

PENSANDO EL GÉNERO

LECTURAS CONTEMPORÁNEAS

Patricia Ruiz Bravo
Aranxa Pizarro

Editoras

Adrián Melo

Alía Al-Saji

Ana María Bidegain

Breny Mendoza

Daniel Wodak

Gayle Salamon

Kiran Asher

Juana María Rodríguez

Lí-Hsiang Lisa Rosenlee

Linda Martín Alcoff

Mary Kate McGowan

Nancy Fraser

Quill R Kukla

Robin Dembroff

Sally Haslanger

Susan Wendell

Talia Mae Bettcher

Virginia R. Azcuy

Yayo Herrero



Patricia Ruiz Bravo López es doctora en Ciencias Sociales con mención en Desarrollo, Población y Medio Ambiente por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Es profesora principal del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), donde dicta cursos en las maestrías de Estudios de Género y Desarrollo Humano. Es investigadora especialista en temas de género, educación superior, cultura, desarrollo y políticas de género. Es directora de la Cátedra UNESCO de Igualdad de Género en Instituciones de Educación Superior de la PUCP y coordinadora del Grupo de Investigación en Estudios de Género de la misma casa de estudios. Recientemente ha publicado artículos en los libros *La institucionalización del enfoque de la igualdad de género en las universidades de América Latina* (2022), *COVID-19 & crisis de desarrollo humano en América Latina* (2021) e *Igualdad de género en Europa y América Latina. Educación superior, violencias y políticas de integración regional* (2019).

Aranxa Pizarro es magistra en Sociología por la PUCP y licenciada en Filosofía por la misma casa de estudios. Actualmente se desempeña como coordinadora ejecutiva de la Cátedra UNESCO de Igualdad de Género en Instituciones de Educación Superior de la PUCP. Es miembro del Grupo de Investigación en Estudios de Género de la misma universidad. Sus áreas de investigación incluyen teoría feminista, estudios trans, filosofía social, educación superior y políticas de género. Ha publicado artículos en los libros *La institucionalización del enfoque de la igualdad de género en las universidades de América Latina* (2022), *La hora del liderazgo feminista* (2019) y *Mujeres en las Universidades Iberoamericanas: la búsqueda de la necesaria conciliación trabajo-familia* (2019).

PENSANDO EL GÉNERO
LECTURAS CONTEMPORÁNEAS

Patricia Ruiz Bravo y Aranza Pizarro
Editoras

PENSANDO EL GÉNERO

Lecturas contemporáneas

Autorxs

Adrián Melo | Alia Al-Saji | Ana María Bidegain | Breny Mendoza
Daniel Wodak | Gayle Salamon | Juana María Rodríguez | Kiran Asher
Li-Hsiang Lisa Rosenlee | Linda Martín Alcoff | Mary Kate McGowan
Nancy Fraser | Quill R Kukla | Robin Dembroff | Sally Haslanger
Susan Wendell | Talia Mae Bettcher | Virginia R. Azcuy | Yayo Herrero



**FONDO
EDITORIAL
PUCP**



unesco
Cátedra

Pensando el género: lecturas contemporáneas

Patricia Ruiz Bravo y Aranza Pizarro, editoras

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2023

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

© Cátedra UNESCO de Igualdad de Género en Instituciones de Educación Superior

Pontificia Universidad Católica del Perú

T: +51 (1) 626-2000 anx. 3722

<https://catedra.pucp.edu.pe/unesco/es/>

catedraunesco@pucp.edu.pe

Portada: diseño de Judith Zanelli a partir del cuadro *Takk to Iceland*, de Ursula Mur.

Diagramación, corrección de estilo y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición digital: setiembre de 2023

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de las editoras.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2022-13077

e-ISBN: 978-612-317-816-1

Las ideas y opiniones expresadas en este documento son de lxs autorxs; no son necesariamente de la UNESCO ni de la PUCP, y no comprometen a ambas organizaciones.

ÍNDICE

Agradecimientos	9
Introducción <i>Patricia Ruiz Bravo y Aranza Pizarro</i>	11
I. GÉNERO Y PERSPECTIVAS FEMINISTAS	
Los dos legados del feminismo: una saga de ambivalencia <i>Nancy Fraser</i>	25
El problema de hablar por otros <i>Linda Martín Alcoff</i>	41
Objetividad, objetivación epistémica y opresión <i>Sally Haslanger</i>	67
II. GÉNERO, CONSTRUCCIÓN SOCIAL Y OPRESIÓN	
Género y raza: ¿(Qué) son? ¿(Qué) queremos que sean? <i>Sally Haslanger</i>	89
La construcción social de la discapacidad <i>Susan Wendell</i>	121
Él / Ella / They / Ze <i>Robin Dembroff y Daniel Wodak</i>	149
III. GÉNERO, VIOLENCIA Y RESISTENCIA	
Sobre las conversaciones en los vestuarios y la opresión lingüística <i>Mary Kate McGowan</i>	173
Atrapada en la teoría equivocada: repensando la opresión y la resistencia trans <i>Talia Mae Bettcher</i>	193
Una teoría no ideal del consentimiento sexual <i>Quill R Kukla</i>	221
Resistencia global: una nueva agenda para la teoría <i>Linda Martín Alcoff</i>	247

IV. GÉNERO, COLONIALIDAD Y SUBALTERNIDAD

Spivak y Rivera Cusicanqui sobre los dilemas de la representación en los feminismos poscolonial y decolonial 289

Kiran Asher

Sujetos arraigados en la tierra y en los cuerpos: hacia una antropología que reconozca los límites y la vulnerabilidad 301

Yayo Herrero

¿Puede salvarnos el subalterno? 321

Breny Mendoza

V. GÉNERO Y RELIGIÓN

Raíces históricas de la misoginia y el machismo en América Latina 343

Ana María Bidegain

Pasos de la Iglesia católica hacia la igualdad de género 353

Virginia R. Azcuy

La racialización de los velos musulmanes: un análisis filosófico 371

Alia Al-Saji

Una apropiación feminista del confucianismo 407

Li-Hsiang Lisa Rosenlee

VI. GÉNERO, SEXUALIDAD Y TEORÍA QUEER

Sexo, clase social y comunidad nacional: ficciones fundantes y sexo peligroso en la literatura argentina 427

Adrián Melo

Política *queer*, borrado bisexual: la sexualidad en el nexo de la raza, el género y la estadística 447

Juana María Rodríguez

Movimiento 461

Gayle Salamon

Sobre lxs autorxs 491

AGRADECIMIENTOS

Queremos expresar nuestro más sincero agradecimiento a todxs lxs autores que, desde el principio, han apoyado este proyecto con entusiasmo y confianza. Estamos profundamente agradecidas con Adrián Melo, Alia Al-Saji, Ana María Bidegain, Breny Mendoza, Daniel Wodak, Gayle Salamon, Juana María Rodríguez, Kiran Asher, , Linda Martín Alcoff, Li-Hsiang Lisa Rosenlee, Mary Kate McGowan, Nancy Fraser, Quill R Kukla, Robin Dembroff, Sally Haslanger, Susan Wendell, Talia Mae Bettcher, Virginia R. Azcuy y Yayo Herrero. Muchas gracias nuevamente por su apoyo inestimable. Este proyecto no sería posible sin su valiosa contribución.

También quisiéramos agradecer a todas las editoriales que gentilmente cedieron sus artículos para formar parte de este proyecto; sin su colaboración no hubiera sido posible su publicación. Quisiéramos extender un agradecimiento especial a la Editorial Arcadia, Duke University Press, Feminist Studies, Inc., Lambda Nordica, John Wiley & Sons, Inc., New York University Press, State University of New York Press, Taylor & Francis Group, The University of Chicago Press, University of Arkansas Press y University of Minnesota Press. Gracias por confiar en nosotras y apoyar nuestro proyecto desde sus inicios.

Quisiéramos agradecer muy sinceramente al vicerrector de Investigación de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Aldo Panfichi, por el apoyo que brinda a la Cátedra UNESCO de Igualdad de Género en Instituciones de Educación y a los proyectos que, desde la Cátedra, organizamos. Desde que le propusimos la publicación de este libro, tuvimos no solo su apoyo, sino su aliento y entusiasmo. Asimismo, quisiéramos agradecer al equipo del Fondo Editorial de la PUCP por el apoyo en la coordinación de la publicación y, en especial, a Militza Angulo por su impecable trabajo en la revisión del libro.

Además, queremos expresar nuestro agradecimiento a Eloy Neira Riquelme por haber realizado las traducciones de los artículos, así como a todas las personas que han colaborado con este proyecto. En particular, a Ekai Txapartegi Zumeta por haber realizado la traducción del artículo *Objetividad, objetivación epistémica y opre-*

sión (Haslanger, 2017) y haber aceptado ser parte de este proyecto. Agradecemos, a su vez, a Juan Miguel Espinoza Portocarrero, Rolando Iberico Ruiz, Doris Mesones y Judit Zanelli, así como a Ursula Mur por permitirnos usar su cuadro *Takk to Iceland* para la portada del libro. También agradecemos a Eduardo Villanueva Chigne por sus valiosas sugerencias y comentarios al manuscrito. Gracias a todas estas personas, este proyecto ha sido posible.

INTRODUCCIÓN

Desde la Cátedra Unesco de Igualdad de Género en Instituciones de Educación Superior de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) nos complace ofrecer al público interesado en los temas de género y feminismo un conjunto de artículos que abordan, desde diversas perspectivas, los debates actuales, las críticas y las nuevas aproximaciones a problemas tanto antiguos como contemporáneos. A lo largo de estos artículos, encontramos reflexiones que abordan la situación de las mujeres, las diversidades sexuales, el patriarcado, las relaciones de poder y el neoliberalismo. Además, estos artículos presentan propuestas de cambio y alternativas políticas para combatir la injusticia que aún enfrentamos las mujeres y la población LGTBIQ+ en la vida cotidiana, la familia, la sociedad, el espacio público y los centros de poder y decisión.

Este libro es una compilación de veinte artículos de académicxs, de distintas orientaciones y disciplinas, de los cuales varios han sido traducidos del inglés al español por primera vez. Nos parece importante hacer llegar, en español, textos que son parte del debate académico y político en otras partes del mundo, pero que no siempre son accesibles a la comunidad peruana y latinoamericana. Con ello, buscamos tender puentes entre teóricxs de diversas partes del mundo para enriquecer el debate feminista en nuestro país, así como en América Latina. Asimismo, incorporamos artículos de teóricxs hispanohablantes cuyos aportes promueven nuevos acercamientos a la compleja realidad de nuestro país. Se trata de fomentar el diálogo y la sororidad entre las diversas comunidades académicas.

