuanto nace de una necesidad epistémica presente en toda sociedad humana”. Es decir, a partir de esta afirmación cabe pensar que la virtud epistémica en abstracto es una condición necesaria y universal de la actividad cognitiva humana. Hasta donde conozco su obra, no ha desarrollado esta potente tesis antropológica ni tampoco el problema de cómo entender su integración con la variabilidad y contingencia histórico-cultural de la virtud, que también sostiene (Fricker, 2007, pp. 98 y ss.). Sí sugiere que las virtudes emanan de

mo político.

14. Me he ocupado de esta cuestión en Perona (2024). Lo que sigue coincide parcialmente con lo que expuse en este texto.

la conciencia social reflexiva (Fricker, 2007, p. 170), lo cual explica cómo llegamos a fijarlas, pero no la integración de su carácter al mismo tiempo universal y contextual, ni la relevancia de ello para combatir los prejuicios identitarios. Por ejemplo, una manera de integrarlas sería al modo trascendentalista habermasiano, y se podría sostener que la virtud universal es un trascendental alcanzable para un colectivo que se comunicara como si sus relaciones estuvieran libres de dominación. Desde luego, esta integración tan problemática no ha sido desarrollada por Fricker. Por otro lado, y dejando de lado esta cuestión, cabe preguntar: ¿Qué ocurre si no hay acuerdo respecto a lo que establece como virtud el cultivo de la conciencia social reflexiva?

A este respecto, Fricker reconoce que la virtud exige un entrenamiento que ha de centrarse en cómo aprendemos los estereotipos y en cómo detectar y evitar la transmisión de los estereotipos prejuiciosos y sus errores. Para esta cuestión, las tradiciones teóricas feministas y antirracistas nos han provisto de unas reflexiones que, a mi juicio, añaden un factor de precisión ausente en el análisis de Fricker. De ellas hemos aprendido que socializar y educar en contextos donde rigen los prejuicios identitarios exige la actividad crítica de desocultarlos, de mostrarlos como prejuicios. De lo contrario, el propio aprendizaje de la virtud estará cargado de prejuicios. Además, cabe añadir que la desocultación no es una tarea fácil, pues para que sea factible es preciso fijar como punto de partida el reconocimiento de que, como ya he indicado, el marco de interacción epistémica es de desacuerdo entre partes que son por igual epistémicamente falibles y que sufren desigualmente las injusticias epistémicas. Esto tiene relación con que una de las dificultades para desocultar los prejuicios es que los agentes cognitivos sustentadores de prejuicios se resisten a verlos como tales y pretenden presentarlos como juicios verdaderos emitidos desde un punto de vista neutral. Además, es una resistencia que se ve respaldada por las estructuras epistémicas dominantes.

Junto a lo anterior, la tarea de desocultación también es importante porque permite un ejercicio reflexivo de autocritica que posibilita sacar a la luz los prejuicios identitarios que mantienen inadvertidamente agentes epistémicos que luchan contra los prejuicios y se creen libres de ellos. Un ejemplo de esta dificultad ha sido señalado por Siobhan Guerrero-Mc Manus (2023) cuando expone una manifestación extrema de la injusticia hermenéutica que denomina “muerte hermenéutica”. A su juicio, es un daño epistémico causado por la actitud mantenida por ciertos sectores del feminismo contemporáneo hacia las personas trans.¹⁵

Por todo ello, considero que la tarea principal en estas situaciones de desacuerdo es la de la crítica que abre el camino para desocultar los prejuicios y para irrationalizar las supuestas razones, argumentos y evidencias que los interlocutores prejuiciosos esgrimen. Y esto se hace argumentando y contraargumentando, es decir, mediante lo que podemos denominar como “activismo argumentativo” (Perona, 2024).

Entiendo por “activismo argumentativo” un tipo de activismo epistémico, en el sentido descrito por José Medina y Matt S. Whitt (2021), pero ampliado, pues ellos no incluyen la argumentación en su categoría. Cuando Medina y Whitt hablan de activismo epistémico se refieren a fenómenos epistémicos que, protagonizados por los colectivos cognitivamente vulnerados, buscan mejorar los contextos y prácticas socio-epistémicas que estructuran las interacciones cognitivas. Cierto que varios de estos fenómenos ya se habían analizado en múltiples fuentes teórico-feministas y antirracistas, como la invención de nuevos vocabularios o la resignificación y usos diferentes de los vocabularios existentes. Pero bajo ese rótulo también incluyen la expresión pública de nuevas sensibilidades y

15. A este respecto es útil tener en cuenta uno de los sesgos negativos recogidos en el libro de Matute Greño (2019) y para cuya autoría remite a Emily Pronin, Daniel Y. Lin, y Lee Ross (2002), “The Bias Blind Spot: Perceptions of Bias in Self Versus Others”. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 28(3), 369-381. Se trata del sesgo del punto ciego y consiste en la dificultad para detectar nuestros propios sesgos.

perspectivas interpretativas mediante el testimonio grupal y corporal realizado en espacios públicos por los oprimidos. Asimismo, incluyen el fomento del eco de sus objetivos, o la amplificación de todo ello, que pueden llevar a cabo activistas que no sufren injusticia epistémica. Todo esto constituye un conjunto de recursos epistémicos de resistencia que provocan una *fricción epistémica* con las estructuras epistémicas hegemónicas. Esta fricción es un resultado beneficioso del activismo epistémico, pues al desestabilizar las estructuras epistémicas dominantes, abre el camino a su irracionalización y al cambio epistémico (Medina, 2013, pp. 48 y ss.).

Pues bien, la crítica argumentativa también es un elemento fundamental de cualquier activismo epistémico. Tan importante como ocupar los espacios públicos con los cuerpos es ocupar el espacio de las razones. El activismo argumentativo es un tipo de crítica que resulta central para producir la fricción epistémica necesaria que permite desocultar los prejuicios identitarios e irracionalizarlos. Al desocultarlos se muestra que ni los agentes de las injusticias epistémicas ni las estructuras epistémicas dominantes están situados en un punto de vista neutral. En cuanto a la irracionalización, sucede cuando se muestran argumentativamente (tomando pie en las consecuencias dañinas concretas que producen) tanto el error como el sesgo (afectivo negativo) que contienen los prejuicios identitarios en juego. A ello se une que, con el ejercicio del activismo argumentativo, se rompen *de facto* los estereotipos negativos anexos a los prejuicios identitarios, pues el mero acontecer del activismo argumentativo de las personas participantes en el debate constituye una evidencia contraria a ciertas propiedades identitarias que suele atribuirse a las personas epistémicamente subestimadas y marginadas, como la incapacidad de expresar y combatir de forma comprensible y racional su opresión.¹⁶ Y no menos importante es que este acti-

16. Debo aclarar que no entiendo la argumentación al modo clásico, algorítmico y deductivista. Por el contrario, de acuerdo con el contextualismo, la entiendo en la línea contemporánea que se inspira en el legado de Stephen Toulmin. Por esto, en el activismo argumentativo, tal y como lo concibo, caben las expresiones de descon-

vismo es clave para fomentar el eco de sus maneras de ver y para persuadir a los interlocutores y así ganar aliados. Algo sin lo que no se disolverá el desacuerdo.

4. Activismo argumentativo, crítica falibilista y racionalidad débil

A todo lo dicho anteriormente cabe añadir que el activismo argumentativo es una característica fundamental de la racionalidad humana entendida como débil o flexible.¹⁷ Al calificar la racionalidad humana como débil, pretendo destacar que es flexible y plural desde el punto de vista normativo, porque está condicionada por los contextos sociales en los que desempeñamos todas nuestras actividades, incluidas las de conocer e investigar. De ahí que su debilidad epistemológica vaya acompañada de una gran riqueza socio-cultural. El pluralismo de normas y el falibilismo profundo que la caracteriza la acerca a un relativismo y contingentismo conceptuales y normativos. Asimismo, con el adjetivo “débil” quiero mencionar la vulnerabilidad cognitiva que le es consustancial, dada la posibilidad ineliminable de que nuestras prácticas cognitivas comporten daños o perjuicios.¹⁸ Pero lo que quiero destacar aquí de la racionalidad

tento o de rechazo de daños, que Saray Ayala describe como un tipo de activismo político de resistencia ejercido por muchas mujeres que, no obstante, desconocen la opresión que sufren (Ayala, 2022).

17. Trabajo desde hace años en esta caracterización de la racionalidad humana. Por ejemplo, en Perona, 2015 y 2016.

18. Para un análisis del concepto de vulnerabilidad cognitiva (o epistémica) véase Perona 2023. En cualquier caso, quiero dejar constancia aquí de que el reconocimiento de esta vulnerabilidad no implica ningún tipo de derrotismo epistémico. La razón de ello es que siempre es posible alguna versión del éxito cognitivo, del acierto cognitivo, aunque sea contingente. Las actividades racionales no responden a un algoritmo atemporal, acontextual y fatídico, de modo que el paso de la vulnerabilidad (una posibilidad) a la vulneración cognitiva (una realización) ni es necesario, ni tiene por qué ser total e irremediable.

humana así entendida es que consiste en una variedad de actividades críticas entre las cuales se incluye el activismo argumentativo.

Es decir, que traigo a colación el tema de cómo entender la racionalidad humana con el fin de aclarar de qué modo el activismo argumentativo atento al contexto permite dirimir el desacuerdo sobre qué opción es mejor o peor; en este caso, permite establecer que es mejor perseguir el logro de la justicia epistémica. Pero, ¿en qué posición nos sitúa afirmar que es mejor perseguir este logro?, ¿desde dónde hablamos quienes aspiramos a terminar con las fuentes de la injusticia epistémica?, ¿desde dónde pensamos, hablamos, argumentamos y actuamos cuando hacemos propuestas como el activismo argumentativo?

Como cabe sospechar, la respuesta no conduce al punto de vista del ojo de Dios; no a un imposible punto de vista objetivo en sentido clásico y neutral, desvinculado de valores; no a una objetividad, verdad y justicia en sentido clásico.

A este respecto, creo que no hay contradicción inmediata en concebir los puntos de vista epistemológicos como parciales y sesgados, y, al mismo tiempo, proponer –como hago en este texto– trabajar por acabar con los estereotipos y sesgos negativos que alimentan prejuicios (y su estela de errores y daños). Se trata de una propuesta que, a diferencia de Fricker, no busca *neutralizar* los factores epistémicos perniciosos; más bien, se trata de erradicarlos porque contienen errores y producen daños. Además, sostengo que cabe optar por alguna alternativa de interacción epistémica que sea mejor y que, para ello, no es preciso contar con un criterio de verdad absoluta, libre de toda duda. Esto último es una tesis propia de una concepción de la racionalidad que concreta el contextualismo en un tipo de falibilismo, a no confundir con el relativismo.

En efecto, frente a la idea relativista de que cada forma de vida (entendida como marco de racionalidad) tiene sentido y coherencia interna (es normativamente racional), pero no resulta criticable ni propiamente comprensible desde otra, las posiciones contextualistas falibilistas aducen que –a pesar de la pluralidad y relatividad

de conceptos y normas– los procesos de aprendizaje y de socialización de cada forma de vida pueden ser aprendidos por cualquiera, compartidos e, incluso, ser criticados (Bourdieu, 1991). El mismo razonamiento es aplicable para desacuerdos que ocurren dentro de una misma forma de vida a causa de las dominaciones que las atraviesan.

Desarrollar esta espinosa cuestión como merece excedería con mucho el espacio de este texto; por ello solo señalaré que mi opción por el contextualismo falibilista está motivada porque, en primer lugar, permite entender el hecho de que existen los errores que provienen de todas nuestras actividades de conocimiento (desde el cotidiano al de la investigación científica) y que podemos detectarlo. En segundo lugar, permite entender que en las actividades cognitivas de todo nivel operamos con evidencias, por mucho que no podamos verificar de forma concluyente que reflejan la realidad, es decir, por mucho que estén condicionadas por las teorías o, en general, por la imagen del mundo correspondiente. Así pues, el contextualismo falibilista lleva aparejada la idea de que es posible elegir racionalmente entre opciones mejores y peores, por ejemplo, tomando pie en la evidencia disponible (o nueva) y evaluando crítico-argumentativamente los errores y los daños anexos a cada opción.

Para mayor precisión, he de decir que entiendo la crítica anexa al activismo argumentativo desde un naturalismo social wittgensteiniano (Perona, 2015 y 2021). Por esto la concibo como una actividad que se realiza en el marco de una determinada forma de vida, la cual constituye siempre un punto de vista colectivo diferente al de otras formas de vida, con el añadido (ajeno a la letra de Wittgenstein) de tener en cuenta las dominaciones que estructuran las formas de vida humana y que explican la pluralidad interna (y la disidencia) de puntos de vista que albergan. Por eso, los desacuerdos se dan también entre hablantes socializados en una misma forma de vida.

Con este trasfondo teórico me alejo de la influyente noción kantiana de crítica, que la erige como una actividad neutral realizada

por la razón desde su propio tribunal, con el objeto de alcanzar sus normas *a priori*, para así proporcionar verdades indudables. Frente a ello, entiendo la crítica como una manera de argumentar, es decir, como una actividad consistente en una evaluación ponderativa de razones, evidencias o emociones. De modo que, los actos de juzgar propios de toda crítica son entendidos como evaluaciones comparativas acompañadas de razones (incluyendo la persuasión). Dicho de otro modo, criticar consiste en realizar exámenes minuciosos de las posiciones para determinar su peso en relación con los elementos en juego, sin patrón de medida *a priori*. Esto es, no se evalúa comparando con algo superior y a-contextual, sino que se comparan las situaciones de acuerdo con lo que Wittgenstein denominó “método sinóptico” o de “representación perspicua”,¹⁹ pues así se pueden ver sus conexiones: sus parecidos (y no parecidos) de familia (Wittgenstein, 2004, § 66-67) y sus fricciones epistémicas.²⁰ Y es en ese proceso cuando se objetivan las normas en juego de cada una de las partes en desacuerdo. A partir de aquí cabe pasar a una deliberación cuyos resultados pueden ser muy diversos: rechazar, completar, matizar, o aprender algo de la propia posición o de la contraria. A esto se une que también es posible aplicar la actividad crítico-argumentativa a las normas en las que se apoya cada parte en disputa y, si procede, mostrar los errores, sacar a la luz los prejuicios y, en el mejor de los casos, alcanzar una posición de “equilibrio” entre las partes que permita o bien elegir la mejor opción y/o cambiar las que hay en juego lo suficiente para forjar alguna norma nueva que sea común y desatasque el desacuerdo.

Reconozco que una de las mayores dificultades de esta concepción de la crítica anexa al activismo argumentativo es precisar qué se

19. Para la noción de método sinóptico véase: Wittgenstein (1996, p. 85), Wittgenstein (1994, p. 502), Wittgenstein (2001, p. 68).

20. En la misma obra Wittgenstein reflexiona sobre la conveniencia de considerar los juegos de lenguaje como objetos de comparación y no “como si fueran primeras aproximaciones, sin consideración de la fricción” (2004, § 130-131). Y esto es extensible a las formas de vida e imágenes de mundo anexas a los juegos de lenguaje.

entiende por “equilibrio”. Por el momento solo tengo algunas ideas provisionales que no he analizado suficientemente, pero me arriesgo a recogerlas aquí para indicar mínimamente el camino que sigo. Así, alcanzo a decir que el equilibrio pasa por el logro de una posición de simetría entre las partes en lo que se refiere a la autoridad epistémica. Pero esto no significa adoptar un punto de vista neutro, ni una comunicación libre de dominación, pues las opresiones epistémicas (como todas las demás) no se borran tan fácilmente; más bien, se trataría de que en el proceso de deliberación todas las partes implicadas reconocieran la asimetría en la distribución de los daños epistémicos y la necesidad legítima de acabar con ellos y de poner los medios para lograrlo. De este modo, se ponderarían y contrapesarían las desigualdades entre los colectivos participantes en la deliberación. Finalmente, asocio el equilibrio con el ideal de imparcialidad jurídica que Stephen Toulmin tiene en mente en su indagación de los juicios comparativos, una indagación que subraya la importancia de los contextos para la comparación y que se sitúa al margen tanto del absolutismo (fundamentalismo) como del relativismo.²¹

Por último, otra debilidad de la que soy consciente consiste en que esta manera de entender la crítica a través de la argumentación también es una práctica epistémica vulnerable, pues está sujeta, por ejemplo, a la falibilidad que imprime la posibilidad de cometer errores, así como a la posibilidad de caer en manipulaciones, o de incurrir y reforzar prejuicios. Estas posibilidades dan la medida de la ya mencionada vulnerabilidad cognitiva humana (que es una manifestación de nuestra vulnerabilidad existencial), pero no es una condena al fracaso cognitivo, porque siempre cabe aplicar insistentemente la práctica autocorrectora y autorreflexiva de la crítica argumentativa.