El proyecto se inició en el año 2018 y se pensó a partir de las contribuciones de profesorxs invitadxs a dictar conferencias en el marco de la Cátedra UNESCO de Igualdad de Género en Instituciones de Educación Superior de la PUCP. Con ese primer material nos decidimos a hacer un texto que pudiese incluir otras voces y nos acercamos a distintxs autorxs para solicitar sus contribuciones tratando de recoger preocupaciones y enfoques diversos. El resultado es esta compilación de veinte artículos de académicxs de distintas orientaciones y disciplinas (filosofía, sociología,

ciencia política, estudios latinoamericanos, antropología, comunicaciones, teología, entre otros) tanto de América Latina, como de Estados Unidos, Europa y otras latitudes. Los artículos los hemos agrupado en seis ejes temáticos que consideramos de gran relevancia en el debate público, en la formación académica y en el activismo: a) Género y perspectivas feministas; b) Género, construcción social y opresión; c) Género, violencia y resistencia; d) Género, colonialidad y subalternidad; e) Género y religión; y f) Género, sexualidad y teoría *queer*. A continuación, presentaremos brevemente el contenido de cada uno de estos ejes y de los artículos que los componen.

1. GÉNERO Y PERSPECTIVAS FEMINISTAS

El libro inicia con el artículo «Los dos legados del feminismo: una saga de ambivalencia», escrito por Nancy Fraser (2015). Esta entrada nos permite situar históricamente al movimiento feminista para comprender sus retos y tareas actuales. Fraser nos ofrece una mirada amplia a los reclamos político-sociales que se gestan en la década de 1960 con la segunda ola del feminismo y que, de acuerdo con ella, influyen directamente en el feminismo actual. Es importante recordar que, si bien la historia del feminismo inicia antes de dicha década, es con la segunda ola que se visibilizan nuevas voces que el feminismo blanco, tradicional y hegemónico no había considerado. Estas voces ponen en cuestión y replantean la agenda feminista. A partir de la exploración del proceso histórico que da pie a la segunda ola del feminismo es posible comprender lo que está en juego para los movimientos feministas actuales. Para llevar a cabo el análisis, Fraser desarrolla tres nociones claves: redistribución, reconocimiento y representación.

A continuación, encontramos el artículo de Linda Martín Alcoff titulado «El problema de hablar por otros» (1991). La autora publicó este texto en la década de 1990 como respuesta a las discusiones y críticas surgidas dentro del movimiento feminista hacia los grupos dominantes que, desde su posición privilegiada, intentaron asumir la voz de aquellos considerados «otros» o, en otras palabras, aquellos que ocupaban una posición social de subordinación. Estos intentos fueron considerados políticamente ilegítimos por el movimiento feminista y dieron origen a un debate que aún sigue siendo relevante en la actualidad. Alcoff también señala que la problemática de quién puede y quién debe hablar en nombre de otros no se limita únicamente al movimiento feminista, sino que se extiende a diversas disciplinas de las ciencias sociales y humanas. Este debate plantea cuestiones fundamentales sobre la autoría, la agencia y los modos en que construimos nuestro conocimiento, poniendo en tela de juicio nuestras posiciones en términos de clase, grupo étnico, afiliación y orientación sexual, entre otros aspectos.

Para ilustrar los problemas que puede generar el acto de hablar por otros, Alcoff resalta dos factores importantes. En primer lugar, señala que la posición social del hablante afecta la recepción y el significado de su discurso. Por otro lado, sostiene que el hecho de ocupar una posición social privilegiada puede dar lugar a prácticas «peligrosamente discursivas» cuando se habla en nombre de otros. Esto ocurre, por ejemplo, cuando el discurso de las personas privilegiadas refuerza la opresión, los prejuicios y los estereotipos del grupo sobre el cual están hablando. Es importante destacar que Alcoff critica a aquellos que eligen abstenerse de participar en estas discusiones para evitar problemas, ya que considera que están eludiendo a la responsabilidad que todos tenemos frente a las injusticias sociales. Alcoff concluye el texto proponiendo una alternativa basada en una política de la responsabilidad.

Finalmente, tenemos el artículo de Sally Haslanger «Objetividad, objetivación epistémica y opresión» (2017). A lo largo de su texto, la autora desarrolla lo que denomina «objetivación epistémica». Según Haslanger, esta ocurre cuando las debilidades epistémicas reales o imaginarias de un grupo se interpretan erróneamente como características inherentes a la naturaleza del grupo. La autora argumenta que la objetivación epistémica tiende a manifestarse junto con otras formas de discriminación que naturalizan la subordinación de ciertos grupos. Se trata de entender cómo este mecanismo logra desacreditar las voces de aquellos que forman parte de grupos subordinados y luchan contra la discriminación. Para abordar esta problemática, Haslanger introduce lo que denomina «el razonamiento del *statu quo*». Este razonamiento opera para justificar prácticas opresivas y, como resultado, se convierte en una forma de injusticia epistémica y una herramienta de opresión epistémica.

2. GÉNERO, CONSTRUCCIÓN SOCIAL Y OPRESIÓN

Esta sección inicia con el artículo «Género y raza: ¿(Qué) son? ¿(Qué) queremos que sean?», escrito por Sally Haslanger (2002). En este texto, la autora propone una aproximación constructivista a las nociones de género y raza. El principal objetivo de Haslanger es mostrar que los intentos de definir la raza o el género presuponen ciertas ideas que terminan excluyendo a ciertos miembros de esos grupos. Para comprender la opresión basada en el género y la raza, Haslanger se enfoca en las posiciones sociales de aquellos que son marcados como privilegiados o subordinados debido a características observadas o imaginadas asociadas con el aparato reproductivo —en el caso del género—, y con los orígenes geográficos —en el caso de la raza—. La intención de la autora es ofrecer recursos teóricos que permitan desarrollar proyectos feministas y antirracistas que vayan más allá de la argumentación académica. En el contexto del Perú y América Latina en general, el debate sobre este tema es crucial y fundamental para el desarrollo de los feminismos latinoamericanos.

A continuación, encontramos el artículo «La construcción social de la discapacidad», escrito por Susan Wendell y publicado en el libro *The Rejected Body: Feminist Philosophical Reflections on Disability* (1996). De acuerdo con Wendell, las explicaciones y narrativas biomédicas resultan insuficientes para comprender plenamente el concepto de discapacidad, ya que este implica también factores sociales que influyen en nuestra percepción de los cuerpos y que, en muchos casos, acentúan e incluso construyen limitaciones que se consideran inherentes a la discapacidad. En este sentido, Wendell argumenta que establecer una distinción clara entre la realidad biológica y la construcción social de la discapacidad no es posible, ya que ambas se encuentran en constante interacción.

Sin embargo, no todos aquellos que sostienen que la discapacidad es socialmente construida comparten las mismas explicaciones o tienen una misma concepción de lo que implica la construcción social. Wendell concibe la discapacidad como una construcción social que abarca desde las condiciones sociales que directamente generan enfermedades, lesiones y limitaciones físicas, hasta los factores culturales que determinan los estándares de normalidad y excluyen la participación en la sociedad a aquellos que no los cumplen. Wendell ha sido una pionera en los estudios sobre discapacidad y parte de su proyecto académico ha consistido en situar en la agenda feminista la importancia de reflexionar sobre la opresión de género en su intersección con los cuerpos y la discapacidad. Esto implica no solo reconocer las voces de aquellos que viven con algún tipo de discapacidad, sino también valorar sus contribuciones en los debates académicos, ya que se basan en un conocimiento surgido de la experiencia vivida, como es el caso de Wendell.

Luego está el artículo «*Él/Ella/They/Ze*», de Robin Dembroff y Daniel Wodak (2018). En este texto, lxs autorxs presentan dos afirmaciones a favor del uso de pronombres neutrales para referirse a personas de género no binario, evitando el uso de pronombres binarios específicos como «él» o «ella». Lxs autorxs defienden dos afirmaciones a lo largo del artículo. La primera afirmación es la moderada. De acuerdo con ella, «tenemos el deber negativo de no utilizar pronombres binarios específicos de género (él o ella) al referirnos a personas sin género». Su argumento retoma el caso de Catherine McGregor, una mujer transgénero que fue referida por el pronombre masculino por el exlíder del Partido Laborista australiano, Mark Latham.

La segunda afirmación es la afirmación radical. De acuerdo con la afirmación radical, lxs autorxs sostienen que «tenemos el deber negativo de no utilizar ningún pronombre específico de género al referirnos a cualquier persona, independientemente de su identidad de género». La idea es que, de la misma manera en que resultó moralmente reprochable referirse a una mujer trans con un pronombre masculino, también es moralmente reprochable referirse a una persona de género no binario o

queer con pronombres masculinos o femeninos. Lxs autorxs reconocen que el caso que han presentado no es un caso exhaustivo, sino provisional, por la importancia que tiene el contexto y el idioma. No obstante, si bien el análisis de los pronombres específicos de género que realizan se basa en el caso angloparlante, los argumentos que desarrollan a favor del lenguaje inclusivo pueden adoptarse como un punto de partida para el debate en el mundo hispanohablante.

3. GÉNERO, VIOLENCIA Y RESISTENCIA

La sección comienza con la contribución de Mary Kate McGowan «Sobre las conversaciones en los vestuarios y la opresión lingüística» (2018). En este artículo, la autora sostiene que los enunciados cotidianos pueden ser opresivos o discriminatorios, incluso, los que parecen inocentes o neutrales. De acuerdo con McGowan, la opresión puede ocurrir tanto cuando los hablantes no tienen la intención de oprimir o discriminar con sus palabras, así como cuando los oyentes no se percatan o no consideran que estén siendo oprimidos o discriminados. Además, la autora enfatiza que no es necesario que los hablantes posean autoridad o ejerzan poder para que sus enunciados sean opresivos. Esta dinámica se debe a que, según McGowan, la opresión lingüística está tan arraigada en nuestros usos del lenguaje que resulta difícil identificarla.

Luego tenemos el artículo «Atrapada en la teoría equivocada: repensando la opresión y la resistencia trans» (2014) de Talia Mae Bettcher. A lo largo de su texto, Bettcher realiza un análisis de la opresión y la resistencia experimentadas por las personas trans desde una perspectiva novedosa, que se distancia del paradigma que denomina el modelo transgénero vigente. Con el fin de establecer claras distinciones respecto a su propuesta, la autora examina críticamente los dos modelos que han sido ampliamente adoptados para comprender a las personas trans: el modelo que denomina «atrapada en el cuerpo equivocado» y el modelo transgénero. Bettcher fundamenta su argumentación en su experiencia como mujer trans en los Estados Unidos. Ella comenzó su transición a mediados de la década de 1990 y, desde entonces, buscó una teoría que le permita entender su experiencia y sustentar su identidad como mujer trans.

Bettcher basa su modelo en dos conceptos fundamentales. En primer lugar, se apoya en el trabajo de María Lugones para defender un enfoque de significados múltiples. En este sentido, Bettcher sostiene que las narrativas tradicionales han asumido significados dominantes y han excluido aquellos significados que resisten dicha dominación. En segundo lugar, desarrolla su argumento a partir de las representaciones transfóbicas presentes en la literatura contemporánea, donde las personas trans

son estigmatizadas como «engañadoras». Según Bettcher, esta caracterización revela cómo la imposición de la realidad, al etiquetar a las personas trans como engañadoras, constituye una importante consecuencia de las concepciones predominantes en relación con el género, tanto en términos de su comprensión, como de su pensamiento y actuación.

El siguiente artículo es de Quill R Kukla y se titula «Una teoría no-ideal del consentimiento sexual» (2021). Kukla analiza el consentimiento sexual a través de las limitaciones que pueden afectar nuestra autonomía. Estas limitaciones pueden ser producto de relaciones de poder que afectan nuestras acciones, así como de circunstancias cotidianas que restringen nuestras capacidades. Según la perspectiva de Kukla, si nos adherimos a una concepción del consentimiento que exige plena autonomía, prácticamente ninguna relación sexual puede considerarse consentida. En consonancia con esta premisa, Kukla propone ciertas condiciones que permiten adoptar una perspectiva de la autonomía comprometida, la cual facilita la comprensión del consentimiento sexual. Entre estas condiciones se encuentran la capacidad de abandonar una situación, la confianza, la seguridad, el respaldo social más amplio y la posición epistémica en la comunidad, entre otros aspectos fundamentales (Kukla, 2021). Como resultado, la noción de consentimiento defendida por Kukla se mantiene como una cuestión de importancia ética, aunque dista de ser ideal (Kukla, 2021).

La siguiente contribución se titula «Resistencia global: una nueva agenda para la teoría» y forma parte del libro *Rape and Resistance* (2018) de Linda Martín Alcoff. El artículo gira en torno a la violencia sexual y cómo ha aumentado su visibilidad a nivel mundial. Alcoff destaca la importancia del discurso de las víctimas y supervivientes en este proceso ya que, al compartir sus experiencias y las consecuencias que han enfrentado en sus vidas, han contribuido significativamente con su visibilización global. Sin embargo, como señala Alcoff, esta situación ha generado respuestas políticamente diversas que no siempre han apoyado a las víctimas y supervivientes. Además, la autora analiza las condiciones que influyen en la recepción de sus discursos y sostiene que no solo es necesario promover que las víctimas y supervivientes compartan sus experiencias, sino también transformar las condiciones de recepción de sus testimonios en el espacio público. Para lograr esto, Alcoff retoma tres conceptos desarrollados por José Medina: metalucidez, fricción epistémica y eco.

Siguiendo la perspectiva de Medina, la autora define la metalucidez como el proceso reflexivo que nos permite ser más conscientes de los juicios que formulamos. El objetivo de este proceso es reconocer los prejuicios, sesgos y otros factores que condicionan nuestro conocimiento. Por otro lado, la fricción epistémica se refiere al proceso mediante el cual podemos cambiar nuestras normas y prácticas cotidianas para obtener conocimiento. La idea es que el conflicto entre diferentes formas de

obtener conocimiento genere una fricción que promueva nuestra autoconciencia o metalucidez. Por último, el concepto de eco o hacer eco se refiere al proceso mediante el cual una misma idea puede movilizarse en diversos contextos, con el objetivo de lograr cambios sociales. El artículo concluye con una propuesta para mejorar la conciencia crítica del público y lograr un cambio político frente a la violencia sexual.

4. GÉNERO, COLONIALIDAD Y SUBALTERNIDAD

Esta sección inicia con el artículo «Spivak y Rivera Cusicanqui sobre los dilemas de la representación en los feminismos poscolonial y decolonial» de Kiran Asher (2017). A lo largo del texto, Asher destaca la relevancia de las críticas planteadas por Spivak y Rivera Cusicanqui en los debates en torno a la representación de la subalternidad y la indigeneidad. Estas críticas promueven una perspectiva feminista poscolonial y decolonial sobre la representación, fomentando el diálogo entre ambas corrientes. El texto evidencia que, para lograr alianzas anticoloniales, el diálogo entre el feminismo poscolonial y decolonial debe trascender las discrepancias teóricas y políticas, así como superar las barreras lingüísticas, históricas y geográficas.

Las teorías poscolonial y decolonial han ampliado el conjunto de herramientas teóricas de la crítica feminista, al mismo tiempo que han dado voz a grupos históricamente marginados. En el caso de Spivak y Rivera Cusicanqui, si bien sus investigaciones se insertan dentro de los marcos conceptuales del pensamiento «poscolonial» y «decolonial» respectivamente, ninguna de ellas se autodenomina exclusivamente como «feminista poscolonial» o «feminista decolonial». No obstante, sus contribuciones han abierto espacio para que estas voces sean escuchadas y han permitido, desde una perspectiva anticolonial, un examen crítico de cuestiones como la economía política, las políticas estatales, la política cultural, las relaciones sociales y el propio movimiento feminista.

El siguiente artículo, escrito por Yayo Herrero, lleva por título «Sujetos arraigados en la tierra y en los cuerpos: hacia una antropología que reconozca los límites y la vulnerabilidad» (2018). La autora argumenta que, durante un largo período, el mundo occidental ha pasado por alto los límites inherentes a la naturaleza y la vulnerabilidad inherente a la existencia humana, obviando la interdependencia y la ecodependencia existentes entre los recursos ecológicos y la reproducción de las condiciones de vida. Se han construido sociedades que se basan en la concepción ilimitada de los recursos naturales y humanos. Esta concepción ha sido posible gracias al desarrollo de los países del primer mundo a costa del agotamiento del capital ecológico y humano de los países en vías de desarrollo, evitando así las consecuencias negativas en los ámbitos ecológico, social y humano. Sin embargo, según señala

Herrero, el abuso de los recursos naturales es insostenible y pone en peligro el desarrollo de las condiciones de vida tanto de los seres humanos como de otras especies. Únicamente al reconocer nuestra finitud, vulnerabilidad y ecoddependencia, así como los límites inherentes a la naturaleza, podremos replantearnos nuestro futuro desde una perspectiva global.

Luego está el artículo «¿Nos puede salvar el subalterno?» escrito por Breny Mendoza (2018). En él, la autora analiza teorías que, preocupadas por la crisis de la modernidad y la devastación ecológica, han buscado soluciones en las cosmologías y ontologías indígenas. Estas teorías engloban corrientes como el posmodernismo, el poshumanismo, el poscolonialismo, la teoría decolonial y la antropología. Mendoza distingue tres enfoques respecto a las cosmologías y ontologías indígenas como posibles soluciones a la crisis moderna. En primer lugar, se encuentran aquellos que perciben en estas concepciones una suerte de revelación capaz de evitar la destrucción del mundo o, en palabras de la autora, exonerar a los modernos de los pecados de sus ancestros. Un segundo enfoque resalta la importancia de los conceptos y ontologías desarrollados por aquellos que no se adscriben a la modernidad como un medio para repensar el futuro. Por último, existen aquellos que las utilizan de forma tácita como fuente de salvación, como es el caso del poshumanismo. No obstante, la autora sostiene que en los proyectos indígenas no existe una clara división entre las epistemologías indígenas y modernas. En virtud de ello, Mendoza argumenta que los pueblos indígenas han lidiado durante siglos con las epistemologías modernas y, si bien es necesario otorgar una mayor consideración a las teorías indígenas, también es imperativo analizarlas de forma crítica.

5. GÉNERO Y RELIGIÓN

Esta sección se inicia con el artículo «Raíces históricas de la misoginia y el machismo en América Latina», escrito por Ana María Bidegain. En el artículo, la autora presenta una perspectiva histórica de América Latina desde la óptica de las mujeres, con el propósito de demostrar cómo, a pesar de que Jesús ha otorgado significado a la fe de muchas mujeres y a su aspiración de participar en la construcción de la sociedad y la Iglesia, su mensaje ha sido eclipsado por la imposición de un orden de género favorable a los hombres y perjudicial para las mujeres en las sociedades cristianas. Este proceso implica examinar las características y fundamentos de la misoginia y el machismo en América Latina en el contexto del discurso cristiano desarrollado por las autoridades cristianas occidentales, tanto religiosas como laicas. Son precisamente ellos quienes han delineado el papel de las mujeres en función de su utilidad para la sociedad, en lugar de atender, como señala la autora, a las enseñanzas transmitidas por Jesús.

Luego pasamos al artículo de Virginia R. Azcuy «Pasos de la Iglesia católica hacia la igualdad de género». Este trabajo se enmarca en el contexto de la conmemoración de los 50 años del Concilio Vaticano II y el inicio del pontificado del papa Francisco, eventos que han impulsado una nueva perspectiva en los estudios históricos y teológicos. Azcuy sostiene que, como resultado de estos acontecimientos, se ha producido un mayor avance en la investigación teológica sobre las mujeres mediante la profundización e interpretación de los textos conciliares. En este contexto, la autora se propone demostrar la presencia de la perspectiva de género en los textos conciliares, en la eclesiología feminista y en algunos aportes teológicos incipientes desarrollados en América Latina. Además, Azcuy busca evidenciar cómo, desde su enfoque interpretativo, la Iglesia católica ha dado pasos hacia la igualdad de género, aunque reconoce que todavía es necesario implementar una reforma eclesial inclusiva.

Pasamos, luego, al artículo «La racialización de los velos musulmanes: un análisis filosófico» (2010), donde Alia Al-Saji emprende un análisis de los fundamentos subyacentes a los estereotipos asociados al velo musulmán. Con ese fin, retoma el debate público que surgió en Francia en 2004, cuando se prohibió el uso de signos religiosos como el velo musulmán en las escuelas, y examina las actitudes coloniales de los franceses hacia el velo musulmán en Argelia. Al-Saji sostiene que las percepciones occidentales y las representaciones del velo musulmán no se limitan únicamente a las mujeres que lo utilizan, sino que estas imágenes funcionan como un «espejo negativo» en el cual se reflejan de manera positiva las construcciones occidentales de identidad y género. La autora argumenta que esto se debe a la asociación entre la opresión de género y el islam, que se manifiesta a través del rechazo al uso del velo musulmán por parte de las mujeres. Al-Saji define este proceso como una forma de racialización.

Finalmente, presentamos el texto «Una apropiación feminista del confucianismo» (2010), de Li-Hsiang Lisa Rosenlee. El propósito de su artículo es reexaminar los cánones tradicionales con el objetivo de replantear la relación entre el confucianismo, el feminismo y la liberación de las mujeres. Para ello, analiza cómo el confucianismo ha sido comúnmente asociado con la opresión sistemática de las mujeres chinas tanto en la teoría como en la práctica. Esta percepción abarca conceptos como la «supremacía masculina, la estructura familiar patriarcal y los roles de género restringidos para las mujeres». En este contexto, la pregunta fundamental planteada por Rosenlee es si es posible encontrar en el confucianismo fundamentos teóricos que permitan la liberación de las mujeres o no. Esta interrogante lleva a la autora a rechazar el supuesto neocolonial que vincula al confucianismo con la opresión de las mujeres, así como a cuestionar la adopción errónea del confucianismo presente en el discurso feminista contemporáneo.