Así pues, y para concluir, en este texto he trazado un camino que empieza con la necesidad de distinguir entre sesgos y prejuicios como

21. Para esta cuestión véase Martínez García (2025).

categorías cognitivas diferentes. Al hilo de ello, he relacionado los sesgos con la dimensión afectiva que anima a los estereotipos identitarios y, a través de esta dimensión, he conectado los estereotipos sesgados negativamente con los prejuicios. También he caracterizado los prejuicios, ante todo, como juicios erróneos. A partir de ahí, he propuesto la educación sentimental indirecta como vía para erradicar los sesgos negativos; también he propuesto el activismo argumentativo para hacer frente a los prejuicios (a su ocultación y a sus errores). Ambas propuestas las entiendo como actividades que han de darse en paralelo y sin perjuicio de otras intervenciones que se puedan llevar a cabo para paliar los daños producidos por las injusticias epistémicas. Finalmente, y para precisar la noción de “activismo argumentativo”, he explicitado el fondo teórico de mi propuesta que no es otro que una concepción falibilista, crítica y débil (flexible) de la racionalidad. Desde ahí sostengo que el activismo argumentativo permite (contingentemente) elegir como mejores las prácticas epistémicas que no producen injusticias.

Referencias

- Ayala López, Saray (2022). El activismo que no apreciamos; su señorita Kent, mi madre es feminista y vota aunque no sepa que está oprimida. *Quaderns de Filosofia*, 9(2), 27-37.
- Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*. Taurus.
- Butler, Judith (2004). *¿Quién teme al género?* Paidós.
- Flores Anarte, Laura (2023). Sesgos de género en la inteligencia artificial; el Estado de Derecho frente a la discriminación algorítmica por razón de sexo. *Revista internacional de pensamiento político*, 18, 97-122. DOI: 10.46661/rev.int.pensampolit.8778
- Fricker, Miranda (2007/2017). *Epistemic injustice; Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press. (Traducción de Ricardo García Pérez). *Injusticia epistémica*. Herder.
- Guerrero-Mc Manus, Siobhan (2023). Prejuicios que silencian; Injusticia Testimonial y Muerte Hermenéutica. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 9, e1026. doi: <http://dx.doi.org/10.24201/reg.v9i1.1026>.
- Harding, Sandra (1991). *Whose science? Whose knowledge?* Cornell University Press.
- Hartsock, Nancy (1983). The feminist standpoint; Developing the ground for a specifically feminist historical materialism. En Sandra Harding & Merrill Hintikka (Eds.), *Discovering reality; Feminist perspectives on epistemology, metaphysics, methodology, and philosophy of science* (pp. 283-310). Reidel.
- Kahneman, Daniel (2015). *Pensar rápido, pensar despacio*. Debate.
- Keller, Evelin Fox (1985). *Reflections on gender and science*. Yale University Press.
- Longino, Helen (1990). *Science as social knowledge; Values and objectivity in scientific inquiry*. Princeton University Press.
- Martínez García, Marcia (2025). *Hacia un modelo dialógico de racionalidad. Las aportaciones de Stephen Toulmin a la Epistemología y la Teoría de la Argumentación* (Tesis doctoral). Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid.
- Matute Greño, Helena (2019). *Nuestra mente nos engaña*. Shackleton Books.
- Medina, José (2013). *The epistemology of resistance*. Oxford University Press.
- Medina, José & Whitt, Matt S. (2021). Epistemic activism and the politics of credibility. testimonial injustice inside/outside a North Carolina jail. En Heidi Grasswick & Nancy Arden McHugh

- (Eds.), *Making the case; Feminist and critical race philosophers engage case studies* (pp. 293–324). SUNY Press.
- Mill, John Stuart (2000). *El sometimiento de la mujer* (Trabajo original publicado en 1869). En John Stuart Mill & Harriet Taylor Mill, *Ensayos sobre la igualdad sexual* (Traducción de Pere Casanellas) (pp. 145–177). Antonio Machado Libros.
- Pérez Sedeño, Eulalia (2025). Ciencia con valores; hacia una ‘nueva’ filosofía de la ciencia. *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política*, 72, 1679, <https://doi.org/10.3989/isegoria.2025.72.1679>
- Perona, Ángeles J. (2015). Criticism, philosophy and normativity; Observations for a controversy. *Revista portuguesa de Filosofia*, 71(1), 188-210. http://dx.doi.org/10.17990/RPF/2015_71_1_0188
- Perona, Ángeles J. (2016). Pluralism and soft rationality in the philosophy of Ortega and Wittgenstein. En Astrid Wagner & José María Ariso (Eds.), *Rationality reconsidered. Ortega y Gasset and Wittgenstein on knowledge, belief, and practice* (pp. 75-87). De Gruyter.
- Perona, Ángeles J. (2021). Racionalidad débil y animalidad. Un pluralismo reticular con límites. En Carla Carmona (Coord.), *Wittgenstein; certeza, límite y animalidad* (pp. 121-140). Athenaica
- Perona, Ángeles J. (2023). Cognitive vulnerability; fallibilism, distrust, and disagreements. En Óscar González-Castán (Ed.), *Cognitive vulnerability; An epistemological approach* (pp.127-148). Gruyter.
- Perona, Ángeles J. (2024). El papel de la argumentación en la desactivación de los prejuicios y de la injusticia epistémica. *Revista Iberoamericana de Argumentación, Monográfico 1*, 103-117. <https://doi.org/10.15366/ria2024.m1.010>
- Putnam, Hilary (1981). *Reason, truth and history*. Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (2000). Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo. En Richard Rorty, *Verdad y progreso* (Traducción de Ángel M. Faerna). Paidós.
- Tversky, Amos & Kahneman, Daniel (1974). Judgment under Uncertainty; Heuristic and Biases. *Science*, 185; 1124–1131.
- Wittgenstein, Ludwig (1994). *Vermischte Bemerkungen*. En *Über Gewißheit u.a. (Werkausgabe Band 8)*. Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig (1996). *Aforismos. Cultura y valor* (Traducción de Elsa Cecilia Frost). Espasa-Calpe.
- Wittgenstein, Ludwig (2001). *Observaciones a “La Rama Dorada” de Frazer* (Introducción y traducción de Javier Sádaba). Tecnos.
- Wittgenstein, Ludwig (2004) *Investigaciones filosóficas* (Traducción de Alfonso García Suárez & Ulises Moulines). Crítica.
- Ángeles J. Perona** es Catedrática en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Su área de investigación es la conexión entre la Teoría del Conocimiento (o Epistemología) y la Filosofía Política (especialmente, la Teoría feminista). Sus investigaciones se centran en las relaciones entre los modelos falibilistas de conocimiento y justificación, y las implicaciones derivadas de ahí, tanto para la dimensión teórica como para la dimensión práctica de la racionalidad. Se ha ocupado de ello a través del estudio de autores relevantes del llamado “giro pragmático de la filosofía”, especialmente, el segundo Wittgenstein, algunos filósofos neo-pragmatistas (Putnam, Rorty y Bernstein) y pensadoras feministas clásicas y contemporáneas (M. Fricker o S. Harding). En los últimos años intenta

redefinir la noción de “racionalidad falibilista” como débil, flexible, vulnerable y crítica, pero teniendo en cuenta la pluralidad epistémica, conceptual y cultural.

ALGUNAS NOCIONES FEMINISTAS SOBRE LA ARGUMENTACIÓN

Lara Medina Tomas

Milena Dassie Wilke

1. Introducción

Preguntarnos y cuestionarnos cómo argumentamos y a qué llamamos “argumentación” es un acto político. A qué prácticas nombramos como “argumentación” influye en nuestra manera de interactuar con otras personas cuando queremos establecer una práctica argumentativa, y también afecta cómo nos comunicamos y cómo construimos o destruimos acuerdos. En este trabajo sostenemos que desde el feminismo es posible proponer concepciones interesantes para discutir sobre cómo discutimos.

Siguiendo el giro lingüístico del siglo XX en filosofía, reconocemos a la argumentación como un fenómeno lingüístico. Siguiendo a Catarina Dutilh-Novaes (2022), distinguiremos entre argumentar, como la acción de dar argumentos, y la argumentación, como la práctica interpersonal de formar parte de un diálogo argumentativo. La diferencia entre estos dos conceptos estriba en que es posible

argumentar de manera individual, pero no es posible la argumentación en solitario. El diálogo argumentativo es, en última instancia, un tipo de comunicación que precisa de una interacción entre, al menos, dos personas. Sin embargo, no toda interacción lingüística es una argumentación, esta práctica se diferencia de otras como la de informar, pelear o monologar.

La distinción que establezcamos entre estas prácticas lingüísticas es importante y tiene consecuencias en nuestro día a día. Qué entendemos por argumentación definirá cómo formaremos parte de prácticas argumentativas en el futuro; qué identificamos como un argumento o como un movimiento razonable dentro de una discusión, qué disposición tenemos frente a un diálogo y qué esperamos obtener de él. En el contexto de un país democrático donde la argumentación se establece como el medio ideal para resolver una disputa o una diferencia de opiniones, este tipo de discusiones cobran un rol político central, tal como defiende Moshman (2021, especialmente los capítulos 1 y 6).

En este trabajo nos centramos en la pregunta de qué teoría de la argumentación puede, al mismo tiempo, asegurar el diálogo argumentativo y permitir que las personas en desigualdad de condiciones formen parte de este diálogo y expresen sus opiniones. Para hacer esto retomaremos el marco de las perspectivas feministas para dar definiciones de “argumentación” dentro de la teoría de la argumentación o lógica informal.

El trabajo de Catherine Hundleby (2023) en la *Enciclopedia de Filosofía de Stanford* es especialmente valioso para este tipo de investigaciones, dado que se dedica a recoger y comparar la bibliografía disponible que discute en torno a la teoría de la argumentación desde perspectivas feministas. La raíz que une a la mayor parte de lxs autorxs que Hundleby recoge es su referencia al artículo de Janice Moulton (1983), “Un paradigma de la filosofía: el método adversarial”. Este artículo es reconocido por lxs autorxs como el inicio de la discusión en torno a perspectivas adversariales y cooperativas sobre la argumentación. Moulton sostiene la idea de que existen modos

paradigmáticos de argumentar y que actualmente la filosofía está atravesada por un paradigma que establece una relación entre la agresión y la capacidad. La agresión pasa a ser una demanda de comportamiento para aceptar que una persona está argumentando. Este paradigma se entiende como patriarcal, porque retoma los ideales social y culturalmente establecidos de cómo debe ser una persona masculina y, a su vez, porque es un paradigma que nos afecta de manera desigual. A pesar de que el paradigma exige adversarialidad, este comportamiento es celebrado en quienes son percibidos como hombres, pero es castigado en quienes son percibidas como mujeres o como personas disidentes, tildándolo de anti-natural o excesivo.

La asociación que Moulton establece entre los ideales masculinos y el paradigma adversarial ha llevado a muchxs autorxs a buscar un paradigma alternativo en los ideales femeninos, obteniendo así teorías de la argumentación centradas en el cuidado, por ejemplo, la teoría de la argumentación coalescente de Gilbert (1994), la empatía intelectual de Linker (2015), el modelo de adversarialidad mínima de Govier (2021) y el modelo disputacional de adversarialidad mínima de Godden (2021). Denominaremos “cooperativas” a estas perspectivas de la argumentación,¹ por oposición a las adversariales (como el paradigma que identifica Moulton). Vemos que las discusiones, en el marco de la literatura feminista, han llevado a retomar un aspecto ético dentro de la discusión de qué es argumentar, dándole un lugar explícito a lxs otrxs y estableciendo normas sobre la manera en que debemos interactuar con dicha persona. Sin embargo, algunxs autorxs (Govier 1999; Henning, 2018; Hundleby, 2023; Mayo, 2001) han encontrado estas normas demasiado restrictivas y, particularmente, han sostenido que limitan la posibilidad de acción de quienes se encuentran en

1. Es discutible que todas las perspectivas aquí presentadas como “cooperativas” sean entendidas de esa manera por sus autorxs. No pretendemos aquí uniformizar diferentes concepciones sobre la argumentación, sino apuntar al hecho de que son concepciones críticas hacia el paradigma adversarial y que se centran en el cuidado y la apertura antes que en la agresión.

situaciones vulnerables y no pueden darse el lujo de discutir de manera cooperativa. Esto ha llevado a una serie de críticas interesantes que buscan dar cuenta de cómo estas definiciones normativas terminan por dañar a quienes buscaban cuidar.

Para responder al paradigma adversarial, algunxs autorxs (por ejemplo, Gilbert, 1994; Linker, 2015; Miller, 1995) buscaron establecer un paradigma que trate de manera igual a las personas y nos permita discutir de manera razonable y ética. Sin embargo, forzar dicha igualdad en una sociedad donde persisten las desigualdades puede tener la consecuencia negativa de invalidar o invisibilizar las diferencias que existen entre quienes dialogan. Además, establecer un nuevo paradigma puede ser tan problemático como permanecer en el paradigma adversarial, pues sigue imponiendo una manera única de argumentar.

Reconstruimos estas discusiones de las perspectivas feministas como una tensión entre un nivel descriptivo y uno normativo en las teorías de la argumentación. Existen posturas en esta disciplina que encuentran que cualquier normatividad impuesta puede ser entendida como una violencia hacia quienes discuten y buscan dar cuenta de múltiples modos de argumentación que responden a contextos y fines diversos. Claros ejemplos de estas posturas son los trabajos de Toulmin (2019) y Walton y Krabbe (2017). Moulton (1983) y Hundleby (2023) parecen abogar por una posición similar en la oposición entre perspectivas cooperativas y adversariales de la argumentación.²

2. Moulton finaliza su artículo con las siguientes afirmaciones: “He estado criticando el uso del Método Adversarial como paradigma. Y creo que una de las mejores maneras de reducir su estatus de paradigma es señalar que es un paradigma y que existen otras formas de evaluar, razonar y discutir la filosofía” [I have been criticizing the use of the Adversary Method as a paradigm. And I think one of the best ways to reduce its paradigm status is to point out that it is a paradigm, that there are other ways of evaluating, reasoning about and discussing philosophy] (1983, p. 163. Traducción propia). El punto de la autora está en marcar que otros modos de argumentación son posibles y válidos, antes que proponer otro tipo de paradigma. Hundleby, dado que se dedica a recoger las posturas en discusión, no es tan clara en

Así, las discusiones de las perspectivas feministas sobre la argumentación son reconstruidas aquí como una oposición entre dos maneras de entender las teorías de la argumentación. Dicha reconstrucción nos lleva a preguntarnos: ¿Hay una sola manera aceptable de argumentar o debemos aceptar una pluralidad de actividades como argumentación? Nuestra posición aquí es que es posible sostener tanto el nivel normativo como el descriptivo, definiendo una normatividad limitada. Podemos limitar esta normatividad, por un lado, acercándola a las prácticas comunes y falibles de lxs seres humanxs y, por el otro, aceptando que existen prácticas que no se reducen a una concepción cooperativa de la argumentación y que, a pesar de no ser ideales, pueden ser entendidas como un tipo de argumentación.

Sostenemos que es válido e incluso deseable conceptualizar la argumentación de forma normativa e ideal. Desde las perspectivas feministas, la preocupación por quienes se encuentran en desigualdad de condiciones o en situaciones vulnerables nos lleva a pensar en un modo ético de argumentar, que busque reducir la violencia con la cual las personas interactúan. Dicho ideal funciona, sin embargo, como un horizonte al cual nos queremos acercar, antes que un mandato actual. Entendemos que, así como es necesario seguir sosteniendo una perspectiva cooperativa de la argumentación, también lo es entender por qué algunas personas no argumentan de esta manera; comprensión que nos es dada por la perspectiva feminista.

su opinión, pero podemos encontrar un posicionamiento en las críticas de la autora a la propuesta cooperativa, tanto como al paradigma adversarial. Otro punto que nos permite dilucidar la posición de la autora, es lo que considera que debe seguir siendo estudiado en esta discusión: “[...] el rango y complejidad de valores a los que puede servir la argumentación, incluida la justicia social, los vínculos sociales, la resolución de disputas y el conocimiento” [...] the range and complexity of values that arguing can serve, including social justice, social bonding, dispute resolution, and knowledge] (Hundleby, 2023, “Feminism, the Discipline of Philosophy”, párr. 2; traducción propia). Vemos una similar insistencia en la aceptación de la diversidad en la argumentación, antes que el estudio de paradigmas alternativos.