6. GÉNERO, SEXUALIDAD Y TEORÍA QUEER

La sección final se compone de tres artículos que establecen un diálogo con el movimiento LGTBIQ+, sus luchas y desafíos. El primero de ellos es el texto de Adrián Melo titulado «Sexo, clase social y comunidad nacional: ficciones fundantes y sexo peligroso en la literatura argentina». En este artículo, Melo analiza el papel fundamental que desempeña la literatura argentina en la construcción de la identidad nacional, identificando el sexo, la clase social y la comunidad nacional como tres ejes a través de los cuales se ha representado la sexualidad. Según el autor, la literatura argentina contrasta el sexo reproductivo, asociado a la burguesía y al proyecto nacional, con el sexo anómalo, asociado a los sectores populares y a la barbarie.

Melo demuestra que a través del discurso literario no solo se promueve el nacionalismo, el patriotismo y el modelo del Estado Nacional, sino que también se privilegia un tipo de nacionalismo que refuerza la hegemonía heterosexual, relegando la homosexualidad al ámbito de las perversiones. Además del sexo, el autor identifica la clase social y la «raza» como variables importantes en el proyecto fundacional. Según este autor, existe un componente clasista y racista que impregna los discursos relacionados con el progreso, la libertad comercial y el desarrollo cultural, especialmente evidente en las novelas naturalistas de «la generación del ochenta». Asimismo, Melo vincula la barbarie, a la que asocia con la perversión, con la tez oscura, mientras que el progreso, al que asocia con el sexo reproductivo, lo relaciona con la tez blanca. En este sentido, sostiene que el mestizaje implica un cruce entre clases sociales.

A continuación, está el artículo «Política *queer*, borrado bisexual: la sexualidad en el nexo de la raza, el género y la estadística», de Juana María Rodríguez (2016). El texto aborda la invisibilidad y el estigma que rodean a la bisexualidad a partir de su experiencia personal como una mujer latina bisexual en la década de 1980, donde la bisexualidad era denigrada y menospreciada dentro de las comunidades lesbianas y bisofeministas. Se trata de reconocer y abordar la bisexualidad dentro de la política *queer* destacando la necesidad de una atención más matizada a una gama más amplia de prácticas y placeres sexuales. Además, subraya cómo la bisexualidad está entrelazada con la raza, el género y las estadísticas, y cómo su invisibilidad y estigmatización limitan las alianzas políticas y la justicia social.

Rodríguez, basada en data estadística, sostiene que la bisexualidad funciona como una categoría de sexualidad tácita y no reconocida socialmente. A partir de esta invisibilidad, la autora se pregunta, por un lado, en qué medida la bisexualidad permite resaltar una gama más amplia de prácticas y placeres sexuales y, por otro, cómo podría esta atención redireccionar las agendas políticas *queer* hacia la justicia social desde una mirada feminista, así como promover mayores alianzas. Rodríguez

resalta la importancia que tiene esta reflexión tanto en el espacio académico, como en el activismo. Adicionalmente, examina cómo el discurso en torno a la bisexualidad se complejiza y se representa de manera diferente en distintos contextos culturales y raciales, subrayando la importancia de incluir en el análisis otros ejes de discriminación.

Por último, se presenta el artículo titulado «Movimiento», escrito por Gayle Salamon y originalmente publicado en el libro *The Life and Death of Latisha King: A Critical Phenomenology of Transphobia* (2018). En este ensayo, Salamon realiza un análisis de los acontecimientos que condujeron al asesinato de Latisha King, una adolescente transgénero que fue víctima de homicidio por parte de uno de sus compañeros de colegio, quien le disparó mientras se encontraba en la escuela secundaria en el año 2008. Salamon examina no solo los sucesos relacionados con el homicidio, sino también los eventos que tuvieron lugar durante el juicio posterior. De acuerdo con Salamon, una parte considerable del debate en el marco del proceso judicial se enfocó en los gestos corporales, abordando la cuestión de cómo interpretarlos, determinar su expresión y asignarles un significado, entre los cuales está el modo en que Latisha King caminaba al utilizar calzado con tacón. Estos gestos corporales, a su vez, fueron utilizados por la defensa como parte integral de su argumentación durante el juicio.

De acuerdo con la autora, el sonido o taconeo emitido por las botas constituía un constante recordatorio acústico de una disidencia de género que desafiaba los valores heteronormativos y transfóbicos arraigados en la comunidad escolar. Latisha King representaba «una afrenta radical a la evaluación que ellos hacían de cómo un chico debería verse y comportarse, y también de lo que constituía una chica». La defensa, en su interpretación, consideró el uso de tacones como un acto sexualmente agresivo que, según su argumentación, justificaba la violencia infligida contra Latisha King al expresar su identidad de género. Tal como señala Salamon, la expresión de género de Latisha no solo tuvo repercusiones en el individuo responsable del homicidio, sino también en la comunidad escolar en su conjunto. El sonido de sus tacones resonaba de manera constante en los testimonios de los educadores que formaban parte de la institución educativa, siempre cargado de connotaciones de irritación, molestia y desaprobación.

En suma, este libro es una apuesta de la Cátedra UNESCO de Igualdad de Género en Instituciones de Educación Superior de la PUCP por tender puentes y fomentar el diálogo entre teóricxs de diversas disciplinas y latitudes para enriquecer el debate feminista en nuestro país, así como en América Latina.

Patricia Ruiz Bravo
Aranxa Pizarro

I
GÉNERO Y PERSPECTIVAS FEMINISTAS

LOS DOS LEGADOS DEL FEMINISMO: UNA SAGA DE AMBIVALENCIA*

Nancy Fraser

The New School for Social Research

El feminismo de la segunda ola nació durante la década de 1960 a partir de la erupción de energías emancipatorias a escala mundial. En aquellos tiempos, a través de las Américas, Norte y Sur, por todo Europa, Oriental y Occidental, y por largos tramos de lo que entonces se denominó «el Tercer Mundo», la juventud tomó masivamente las calles, creando así nuevas formas de protesta política. Al intentar poner fin no solo a la Guerra de Vietnam sino también a los imperialismos de cualquier tendencia, dicha juventud abogó, simultáneamente, por la igualdad racial, la liberación sexual, la autenticidad cultural y la democratización de todas las instituciones. El «movimiento de liberación de las mujeres» nació en medio de esta convulsión: fue una corriente radical en medio de una ola democratizadora más amplia.

El feminismo de la segunda ola se originó en un estallido de inspiración desde el interior de la Nueva Izquierda y pronto pasó a ser un movimiento social relativamente autónomo, dedicado a desafiar la dominación masculina en todas sus formas. Al involucrar a mujeres de virtualmente todas las clases, edades, etnicidades, «razas», sexualidades y nacionalidades, tuvo éxito —más que cualquier otra corriente del radicalismo de la década de 1960— en el rediseño del paisaje social, a medida que alteraba la autocomprensión de miles de millones de personas: ninguna rama del activismo de la Nueva Izquierda logró tanto.

No obstante, el feminismo de la segunda ola no puede ser considerado un éxito rotundo. Desde el punto de vista actual, su legado es bastante *ambivalente*. Al mirar hoy retrospectivamente esos años, en medio de la más grave crisis económica desde

* Este texto se publicó originalmente con el título «Feminism's Two Legacies: A Tale of Ambivalence» en *The South Atlantic Quarterly*, 114(4), 2015, pp. 699-712. © Copyright, 2015, Duke University Press. Todos los derechos reservados. Reproducido con el permiso del titular del *copyright*, Duke University Press. www.dukeupress.edu. Traducción realizada por Eloy Neira Riquelme y revisada por Aranza Pizarro.

la década de 1930, podemos situar el movimiento históricamente, en relación con un cambio de época en el carácter del capitalismo. Ahora es evidente que el feminismo de la segunda ola irrumpió en la escena justo cuando el capitalismo de la era de posguerra gestionado por el Estado estaba por ceder el paso a algo más, a una nueva forma de capitalismo: «financiado», globalizante, neoliberal. Situado intranquilamente en la cúspide de este cambio de época, el «movimiento de liberación de las mujeres» parece, visto en retrospectiva, haber apuntado a dos diferentes posibles futuros: en un primer escenario, prefiguró un mundo donde la emancipación iba de la mano de una democracia participativa y una solidaridad social ampliada; por contraste, en un segundo escenario, la liberación de las mujeres prometía una nueva forma de liberalismo, uno capaz de otorgarle a las mujeres así como a los hombres los grandes bienes liberales de autonomía individual, mayor capacidad de elección, progreso meritocrático y profesión abierta a los talentos. Es en este sentido que el feminismo de la segunda ola era ambivalente. Al ser compatible con cualquiera de estas dos distintas visiones de la sociedad, era susceptible de tener dos elaboraciones históricas diferentes.

En tiempos recientes, la *ambivalencia* del feminismo se ha resuelto a favor del segundo escenario, el liberal-individualista. Por razones que intentaré explicar, sin proponérselo, el movimiento ingresó a lo que Hester Eisenstein (2005) denominó «un lazo peligroso» con el neoliberalismo. Sin embargo, la primera posibilidad podría no estar del todo perdida. Por el contrario, la crisis actual podría brindar una oportunidad para retomar el hilo, una vez más, mediante la rearticulación del sueño de la liberación de las mujeres con la visión de una sociedad solidaria, una que supere la dominación sin tirar por la borda la responsabilidad mutua. En tal caso, las feministas podrían quebrar el peligroso lazo con el neoliberalismo para así realinear la lucha por la emancipación de las mujeres con la lucha destinada a profundizar y extender la solidaridad, en parte sometiendo las finanzas y, en términos más generales, los mercados, al control público y democrático a escala global.

La línea argumentativa que desarrollo aquí se divide en tres partes. Primero, me baso en mi trabajo previo acerca de la redistribución, el reconocimiento y la representación para esbozar las principales etapas del desarrollo del feminismo desde la década de 1960. Segundo, reescribo la trayectoria del movimiento para concentrarme en la cuestión de su ambivalencia. En una breve conclusión, intento esclarecer los desafíos que los movimientos feministas tienen en la era actual.

1. DE LA REDISTRIBUCIÓN AL RECONOCIMIENTO: UNA TRAYECTORIA DEL MOVIMIENTO

Permítanme empezar imaginando la historia del feminismo de la segunda ola como un drama en tres actos. Al surgir de la ebullición que brotaba de la Nueva Izquierda, el «movimiento de liberación de las mujeres» salió a la luz como una fuerza insurreccional que cuestionó la dominación masculina en las sociedades capitalistas de la posguerra organizadas por el Estado. En el primer acto, las feministas se unieron con otras corrientes radicales para hacer estallar los enquistados imaginarios políticos que habían ocultado la injusticia de género y la política tecnificada. Al insistir en que «lo personal es político», ellas pusieron al descubierto el profundo androcentrismo del capitalismo. En los Estados en vías de desarrollo del Sur global, así como en los Estados de bienestar del Norte global, los movimientos feministas buscaron transformar la sociedad desde las raíces hasta las ramas. Posteriormente, sin embargo, las energías utópicas empezaron a disminuir y el feminismo de la segunda ola fue arrastrado a la órbita de la política de la identidad. En el segundo acto, sus impulsos transformadores fueron encausados por un nuevo imaginario político que puso en primer plano la «diferencia». Al pasar «de la redistribución al reconocimiento», el movimiento viró su atención hacia la política cultural justo cuando un neoliberalismo en ascenso declaraba la guerra a la igualdad social. En tiempos más recientes, sin embargo, a medida que el neoliberalismo ha entrado en su crisis actual, el impulso de reinventar el radicalismo feminista puede estar reviviendo. En un tercer acto, que todavía se está desplegando, *podríamos* ver un feminismo revitalizado uniéndose a otras fuerzas emancipatorias, que tienen el propósito de someter a los mercados desbocados al control democrático. En ese caso, el movimiento podría recobrar su espíritu insurreccional y, al mismo tiempo, profundizar en sus temas emblemáticos: su crítica estructural al androcentrismo del capitalismo, su análisis sistemático de la dominación masculina y sus revisiones género-sensibles de la democracia y la justicia.

Permítanme elaborar.

Cuando el feminismo de la segunda ola irrumpió por primera vez en el escenario mundial, los Estados del capitalismo avanzado de Occidental y Norteamérica estaban todavía disfrutando de una ola de prosperidad sin precedentes que siguió a la Segunda Guerra Mundial. Mediante el empleo de nuevas herramientas de manejo económico keynesiano, tales Estados aparentemente habían aprendido a contrarrestar las recesiones y a guiar el desarrollo económico nacional con el fin de garantizar casi el pleno empleo para los hombres. Al incorporar a los, alguna vez, ingobernables movimientos laborales, ellos habían edificado Estados de bienestar más o menos vastos, así como institucionalizado la solidaridad nacional a través de las clases.

Por cierto, este histórico compromiso de clase dependió de exclusiones de género y racial-étnicas, para no mencionar la explotación neocolonial externa. No obstante, esas potenciales deficiencias tendieron a permanecer latentes en un imaginario socialdemócrata que colocaba en primer plano la redistribución de clase a escala nacional. El resultado fue un próspero cinturón Noratlántico de sociedades de consumo masivo, donde aparentemente se había domado el conflicto social.

Durante la década de 1960, sin embargo, la calma relativa de esa «edad dorada» fue repentinamente hecha añicos. En una extraordinaria explosión internacional, la juventud radical tomó las calles; al comienzo para oponerse a la segregación racial en los Estados Unidos y a la Guerra de Vietnam, pero poco después empezaron a cuestionar los rasgos centrales de la modernidad capitalista que la socialdemocracia había hasta entonces naturalizado: materialismo, consumismo y «la ética del logro»; la burocracia, la cultura corporativa y el «control social»; la represión sexual, el sexismo y la heteronormatividad. Así, al irrumpir a través de las rutinas políticas normalizadas de la era anterior, nuevos actores sociales formaron nuevos movimientos sociales, siendo el feminismo de la segunda ola uno de los más visionarios.

Junto con sus camaradas de otros movimientos, las feministas de esta era refundaron el imaginario radical. Al transgredir una cultura política que había privilegiado a actores que se autoproclamaban clases nacionalmente delimitadas y políticamente domesticadas, ellas desafiaron las exclusiones de género de la socialdemocracia y el Estado desarrollista; al problematizar el paternalismo benefactor y la familia burguesa, ellas expusieron el profundo androcentrismo de la sociedad capitalista; al politizar «lo personal», ellas expandieron las fronteras de la impugnación más allá de la distribución socioeconómica —para incluir el trabajo doméstico, la sexualidad y la reproducción—.

En efecto, la ola inicial del feminismo de posguerra permaneció en una relación ambivalente con las socialdemocracias y el Estado desarrollista. Buena parte de la segunda ola inicial rechazó el estatismo burocrático del capitalismo organizado por el Estado, junto con su tendencia a dejar de lado las divisiones sociales distintas a la clase, así como desestimar las injusticias sociales que no fueran las de «mala distribución». No obstante, muchas feministas asumieron los rasgos clave del imaginario socialista como un fundamento para diseños más radicales. Al dar por sentado el *ethos* solidario y las capacidades de conducción del Estado de bienestar, ellas también se comprometieron a domesticar los mercados y a promover la igualdad. Al actuar desde una crítica que era al mismo tiempo radical e inmanente, las primeras feministas de la segunda ola buscaron, antes que el desmantelamiento del Estado de bienestar y desarrollista, su transformación en una fuerza que pudiese contribuir con la superación de la dominación masculina.

Sin embargo, hacia la década de 1980, la historia parecía haber dejado de lado tal proyecto político. Una década de régimen conservador en buena parte de Europa Occidental y Norteamérica, exacerbada con la caída del comunismo en el Este y por la imposición del ajuste estructural en el Sur global, insufló milagrosamente nueva vida a las ideologías del libre mercado que antes habían sido dadas por muertas. Resucitado del basurero de la historia, el «neoliberalismo» autorizó un ataque sostenido a la propia idea de redistribución igualitaria. El efecto, amplificado por la acelerada globalización, fue el de poner en duda la legitimidad y viabilidad del uso del poder público para domar a las fuerzas del mercado. Con la socialdemocracia a la defensiva, los esfuerzos dirigidos a ampliar y profundizar su promesa se quedaron naturalmente en el camino. Los movimientos feministas que antes habían asumido al Estado de bienestar o desarrollista como su punto de partida en su afán de extender su *ethos* igualitario desde la clase hasta el género, ahora se encontraban sin piso para sostener sus propuestas. No siendo ya capaces de asumir una línea de base socialdemócrata para la radicalización, tales movimientos terminaron orbitando en torno a las nuevas gramáticas de formulación de reivindicaciones políticas (más en sintonía con el *Zeitgeist* «postsocialista»).

Ingresa la política del reconocimiento. Si el ímpetu inicial del feminismo de la posguerra fue el de «dotar de género [*engender*]» al imaginario socialista, la tendencia posterior fue la de redefinir la justicia de género como un proyecto dirigido a «reconocer la diferencia». En consecuencia, el «reconocimiento» pasó a ser la gramática principal de la formulación de las reivindicaciones feministas de fin de siglo. Una venerable categoría de la filosofía hegeliana, resucitada por los teóricos políticos, esta noción capturó el carácter distintivo de las luchas «postsocialistas», las que con frecuencia adoptaron la forma de la política de identidad, la cual está más orientada a valorar la diferencia cultural que la promoción de la igualdad económica. Ya sea que se tratara de la cuestión del trabajo de cuidados, la violencia sexual o las disparidades de género en la representación política, las feministas recurrieron crecientemente a la gramática del reconocimiento para presionar por sus demandas. Al no estar en condiciones de transformar las profundas estructuras de género de la economía capitalista, prefirieron concentrarse en los efectos nocivos arraigados en los patrones androcéntricos de valoración cultural o jerarquización estamental. El resultado fue un gran giro en el imaginario feminista: mientras que la generación previa había buscado rehacer la economía política, la nueva centró más su atención en la transformación de la cultura.

Los resultados fueron decididamente mixtos. Las nuevas luchas feministas por el reconocimiento continuaron con el proyecto inicial dirigido a expandir la agenda política más allá de los confines de la redistribución de clase. Así, ellas sirvieron, en principio, para ampliar y radicalizar el concepto de justicia. No obstante, la figura

de la lucha por el reconocimiento capturó tan a fondo la imaginación feminista que sirvió más para desplazar que para profundizar el imaginario socialista. El efecto fue el de subordinar las luchas sociales a las luchas culturales, la política de la redistribución a la política del reconocimiento. Esa no fue, por cierto, la intención original. Más bien, quienes propusieron el giro cultural asumieron que una política feminista de la identidad y la diferencia encontraría sinergias con las luchas por la igualdad de género; pero tal supuesto fue capturado por el *Zeitgeist* más amplio. En el contexto de fin de siglo, el giro hacia el reconocimiento se acoplaba con suma transparencia a un neoliberalismo en ascenso que no quería otra cosa que reprimir toda memoria de igualitarismo social. El resultado fue una trágica ironía histórica. En vez de arribar a un paradigma más amplio, más rico, que pudiese abarcar tanto la redistribución como el reconocimiento, las feministas intercambiaron efectivamente un paradigma trunco por otro —un economismo trunco por un culturalismo trunco—.

Hoy en día, sin embargo, las perspectivas centradas tan solo en el reconocimiento carecen de toda credibilidad. En el contexto de una crisis capitalista en aumento, la crítica de la economía política está recuperando su lugar central en la teoría crítica y la praxis emancipatoria. Ningún movimiento social serio, y menos el feminismo, puede ignorar el deterioro de la democracia y el ataque a la reproducción social ahora esgrimido por el capital financiero global. Bajo estas condiciones, una teoría feminista digna de respeto debe reavivar las preocupaciones «económicas» del primer acto —sin, no obstante, desestimar las apreciaciones «culturales» del segundo acto—. Pero eso no es todo. Debe integrarlas no solo entre sí, sino también con un nuevo conjunto de preocupaciones «políticas» resaltadas por la globalización: ¿Cómo pueden reformularse las luchas emancipatorias para garantizar la legitimidad democrática y la voz política en una época en la que los poderes que gobiernan nuestras vidas sobrepasan crecientemente las fronteras de los Estados territoriales? ¿Cómo podrían los movimientos feministas reformular sus demandas de modo tal que fomenten la participación igualitaria en términos transnacionales a través de las arraigadas asimetrías de poder y cosmovisiones divergentes? Al luchar simultáneamente en tres frentes —a saber, redistribución, reconocimiento y representación—, el feminismo del tercer acto se debe unir a otras fuerzas anticapitalistas, aun cuando al mismo tiempo se tenga que exponer su continua incapacidad para absorber las ideas de décadas de activismo feminista.

En todo caso, tal es mi diagnóstico de larga data acerca de la trayectoria del feminismo de la segunda ola. Elaborado en términos de la triada de categorías que he desarrollado a lo largo de muchos años (llamémosles, redistribución, reconocimiento y representación), este diagnóstico traza los cambios, desde la década de 1960 hasta el presente, con respecto al peso relativo que se les da a esos componentes fundamentales de la justicia de género en la teoría feminista y la praxis feminista.