A su vez, sostenemos que algunas de las críticas hacia las perspectivas cooperativas de Henning (2018), Hundleby (2023) y Mayo (2001) entienden las definiciones normativas como un mandato individual. Esta comprensión de la definición de “argumentación” termina por culpar a un individuo de lo causado por un sistema e instituciones patriarcales culturales, sociales e históricas. Nos oponemos a esta perspectiva, considerando que, si las personas feministas no argumentan cooperativamente en la lucha social, eso no se debe a ellas como individuos sino a un complejo sistema que las obliga a argumentar de manera adversarial para ser escuchadas.

Por lo dicho anteriormente, en este trabajo defendemos una perspectiva cooperativa particular de la argumentación que responde a las críticas actualmente presentadas en este ámbito. Establecemos esta conceptualización cooperativa de la argumentación como un ideal al que intentar llegar, sin que esto tenga como consecuencia catalogar a una persona como mala argumentadora por no cumplirlo, sino criticar al contexto y la sociedad que no permite ni fomenta que las personas interactúen de manera cooperativa.

Para hacer esto, en la próxima sección desarrollamos el marco en el cual discutimos, recuperando el paradigma adversarial identificado por Moulton (1983). Luego, recuperamos las propuestas no adversariales presentadas hasta el momento, tomando de guía el trabajo de Hundleby (2023), además de sistematizar las críticas a las perspectivas cooperativas. En la quinta sección desarrollamos nuestra propuesta dialógica para dar cuenta de una noción cooperativa que responda a dichas críticas. Aquí retomamos el trabajo de Dutilh-Novaes (2021), adentrándonos más profundamente en la teoría dialógica de Lorenzen (1960, 1970), Lorenz (2001) y Rahman et al. (2018), para construir una noción más cabal o abarcativa. En la sexta sección mostramos cómo esta propuesta logra dar cuenta de las limitaciones de las nociones cooperativas, incorporando elementos tradicionalmente considerados como adversariales, como la crítica, y sirviendo como estructura argumentativa que permite la lucha social. Por último, en las conclusiones, desarrollamos la idea

aquí presentada de sostener un ideal normativo de argumentación cooperativa, sin que esto implique una desvalorización de la argumentación adversarial en la lucha social, sino un horizonte por el cual luchamos para acercarnos.

2. El paradigma adversarial

Moulton (1983) es reconocida por ser la primera en discutir las perspectivas de la argumentación desde el feminismo. Moulton analiza la filosofía para sostener que dentro de esta disciplina está funcionando un paradigma que exige un comportamiento agresivo como parte intrínseca de la argumentación. La autora indica que dichos comportamientos se juzgan de manera positiva y sostiene, a la vez, que dichas disposiciones agresivas son vistas como competentes, ambiciosas, racionales, eficientes y/o poderosas. La idea básica que impulsa este paradigma es que quien se comporte de esta manera será un buen argumentador.

Esta visión de la agresión como una virtud es, sin embargo, unilateral, ya que el mismo comportamiento en mujeres, personas femeninas o disidentes (en resumen, quienes no sean percibidos como hombres blancos, europeos, heterosexuales, de clase media o superior) se entiende como violento, irracional y antinatural. De manera similar a las asimetrías de género discutidas en la filosofía del lenguaje (Gygax, et al., 2019; Prewitt-Freilino, et al., 2012), este paradigma nos afecta de maneras desiguales.

La noción detrás del paradigma adversarial, y lo que asegura su perdurabilidad, es la idea de que la argumentación adversarial es el mejor modo que tenemos de argumentar, puesto que nos permite criticar y presentar contraejemplos u objeciones a cualquier posición que se nos enfrente, sin tomar en cuenta cuestiones personales o subjetivas. Esto lleva a considerar que este método es “objetivo” y racional, frente a razonamientos subjetivos o emocionales.

Para Moulton, la consecuencia de este método en filosofía es que nos lleva a privilegiar teorías filosóficas que se centren en responder a las objeciones de sus contrincantes: personajes extremos, muchas veces imaginarios o deformados. Esto centra el trabajo filosófico en la búsqueda de contraejemplos y soluciones a ellos, antes que en la defensa positiva de una propuesta. A su vez, se considera que el único tipo de evaluación posible es la crítica y que las otras formas son menos efectivos o débiles (Moulton, 1983, p. 154).

Este tipo de argumentación adversarial se relaciona con un ideal masculino. Los estándares comunes de masculinidad y racionalidad coinciden con los estándares de la argumentación adversarial: la asociación de la agresión con el éxito, el poder, la eficacia, la vitalidad, la acción, etc. Dado que las características masculinas operan como ideales de humanidad o personalidad, estos se encuentran también en el modo que consideramos mejor argumentar y esto beneficia a algunas personas y no a otras, tal como argumenta Moulton:

Dado que las mujeres no son percibidas como agresivas por disposición, parece que tendrían que comportarse agresivamente para ser consideradas agresivas. Por otro lado, dado que no se espera que las mujeres sean agresivas, es mucho más probable que notemos el comportamiento agresivo más leve por parte de una mujer mientras ignoramos ejemplos más evidentes de los hombres simplemente porque no los consideramos inusuales. Pero cuando lo hace una mujer, puede considerarse aún más desagradable porque parece antinatural. [Since women are not perceived as being dispositionally aggressive, it looks like they would have to behave aggressively in order to be thought aggressive. On the other hand, since women are not expected to be aggressive, we are much more likely to notice the slightest aggressive behavior on the part of a woman while ignoring more blatant examples by men just because they are not thought un-

usual. But when done by a female, it may be considered all the more unpleasant because it seems unnatural]. (1983, p. 150; traducción propia)

La argumentación adversarial se construye en detrimento de personas que se consideran femeninas o en quienes no se acepta como valioso que muestren rasgos masculinos. Por ello, también las disidencias terminan en una posición desventajosa cuando la argumentación adversarial es el modo idóneo de argumentación. Esto es un problema y genera una desventaja porque en nuestra sociedad democrática es importante mostrar que sabemos argumentar, que somos racionales, que conocemos las reglas y podemos ser parte de la comunidad. Pero si nuestra sociedad asume que el éxito requiere agresión, entonces lxs participantes en un debate deben parecer agresivxs para parecer competentes en la argumentación. Esto lleva a que las personas deban preguntarse si es peor actuar de manera agresiva o encontrarse fuera del debate.

Estas consecuencias negativas deberían llevarnos a desechar este paradigma, sin embargo, Moulton sostiene que es poco probable que abandonemos un sistema sin otro que pueda tomar su lugar. Esto lleva a la autora a preguntarse qué otros métodos podríamos utilizar para argumentar que no tengan las consecuencias de la argumentación adversarial.

3. Argumentación no adversarial

Según el desarrollo de Moulton (1983) y Hundleby (2023), el paradigma adversarial tiene como consecuencia la exclusión y desestimación de modos de argumentación no adversarial, al considerarlos débiles o ineficaces. El trabajo de muchxs autorxs feministas busca reivindicar y valorizar este tipo de argumentaciones alternativas que lxs permite alejarse del paradigma agresivo. Esto ha dado lugar a diferentes estrategias teóricas que permiten obtener modos

alternativos de entender a la argumentación. Algunxs autorxs (por ejemplo, Bruner, 1996; Gilbert, 1994) han optado por retomar las características que tradicionalmente se han considerado como femeninas y las han aplicado a un modo de argumentación particular. Vemos en estos esfuerzos el intento de mostrar cómo estos rasgos, que son ignorados por el paradigma adversarial, cobran fuerza en una perspectiva alternativa de la argumentación:

[...] un discurso cortés, no abrupto, lleno de vacilaciones y calificativos puede ser un signo de gran poder y muy eficaz para dar la impresión de gran reflexión y deliberación, o para conseguir que los oyentes se pongan de su lado. Aunque un discurso cortés, no abrupto, puede ser más eficaz y tener más poder que un discurso agresivo, la confusión conceptual de la agresión con conceptos positivos ha hecho que esto sea difícil de recordar. [...] polite, nonabrupt speech, full of hesitations and qualifiers can be a sign of great power and very effective in giving the impression of great thought and deliberation, or in getting one's listeners on one's side. Although polite, nonabrupt speech can be more effective and have more power than aggressive speech, the conceptual conflation of aggression with positive concepts has made this hard to remember]. (Moulton, 1983, p. 150; traducción propia)

Estos estilos no adversariales o no dominantes podrían proveer alternativas que permitan resolver y mejorar algunos de los problemas que encontramos en la argumentación bajo el paradigma adversarial. Esta idea ha llevado a la discusión conceptual de qué entenderíamos por argumentación femenina y a la propuesta política de establecer estas actitudes como un modo de argumentación valioso.

Nuevamente queremos insistir en la idea de que la manera en que definimos y describimos a la argumentación impacta en nues-

tras prácticas. Por ejemplo, existe una diferencia entre hablar de *compañerxs de diálogo* y de *opositorxs*, de *ataques y defensas* o de *intercambios*, de *críticas* o de *ayudas*, de *ganar y perder* o de *construir*. A su vez, no es lo mismo sostener que la argumentación sirve para el fin de resolver diferencias de opinión, de convencer, de construir una posición compartida, o que sirve para múltiples fines. Estas discusiones son importantes ya que delimitan qué tipo de discursos reconocemos como argumentativos y cómo nos comportamos dentro de un diálogo argumentativo. Vemos en esta discusión cómo el nivel teórico de la definición de "argumentación" se entrecruza con un nivel práctico de las consecuencias en nuestro día a día de sostener esta definición.

4. Argumentación cooperativa: algunos desarrollos críticos al modelo adversarial

Frente a las críticas de las pensadoras feministas al modelo adversarial hubo variadas propuestas de modelos no adversariales de argumentación. Las primeras concepciones no adversariales tendían a favorecer la idea de que debemos preferir argumentaciones más femeninas, donde "femenino" alude a dimensiones no tenidas en cuenta por el modelo adversarial: el lugar adecuado de la emoción, el trato hacia lxs otrxs y la posibilidad de cooperación y negociación para llegar a un lugar común (no necesariamente una resolución). Mencionaremos dos modelos de argumentación no adversarial, remarcando sus aciertos (entre ellos la crítica al paradigma adversarial), pero también aquellos problemas que nos llevan a defender otra aproximación teórica a la argumentación cooperativa.

Un primer representante de estos modelos es Gilbert (1994), quien presenta un modelo de argumentación "coalescente". El autor sostiene que debemos incorporar técnicas y actitudes que han sido entendidas históricamente como femeninas, haciendo la reserva de

no sostener ningún tipo de esencialismo en esta distinción,³ sino solo una caracterización de ciertas reglas de la argumentación. En palabras de Hundleby, la argumentación coalescente:

[...] trata a la argumentación como una comunicación que involucra mucho más que la expresión genérica del complejo premisa-conclusión. En la argumentación coalescente, son los puntos de vista los que se oponen, sin que los hablantes que los sostienen se opongan entre sí [...]. En este modelo colaborativo, no es la derrota de las ideas ni del oponente la que provee la meta; en su lugar, la meta es encontrar un piso común entre las personas, lo que requiere un rango amplio de consideraciones relevantes. [...] treats arguing as communication that involves much more than a generic expression of a premise-conclusion complex. In coalescent argumentation, the views of speakers stand in opposition to each other without the people speaking being opposed to each other [...]. In this collaborative model, the defeat neither of ideas nor of an opponent provides the goal; instead the goal is to find mutual ground among people, which requires a broad view of relevant considerations]. (Hundleby, 2023, “Caring and coalescent argumentation”, párr. 6; traducción propia)

En nuestra presentación y análisis del modelo de la lógica dialógica, retomaremos la idea principal de esta cita, a saber, la de que “ganar” en un diálogo no implica “derrotar” a nuestrx compañerx de diálogo. En el caso de Gilbert, a pesar de que enfatiza que no sostiene un esencialismo, persiste el problema de caracterizar a las

3. Gilbert defiende que su uso del apelativo “femenino” no se basa en ningún esencialismo, sino más bien en diferencias de género generalizables e identificables en los modos de comunicación de las personas en una sociedad (1994, p. 97).

reglas como “femeninas”, ya que ello implica atribuir un rasgo valorado positivamente a un tipo de identidad, algo difícil de justificar desde una posición no esencialista. De acuerdo con Hundleby, marcar ciertas metáforas y modelos como “femeninos”, a pesar del problema mencionado, ayuda a pensar alternativas a los estándares erísticos. Hundleby describe que en este modelo se oponen los puntos de vista de lxs argumentadorxs, pero no las personas entre sí. Por ello, la meta no es la de ganar o derrotar las ideas de lx otrx, sino buscar un piso en común. Ello requiere cierta apertura en el diálogo.

Otro modelo cooperativista presentado por Hundleby, más reciente pero también enmarcado en una tradición coalescente, es el de Maureen Linker (2015), quien caracteriza la empatía intelectual como la principal habilidad hacia la cooperación con lx otrx. De acuerdo con la autora, “esto involucra trabajar en entender la historia de desigualdad social y cómo afecta el razonamiento y argumentación de nosotrxs mismxs y lxs otrxs” [This involves working to understand the history of social inequality and how it affects the reasoning and arguing of ourselves and others] (Hundleby, 2023, “Caring and coalescent argumentation”, párr. 3; traducción propia). Linker propone tres habilidades argumentativas básicas y dos más para detectar sesgos: (i) entender la invisibilidad del privilegio, (ii) comprender que la identidad social es interseccional, (iii) usar modelos de razonamiento cooperativo. En torno a los sesgos, propone (iv) aplicar un principio de confianza condicional, considerando que el punto de vista de lx compañerx de diálogo es razonable y bien intencionado, (v) reconocer nuestra mutua vulnerabilidad a los sesgos y los estereotipos (recuperamos aquí la reconstrucción de Hundleby, 2023, “Critical thinking and Argument Pedagogy”, párr. 6).

Reconocer que el desarrollo de estas habilidades resulta ventajoso, contribuye a caracterizar este modelo como racional-emocional. Para Linker (2015, p. 13), formar parte de una argumentación implica comprender de manera profunda a nuestrx compañerx de diálogo. Tal comprensión no solo se logra por medio de la razón,

sino también de la emoción y de una experiencia sensible. De esta manera, la argumentación coalescente exige que lxs argumentarxs obtengan más información que la requerida para simplemente construir argumentos: precisan razonar en torno a sus propios puntos de vista, de manera crítica, y comprender a sus compañerxs de diálogo.

Cabe recalcar que en la argumentación coalescente es posible la crítica y el desacuerdo, pero estos, de acuerdo con Govier (1999), deben ser explicitados para aprender de lxs otrxs, y no para dominar o imponer posturas. Esto implica asumir que unx puede errar en el diálogo: iniciamos la argumentación reconociendo que podemos equivocarnos. Esto se opone a una demanda de la argumentación adversarial que exige partir de la idea de que nuestrxs compañerxs está erradx y que por ello debemos buscar fallas en su razonamiento. En esta misma línea, de acuerdo con Miller (1995), la argumentación coalescente puede complementar los análisis críticos cuando diferenciamos entre la crítica y la adversarialidad. No es el caso que la argumentación adversarial sea la única capaz de incorporar la crítica como uno de sus elementos, mientras que la argumentación cooperativa se limita a la búsqueda del acuerdo acríticamente. Más bien sucede que los modelos no adversariales surgieron a partir de la objeción de que sea la constante búsqueda de fallas en lxs otrxs que impulse nuestra motivación intelectual. En la siguiente sección describimos un modelo cooperativo que involucra explícitamente la crítica como uno de sus elementos, como una de sus condiciones de posibilidad.

Tanto la argumentación adversarial como la cooperativa, en tanto tienen reglas, tienen límites en su aplicación. El problema con las reglas del modelo adversarial es que admite metas de la argumentación y trato hacia lxs otrxs que el cooperativo, en principio, no aceptaría. Por ejemplo, para Walton y Krabbe (2017), todo diálogo en general, en tanto fenómeno lingüístico, es cooperativo, porque “[...] es mejor tener una actividad verbal que adentrarse en una pelea física” (2017, p. 118). Sin embargo, al mismo tiempo, los autores reconocen como un tipo de diálogo la disputa, cuya meta individual

es “[...] herir verbalmente a la otra parte y derrotarla o humillarla tanto como sea posible” (2017, p. 118). Desde el punto de vista de la argumentación cooperativa, este es un caso límite de argumentación, porque el objetivo está lejos de ser el dar y recibir razones de manera crítica y atendiendo a las razones y motivaciones de lxs compañerxs de diálogo. Es en este punto en que los modelos claramente divergen, pues se diferencian en qué tipo de interacciones considerarán como una práctica argumentativa.