2. LA AMBIVALENCIA DEL FEMINISMO Y EL «NUEVO ESPÍRITU DEL CAPITALISMO»

En tiempos recientes, sin embargo, he sentido la necesidad de profundizar este diagnóstico colocando en primer plano la inherente ambivalencia del feminismo. En esta segunda parte, elaboro esta noción mediante la adaptación de algunas ideas de Luc Boltanski y Eve Chiapello, como también de Karl Polanyi.

Es insuficiente, ahora creo, sostener que el feminismo de la segunda ola convergió con el neoliberalismo porque abandonó la redistribución a favor del reconocimiento. Si bien tal afirmación es correcta en términos descriptivos, tiende a sugerir un descuido o abandono, como si las feministas se hubiesen olvidado simplemente de la crítica a la economía política. Igualmente confusa, tal afirmación sugiere también que el movimiento fue víctima de un mal momento; al haber tenido la mala suerte de aparecer justo cuando el neoliberalismo estaba acumulando energía, se encontraba en el lugar equivocado en el momento equivocado. Las propias feministas no habrían jugado un papel activo en los desarrollos que siguieron.

Sin embargo, sospecho que el problema es más profundo que eso. No siendo el resultado ni de un simple descuido ni de una desafortunada coincidencia, el peligroso nexo del feminismo con el neoliberalismo podría depender de algo más sustancial —una afinidad electiva subyacente—. La hipótesis más fuerte, más perturbadora, es que el feminismo es inherentemente ambivalente, que es capaz de articularse fácilmente tanto con el individualismo liberal como con el igualitarismo solidario. Igualmente perturbador es que el movimiento podría haber contribuido con algo positivo, incluso esencial, al notable éxito del neoliberalismo en el logro de su hegemonía.

Dicho de manera sencilla, la transición del capitalismo organizado por el Estado al neoliberalismo no se realizó exclusivamente mediante la agencia de los defensores del libre mercado; tampoco estos últimos derrotaron a los partidarios de los Estados de bienestar o desarrollistas sin ayuda de nadie. Por el contrario, los neoliberales contaron con cierta ayuda proveniente de una fuente insólita: los movimientos emancipatorios de la era de posguerra, incluido, y quizás de manera especial, el feminismo de la segunda ola. Tales movimientos plantearon poderosas críticas en contra de las provisiones sociales institucionalizadas de la era de posguerra. Al revelar aquellos arreglos, que para algunos mitigaron los efectos del mercado sometiendo simultáneamente a otros a la dominación, los movimientos emancipatorios de posguerra dirigieron una mirada fulminante a los servicios sociales que incorporaron, por ejemplo, las jerarquías de género y las exclusiones raciales-étnicas. Por lo tanto, mientras los defensores del libre mercado fustigaban a los Estados de bienestar como paternalistas, burocráticos, ineficientes y opresivos, los movimientos emancipatorios desenmascararon su androcentrismo, su clientelismo, su comunitarismo monocultural impuesto

por la mayoría y su errado encuadre neoimperialista de protección social. De este modo, los neoliberales, que buscaron desconectar los negocios de los regímenes regulatorios del capitalismo organizado por el Estado, de alguna manera encontraron aliados en los movimientos emancipatorios, los cuales buscaban algo aparentemente bastante diferente: a saber, superar las formas de dominación inscritas en las protecciones sociales solidarias que habían mitigado los efectos de los mercados en el periodo de posguerra. A pesar de sus diferencias, estos insólitos compañeros de lecho se unieron para dar un golpe certero, uno del que todavía se tiene que recuperar el proyecto de protección social.

En este recuento, las feministas no fueron víctimas pasivas de poderosas fuerzas enemigas sino activas participantes en la construcción de la historia. Al igual que sus camaradas en la lucha emancipatoria, ellas empezaron rechazando las protecciones sociales que estaban cargadas de dominación. Este punto de partida podría haber conducido a un nuevo imaginario social solidario, uno en el que la protección y la emancipación anduviesen de la mano. En la práctica, sin embargo, las corrientes predominantes del feminismo siguieron un camino diferente. En vez de reemplazar una amalgama de protección y dominación con una nueva síntesis de protección y emancipación, terminaron restándole importancia a la protección como tal. Si bien nunca se renunció explícitamente a la solidaridad, esta ocupó decididamente un lugar menos prominente en lo que llegaría a ser el imaginario feminista hegemónico —individualista, liberal, meritocrático—.

Para esclarecer este proceso, permitámonos recordar con más detalle la crítica feminista de la segunda ola a los Estados de bienestar y desarrollistas del periodo de posguerra. En este caso el blanco fue el carácter género-jerárquico de las protecciones sociales. En los Estados Unidos, esto significó exponer el subtexto de género de un sistema de provisión social dividido entre, por un lado, el estigmatizado alivio a la pobreza de mujeres y sus hijos e hijas y, por otro, el respetable seguro social para aquellos construidos como «trabajadores». En Europa significó revelar una relacionada jerarquía androcéntrica presente en la división entre las pensiones para las madres y las prestaciones sociales vinculadas al trabajo asalariado. En ambos casos, las feministas detectaron rastros de un viejo esquema, heredado desde antes de la guerra, conocido como «el salario familiar». Tal esquema concibió al ciudadano ideal típico como un proveedor y hombre de hogar, cuyo salario era el principal, si no el único, sustento económico de su familia, mientras que los ingresos de su esposa eran, en el mejor de los casos, complementarios. Profundamente generizado, este ideal de «salario familiar» proporcionó una porción central de la sustancia ética sobre la cual se basaron los Estados de bienestar de posguerra para reintegrar a los mercados. Al normalizar la dependencia de las mujeres, el sistema de protección social resul-

tante puso en peligro las oportunidades que ellas tenían para participar plenamente, en condición de paridad con los hombres, en la vida social. Al institucionalizar las comprensiones androcéntricas de la familia y el trabajo, naturalizó la jerarquía de género y la sacó de la impugnación política. Igualmente importante, al valorizar el trabajo asalariado, el modo de protección del capitalismo gestionado por el Estado invisibilizó la importancia social del trabajo de cuidados no asalariado.

Tal fue la crítica feminista a los Estados de bienestar y de desarrollo. Poderosa en términos políticos e intelectuales, esta crítica sin embargo era ambivalente, capaz de guiar en cualquiera de las dos direcciones. Tomada de una manera, la crítica feminista al salario familiar tendría el objetivo de garantizar el acceso pleno de las mujeres al empleo y a los beneficios ligados a este a la par que los hombres. En tal caso, tendería a valorar el trabajo asalariado y el ideal androcéntrico de independencia individual, devaluando efectivamente el trabajo de cuidados no asalariado, la interdependencia y la solidaridad. Al colocar en la mira el *ethos* tradicional de género que todavía estaba sirviendo para intervenir los mercados, un feminismo de este tipo podría terminar fomentando su descontrol. Intencional o no, el efecto podría ser el de alinear la lucha contra las jerarquías de género con la marketización.

En principio, sin embargo, la crítica feminista a la protección opresiva pudo haberse desarrollado de otro modo. Articulada de manera diferente, la lucha feminista por la emancipación pudo haberse alineado con otro proyecto, uno dedicado a fortalecer las protecciones sociales. En este segundo escenario, la idea principal de la crítica feminista sería la de rechazar las valoraciones androcéntricas, especialmente la sobrevaloración del trabajo asalariado y la subvaloración del trabajo de cuidados no asalariado. En este caso, el movimiento estaría colocando el trabajo de cuidados como un asunto de importancia pública, y su idea principal sería la de volver a concebir los arreglos sociales de un modo que permitiese a todas las personas —hombres y mujeres— realizar ambos conjuntos de actividades, sin las tensiones que hoy asedian a todos esos esfuerzos. Asimismo, al rechazar la oposición codificada en términos de género entre dependencia e independencia, un feminismo pro-proteccionista serviría para quebrar el vínculo espurio entre jerarquía social y la dependencia que es un rasgo universal de la condición humana. Al valorizar la solidaridad y la interdependencia, la crítica funcionaría no para disolver sino para transformar las protecciones sociales.

De hecho, el feminismo de la segunda ola abarcó ambas orientaciones. En general, las así llamadas feministas liberales y radicales gravitaron hacia la marketización, mientras que las feministas socialistas y las feministas de color estaban más dispuestas a alinearse con las fuerzas a favor de la protección social. En el primer caso, el alineamiento no siempre fue intencional. No todas las feministas liberales y radicales tenían el propósito consciente de sustituir el salario familiar con el de la familia

de dos ingresos. No obstante, no pudieron situar la lucha por la emancipación de las mujeres con respecto a otra lucha, a saber, sobre el peso relativo de los procesos del mercado y la provisión estatal. Como resultado, ellas terminaron fomentando la marketización y erosionando la base solidaria de la protección social. En el otro caso, por contraste, el alineamiento fue relativamente consciente. Las feministas cuyas preocupaciones se enlazan con las fuerzas proteccionistas tendieron a tener una comprensión intuitiva de este contexto más amplio. Con frecuencia, fueron conscientes de que la lucha contra la dominación se intersecaba con otra lucha, una entre la protección y la marketización. Al posicionarse en un juego a tres bandas, ellas intentaron no apostar por las fuerzas de la neoliberalización, aun cuando se oponían vigorosamente a las protecciones opresivas.

Sin embargo, la ambivalencia feminista se ha resuelto en años recientes a favor de la marketización. Concentradas en protecciones opresivas opuestas, las feministas de la corriente principal no pudieron armar un desafío a un ascendente fundamentalismo del libre mercado. Al confundir con un simple asunto binario lo que en realidad era una lucha de tres frentes, terminaron aportando la lógica de un nuevo modo de acumulación de capital, uno que depende fuertemente del trabajo asalariado de las mujeres.

Este resultado, repito, no fue una mera coincidencia. Las feministas tampoco fueron víctimas pasivas de las maquinaciones de otros. Por el contrario, debemos considerar la perturbadora posibilidad mencionada al inicio: que el feminismo de la segunda ola contribuyó con algo indispensable para la construcción de la hegemonía del neoliberalismo.

El meollo del asunto es que el neoliberalismo jamás hubiese podido triunfar por sí solo. Se tiene tan solo que recordar el perceptivo argumento de Max Weber, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, para apreciar que el interés económico es insuficiente para motivar reorientaciones históricas mayores. Por sí misma, sostuvo Weber, la ganancia no podría inspirar a gran cantidad de personas a que abandonen formas densas de vida, familiares, saturadas de sentido, por la abstracción despojada y la atmósfera rala de los mercados competitivos. Para efectuar tal transformación masiva, el capitalismo necesitó lo que Weber llamó un «espíritu», una dosis de carisma, que podría dotar al trabajo inherentemente sin sentido de la acumulación ilimitada con algún significado moral más elevado y una trascendencia ética, capaz de atraer adherentes. Para Weber, el calvinismo proveyó el «espíritu» que catapultó al capitalismo en la temprana Europa moderna. ¿Qué provee su equivalente funcional hoy en día? ¿Dónde encuentra el neoliberalismo su calvinismo?