Para finalizar esta sección recuperaremos las dos principales objeciones que se presentan a los modelos de argumentación no adversarial, principalmente a la tradición coalescente. La primera objeción, sostenida por Hundleby, es que los modelos cooperativos no promueven la crítica. Esta objeción ya fue presentada por Govier (1999) en *The positive power of controversy*, donde defendió que toda argumentación tiene elementos de adversarialidad y por ello su modelo se dio en llamar “adversarialidad mínima”. Govier (2021) defiende que toda argumentación tiene una adversarialidad mínima, dado que lxs dialogantes deben ocupar roles adversariales como el de ser proponente y oponente. Esto significa, para este modelo, que la condición de posibilidad de la argumentación es que alguien sostenga una tesis (proponente) y que alguien la cuestione (opponente), ya sea rechazando o manteniendo una duda crítica. Frente a autorxs como Bailin y Battersby (2017) que defienden otro tipo de argumentación completamente no adversarial, como el diálogo investigativo, Govier (2021) y Stevens y Cohen (2018) defienden que este tipo de diálogo no pueden contemplar la duda crítica o la objeción. Por lo que vemos, la crítica ha sido entendida en este ámbito como un elemento necesariamente adversarial.

Por nuestra parte, recuperaremos el rol epistémico de la crítica como un elemento valioso en los diálogos argumentativos cooperativos. Siguiendo una idea mencionada por Govier: “noté que, si las críticas ayudan a unx argumentadorxs a desarrollar su posición más adecuada y efectivamente, es inapropiado pensar a quien critica como a unx oponente: su crítica en ese caso es más parecida a

una ayuda” [I noted that if criticisms help an arguer develop her account more accurately and effectively, it is inappropriate to think of her critic as an opponent: the critic in such a case is more like an aide] (2021, pp. 526-527; traducción propia). La crítica no es necesariamente un elemento adversarial de la argumentación, sino que es entendida como un elemento de colaboración y asistencia a nuestrx compañerx de diálogo para que mejore sus razonamientos. En la siguiente sección presentaremos un modelo que promueve la crítica como una condición para la argumentación cooperativa.

La segunda objeción presentada a estas perspectivas se centra en la posibilidad de cambio político o público. Esta crítica deviene directamente de tomar en cuenta una perspectiva feminista en torno a la argumentación, pues implica reconocer a la justicia social en las discusiones en torno a la argumentación. Podemos plantear este problema con la siguiente pregunta: desde la perspectiva cooperativa, ¿qué argumentación es requerida para proveer justicia social? La “imposición” de cooperatividad puede ir en contra de las necesidades de algunos grupos oprimidos. Por ejemplo, podría usarse la argumentación cooperativa como un modo de silenciar los conflictos y mantener el *statu quo* (Mayo, 2001). A su vez, Henning (2018) entiende que los modelos coalescentes o cooperativos corren el riesgo de no revisar y criticar sus suposiciones culturales y sus presuposiciones de “cultura universal”. Estos modelos podrían estar nuevamente forzando a las personas a discutir siguiendo los estándares de una cultura en particular. Estas críticas llevan a Hundleby a sistematizar la siguiente objeción:

[...] la cortesía común [...] puede ser inadecuada para contrarrestar la influencia sobre la argumentación de las desigualdades basadas en la identidad social. ¿Qué recursos puede proveer la lógica informal y los estudios interdisciplinarios de la argumentación para ayudar a las prácticas argumentativas a evitar reforzar las injusticias sociales?” [...]ordinary politeness [...] can be

inadequate to counteract the influence on argumentation of inequalities based on social identity. What resources can informal logic and interdisciplinary argumentation studies provide to help arguing practices avoid the reinforcement of social injustices?]. (2023, párr. 3; traducción propia)

Imponer cortesía no es siempre una exigencia razonable en nuestro contexto actual de desigualdad de género y violencia. Estas críticas marcan la idealización de las prácticas argumentativas que surgen de estas propuestas normativas. Debemos preguntarnos si, al demandar cortesía, calma o escucha, no estamos exigiendo comportamientos que son indeseables en una perspectiva de la argumentación que entienda esta práctica lingüística como una que posibilita el cambio, la revolución y la igualdad. Por ejemplo, ¿es deseable que nuestra perspectiva fuerce a las feministas a ser corteses con sus abusadores? ¿En qué sentido podría ser esto algo razonable de exigir? En las siguientes secciones nos dedicaremos a dar respuesta al problema de cómo saber si un modelo cooperativo promueve la justicia social o la dificulta.

5. La argumentación cooperativa desde la lógica dialógica

¿Qué tiene la lógica para decir sobre la argumentación adversarial y cooperativa? La lógica como disciplina ha sido criticada, con buenas razones, por algunas feministas. Moulton (1983) y Andrea Nye (1990) consideran que la imposición de un estándar de argumentación en filosofía está ligado a la argumentación “deductiva”. Para Nye, cuando la lógica se establece como el paradigma en la argumentación, impone una estructura rígida de premisas-conclusión que lleva a malinterpretar sistemáticamente la argumentación feminista. Para Moulton, el tipo de estudio que realiza la lógica sobre los argumentos, evaluando si son válidos y construyendo demostracio-

nes o, si son inválidos, buscando contramodelos, lleva a presentar solo dos opciones para reaccionar a un argumento: o lo aceptamos o lo criticamos. La imposición de esta metodología lleva a establecer como método estándar en filosofía las objeciones y la oposición radical de posiciones.

Sin embargo, recientemente Dutilh-Novaes (2021) ha defendido que, a pesar de que las críticas de ambas autoras son válidas, estas responden a una interpretación de la lógica, entre otras interpretaciones posibles. Podríamos sostener que los sistemas y el lenguaje de la lógica no son necesariamente adversariales porque podemos dar una interpretación cooperativa de la lógica. Dutilh-Novaes defiende que dicha interpretación es una mejor concepción de la lógica, dado que nos permite entender más aspectos de la deducción que una perspectiva adversarial.

No desarrollaremos aquí la teoría de la autora, pero podemos tomar en cuenta su conceptualización de la argumentación cooperativa para responder la observación de Hundleby sobre el rol de la crítica en el conocimiento. La perspectiva dialógica de Dutilh-Novaes debe sus orígenes al trabajo de Paul Lorenzen y Kuno Lorenz (Lorenz, 2001; Lorenzen, 1960, 1970; Lorenzen & Lorenz, 1978), que presentaron sistemas dialógicos para construir demostraciones como diálogos entre dos personajes. Actualmente su trabajo es retomado por el grupo de investigación de Shahid Rahman (Clerbout & McConaughy, 2022; Rahman et al., 2018; Rahman et al., 2024; Rahman & Keiff, 2005; Sundholm, 2019, 2024), que se ha dedicado a reinterpretar la lógica basándose en el concepto del “diálogo”, las “interacciones”, y la “argumentación” como una práctica social normada. En los últimos años, por separado, tanto Dutilh-Novaes como Rahman han defendido una interpretación de la lógica en términos cooperativos. Ambos generaron juegos y modelos en los cuales es posible entender cómo dos personas pueden participar de un diálogo argumentativo efectivo, eficiente y crítico, y aun así argumentar de manera cooperativa.

En estos juegos, los personajes deben intentar llegar a una conclusión y encontrar fallas en el razonamiento de lxs otrxs. Los personajes tienen diferentes movimientos. En el caso del trabajo de Rahman, pueden cuestionar, afirmar y exigir que su compañerx de diálogo afirme; en el modelo de Dutilh-Novaes, los personajes pueden preguntar, presentar contramodelos, explicar, justificar, etc. La principal diferencia entre estas propuestas está en que el juego que propone el grupo de Rahman busca establecer reglas al comportamiento de una persona, por lo que no encontraremos un movimiento como “justificar”, sino que la justificación de cada movimiento está en las reglas que definen cómo debe actuar cada personaje, dado lo que va afirmando en el diálogo. Esto es, los movimientos identificados por el juego dialógico son los de afirmar o defender, y cuestionar o atacar (Rahman et al., 2018, discuten cómo comprender en términos cooperativos esta terminología bélica). La justificación de una afirmación está en que es una acción permitida por las reglas del juego, por lo que la prohibición o aceptación de un movimiento está en las reglas que estructuran el diálogo antes que en lxs dialogantes individuales. Por su parte, Dutilh-Novaes interpreta dialógicamente la deducción, por lo que un personaje puede y debe justificar lo afirmado, dado el pedido de justificación de su compañerx de diálogo. Así, en un juego tenemos personajes afirmando y cuestionando, según reglas del diálogo, y en el otro tenemos personajes afirmando, pidiendo y dando justificaciones. A pesar de las diferencias en sus propuestas, en este trabajo retomaremos los desarrollos de ambas autorxs.

Lo que nos compete aquí es la discusión en torno a si estos juegos son adversariales o cooperativos. En el proceso de jugar, ninguno de los personajes está intentando “ganar el juego”, sino que buscan o bien mantener la consistencia entre lo que afirmaron anteriormente y lo que afirman ahora (en el caso del sistema de Rahman), o bien generar una conclusión en conjunto que no pueda ser cuestionada (para el modelo de Dutilh-Novaes). En esta concepción, para argumentar es necesario que lxs dos dialogantes se pongan de acuerdo

y cumplan sus roles en el juego: una persona no gana si evita que la otra afirme la conclusión, sino que ambas ganan si logran llegar a una conclusión y ambas pierden si no cumplen sus roles. Cada persona debe pedirle claridad a la otra, pedir y dar justificaciones cuando algo no parece justificado en el diálogo y ser lo más explícita posible, de manera tal que ambxs participantes del diálogo puedan entenderse. No hacer esto es simplemente no jugar el juego.

La argumentación es caracterizada en este trabajo no solo como un medio para justificar, sino también como un medio para comunicarse. En este contexto, la crítica se entiende como una ayuda a nuestrx compañerx de diálogo. Por ejemplo, si no entendemos los saltos que otra persona realiza en su razonamiento o si preguntamos “¿Por qué?” cuando lx otrx no nos convence, lo que hacemos es darle la posibilidad de generar la mejor argumentación posible. La crítica se interpreta aquí como una ayuda para mejorar nuestras razones u opiniones. En este sentido, quien sale mayormente beneficiadx de esta interacción es quien es criticadx, y no quien critica, pues tiene la posibilidad de mejorar su argumentación o su posición.

Bajo esta concepción de la argumentación, podemos distinguir claramente entre una argumentación adversarial y una cooperativa cuando nos preguntamos cuál es el ideal que establecen de unx buenx argumentadorx. Para la concepción adversarial, unx buenx argumentadorx es quien gana (por medio de la razón), quien logra sostener su posición o imponerla a su compañerx; mientras que, para la concepción cooperativa, unx buenx argumentadorx es quien ingresa a un diálogo abiertx a modificar sus creencias y razones, y a considerar que la otra persona tiene razón. En un diálogo donde A “gana” y B “pierde”, estas concepciones considerarían como buenxs argumentadorxs exactamente a dos personas opuestas. Según la posición adversarial, A es lx buenx argumentadorx, dado que logró mantener su posición y logró que B cambie su opinión. Pero, para la concepción cooperativa, B es lx mejorx argumentadorx del diálogo, pues estaba dispuestx a modificar su creencia bajo buenas razones. Desde la noción cooperativa, la persona que obtiene más de una

argumentación es quien es criticada, dado que recibe ayuda para mejorar su posición.

6. Respuestas a las críticas a la noción cooperativa de la argumentación

La concepción dialógica de la práctica argumentativa nos permite responder a las objeciones recogidas por Hundleby hacia la argumentación cooperativa, en primera instancia, porque reconoce la importancia epistémica de la crítica. Podemos entender a la crítica de manera positiva, como un medio para mejorar nuestras posturas y comprender cómo puede darse este movimiento en un diálogo de manera no agresiva. Al mismo tiempo, la noción dialógica aleja el foco en filosofía de las críticas como el medio predilecto para responder a teorías, tal como exigía Moulton, porque existen múltiples movimientos que podemos hacer en argumentación que no son solo criticar o presentar contraejemplos (podemos preguntar, construir, recomendar, etc.).

Sin embargo, existe una crítica indicada por Hundleby que prevalece y que consideramos que es verdaderamente un problema para toda teoría de la argumentación que busque ser, en algún sentido, normativa. Si establecemos esta argumentatividad cooperativa como estándar, ¿no estamos nosotras violentando a mujeres y diversidades? ¿No estamos dificultando la lucha social y las revoluciones que, en última instancia, precisan de cierta adversarialidad?

Consideramos que existen al menos tres posiciones que podemos tomar en esta discusión:

1. Existen muchas maneras de argumentar, ninguna es mejor.
2. Existen muchas maneras de argumentar, pero hay una que es mejor.

3. Existe una única manera de dialogar que aceptaremos como argumentación.

Consideramos que las críticas de Hundleby a la última postura son razonables: sería problemático decir que cuando una feminista lucha por sus derechos con la razón, justificando y discutiendo, no está argumentando porque se esfuerza por ganar (cuando lo que está intentando ganar es un derecho). Dada esta crítica, es posible defender la primera postura, que sostendría que tanto el método adversarial como el cooperativo son modos de dialogar completamente válidos que sirven en diferentes contextos. Se puede encontrar una posición similar en el trabajo de Walton y Krabbe (2017), quienes aceptan tanto el debate como el diálogo erístico, considerándolos formas que puede tomar la argumentación.

Desde nuestra perspectiva, no es indiferente el modo en que elijamos interactuar con otros seres humanos: si optamos por gritar o por escuchar. Sostenemos que es preferible dialogar cooperativamente antes que adversarialmente. Esto es así porque el resultado que podamos obtener de un diálogo que busque tomar en cuenta las razones detrás de cada postura, que se centre en el respeto mutuo y en la escucha atenta, será mejor, en términos éticos, que el obtenido por un diálogo erístico.⁴ Particularmente, dado que estas discusiones surgen de tomar en cuenta perspectivas feministas en la argumentación, consideramos que recuperar estas concepciones implica recuperar las situaciones violentas y desiguales en las cuales se encuentran las personas, pero para reducir la violencia en sus interacciones. Disminuir la agresión de la argumentación tiene como fin permitir que todas las personas puedan formar parte del diálogo argumentativo, aunque es necesario permitir la adversarialidad relacionada al cambio social. Por lo tanto, optaremos por posicionarnos en la segunda postura, desde la cual este comportamiento agresivo sí es entendido como argumentación, pero no como el mejor tipo de

4. Un diálogo erístico es “[...] un tipo verbal de combate cuyo objetivo es la victoria a toda costa” (Walton y Krabbe, 2017, p. 118).

argumentación que podríamos realizar. Esto es, existen diferentes maneras de argumentar, pero existe una forma (la cooperativa) que consideraremos más adecuada.

Podría criticarse que esta postura nos puede llevar a actuar como policías morales y a castigar a las feministas por no estar argumentando cooperativamente. Nuestra respuesta es que esta es una manera demasiado individualista de considerar la cuestión. Lo mejor sería que las feministas argumenten cooperativamente en vez de adversarialmente, pero no es su culpa no poder hacerlo. Lo que sucede aquí es que no se dan las condiciones de posibilidad para que puedan argumentar cooperativamente.

Dada la situación de nuestra sociedad, las feministas que discuten para defender u obtener derechos, están en desigualdad de condiciones con sus compañerxs de diálogo. Muchas veces discuten con las mismas personas que ignoran, violentan y/o restringen sus derechos. Así, no podemos considerar a las feministas como pares epistémicas de las autoridades que decidirán su seguridad a futuro (Stisman, 2024). A su vez, estas feministas pueden estar luchando por necesidades inmediatas o por situaciones prácticas que requieren una resolución urgente, lo que no les permite tomarse el tiempo para discutir calmadamente con sus compañerxs de diálogo. En resumen, muchas veces lxs “compañerxs de diálogo” de las feministas son sus mismxs agresorxs; por ello, exigir cooperación y construcción con posturas que violentan la propia existencia de las mujeres es, de hecho, una imposición agresiva.

No son ellas, individualmente, las responsables de argumentar adversarialmente porque, como dijimos, la argumentación es algo que se hace al menos de a dos y si alguna de las personas no quiere argumentar cooperativamente, entonces esto no es posible. Consideramos que individualizar la responsabilidad puede ser uno de los problemas no reconocidos en las críticas de Hundleby: somos todxs, como sociedad, quienes debemos garantizar las condiciones de posibilidad para que las personas puedan argumentar de manera cooperativa.

De esta manera, sostenemos que existen muchos tipos de diálogos que pueden considerarse argumentativos, de modo que es posible entender como argumentación el intercambio agresivo al que llevan algunas luchas feministas. Al mismo tiempo, también defendemos que un modo cooperativo de la argumentación debe ser sostenido como el ideal al cual queremos llegar. Dicho ideal no está hecho, debemos construir en conjunto el contexto en el cual puedan darse este tipo de argumentaciones, para que discusiones complejas puedan resolverse comunicándonos y construyendo.

7. Conclusiones

Esperamos haber mostrado la importancia de la discusión conceptual sobre la argumentación. Consideramos que, como feministas, debemos ampliar nuestra lucha y dar la batalla dentro de este ámbito conceptual, cultural y social. Al mismo tiempo que podemos comprender por qué algunas personas no están en condiciones de argumentar cooperativamente, es necesario defender una perspectiva de la argumentación que, a futuro, nos permita comunicarnos y construir en conjunto; de manera pública y respetuosa.

Argumentar cooperativamente no demanda la pasividad de las personas feministas, es decir, su adecuación a las opiniones de otras personas, sino que requiere más bien lo contrario. Exige una lucha práctica y teórica para garantizar las condiciones de posibilidad que permitan que todxs podamos argumentar de manera cooperativa. Demanda un cambio profundo que nos permita escucharnos y razonar en conjunto. Dicho cambio comienza por reconocer y cuestionar el tipo de prácticas que sostenemos actualmente, incluso dentro del movimiento feminista. Es necesario buscar los medios para no replicar modos machistas, patriarcales, dominantes, jerárquicos y agresivos de intercambio dentro del seno de un movimiento que busca ser liberador.

Consideramos que, si comenzamos a rechazar prácticas violentas como una buena manera de argumentar, si buscamos ejemplificar la argumentación estándar con una comunicación respetuosa, una escucha atenta y la búsqueda de posiciones compartidas, si reconocemos como buenxs argumentadorxs a quienes se internan en esta interacción con la intención de aprender y mejorar; esto puede tener consecuencias prácticas en la manera en la que las personas buscan resolver sus diferencias. Nuevamente, esto no conlleva una postura pasiva frente al conflicto, sino más bien una acción, constante, de construir mejores diálogos para una mejor sociedad y mejores futuros.

Referencias

- Bruner, Michael Lane (1996). Producing identities: Gender problematization and feminist argumentation. *Argumentation and Advocacy*, 32(4), 185-198. <https://doi.org/10.1080/00028533.1996.11977994>
- Clerbout, Nicolas & McConaughy, Zoey (2022). Dialogical logic. En Edward Nouri Zalta & Uri Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/logic-dialogical/>
- Dutilh-Novaes, Catarina (2021). *The dialogical roots of deduction: Historical, cognitive, and philosophical perspectives on reasoning* (1.a ed.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108800792>
- Dutilh-Novaes, Catarina (2022). Argument and argumentation. En Edward Nouri Zalta & Uri Nodelman (Eds.), *The Stanford*

- Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/argument/>
- Gilbert, Michael (1994). Feminism, argumentation and coalescence. *Informal Logic*, 16(2), 95-113. <https://doi.org/10.22329/il.v16i2.2444>
- Godden, David (2021). The compliment of rational opposition: Disagreement, adversariality, and disputation, *Topoi*, 40, 845-858. <https://doi.org/10.1007/s11245-021-09768-9>
- Govier, Trudy (1999). The positive power of controversy. En John Hoaglund. (Ed.), *The philosophy of argument*, (pp. 241-256). Vale Press.
- Govier, Trudy (2021). Reflections on minimal adversariality. *Informal Logic*, 41(4), 523-537. <https://doi.org/10.22329/il.v41i4.6876>
- Gygax, Pascal; Elmiger, Daniel; Zufferey, Sandrine; Garnham, Alan; Sczesny, Sabine; von Stockhausen, Lisa; Braun, Friederike & Oakhill, Jane (2019). A language index of grammatical gender dimensions to study the impact of grammatical gender on the way we perceive women and men. *Frontiers in Psychology*, 10. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.01604>
- Henning, Tempest (2018). Bringing wreck. *Symposion*, 5(2), 197-211. <https://doi.org/10.5840/symposion20185216>
- Hundleby, Catherine (2023). Feminist perspectives on argumentation. En Edward Nouri Zalta & Uri Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/feminism-argumentation/>
- Linker, Maureen (2015). *Intellectual empathy: Critical thinking for social justice*. University of Michigan Press.
- Lorenz, Kuno (2001). Basic objectives of dialogue logic in historical perspective. *Synthese*, 127, 255-263. <https://doi.org/10.1023/A:1010367416884>
- Lorenzen, Paul (1960). Logik und agon. *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, 4, 187-194. <https://doi.org/10.5840/wcp1219604110>
- Lorenzen, Paul (1970). *Lógica formal* (Juan Ochoa Mérida Trad; Primera edición española). Selecciones científicas.
- Lorenzen, Paul & Lorenz, Kuno (Eds.). (1978). *Dialogische logik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Mayo, Cris (2001). Civility and its discontents: Sexuality, race, and the lure of beautiful manners. *Philosophy of Education*, 78-87.
- Miller, Kathleen (1995). A feminist defense of the critical-logical model. *Informal Logic*, 17(3), 337-346. <https://doi.org/10.22329/il.v17i3.2422>
- Moshman, David (2020). *Reasoning, argumentation, and deliberative democracy*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429316029>
- Moulton, Janice (1983). A paradigm of philosophy: The adversary method. En Sandra Harding & Merrill B. Hintikka (Eds.), *Discovering reality: Feminist perspectives on epistemology, metaphysics, methodology, and philosophy of science* (pp. 149-164). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/0-306-48017-4_9
- Nye, Andrea (1990). *Words of power: A feminist reading of the history of logic*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780367854447>
- Prewitt-Freilino, Jennifer; Caswell, Andrew, & Laakso, Emmi. (2012). 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>

- Rahman, Shahid & Keiff, Laurent (2005). On how to be a dialogian: A short overview on recent developments on dialogues and games. En Daniel Vanderveken (Ed.), *Logic, thought and action* (pp. 359-408). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/1-4020-3167-X_17
- Rahman, Sahid; McConaughy, Zoe; Klev, Ansten & Clerbout, Nicolas (2018). *Immanent reasoning or equality in action: A plaidoyer for the play level* (Vol. 18). Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-91149-6>
- Stisman, Andrés (2024). Prejuicios sobre la argumentación e injusticia argumentativa contra las mujeres. *Revista Iberoamericana de Argumentación, Monográfico 1*, 91-102. <https://doi.org/10.15366/ria2024.mx>
- Sundholm, Göran (2019). The neglect of epistemic considerations in logic: The case of epistemic assumptions. *Topoi*, 38(3), 551-559. <https://doi.org/10.1007/s11245-017-9534-0>
- Sundholm, Göran (2024). Validity of inferences and validity of demonstrations. *Theoria*, 1-20. <https://doi.org/10.1111/theo.12542>
- Toulmin, Stephen (2019). *Los usos de la argumentación* (María Morrás & Victoria Pineda, Trad.). Marcial Pons. (Trabajo original publicado en 1995).
- Walton, Douglas & Krabbe, Erik (2017). *Argumentación y normatividad dialógica: Compromisos y razonamiento interpersonal* (Cristián Santibañez Yañez, Trad.). Palestra. (Trabajo original publicado en 1995).

nidades. Durante su formación académica su interés estuvo puesto en la lógica, tanto formal como informal, y en la argumentación. En el último año estuvo orientada a estudiar el problema de la justificación en la argumentación, por ejemplo, en la justificación de la deducción, y más recientemente en temas relacionados a la argumentación dirigida a problemas sociales y políticos, por ejemplo, en el caso de los desacuerdos profundos.

Milena Dassie Wilke es reciente Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Se especializa en el área de lógica formal y teoría de la argumentación, particularmente preocupada por situaciones sociales, públicas y políticas. A su vez, su trabajo de investigación se orienta hacia la enseñanza de la lógica formal y la tradición de la lógica dialógica, que permite construir un puente para tratar, con herramientas técnicas de la lógica, situaciones reales o cotidianas de argumentación. Particularmente, su tesis de grado se dedicó a proponer una perspectiva socio-constructivista del aprendizaje en lógica formal, en la construcción de demostraciones en sistemas deductivos con lógica proposicional clásica.

Lara Micaela Medina Tomas es Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Huma-

ARTE, GÉNERO Y LENGUAJE

ESTRATEGIAS PARA EL DESARROLLO DE UNA MIRADA CRÍTICA DE LA CONSTRUCCIÓN DEL SABER

Valentina Mariani

Gabriel Iribarne

Héctor Bentolila

Presentación

Con las palabras al inicio del título de este trabajo nos propusimos pensar tres tópicos representativos de nuestra cultura que, en un sentido amplio y comprensivo, pueden resumirse del siguiente modo: el tópico de la producción artística desde donde valoramos o estimamos las cosas, pero también desde donde expresamos y evaluamos nuestros gustos; el tópico de la transformación “performativa” o “prostética” de la “matriz heterosexual” desde donde nos miramos y redefinimos subjetivamente; y, por último, el tópico de la mediación lingüística de los “juegos de lenguaje” o “formas de vida” en los que participamos socialmente. A nuestro juicio, en todos ellos se pone de manifiesto el doble aspecto, a la vez “inventivo” y “plástico”, de las estrategias por las cuales los seres humanos construimos tanto un saber general del mundo, como de nosotros/as/

es mismos/as/es; de lo que somos o intentamos ser. No obstante, el arte, el género y el lenguaje pueden funcionar también, y de hecho así lo hacen y lo han hecho casi siempre, como instancias productoras de saberes y de prácticas a través de las cuales la cultura válida, normaliza e impone patrones de gusto, determinaciones sexo-genéricas y usos correctos o serios de hablar. Nuestro modo de ver las cosas se opone a este. Dicho de otro modo, nosotres consideramos que las articulaciones de la experiencia que tales instancias vuelven posible –sea por la mediación de estilos artísticos, las performances de género o cosméticas sexuales, o bien por la comparación entre juegos lingüísticos y actos de habla diversos– leer críticamente la construcción de saberes o de conocimientos surgidos en el proceso –como resultado de un movimiento, o una diferencia, que resiste desde una situación histórica particular, de lucha y de poder– frente a las determinaciones de algún “estado de dominación” impuesto como natural, normal o verdadero.

Desde este punto de vista, quisiéramos exponer, en lo que sigue, unas reflexiones provisionales elaboradas a partir de las experiencias que los autores del trabajo venimos desarrollando desde la cátedra de *Introducción al Conocimiento Científico*, en las carreras de Licenciatura en Artes Combinadas y Tecnicatura en Diseño de Imagen, Sonido y Multimedia de la Facultad de Artes, Diseño y Ciencias de la Cultura de la UNNE. Tales experiencias comprenden, por un lado, nuestra labor como docentes de dicha cátedra, en la que llevamos a cabo una revisión de los contenidos transmitidos desde una visión que presenta la construcción del saber sobre el conocimiento científico, las artes combinadas y el diseño de imagen, sonido y multimedia, como un conjunto de acciones o estrategias epistémicas y políticamente situadas, en las que se disputan dos sentidos de dicha construcción: el epistemológico dominante de la “historia interna” de la ciencia, la tecnología y sus aplicaciones, y el alternativo de la “historia externa”, procedente de la sociología de la ciencia, las epistemologías feministas y el pensamiento decolonial. Por otro lado, todo este trabajo va unido a nuestra labor como investigado-

res integrantes del PI 22H016 “Filosofía del lenguaje y universos pluralistas. Aportes y proyecciones de la elucidación lingüística en la co-actuación de saberes socio-históricos”. Allí investigamos distintas perspectivas abiertas desde la filosofía del lenguaje y sus proyecciones en los saberes minoritarios surgidos de la co-actuación de estrategias de resistencia: feministas, artísticas, narrativistas, decoloniales o disidentes.

Ahora bien, para algunos de nosotres, la relación con los tópicos mencionados supuso una primera aproximación a una problemática que, aunque conocida, no había sido investigada hasta entonces o se ignoraban los abordajes teóricos desde la teoría del arte, la estética, la epistemología y la historia de la ciencia o la filosofía del lenguaje. Para otros, en cambio, la experiencia docente y de investigación implicó, en sentido inverso, la posibilidad de articular el propio compromiso activo con el movimiento feminista –expresado como artista en obras de arte y en estudios críticos sobre artistas mujeres– con la mirada teórica sobre el conocimiento científico –sus características principales y los sesgos patriarcales presupuestos tanto en la concepción moderna del arte, como en los modos de producción y legitimación del conocimiento en la lógica de la ciencia contemporánea–. La conjunción de estas dos dimensiones y sus respectivas miradas del conocimiento científico y el saber en relación al arte, el género y el lenguaje se plasmó en una actividad de reelaboración y reorganización conceptual del discurso referido a las relaciones entre el hacer creativo del artista, la producción del científico y los usos sociales del lenguaje.

Sobre todo, tuvimos en cuenta el hecho de que, en la formación profesional, los saberes disciplinares de cada campo reproducen las divisiones sociales y las relaciones de poder que estipulan los modos de actuar y de hablar autorizados. Esta situación refuerza el carácter neutral y objetivo, tanto de conocimiento científico como del acceso teórico al mismo desde una epistemología y filosofía de la ciencia –también neutral– que lo explica y legitima como saber verdadero y útil sin tematizar las condiciones políticas (Heler, 2005, p. 50) y

los sesgos de género que operan en su constitución (Rietti & Maffía, 2005, p. 541). Con ello termina imponiéndose el ideal de la ciencia como una empresa racional, libre de prejuicios e independiente de injerencias políticas, las que se asumen, por otra parte, como externas al trabajo del investigador científico que no se ve afectado por la consecuencia de los usos de su producción. Sin embargo, se oculta o silencia que se trata de una empresa construida y llevada adelante por varones, en la que la mujer no siempre fue reconocida y, cuando lo logró, a finales del siglo pasado, solo fue posible a condición de renunciar a su identidad y a su propia voz, a fin de encajar en el patrón cultural establecido por la ciencia supuestamente neutral (Maffía, 2007, p. 51). Una ciencia cuya política, por otro lado, ha representado en todo momento los intereses del varón investigador, en cuanto su voz encarnaría la razón por oposición a la voz subjetiva de la mujer (Maffía & Retti, 2005).

Para evitar caer en estos sesgos y correnos de la perspectiva oficial de la ciencia y el arte, escogimos partir de una mirada crítica inspirada en la afirmación de Caetano y De Garay Hernández, según la cual “el activismo, el ejercicio docente y la investigación se consideran tres frentes estrechamente vinculados a las estrategias cotidianas de radicalización de la transformación social y la democracia sexual” (2016, p. 253).

Partiendo de esta premisa, la experiencia que contamos a continuación se divide en tres instancias por medio de las cuales intentamos ensayar una reflexión sobre el arte, el género y el lenguaje pensados como estrategias de construcción de saberes. En cada uno de los relatos, sus autores parten de una situación dada o descubierta y avanzan en la descripción del saber posible, construido o producido a partir de ellas, desde miradas distintas sobre los sesgos del “hablar serio” del discurso científico, la “visión dicotómica” que separa arte y ciencia y la “visión patriarcal” dominante sobre el tipo de arte hecho por mujeres.

Pese a la singularidad de cada una de estas instancias, las tres se complementan y se unen en lo que narran, tanto como en el modo

de hacerlo. En efecto, todas parten del dato de la escasa presencia de mujeres en la ciencia y del rol asignado a ellas dentro de una institución que continúa marginándolas, cuando no discriminándolas a ocupar puestos secundarios o considerados de menor responsabilidad. Es cierto que frente a este dato pueden alegarse ejemplos de mujeres que han logrado sobresalir y destacarse dentro de la ciencia y el arte; pero no es menos cierto que, si lo consiguieron, fue porque la mujer debió asumir los roles del hombre de ciencia o copiar las actitudes del artista.

No es casual que, cada vez que se afirma una mirada distinta –no androcéntrica– de la empresa científica, la primera reacción de parte de la visión dominante sea acudir al ejemplo paradigmático de la mujer cuyos descubrimientos e innovaciones científicas siguen asociándose con el nombre de su esposo y no con el suyo propio. ¿Qué estudiante de ciencia puede identificar de primera mano el nombre de María Salomea Sklodovoska con la descubridora del radio, el polonio y otros elementos que engrosaron la tabla periódica y contribuyeron a transformar nuestra comprensión del mundo atómico? Sin embargo, no hay un estudiante de ciencia o persona común que no admire el talento y la genialidad de la primera mujer premio Nobel de física, *Madame* Curie. Este y otros ejemplos pueden mencionarse para dar prueba de que, cuando se trata de innovación y creación en ciencia –como sostienen Maffía y Rietti– lo que se distingue y se premia es la disciplina, y no la mujer detrás de esta.