Luc Boltanski y Eve Chiapello han propuesto una respuesta intrigante. En su importante libro *The New Spirit of Capitalism* (2007), sostienen que el capitalismo

se rehace a sí mismo periódicamente en momentos de ruptura histórica, en parte mediante la recuperación de aspectos de la crítica dirigida en su contra. En tales momentos, los elementos de crítica anticapitalista son resignificados para legitimar una emergente nueva forma de capitalismo, proporcionando así un significado moral superior requerido para motivar a las nuevas generaciones con el propósito de que soporten sobre sus hombros la pesada, sin sentido, carga de la acumulación por sí misma. Para Boltanski y Chiapello, el «nuevo espíritu» que ha legitimado al capitalismo neoliberal flexible de nuestro tiempo fue moldeado por la crítica «artística» de la Nueva Izquierda al capitalismo organizado por el Estado, la cual denunció el conformismo gris de la cultura corporativa. Fue durante los sucesos de Mayo de 1968, sostienen, que los teóricos de la gestión neoliberal plantearon un nuevo «proyecto» de capitalismo «conexionista», uno en el que las rígidas jerarquías organizacionales cederían el paso a equipos horizontales y redes flexibles, liberando así la creatividad individual. El resultado fue un nuevo cuento fabuloso del capitalismo con efectos en el mundo real —cuento que empaquetó a las nuevas empresas tecnológicas de Silicon Valley y que hoy en día halla su expresión más pura en el *ethos* de Google—.

El argumento de Boltanski y Chiapello es original y profundo. No obstante, debido a su ceguera en términos de género, no capta el carácter completo del espíritu del capitalismo neoliberal. Por cierto, ese espíritu incluye (lo que yo llamaría) el fabuloso cuento masculinista del individuo libre, sin compromisos, hecho a sí mismo, el cual describen acertadamente. Pero el capitalismo neoliberal tiene que ver tanto con Walmart, las maquiladoras y los microcréditos, como también con Silicon Valley y Google. Y su indispensable fuerza laboral está constituida desproporcionadamente por mujeres, no solo mujeres solteras jóvenes, sino también casadas y mujeres con hijos e hijas, y no solo mujeres racializadas, sino también mujeres de virtualmente todas las nacionalidades y etnicidades. A medida que tales mujeres se han desparado por los mercados laborales de todo el mundo, el efecto ha sido el de socavar de una vez por todas el ideal del salario familiar del capitalismo organizado por el Estado. En el capitalismo neoliberal desorganizado, ese ideal ha sido sustituido por una norma más novedosa, más moderna, de la familia con dos ingresos. No importa que la realidad que subyace al nuevo ideal sea la caída de los niveles salariales, la disminución de la seguridad laboral, el deterioro de los niveles de vida, el aumento pronunciado del número de horas trabajadas a cambio de un salario por hogar, la exacerbación del doble turno, que ahora a menudo es triple o cuádruple, y el aumento de los hogares encabezados por mujeres. El capitalismo desorganizado convierte «la oreja de cerdo en un monedero de seda» al elaborar un nuevo cuento fabuloso sobre el progreso de las mujeres y la justicia de género.

A pesar de lo perturbador que pueda sonar, estoy sugiriendo que el feminismo de la segunda ola ha brindado un ingrediente clave del nuevo espíritu del neoliberalismo. Nuestra crítica al salario familiar ahora suministra una buena parte del cuento fabuloso que dota al capitalismo flexible de un significado más elevado y de un argumento moral. Al dotar sus luchas cotidianas con un significado ético, el cuento feminista atrae a mujeres de ambos extremos del espectro social: a los cuadros femeninos de las clases medias profesionales, determinadas a quebrar el techo de cristal, y a las trabajadoras temporales, trabajadoras a tiempo parcial, trabajadoras de servicios con salarios bajos, empleadas domésticas, trabajadoras sexuales, migrantes, trabajadores de zonas francas de exportación y prestatarias de microcréditos, todas ellas en búsqueda no solo de ingresos y seguridad material sino también de dignidad, superación personal y liberación de la autoridad tradicional. En ambos extremos, el sueño de la emancipación de las mujeres es enganchado al motor de la acumulación capitalista. Por lo tanto, la crítica del feminismo de la segunda ola al salario familiar ha disfrutado de una perversa vida después de la muerte. Habiendo sido una pieza central de una crítica radical al androcentrismo del capitalismo, hoy en día sirve para intensificar la valorización que el capitalismo hace del trabajo asalariado.

Una podría también citar otras «contribuciones» feministas al *ethos* neoliberal. Ya he señalado que la crítica feminista al economicismo socialdemócrata, innegablemente emancipatoria en la era del capitalismo organizado por el Estado, asumió una valencia diferente, más siniestra, en el periodo subsiguiente, dado que sirvió a los intereses del neoliberalismo al desviar las luchas socio-políticas hacia canales culturalistas. Pero también podría señalar que la crítica feminista al paternalismo del Estado benefactor ha convergido, primero, con la crítica del neoliberalismo al Estado niñera y, segundo, con su adopción cada vez más cínica del microcrédito y las ONG, ahora en gran parte disfrazada con una retórica feminista y legitimada como emancipatoria para las mujeres. Asimismo, se da la gran ironía de que los esfuerzos feministas dirigidos a expandir el ámbito de la justicia de género más allá del Estado-nación han sido crecientemente resignificados para concordar con las necesidades de gobernanza global del neoliberalismo, a medida que las «femócratas» han ingresado a las maquinarias de políticas de las Naciones Unidas, la Unión Europea y la «comunidad internacional», maquinarias ahora involucradas en la destrucción de las comunidades y los medios de sustento de miles de millones de personas en el nombre de la «responsabilidad fiscal». En todos los casos, la idea feminista que sirvió a fines emancipatorios en el contexto del capitalismo organizado por el Estado, ha asumido una nueva valencia, promercado, en el contexto del neoliberalismo.

Una vez más, tales ironías no se pueden explicar tan solo por factores externos —como coincidencia o momento desafortunado—. Ellas también provienen, por lo

menos parcialmente, de la propia ambivalencia interna del feminismo, de su capacidad de articularse con facilidad tanto con el liberalismo meritocrático como con el socialismo democrático. Pero esto tan solo coloca la pregunta un paso más adelante. ¿Qué explica la ambivalencia feminista? ¿De dónde provienen las proclividades (neo) liberales del movimiento?

Recordemos que Weber postuló una afinidad electiva entre el calvinismo y el capitalismo —una afinidad que debe haber parecido chocante en ese entonces—. Siguiendo su ejemplo, tengamos el coraje de contemplar una posibilidad igualmente chocante: ¿existe alguna afinidad electiva subterránea entre el feminismo y el neoliberalismo?

Si en efecto existe alguna afinidad, esta yace, sugiero, en la crítica a la autoridad tradicional. Tal autoridad es un blanco de larga data del activismo feminista, el cual ha buscado, por lo menos desde los tiempos de Mary Wollstonecraft, emancipar a las mujeres de la sujeción personalizada a los hombres, sean padres, hermanos, sacerdotes, mayores o maridos. Pero la autoridad tradicional aparece también en algunos periodos como un obstáculo para la expansión capitalista, como parte de la sustancia social circundante en la que los mercados han estado históricamente incrustados y que ha confinado la racionalidad económica dentro de una esfera limitada. En la historia reciente, estas dos críticas a la autoridad tradicional, una feminista, la otra neoliberal, se han fusionado de manera efectiva. Al reforzarse entre sí, ellas han propinado un poderoso golpe a los imaginarios sociales que priorizan la solidaridad social.

En contraste, donde el feminismo y el neoliberalismo divergen es sobre las formas postradicionales de subordinación de género. Lo que aquí tengo en mente son las restricciones en las vidas de las mujeres que no adoptan la forma de una sujeción personalizada, pero que emergen de procesos estructurales o sistémicos en los que las acciones de muchas personas son mediadas en términos abstractos o impersonales. Un caso paradigmático es el que Susan Okin caracteriza como «un ciclo de vulnerabilidad causado socialmente y distintivamente asimétrico, debido al matrimonio» (1989, p. 138), en el que la responsabilidad tradicional de las mujeres de la crianza de hijas e hijos ayuda a dar forma a los mercados laborales que colocan a las mujeres en situación de desventaja, lo que resulta en un poder desigual en el mercado económico, lo que a su vez refuerza, y exagera, el poder desigual dentro de la familia. Tales procesos de subordinación mediados por el mercado son el propio elemento vital del capitalismo neoliberal. Hoy en día, tales procesos deben pasar a ser el foco de atención principal de la crítica feminista, en la medida en la que buscamos distinguirnos de, y evitar la resignificación por, el neoliberalismo. Por supuesto, el punto no es abandonar la lucha en contra de la autoridad masculina tradicional, que permanece como un momento necesario de la crítica feminista; por el contrario, se trata más

bien de desestabilizar el fácil tránsito desde esa crítica a su doble neoliberal —sobre todo, mediante la reconexión de las luchas en contra de la sujeción personalizada con la crítica a un sistema capitalista que, al mismo tiempo que promete una liberación, en realidad sustituye un modo de dominación por otro—.

3. MÁS ALLÁ DEL NEXO PELIGROSO: UN MOVIMIENTO TRIPLE

¿Qué debemos concluir a partir de este recuento? Ciertamente, no que el feminismo de la segunda ola haya fracasado *simpliciter*. Tampoco que debe ser culpado por el triunfo del neoliberalismo, o que las luchas por la emancipación son inherentemente problemáticas, o que los ideales emancipatorios están siempre condenados a ser rescatados para proyectos mercantiles. Concluyo, más bien, que nosotras que todavía nos proponemos emancipar a las mujeres, necesitamos llegar a ser más autoconscientes en términos históricos puesto que operamos en un terreno que también está saturado de fuerzas neoliberales.

Permítaseme concluir bosquejando las grandes preocupaciones que han inspirado este ensayo. Al reflexionar acerca de la trayectoria del feminismo de la segunda ola desde la década de 1960 en adelante, he revisado efectivamente la versión de Karl Polanyi sobre el «doble movimiento» en *The Great Transformation* (1944). En ese libro, Polanyi expuso los conflictos de su tiempo como una batalla de dos frentes entre los fundamentalistas del mercado y los proteccionistas sociales. Aquí, sin embargo, yo he planteado un conflicto de tres frentes, en el que esos dos bandos han colisionado, no solo entre sí, sino también con una tercera fuerza, a saber, los movimientos de emancipación, incluido el feminismo. En efecto, he transformado el movimiento doble de Polanyi en un *movimiento triple*. Al abarcar la marketización, la protección social y la emancipación, esta imagen de movimiento triple mapea el encuentro tenso, conflictivo, entre estos tres proyectos de época, cuya fatídica intersección está estructurando el paisaje político del siglo XXI.