En la misma dirección que señalan las filosofas argentinas, existen trabajos y estudios biográficos e históricos que explican, desde una perspectiva feminista, las causas de esta desvalorización de la mujer en la práctica científica, que se extiende de igual modo a otras prácticas sociales, como las representadas en distintas actividades artísticas, políticas o empresariales. Pero no deseamos reproducir ni copiar trabajos ya realizados por especialistas que pueden ser consultados y leídos en distintas publicaciones. Más bien, lo que nos interesa aquí es, como dijimos anteriormente, contar una experiencia, y lo hacemos buscando resaltar el sesgo patriarcal en

la construcción de saberes y, en especial, en la producción de conocimientos científicos y artísticos. Para ello exponemos nuestros puntos de vista en torno a las estrategias que empleamos en el aula con el objeto de comparar perspectivas de la ciencia, el conocimiento científico, el arte y el diseño. Y lo hacemos resaltando cada vez las diferencias ocultas en los procesos mediante los cuales devenimos o nos subjetivamos hombres, mujeres, diversidades sexuales y raciales, a través de “formas culturales y de relaciones sociales” (Richard, 1996, p. 737). En tal sentido, cada relato, puede decirse, condensa el intento de pensar de otro modo la construcción del saber o la producción científica y social de conocimientos.

Relato 1. La voz de las mujeres en un mundo de voces masculinas

En una obra en la que el discurso epistemológico oficial no reconocería sino tan solo un producto literario más –acaso estimado y valorado por la belleza de su estilo, o por el interés social que pueda despertar el tema tratado allí, pero aun así lateral o fronterizo con respecto al “hablar serio” y “verdadero” de la ciencia– su autora, la historiadora y pensadora norteamericana Rebecca Solnit, se dedica a desentrañar precisamente el sesgo androcéntrico y patriarcal que asumen algunas palabras en distintos discursos sociales cuando *Los hombres me (a ella) explican cosas* (2015).

Lo que la escritora describe y desmenuza en cada una de sus páginas no es otra cosa que el fenómeno cultural por el cual los hombres –al parecer, solo ellos– arrogándose el dominio de la razón, por oposición al de los sentimientos, la pasión y la experiencia de las mujeres, habrían conquistado la capacidad de hablar en serio, siendo su *voz* el principio de enunciación de lo que está bien, es verdadero o correcto moralmente; todo aquello a lo que la voz de la mujer, como también de las diversidades sexuales o raciales deberían acomodarse y ajustarse para ser.

Pero no se trata de un fenómeno especial, que requiera de métodos especiales para su tratamiento y comprensión; tampoco presupone algún tipo de conducta neutral o actitud objetiva para teorizar sobre él y sus condiciones, aunque pueda requerir de cierto entrenamiento y habilidad de ver y escuchar. Se trata de un fenómeno discursivo que se manifiesta todo el tiempo, en las distintas “maneras como, en una conversación educada, se expresa el poder” (Solnit, 2016, p. 15). Como lo dice la autora, es el simple fenómeno de la conversación donde “–el mismo poder que existe en los discursos políticamente incorrectos o en los actos de intimidación y violencia física y, muy a menudo en la misma manera en que se organiza el mundo–” (Solnit, 2016, p. 15), se manifiesta o circula modelando sujetos, produciendo saberes, objetos de esos saberes, y también las actitudes y gestos que acompañan la transmisión de estos. Es el poder de una voz que se impone sobre otra y que, en cada situación o en cada campo profesional científico o no, “silencia, borra y aniquila a las mujeres como iguales, como participantes, como seres humanos con derechos, y muy a menudo como seres vivos” (Solnit, 2016, p. 15).

Desde este punto de vista, el fenómeno de silenciamiento de la *voz femenina* o *diversa* es intrínseco a los *usos* del lenguaje y a la gramática de los juegos que esos usos determinan; de ahí que la estrategia de describirlos, de comparar las voces y las conductas o actitudes que los sostienen resulte, pese a su supuesta lateralidad, un buen camino para exponer el sesgo del discurso epistemológico. En mi opinión, la obra de Solnit resulta, por tanto, una invitación a describir los movimientos que hacemos al hablar, las maneras en que a veces –o casi siempre– algunas personas sucumbimos culturalmente al prejuicio de la voz del “hombre que explica cosas” a las mujeres y no somos capaces de escuchar o dejarnos interpelar por otras voces. Su lectura es también una propuesta feminista para oír cómo se han construido los saberes, en especial, los que definen y fijan el lugar o rol de la mujer en la distribución jerárquica de funciones sociales, y una apuesta para actuar y pensar –a partir de sus observaciones– una

epistemología feminista que haga escuchar la voz de la mujer, tanto como a las disidencias sexuales o minorías subalternas, en las formas diversas en que estas pueden crear e imaginar distintas experiencias de conocimiento.

Creo que una manera de llevar adelante la apuesta que nos plantea Solnit, como estrategia para la elucidación de los sesgos androcéntricos y patriarcales del discurso epistemológico sobre la construcción del saber científico y artístico, es observar cómo se expresa y ejerce en ellos el poder de silenciamiento de la voz femenina y disidente; incluso allí donde dicha voz dice hablar o explicar las cosas desde una supuesta visión alternativa o ampliada, mientras disimula el carácter opresor de la epistemología que la enuncia. Un ejemplo patente de esto puede verse en el caso de María Salomea Sklodovska Curie, o también en la intervención artística del “pensamiento heterosexual” que compartiremos a modo de cierre del presente artículo y en el cual se denuncia el discurso opresor detrás de los gestos en apariencia corteses y “naturalmente” amables del hombre cuando habla a la mujer. En este caso, la estrategia del “montaje” hace aparecer como posible una forma artística de liberación de lo que Solnit bautiza como el “síndrome de Casandra” (2016, p. 97).

Según la autora, tal síndrome consiste en constreñir el discurso de la mujer al referirlo siempre a una “verdad a medias”, restándole credibilidad al hablar femenino en lo que este pueda decir o enunciar, aunque la verdad de lo que afirma esté respaldada por el método científico y confirmada empíricamente en las consecuencias útiles para la toma de decisiones que beneficien a todos/as/es. Este es el caso, por ejemplo, de la bióloga marina y conservacionista Rachel Carson, quien denunció los efectos de los pesticidas sobre la vida humana y animal en general. Pese a presentar en *Primavera silenciosa* (2005) una investigación rigurosamente documentada y más tarde irrefutablemente probada, la obra fue rápidamente descalificada como la opinión expresada en una “protesta histérica”. Aquí –como en muchos casos presentados por la historia de la ciencia feminista– se ve claramente el poder performativo de la acción lingüística: la

verdad o aceptabilidad de los enunciados depende no solo de la referencia semántica de las palabras, sino especialmente del contexto de enunciación dentro del cual la fuerza o intención del acto de habla será comprendida como afortunada y auténtica. En este sentido, podemos agregar que la condición de realización del acto lingüístico que Austin estipula al decir que “las personas y circunstancias particulares del caso deben ser las apropiadas para la invocación del procedimiento particular al que se apela” (1990, p. 72) no se cumple cuando la voz del acto lingüístico es la de una mujer.

A la luz de las descripciones de Solnit de los sentidos en que los hombres les explican cosas, parecería ser que cuando se trata de una acción lingüística ejecutada por una mujer, independientemente de que la persona o las circunstancias sean las adecuadas, el acto de habla resultará afortunado (condiciones de realización) y, por tanto, será significativo y públicamente aceptable (condiciones de aceptabilidad), solo como repetición del mismo acto de habla llevado a cabo “en serio” por hombres. Pero, entonces, la significación semántica y pragmática de la acción lingüística escondería así un sesgo androcéntrico no advertido o invisibilizado en la propia teoría. Para decirlo austinianamente, el carácter afortunado o desafortunado de un acto –lingüístico, pero no solo ni exclusivamente– recaería en esa “seriedad” añadida a toda performance (realización o actuación) en la medida en que hace depender su autoridad y valor –legitimación– de la voz y la palabra del hombre. Una especie de “primera palabra” que la palabra femenina o disidente estaría obligada a repetir siempre a fin de ser reconocida y aceptada públicamente. La filosofía del lenguaje natural nos brinda, así, desde el enfoque pragmático de los actos de habla descubierto y desarrollado por Austin y Searle, y a través de la perspectiva feminista, una estrategia distinta para repensar el valor de la voz femenina en las circunstancias culturales atravesadas por el dominio de la voz masculina, rasgo característico del lenguaje en Occidente. A partir de esta estrategia –junto con el enfoque histórico y social crítico de cultura como el que nos presenta Solnit en su libro, y en otros de su extensa producción in-

telectual— podemos construir un saber del conocimiento científico y del arte que libere el habla del sesgo patriarcal aún presente en el modelo de “habla en serio” del discurso dominante y opresor, cuando explica cosas a las mujeres o las subjetividades disidentes. Es una tarea por hacerse, y en ella, sin dudas, la filosofía del lenguaje natural en general y la teoría de los actos de habla en particular, tienen mucho para aportar. Sobre todo las aplicaciones de esta última a la filosofía feminista del lenguaje, la teoría queer o las filosofías de género —ya sea a través de préstamos o apropiaciones de conceptos como “fuerza ilocucionaria”, “condiciones de satisfacción” o “aceptabilidad”, etc., ya a partir de la categoría misma de performatividad o de trasfondo lingüístico— han demostrado su eficacia pragmática en las propuestas de cuestionar los discursos hegemónicos y de violencia que pasan o son naturalizados como “serios” o “normales”.

Relato 2. La visión dicotómica de ciencia y arte

Cuando pensamos acerca de las relaciones entre arte y ciencia, intuitivamente asociamos ambas disciplinas con universos o experiencias heterogéneas e incluso antagónicas. Pero, si realizamos un ejercicio reflexivo sobre ello, es posible advertir que esta distinción es eminentemente cultural. Esto significa que esta no depende de lo que sepamos efectivamente acerca del arte o la ciencia, sino que, por el contrario, mientras más aprendemos o investigamos sobre ellas, reconocemos elementos en común.

La historia acerca de cómo se ha construido esta dicotomía entre arte y ciencia no se limita a la historia del pensamiento, las ideas o la cultura, remite, más bien, a una especie de historia del poder. Es lo que Foucault, (2011) inspirado por Nietzsche, denominaría como una “genealogía”. La función del estudio genealógico es encarar la constitución histórica de las ideas, tomando siempre como principio que las ideas, pensamientos o disciplinas no son *algo* en sí mismo, sino que, para que algo llegue a ser algo, este debe, por

fuerza, *diferenciarse* de otro. Siguiendo esta lógica, para entender la dicotomía arte/ciencia, asumimos entonces una suerte de búsqueda genealógica que no entiende que entre ellas no hay diferencias, sino que, al contrario, sostiene que esas diferencias fueron *construidas e impuestas* en un cierto *uso*.

Así, arte y ciencia son dos maneras distintas de hacer cosas; pero, en la medida en que se constituyen como un par dicotómico, esta diferencia surge de una distinción que, en cierto modo, las vincula. Sería posible así afirmar que esas diferencias no *son* simplemente, sino que se *hacen*, expresan una posición o una intención, es una especie de *hacer* o *diferenciar* en el mundo, algo comparable a lo que Nietzsche (1997) definiría como “voluntad de verdad”.

A partir de finales del siglo XIX queda bastante claro que aquello que hacemos — incluso el saber o la verdad— no se agota en su referencia ontológica o metafísica, sino que depende en gran medida del *lenguaje*. Desde las concepciones semánticas hasta las pragmatistas se advierte un esfuerzo por esclarecer en *qué* medida lo que podemos decir o saber sobre el mundo tiene que ver con ese mundo o con una capacidad lingüística para presentarlo.

Frege (1984), como representante de la corriente semántica del lenguaje, y en un intento por clarificar la lógica de los enunciados científicos a partir de una crítica del juicio kantiano, llegaría a un descubrimiento capital para la filosofía del lenguaje: cuando hablamos no solo utilizamos signos que refieren al mundo o al pensamiento, sino que se *filtra* en el lenguaje algo que, a mi entender, no es simplemente signo —o que, al menos, no se comporta como tal—. Sin la intención de ser reduccionista, podría decirse *grosso modo* que “signo” es aquello que está en lugar de otra cosa, a la manera de la re-presentación. Si pensamos la filosofía del lenguaje como una gran apuesta anti-kantiana podría comprenderse esta como un intento por escapar de esta lógica de la representación. Frege apostaría entonces por la noción de *presentación*, el lenguaje no está en lugar de *otra cosa*, sino que el lenguaje *muestra* algo en sí mismo. Esto ha dado lugar a multiplicidad de interpretaciones sobre la noción de

signo –como la reinterpretación lacaniana del complejo de Edipo de Freud–, en la que el signo llega incluso a pensarse como síntoma. Este no es simplemente lo visible de una causa invisible, sino que es lo que marca su propia presencia, lo determina en una *forma* de expresión. Esto es resumido por Frege en la famosa metáfora del telescopio (1984, p. 89), ¿de qué es *síntoma* el lenguaje? De una cierta circunstancia irrenunciable, de una *distancia* que determina el *cómo* vemos, hablamos, hacemos. Para Frege, esa *distancia* no es simplemente una posición subjetiva, sino que expresa precisamente el *pathos* del hablante, una nueva inter-subjetividad que ya no tiene que ver con la conciencia o con nuestra naturaleza, sino más bien con la condición del que *habla*.

Esto dio lugar a un sinnúmero de discusiones, críticas y revisiones acerca del lenguaje y su relación con los que hablamos. Frege mismo reconocería la dificultad de llamar a esto una nueva “objetividad”. Pero resulta igual o más difícil sostener lo contrario: que en el lenguaje se muestra o presenta algo que no se agota con la conciencia del que habla, ni con la referencia del signo. Podríamos llamarla “intención”, “forma de vida”, o “perspectiva”, no cambia esencialmente la cuestión central que tenía por objetivo discutir aquí: cada vez que hablamos lo hacemos desde una posición, que no es simplemente un reflejo de nuestra conciencia, ni una descripción del mundo, sino que en el lenguaje se dice algo de *nosotros*, de *cómo* vivimos.

Retomando entonces esa distinción entre arte y ciencia, podría afirmarse que no es simplemente una cuestión de *esencias*, sino que tiene que ver con el lenguaje. Si nuestro lenguaje *presenta*, no sería descabellado afirmar que también construye o constituye un mundo. Lo que nos suele suceder es que, a veces, algunos sentidos nos resultan opresivos, ¿por qué la ciencia *debe* distinguirse del arte? ¿Por qué alguna *experiencia* es más válida que otra? ¿A qué se debe la exigencia de una objetividad que sin embargo resulta tan compleja de definir? Quizás simplemente se trate de *presentar* las cosas de otra manera, de construir otros sentidos, nuevos mundos. Tarea no sencilla, ya que presentar un mundo no es simplemente dar libre

curso a la imaginación, sino que implica el compromiso político de la *lucha* por el sentido. Algo que Frege no deja de mencionar es que el *sentido*, más allá de la discusión entre lo subjetivo y lo objetivo, es siempre compartido, es *público*, no podemos aspirar a otros mundos, pero sí podemos *intervenir* el que tenemos. Desde este punto de vista, entonces, puede decirse que arte y ciencia presentan distintamente el hacer creativo que el lenguaje capta como lo que cae bajo ambos conceptos de modo dicotómico.

Relato 3. El sesgo patriarcal en el arte y en la ciencia

En este relato me propongo reflexionar sobre el proceso de socialización de género, los mandatos y atributos asociados a la masculinidad y de feminidad que devienen del mismo, los roles de género socialmente asignados a varones y mujeres, y el modo en que todo esto influye en el uso y apropiación de los ámbitos público/privado, dando como resultado la exclusión de las mujeres de la producción científica del conocimiento como de la creación artística.

Tomando como punto de partida la idea del lenguaje como aquello que presenta y construye un mundo, el objeto de la reflexión que propongo puede comprenderse a partir de la lógica de los pares dicotómicos expuestos en el relato anterior. En este sentido, siguiendo el análisis que Diana Maffia (2016, p. 139) hace de los estereotipos culturales occidentales, observamos que ellos pueden ser clasificados a partir de pares dicotómicos, derivados de los atributos que se asocian con lo femenino y lo masculino. Dichos pares, además, se manifiestan en la práctica bajo un esquema dualista que, por más que se pretenda neutro, no puede esconder al final su carácter sexualizado, jerarquizado y mutuamente excluyente. Esto se reconoce fácilmente, por ejemplo, en los pares dicotómicos más frecuentes: masculino/femenino; objetivo/subjetivo; racional/emocional; público/privado; mente/cuerpo.

Desde cada uno de ellos se han definido culturalmente roles que justifican las posiciones asignadas a varones y mujeres en prácticamente –sino todos– los ámbitos de nuestra sociedad, entre ellos los espacios de producción científica y artística.

En el ámbito científico, en particular, se han instalado supuestos para sostener y justificar esta exclusión: un ejemplo que podemos mencionar data de los inicios de la ciencia moderna, cuando se excluía a las mujeres por ser consideradas intelectualmente inferiores. Por un lado, a partir del supuesto de que el cerebro femenino era más pequeño y, por otro, por ser consideradas seres emocionales, lo que interferiría en sus facultades intelectuales. Esto también derivó en supuestos como el “instinto maternal” o una capacidad natural para el cuidado, lo que justificó la división sexual del trabajo. Una distribución de roles que, incluso en la actualidad, repercute directamente en el acceso a los espacios de producción de saberes, asignándose a los varones el rol de proveedores y a las mujeres el de cuidadoras; permitiendo a los varones desenvolverse en las esferas de lo público –la política, la ciencia, el arte– y confinando a las mujeres al ámbito de lo privado: la casa. Entonces, encontramos que la lógica de los pares dicotómicos influye directamente en la distribución de los espacios público y privado y en el acceso a los mismos. Esto excluye a las mujeres, incluso, de la toma de decisiones en una sociedad. De hecho, el supuesto de que *el cerebro femenino es más chico que el del hombre* fue uno de los argumentos esgrimidos por los diputados que se oponían al sufragio femenino, en el debate parlamentario de 1947 que resultó en la promulgación de la Ley 13.010 del voto femenino en Argentina. Encuentro que este ejemplo es particularmente valioso, porque permite explicitar de qué manera la construcción científica del saber y las decisiones que toma la comunidad científica influyen, también, en cuestiones que exceden lo netamente científico, dando cuenta del carácter social de la ciencia.

Podríamos pensar, entonces, que el arte sería el espacio socialmente asignado a las mujeres, en tanto que consideramos a la creación artística una práctica escindida de lo intelectual y, más bien, aso-

ciada a lo subjetivo y a lo emocional. Sin embargo, el sistema del arte, en tanto espacio público, también fue y sigue siendo un espacio dominado por varones. Ahora bien, para establecer esta equiparación entre la creación científica y la creación artística en la cultura occidental, me propuse la tarea de esquematizar las principales críticas y de establecer un punto de encuentro entre las epistemologías feministas y la teoría y crítica feminista del arte.

En primer lugar, para comprender los alcances de esta exclusión es necesario centrarnos en la cuestión del sujeto. Para Richard (1996), en el arte y la ciencia –entre otros ámbitos– la subjetividad del hombre blanco es planteada como universal: la idea de neutralidad oculta que, en realidad, ese sujeto universal es un *él*. Esta universalización del sujeto masculino resulta en una cosificación de las mujeres, como objetos de estudio y de representación, y en su consecuente exclusión como sujeto productor de conocimiento y sujeto creador. Por otra parte, Mayayo (2003) describe la relación entre las mujeres y la creación artística en la cultura occidental como una “hipervisibilidad de la mujer como objeto de la representación y su invisibilidad persistente como sujeto creador” (p. 21). Además, esta proliferación de imágenes de *lo femenino* se caracteriza por estar construida de una manera particular: para Berger, ello tiene que ver con que las imágenes de mujeres se producen, en un principio, bajo el supuesto de que el espectador va a ser un varón y que esa imagen “está destinada a adularle” (2000, p. 35).

En la ciencia, esta lógica se mantiene: una de las consecuencias más evidentes de la exclusión de las mujeres de la comunidad científica y de la universalización del sujeto masculino es que varios avances médicos y tratamientos hayan sido estudiados principalmente en hombres, lo que ha llevado a un entendimiento incompleto o sesgado de su eficacia y seguridad para las mujeres.

Para comprender la actualidad de la problemática, recupero a continuación algunas estadísticas que grafican esta exclusión. En el año 2022, Risaro, Urricariet y Prudente llevaron a cabo un estudio acerca del acceso de las mujeres a carreras científicas en el sistema

argentino de Ciencia, Tecnología e Innovación. En esencia, el estudio consistió en caracterizar la cantidad de publicaciones y patentes a cargo de los/las investigadores/as presentes en la base, en función de su edad, su rango en la carrera de investigador y el tipo de publicación realizada. El estudio arrojó que las mujeres empiezan a publicar significativamente menos que los hombres a partir de los 30 años. Esta diferencia deja de ser significativa a partir de los 60 años; es decir, coincide con la edad promedio en que las mujeres se dedican a la crianza de sus hijos/as/es, evidenciando una clara disparidad en la distribución de las tareas domésticas y de cuidado.

En sentido parecido, en lo que respecta a las categorías de investigador, resultó que los hombres son más productivos que las mujeres, excepto en la categoría de Investigador Superior, donde las pocas mujeres que lograron acceder a ella son mucho más productivas que los hombres. Este resultado es particularmente interesante porque nos permite ver claramente una de las estrategias más utilizadas para excluir a las mujeres de la comunidad científica: exigirles mayor productividad que a los varones para acceder a las mismas categorías.

En lo que respecta a espacios de exhibición, las *Guerrilla Girls* vienen denunciando desde 1985 que menos del 3% de los artistas en las secciones de Arte Moderno son mujeres, pero un 83% de los desnudos son femeninos. En la actualidad, a pesar de que la mayoría de los estudiantes de arte en las academias son mujeres, las estadísticas del Museo Metropolitano de Arte de Nueva York del año 2011 revelan que la presencia de las artistas mujeres en sus salas en lugar de aumentar, ha disminuido, evidenciando que solo el 4% de las obras allí exhibidas pertenece a artistas mujeres.

En nuestro país, esta estadística se sostiene: Mariana Marchesi (Secretaría de Cultura, 2018), directora artística del Museo Nacional de Bellas Artes durante el período 2017-2020, dice que existe una absoluta desproporción entre la representación de artistas hombres y de artistas mujeres en las colecciones (que, en algunos casos, no llega al 5 %). Por su parte, Carrubba y Orieta (2020, p. 285) afirman que, al cuantificar la presencia de obras de artistas mujeres

en 25 museos del país, en promedio, estas no alcanzan a conformar el 16% de las colecciones.

Andrea Giunta advierte que “las mujeres constituyen más del 70 por ciento de la matrícula de las escuelas de arte, pero a la hora de las distinciones los porcentajes se dan vuelta. Entre 2006-2018, por ejemplo, los grandes premios del Salón Nacional de Artes Visuales se tuercen en números que indican que las mujeres elegidas representan el 38,5 por ciento, mientras que los varones ascienden a 61,5” (2018, párr. 2).

Como se puede constatar, entonces, la exclusión constante de las mujeres de los espacios de producción de saberes fue terreno fértil para que la producción artística y científica de las mujeres quedara invisibilizada, ya sea porque ellas mismas se veían en la necesidad de renunciar a su autoría –firmando sus trabajos con nombres masculinos ficticios, o con los de padres, maridos o maestros para que fueran reconocidos– o bien por la apropiación de sus obras y/o descubrimientos por parte de varones de su entorno, que veían en este no reconocimiento una oportunidad para atribuirse la autoría.

En este contexto, tanto las epistemólogas feministas como las teóricas y críticas feministas del arte señalan la necesidad de “intervenir”, desde un punto de vista feminista, en el campo de la práctica y la teoría científicas y artísticas, respectivamente. Diana Maffia, recuperando a Harding plantea que “no sería suficiente para las mujeres ser científicas si la ciencia va a continuar como hasta el presente, la tarea de abrir la ciencia a las mujeres debe estar acompañada de una disposición al cambio” (2007, p. 65). En lo que respecta a la historia del arte, Mayayo (2003) sostiene que no es suficiente subrayar los aportes de las mujeres artistas para incluirlas, ya que estas acciones, si bien constituyen una suerte de reparación histórica, no cuestionan la raíz del problema: la jerarquía de valores en la que se basan los discursos y las prácticas en la historia del arte.

De estas críticas surgen algunas estrategias de intervención. Helen Longino (en Guil Bozal, 2016, p. 284) propone una lista de *valores o virtudes epistémicas feministas* conformada por la adecuación

empírica, la novedad, la heterogeneidad ontológica, la interacción mutua, la aplicabilidad a las necesidades humanas y la difusión del poder. Se trata de virtudes que no adquieren su valor aisladamente, sino al ser asumidas de manera conjunta. Por su parte, Pollock (2013) destaca la obra de las mujeres que confrontan los discursos dominantes acerca de las nociones aceptadas de arte y artista, a las que define como “*intervenciones feministas*”, en tanto que poseen la capacidad de cuestionar las relaciones de poder-género, evidenciar los mecanismos de poder masculino, la construcción de la diferencia sexual y el rol de las representaciones culturales que actúan dentro del mundo del arte.

Conclusiones

Las instancias de abordaje a las experiencias a las que nos referimos alcanzan, apenas, para plantear algunas estrategias con las cuales repensar la creación de saberes en torno al arte y la ciencia desde perspectivas que combinan la denuncia del estado de dominación de ambos campos profesionales y el sesgo patriarcal y/o androcéntrico instalado en los discursos oficiales. Intentamos mostrar, en esas estrategias, los modos a partir de los cuales se habla, se organiza y divide el conocimiento, pero sobre todo, los mecanismos a través de los cuáles se invisibilizan las voces de mujeres y otras subjetividades, cuyas expresiones o producciones científicas o artísticas son negadas o subordinadas a la voz masculina de quienes explican, autorizan o no el discurso del otro/otra/otro. Sabemos que es solo un comienzo y, por esta razón, hemos querido referirnos a dichas experiencias desde las estrategias ensayadas en las tres perspectivas que articulan el presente trabajo. No obstante, consideramos que es un comienzo que intenta rescatar, en la diferencia, las posibilidades de crear desde un lugar de resistencia frente a los discursos opresores y los saberes contruidos a partir del sesgo patriarcal impuesto culturalmente como “habla seria” y acreditada. En ese rescate, procuramos apoyarnos en lecturas que bien pueden situarse al margen de las oficiales

que se ocupan del conocimiento y del arte, aunque lo hagan críticamente, pues nuestro objetivo está puesto en mirar de otro modo, y hacerlo de la mano de quienes han resistido históricamente a las pautas establecidas y fijadas desde el lenguaje y los estilos legitimados socialmente.

Al embarcarnos en esta empresa, adherimos a otras propuestas que, en una dirección parecida, nos inviten a imaginar estrategias de construcción más amplias e inclusivas de producción, co-actuando y cooperando, de este modo, en la denuncia y visibilización de problemáticas sociales para las que la filosofía feminista del lenguaje ofrece nuevas armas: analíticas, críticas, genealógicas, deconstructivas, etc.

Finalmente, traemos un video que utilizamos en clase para debatir y reflexionar acerca de estas cuestiones. Esta pieza fue realizada en el marco de “*leer es sexy*”, un proyecto que nace en el año 2013 de la mano de Cris Celada y Tomás Castro, en el que los autores producen obras en formatos como el audiovisual, la creación escénica y el fanzine autoeditado, combinando elementos que pertenecen a la cultura *pop* o cultura de masas con aportes teóricos del feminismo y el pensamiento crítico, para que cobren un nuevo significado.

Como se ve en la figura 1. “El pensamiento heterosexual” es una de estas piezas – disponible en *YouTube*– en la que se muestra a Diana Spencer, la princesa de Gales, junto al por entonces príncipe heredero, Carlos de Gales. En la obra, gracias a las técnicas audiovisuales de edición, montaje y doblaje se superpone al discurso real de la princesa el texto leído de la obra *El Pensamiento Heterosexual*, de la filósofa feminista Monique Wittig. Imagen, sonido y palabras se solapan y recrean la escena original, dando lugar a un video en el que la estrategia audiovisual permite volver explícito el pensamiento heterosexual reflejado en los gestos del príncipe y que, en el video original, pasan desapercibidos para el ojo no educado en la mirada feminista de Wittig.

Figura 1

El pensamiento heterosexual. Fotograma del video disponible en YouTube:



<https://www.youtube.com/watch?v=TVB997nFP06>

Ficha Técnica

Título: El pensamiento heterosexual

Duración: 5:02 minutos

Fecha de estreno: 14 mar 2021

Voces: Cris Celada y Tomás Castro

Diseño gráfico: Aroa Gallego

Dirección, doblaje y montaje: Leer es sexy

Música: "Blood Walk" de Cabaret Nocturne

Sinopsis: Adaptación del libro "El Pensamiento Heterosexual" de Monique Wittig publicado en 1992. Esta vez la inolvidable Dia-

na de Gales nos acerca a este texto que sigue vigente después de tantos años.

Referencias

Austin, John (1990). *¿Cómo hacer cosas con palabras? Palabras y acciones* (Genaro Carrió & Eduardo Rabossi, Trads.). Paidós.

Berger, John (2000). *Modos de ver* (Justo, G. Beramendi, Trad.). Editorial Gustavo Gili S.A.

Caetano, Marcio & De Garay Hernandez, Jimena (2016). Heteronormatividad y androcentrismo: Ensayo sobre sus acciones curriculares. En Norma Blazquez Graf & Martha Patricia Castañeda Salgado (Coords.), *Lecturas críticas en investigación feminista* (pp. 253-278). UNAM.

Carrubba, Mariel & Orieta, Leticia. (2020). Estadísticas de género en los museos de arte de la Argentina: Una propuesta para trabajar la equidad de género en las colecciones. *Icom Education*, 29, pp. 285-299. <https://ceca.mini.icom.museum/es/icom-educacion-n-29/>

Foucault, Michel (2011). *La verdad y las formas jurídicas* (Enrique Linch, Trad.). Gedisa.

Frege, Gottlob (1984). *Estudios sobre semántica y filosofía de la lógica* (Luis M. Valdés Villanueva, Ed. y Trad.). Tecnos.

Giunta, Andrea (2018, 06 de agosto). Las mujeres deberían abandonar las escuelas de arte/Entrevistada por Demian Orosz. *La voz del interior*. <https://www.lavoz.com.ar/cultura/las-mujeres-deberian-abandonar-las-escuelas-de-arte/>

- Guil Bozal, Ana (2016). Género y construcción científica del conocimiento. *Revista de Historia de la Educación Latinoamericana*, 18(27), 263-288
- Heler, Mario (2005). *Ciencia Incierta. La producción social de conocimientos*. Biblos.
- Leer es Sexy (2021, 14 marzo). *El pensamiento Heterosexual* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=TvB997nFP0s>
- Maffia, Diana (2007). Epistemología feminista. La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 12(28), 63-98
- Maffia, Diana. (2016). Contra las dicotomías: feminismo y epistemología crítica. (Claudia Korol & Gloria Cristina Castro (Comps.), *Feminismos populares: Pedagogías y políticas* (pp. 139-153). La Fogata Editorial.
- Mayayo, Patricia (2003). *Historias de mujeres, historias del arte*. Editorial Cátedra.
- Nietzsche, Friedrich (1997). *La genealogía de la moral* (Andrés Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Pollock, Griselda (2013). *Visión y diferencia. Feminismo, feminidad e historias del arte*. Editorial Fiordo.
- Prudente, Camila; Risaro, Daniela Belén & Urricariet, Maria del Milagro (2022). Women in Argentine Science, Technology, and Innovation system: A deceiving equality. *The Public Sphere*, 10 (1), 51-64. <https://psj.lse.ac.uk/articles/113>
- Richard, Nelly (1996). Feminismo, experiencia y representación. *Revista Iberoamericana*, 62, 733-744.
- Riatti, Sara & Maffia, Diana (2005). Género, ciencia y ciudadanía. *ARBOR ciencia, pensamiento y cultura*, 181(716), 539-544. DOI:10.3989/arbor.2005.i716.411
- Secretaría de Cultura. Presidencia de la Nación (2018, 9 de marzo). *Mujeres al mando de la cultura*. https://www.cultura.gov.ar/mujeres-al-mando-de-la-cultura_5489/
- Solnit, Rebecca (2016). *Los hombres me explican cosas* (Paula Martín Ponz, Trad.). Capitán Swing.
- Wittig, Monique (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (Javier Saez y Paco Vidarte, Trad.). Egales.

Valentina Mariani se dedica a la docencia, a la investigación y a la producción artística. Es Profesora y Licenciada en Artes Visuales y alumna regular del Doctorado en Artes de la Universidad Nacional de La Plata. En la actualidad es Auxiliar Docente en Introducción al Conocimiento Científico de las Carreras de Tecnicatura en Diseño de Imagen, Sonido y Multimedia y de la Licenciatura en Artes Combinadas de la FADYCC. Es investigadora categoría IV y becaria doctoral de la SGCyT de la UNNE. Desde el año 2020 integra proyectos de investigación acreditados en la misma universidad. En su producción artística trabaja con técnicas y lenguajes diversos, entre los que se encuentran el bordado, el tejido, la pintura, la cerámica, la fotografía y el audiovisual. Las temáticas presentes en sus obras giran en torno a la memoria, las cuestiones de género y los límites entre lo humano y la naturaleza. Ha participado en muestras individuales y colectivas en Chaco, Corrientes, Formosa, Santa Fe, Buenos Aires y Tucumán. Su trabajo ha sido publicado en los libros *Proyecto NUM. Recuperemos la imaginación para cambiar la historia* y *Los árboles del Chaco* de Augusto Schulz. Trabaja de manera individual y también colectiva. Participó en proyectos colaborativos con investigadoras, artesanas y artistas.

Gabriel Iribarne es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Nordeste (Argentina). Profesor Asociado de Fundamentos de Filosofía (UCES) y Auxiliar docente en Introducción al conocimiento Científico (Fadycc-UNNE), Filosofía del Lenguaje y Lógica (Hum-UNNE). Ha co-dirigido y forma parte de proyectos de investigación acreditados en la UNNE. Asimismo, participa y coordina distintos grupos de estudio locales enfocados en la lectura e interpretación del pensamiento nietzscheano y foucaultiano aplicados a problemas actuales, vinculados principalmente a las relaciones entre ciencia, lenguaje y política.

Hector Bentolila es Licenciado en Filosofía y Magister en Metodología de la investigación científica, Facultad de Humanidades, UNNE. Titular de Filosofía del Lenguaje, Facultad de Humanidades, y de Introducción al Conocimiento Científico, Facultad de Arte, Diseño y Ciencias de la Cultura. Investigador categoría III por el programa de incentivos del Ministerio de Ciencia y Tecnología. Director de PI e integrante de grupos de investigación orientados al estudio y la difusión de la filosofía del lenguaje, y sus aplicaciones en dominios del saber social e histórico. Ha publicado artículos de la especialidad en libros en colaboración y revistas especializadas.

NARRATIVAS EMOCIONALES E INTIMIDADES CONGELADAS

Angelina Uzín Olleros

Es frecuente en la historia de las ideas ignorar el aporte y la producción teórico- filosófica de las mujeres. Por una cuestión de “justicia epistémica”, es fundamental abrir espacios de divulgación y reflexión sobre los textos de mujeres en los ámbitos académicos, así como promover su difusión en diferentes medios y redes de comunicación. Las mujeres, como conjunto de pensadoras, intelectuales y politólogas, tienen un rasgo común: una manera de aportar ideas y razonamientos en clave emocional, afectiva, sentimental. Es obvio que cada una de ellas participa en este universo femenino –a veces feminista– con sus características propias y sus intereses particulares, pero existe un hilo común que va tejiendo una trama que enriquece la mirada, la perspectiva, la gestualidad de la filosofía de los siglos XX y XXI.

Para Miranda Fricker (2017), autora de la categoría de “injusticia epistémica”, existen:

[...] dos formas de injusticia epistémica que son de naturaleza específicamente epistémica [...] teorizar sobre ellas (es necesario) para mostrar que sobre todo

consisten en causar un mal a alguien en su condición específica de sujeto de conocimiento. Las llamo injusticia testimonial e injusticia hermenéutica. La injusticia testimonial se produce cuando los prejuicios llevan a un oyente a otorgar a las palabras de un hablante un grado de credibilidad disminuido; 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 [...] Podríamos decir que la causa de la injusticia testimonial es un prejuicio en la economía de la credibilidad, mientras que la de la injusticia hermenéutica son prejuicios estructurales en la economía de los recursos hermenéuticos colectivos. El propósito general es sacar a la luz determinados aspectos éticos de dos de nuestras prácticas epistémicas cotidianas más elementales: la de transmitir conocimiento a otros mediante el testimonio y la de dar sentido a nuestras experiencias sociales. (pp. 11-12)

En Filosofía coexisten ambas injusticias; generalmente, una fundamental es la que subyace todavía en una oposición entre razón y sentimientos. Existe un peso de la razón y la racionalidad por encima de los sentimientos, siendo la razón de carácter masculino. El “animal racional” ha sido el eje de un antropocentrismo que se renovaba conforme a los avatares de esos extensos bloques epocales a los que nos tenía acostumbrados el relato escolar del pasado. Los sentimientos, los afectos y las emociones, mediante clasificaciones y caracterizaciones, no han tenido buena prensa, especialmente en la Modernidad. Cualquier campo disciplinar o actividad bien valorada debía ser racional; los conocimientos procuraban prescindir de inclinaciones afectivas para lograr respeto y verdadera consideración. Las mujeres y los grupos marginales fueron –y siguen siéndolo

en ciertos sectores– considerados dominados por su vínculo emocional con el entorno.

Pero esto ahora ha cambiado en el ambiente posmoderno: son las emociones las que cobran una centralidad en algunos casos preocupante, porque la posibilidad de acceder racionalmente a la comprensión de cualquier contexto resulta insuficiente a la hora de dar cuenta de los acontecimientos actuales: el avance de las nuevas derechas, la renovación de movimientos fascistas o neonazis; la xenofobia en todas sus expresiones; el ascenso de jefes de estado tecnocráticos alejados del bien común, por citar algunos ejemplos.

Eva Illouz dedica gran parte de su investigación a lo que ha denominado los “*commodities emocionales*”, o el neologismo “*emodities*”, en el surgimiento del *homo sentimental*. Asegura que, en Sociología, no se consolidó una teoría de las emociones, aunque existen numerosas referencias a la angustia, el amor, la competitividad, la indiferencia, la culpa, el odio, la envidia, entre otras. Illouz afirma que el capitalismo construyó una cultura emocional muy especializada que hace posible un orden específico en la organización social capitalista.

La “edad de oro” del capitalismo comprendida entre 1880 y 1920, durante la cual se estableció un sistema fabril expresado en las organizaciones burocráticas de la producción, marca el surgimiento de lo que ella denomina “literatura de consejos”. Esta, y el cine, conformaron una industria cultural para la creación y elaboración de normas emocionales.

La narrativa terapéutica, según Eva Illouz (2012), tuvo una amplia resonancia cultural por una serie de razones:

- 1) Aborda y explica emociones contradictorias: amar demasiado o no amar lo suficiente, ser demasiado agresivo o no ser lo suficientemente firmes. En términos de marketing, sería como si se creara un cigarrillo para satisfacer a los fumadores como a los no fumadores [...]

- 2) Esas narrativas usan el modelo cultural de la narrativa religiosa, modelo que es tanto regresivo como progresivo. Es regresivo porque versa sobre hechos del pasado que, por así decirlo, siguen estando presentes [...]
- 3) Las narrativas nos hacen responsables del propio malestar psíquico, pero lo hacen eliminando toda clase de falla moral [...]
- 4) La narrativa es performativa, y en ese sentido es más de una historia: reorganiza la experiencia en el acto de contarla [...]
- 5) El discurso terapéutico es una estructura cultural contagiosa porque se lo puede duplicar y extender a parientes, nietos y cónyuges [...]
- 6) La biografía terapéutica es casi una mercancía ideal: exige poca o ninguna inversión económica [...]
- 7) Por último, lo que tal vez sea lo más importante, yo diría que la narrativa terapéutica surge del hecho de que el individuo está inmerso en una cultura saturada con el concepto de derechos es decir, que las instituciones admitan y remedien su sufrimiento. (pp. 122-124)

Las emociones, en general, cambian de un siglo a otro; existe una gramática emocional que se modifica según la época. Si pensamos en dos emociones, como la compasión y la indignación, podemos observar cómo se presentan en la actualidad: generan un impacto social y, al mismo tiempo, se construye una narrativa en torno a ellas.

El caso de los inmigrantes: existen quienes sienten compasión y abogan por políticas de aceptación o hospitalidad frente a su ingreso; al mismo tiempo, existen quienes experimentan indignación ante los riesgos que perciben para la cultura y la economía de un país determinado.

Las *emodities* se sitúan en el mercado emocional: se venden junto a estilos de vida y se suman a estéticas políticas. Algunas de estas

emociones se manifiestan en expresiones concretas, como: “El presidente no mintió, dijo lo que iba a hacer”, “no oculta su enojo o su desprecio, es sincero” o “se muestra tal cual es, sin disimulo”. Estas emociones acompañan la decisión de votar u apoyar un gobierno, iluminadas por la esperanza al final del túnel.

De este modo, acceder a un análisis racional de esta coyuntura política, que desprecia lo político, resulta cada vez más difícil. El amor ya no vence al odio y la “sinfonía de un sentimiento” fue –aparentemente– derrotada por las emociones que llevan a “fingir demencia”. Hoy debemos comprender que las emociones son problemáticas para una democracia deliberativa, la cual requiere racionalidad en tres aspectos: económico, epistémico y consensual.

El “capitalismo emocional”, como lo define Illouz, se expresa en la mercantilización de la política, la existencia de consultoras y empresas que miden la carga emocional de diferentes discursos, la sensación emocional del agravio junto a la equivalencia entre el enemigo externo y el interno.

Las emociones comenzaron a ser investigadas principalmente por la Psicología en la década de los años '60, en parte con miras a un futuro contexto de aplicación en el que ellas mismas pasarían a dominarnos. Ejemplos como la construcción imaginaria del “parásito”, destinada a provocar asco, o la figura del “tumor cancerígeno”, diseñada para generar la sensación de que es necesario extirpar un mal social, muestran cómo ciertas emociones pueden activarse mediante símbolos cuidadosamente elaborados. Esa carga simbólica-emocional es visible hoy en discursos de campaña y conferencias de prensa, así como en la gestualidad de algunos dirigentes o en la vehemencia de legisladores durante debates sobre leyes o la eliminación de programas estatales.

El uso del miedo ocupa un lugar central. Emociones como la ira, la rabia o la indignación –tradicionalmente asociadas a las viejas izquierdas revolucionarias frente a la desigualdad– contrastan con la estrategia emocional de las nuevas derechas, que promueven el asco como parte constitutiva de su repertorio afectivo. El asco, estrecha-

mente ligado al racismo, presupone superioridad: quien siente asco se ubica por encima de aquello que rechaza. De este modo, imágenes de basura, hedor o veneno se vuelven piezas recurrentes en la narrativa política contemporánea.

Hitler comparó a los judíos con un “gusano dentro de un cuerpo putrefacto”. Las metáforas que usaba no eran para nada fortuitas. Un gusano es la larva de una mosca. Es pequeño, viscoso, baboso e invasivo. La baba es una sustancia blanda y húmeda, típicamente asquerosa de tocar. Los cuerpos putrefactos son horribles a la vista y emiten un hedor inconfundible, difícil de soportar. Lo que Hitler consiguió en esta doble imagen del gusano y el cuerpo putrefacto es movilizar tres sentidos (tacto, olfato y vista) para crear todo el asco y la repulsión posibles. (Illouz, 2022, p. 70)

Las diferentes expresiones de la derecha tienen como denominador común el uso de una retórica nacionalista excluyente –“los inmigrantes contaminan”, “la universidad adoctrina”–. La emoción más utilizada por la derecha, según Illouz, no es el odio, sino el asco; por eso hablan de “parásitos” o “excremento”. Sin embargo, ese emotivismo de derecha no equivale literalmente al fascismo. Illouz, quien se considera heredera de la Teoría Crítica, advierte que hoy no existe *el* Fascismo, sino “tendencias fascistas”. El capitalismo recrea las condiciones para ello: los millonarios financian tanto campañas demócratas como republicanas, y la concentración monopólica del poder económico contribuye al declive democrático.

A diferencia de la izquierda revolucionaria –que podía identificar claramente “a quién derrocar”–, hoy no sabemos a quién hacerlo. La fraternidad ha sido el emblema menos conquistado desde la Revolución Francesa: implica una demanda de justicia hacia quienes no forman parte de nuestro grupo, a diferencia de la solidaridad, que se dirige a quienes sí pertenecen a él. La izquierda, en general, plantea

un vínculo humano con el extraño y lo expresa en el cosmopolitismo. En cambio, el patriotismo que se expande en las derechas ve al otro como una amenaza, y la “seguridad” queda en manos de la lógica militar.

Se produce, entonces, un desplazamiento de la esfera política hacia la experiencia terapéutica, y de lo social hacia lo individual. Nuestros problemas parecen resolverse mediante una oferta innumerable de terapias alternativas que prometen soluciones rápidas y eficaces: un *fast food* emocional que satisface nuestras necesidades ante inseguridades que ya no se conciben como sistémicas o estructurales, sino que se expresan en la esfera íntima y personal. Surge así una industria de la felicidad orientada a producir individuos capaces de resistir los sentimientos negativos y de sacar el mejor partido de sí mismos, controlando por completo sus deseos improductivos y sus pensamientos derrotistas. La “happycracia” constituye, en este sentido, una nueva argucia destinada a convencernos de que la riqueza y la pobreza, el éxito y el fracaso, la salud y la enfermedad son únicamente responsabilidad nuestra (Cabana & Illouz, 2023).

Eva Illouz confirma lo que sospechábamos en la incursión por la teoría política moderna: hay un giro maquiavélico expresado en el giro emocional:

Maquiavelo sostenía que el éxito y la conducta públicos debían mantenerse al margen de la virtud y la moralidad privadas, y que el buen líder debía saber cómo calcular sus movimientos y manipular su persona de manera tal de parecer generoso, honesto y compasivo, al tiempo que era ahorrativo, astuto y cruel. Maquiavelo fue tal vez el primero que formuló la esencia de la personalidad moderna: su capacidad de división entre los ámbitos de acción privado y público, de distinguir y separar la moralidad del propio interés y de ir y venir de uno a otro [...]. (Illouz, 2012, p. 233)

Maquiavelo describe la figura del príncipe que no obtiene aprobación moral, pero que se considera hábil en la conducción de los asuntos comunes. En el presente, concluye Illouz, las fantasías nunca fueron tan abundantes y desconectadas con la realidad, aun cuando se integran a su vez al mundo hiperracional de la información del mercado. Las emociones, así, alimentan un mundo imaginario que contrapone dos narrativas: el asco de las derechas y la rabia de las izquierdas.

Referencias

- Edgar Cabanas & Eva Illouz (2023). *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas* (Núria Petit, Trad.). Paidós. (Trabajo original publicado en 2018).
- Fricker, Miranda (2017). *Injusticia epistémica* (Ricardo García Pérez, Trad.). Herder. (Trabajo original publicado en 2007).
- Illouz, Eva (2012) *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo* (Joaquín Ibarburu, Trad.). Katz Editores. (Trabajo original publicado en 2006).
- Illouz, Eva (2022) *La vida emocional del populismo. Cómo el miedo, el asco, el resentimiento y el amor socavan la democracia.* (Alejandro Katz; Trad.). Katz Editores.

Magíster Scientiae en Educación, Mención en Filosofía Política, UNER. Especialización en Filosofía, Red Federal de Educación/UBA. Coordinadora Académica de la Maestría en Género y Derechos UNGS-UADER. Profesora en la Maestría de Psicopatología y Salud Mental. Facultad de Medicina, UNR. Profesora en la Maestría de Infancias y Juventudes, Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales. UADER. Profesora en el Doctorado en Filosofía UNR. Autora de los libros *Mujeres Espaciales Tomos I* (2023) y *II* (2024. Editorial Laborde. Rosario. *Las Sofistas*. (2020) Buenos Aires. Editorial Autores de Argentina. *Aguafuertes filosóficas*. (2018) Buenos Aires. Editorial Autores de Argentina. *Algunos verbos que debemos conjugar para habitar el mundo*. (2015) Editorial Topía. Buenos Aires. *Genealogía del recuerdo. Hacer aparecer las siluetas*. (2015) Goya. Editorial Arandu. *Introducción al pensamiento de Alain Badiou. Las cuatro condiciones de la filosofía*. (2008) Buenos Aires. Editorial Imago Mundi.

Angelina Uzín Olleros es Doctora en Ciencias Sociales. UNER. Máster de Ciencias Humanas y Sociales, Mención en Filosofía y Crítica de la Cultura Contemporánea, Universidad de París.

El poder de las palabras reúne veintitrés trabajos surgidos del II Simposio Nacional de Filosofía Feminista del Lenguaje y ofrece una mirada plural y rigurosa sobre un campo en plena expansión. Desde una perspectiva filosófica, en diálogo con la literatura, la semiótica, el psicoanálisis, los estudios religiosos y las ciencias sociales, el volumen indaga cómo el lenguaje no solo describe la realidad social, sino que la produce, la organiza y la pone en disputa.

A través de cinco ejes temáticos, las autoras y los autores analizan el papel del lenguaje en la constitución de identidades y subjetividades, los mecanismos de silenciamiento e injusticia lingüística, la violencia verbal y el discurso de odio, los mundos simbólicos y las condiciones lingüísticas del saber. En un contexto atravesado por el avance de discursos antiderechos y el cuestionamiento del valor público de las humanidades, este libro propone pensar las palabras como un espacio central de disputa ética y política, capaz tanto de dañar como de habilitar reconocimiento, agencia y formas de vida más justas y compartidas.

CEMyC
Facultad de Filosofía y Letras
UNT



EDICIONES DIAPASÓN

GEFFL
Grupo de Estudios de Filosofía Feminista del Lenguaje

**Colección
Dia-logos**