Mucho mejor que la imagen propuesta por Polanyi, esta idea del triple movimiento ilumina la reciente historia del feminismo. Al esclarecer su posición en el paisaje más amplio de la lucha política, el triple movimiento coloca en primer plano la ambivalencia del feminismo. Sobre todo, nos permite mapear el proceso por el cual dos de los tres proyectos principales de nuestro tiempo podrían forjar un nexo peligroso y unirse para formar un equipo doble contra el tercero.

Quizás también puede trazar la ruta hacia un mejor futuro. Polanyi empleó la imagen del movimiento doble para plantear lo que él consideró que era la pregunta candente de su tiempo. Fue una pregunta, formulada a mediados del siglo XX, sobre el alma del mercado. ¿La naturaleza, el trabajo y el dinero serán despojados de toda

consideración ética, rebanados, trozados y negociados como accesorios y al diablo con las consecuencias? ¿O se someterán los mercados de esas bases fundamentales de la sociedad humana a una regulación política fundamentada ética y moralmente? Tal interrogante sigue siendo más apremiante que nunca en el siglo XXI.

Pero el análisis aquí propuesto lo coloca ante una luz más nítida, atravesado por otras dos preguntas principales de importancia histórica, que desafortunadamente Polanyi no atendió. Una es la batalla por el alma de la protección social. ¿Los arreglos que reincorporaron a los mercados en la era postneoliberal serán opresivos o emancipatorios, jerárquicos o igualitarios, mal enmarcados o bien enmarcados, hostiles o favorables a la diferencia, burocráticos o participativos? Esa batalla enfrenta a los defensores de las formas tradicionales de protección social contra los partidarios de la emancipación, incluidas las feministas. Y eso, también, es tan urgente como siempre.

Pero está atravesada todavía por otra batalla de época, una que las propias feministas han dejado de lado. Esta es una batalla por el alma de la emancipación. ¿Las luchas emancipatorias del siglo XXI avanzarán en la desvinculación y desregulación de los mercados? ¿O ellas extenderán y democratizarán las protecciones sociales y las harán más justas?

Estas preguntas sugieren un proyecto para aquellas de nosotras que permanecemos comprometidas con el feminismo en particular y con la emancipación en general. Podríamos tomar la decisión de romper nuestro peligroso nexo con el neoliberalismo y forjar una nueva alianza fundamentada con la protección social. Al realinear de este modo las fuerzas actuales, podríamos integrar nuestro interés de larga data en la no-dominación con intereses legítimos en la solidaridad y la seguridad social, sin negar la importancia de la libertad negativa. Al adoptar una comprensión más amplia de la justicia social, tal proyecto reactivaría los impulsos radicales del feminismo de la década de 1960, al mismo tiempo que los movilizaría en el inmensamente cambiante contexto actual de la crisis neoliberal.

NOTA

Este ensayo tiene como origen una conferencia dada en noviembre de 2012, en el Instituto John F. Kennedy de la Universidad Libre de Berlín. Se basa en un libro de Nancy Fraser, *Fortunes of Feminism: From State-Organized Capitalism to Neoliberal Crisis*, de 2013, especialmente en los capítulos «Prologue to a Drama in Three Acts», «Feminism, Capitalism, and the Cunning of History» y «Between Marketization and Social Protection: Resolving the Feminist Ambivalence».

REFERENCIAS

- Boltanski, Luc & Eve Chiapello (2007). *The New Spirit of Capitalism*. Traducción de Gregory Elliott. Londres: Verso Books.
- Eisenstein, Hester (2005). «A Dangerous Liaison? Feminism and Corporate Globalization». *Science and Society*, 69(3), 487-518.
- Okin, Susan (1989). *Justice, Gender, and the Family*. Nueva York: Basic Books.
- Polanyi, Karl (1944). *The Great Transformation*. Boston: Beacon.

EL PROBLEMA DE HABLAR POR OTROS*

Linda Martín Alcoff

The City University of New York

Consideren las siguientes historias reales:

1. Anne Cameron, una muy talentosa autora blanca de origen canadiense, escribe varios relatos de semificción sobre la vida de las mujeres nativas canadienses. Los escribe en primera persona y asume una identidad nativa. En la Feria Internacional del Libro Feminista de 1988, realizada en Montreal, un grupo de escritoras nativas canadienses decidió pedirle a Cameron que, según sus palabras, «se hiciera a un lado», aduciendo que sus escritos desempoderan a las autoras nativas. Ella estuvo de acuerdo¹.
2. Después de que las elecciones de 1989 en Panamá fueran anuladas por Manuel Noriega, el presidente Bush de los Estados Unidos declaró en un discurso público que las acciones de Noriega constituían un «fraude escandaloso» y que «la voz del pueblo panameño ha hablado». «El pueblo panameño», nos dijo, «quiere democracia y no tiranía, y quiere que Noriega se vaya». Él procedió a planear la invasión a Panamá.
3. En un reciente simposio en mi universidad, un prestigioso teórico fue invitado para dar una conferencia sobre los problemas políticos del posmodernismo. Las personas que asistimos, entre quienes se encontraban muchas mujeres blancas y personas de nacionalidades y razas oprimidas, esperábamos con impaciencia su contribución a este importante debate. Para nuestra desilusión, presentó su conferencia explicando que no podía tratar el tema asignado,

* Este texto se publicó originalmente con el título «The Problem of Speaking for Others» en *Cultural Critique*, 20 (invierno, 1991-1992), 1991, pp. 5-32. Publicado por la University of Minnesota Press. © Regents of the University of Minnesota 1991. Todos los derechos reservados. Reproducido con el permiso de la University of Minnesota Press. Traducción realizada por Eloy Neira Riquelme y revisada por Aranza Pizarro.

¹ Véase Maracle, 1989, pp. 9-10.

porque como hombre blanco no se sentía capaz de hablar en nombre de las perspectivas feministas y poscoloniales que han impulsado el interrogatorio crítico de la política del posmodernismo. Pasó a darnos una conferencia sobre arquitectura.

Estos ejemplos demuestran algunas de las prácticas y debates actuales en torno a hablar por otros en nuestra sociedad. Como un tipo de práctica discursiva, hablar por otros está recibiendo cada vez más críticas y en algunas comunidades dicha práctica está siendo rechazada. Dentro del feminismo existe una fuerte corriente, si bien controvertida, que sostiene que hablar por otros es arrogante, vano, poco ético y políticamente ilegítimo. En revistas feministas como *Sojourner*, es habitual encontrar artículos y cartas en los que la autora afirma que solo puede hablar por sí misma. En su importante artículo *Dyke Methods*, Joyce Trebilcot ofrece una articulación filosófica de este punto de vista. Ella renuncia a la práctica de hablar por otros en el seno de una comunidad feminista lesbiana y argumenta adicionalmente que «no intentaré que otras mujeres acepten mis creencias en lugar de las suyas» (1988), ya que hacerlo sería practicar una especie de coerción discursiva e incluso ejercer violencia². En la antropología también existe un debate en curso sobre si es posible hablar adecuada o justificadamente por otros. Trinh T. Minh-ha explica las bases del escepticismo cuando dice que la antropología es «principalmente una conversación de ‘nosotros’ con ‘nosotros’ sobre ‘ellos’, del hombre blanco con el hombre blanco sobre el hombre primitivo-natural... en la que ‘ellos’ son silenciados. ‘Ellos’ siempre están al otro lado de la colina, desnudos y sin palabras.... ‘ellos’ solo es admitido entre ‘nosotros’, los sujetos que discuten, cuando es acompañado o presentado por un ‘nosotros’...» (1989, pp. 65 y 67)³. Según este análisis, incluso las etnografías escritas por antropólogos progresistas son *a priori* regresivas debido a las características estructurales de la práctica discursiva antropológica.

El reconocimiento de que existe un problema al hablar por otros ha surgido de dos fuentes. En primer lugar, hay un reconocimiento cada vez mayor de que el lugar desde el que una persona habla afecta el significado y la verdad de lo que dice y, por lo tanto, no se puede asumir la capacidad de trascender la propia ubicación. En otras palabras, la ubicación de quien habla (que aquí considero que se refiere a su ubicación *social* o identidad social) tiene un impacto epistémicamente significativo

² Trebilcot está explicando aquí su propio razonamiento para rechazar estas prácticas, pero ella no está abogando porque otras mujeres se unan a ella en esto. Así, su argumento no cae en una incoherencia autorreferencial.

³ Para encontrar ejemplos de la preocupación de los antropólogos por esta cuestión, véanse Clifford y Marcus, 1986, y Marcus y Fischer, 1986.

en las afirmaciones de ese hablante y puede servir para autorizar o desautorizar su discurso. La creación de los departamentos de estudios de la mujer y de estudios afroamericanos se basó precisamente en esta creencia: que tanto el estudio como la defensa de los oprimidos deben ser realizados principalmente por los propios oprimidos, y que debemos reconocer finalmente que las divergencias sistemáticas en la ubicación social entre hablantes y representados tendrán un efecto significativo en el contenido de lo que se dice. La premisa tácita aquí es simplemente que la ubicación de un hablante es epistémicamente relevante. En la siguiente sección profundizaré sobre esta cuestión.

La segunda fuente implica el reconocimiento de que no solo la ubicación es epistémicamente importante, sino que ciertas ubicaciones privilegiadas son discursivamente peligrosas⁴. En particular, la práctica de las personas privilegiadas que hablan en nombre de personas menos privilegiadas ha dado lugar (en muchos casos) a un aumento o reforzamiento de la opresión del grupo por el que se habla. Este fue parte del argumento esgrimido contra el hecho de que Anne Cameron hablara en nombre de las mujeres nativas canadienses: nunca se cuestionaron las intenciones de Cameron, pero se argumentó que los efectos de sus escritos eran contraproducentes con respecto a las necesidades de las mujeres nativas. Así, el trabajo del conjunto de autores privilegiados que hablan en nombre de las personas oprimidas está siendo cada vez más criticado por los propios miembros de esos grupos oprimidos⁵.

⁴ En este caso ser privilegiado significaría estar en una posición más favorable, móvil y dominante frente a las estructuras de poder/conocimiento en una sociedad. Así, el conocimiento lleva consigo la presunción a favor de uno cuando uno habla. Algunas razas, nacionalidades, géneros, sexualidades y clases confieren privilegio, pero un único individuo (tal vez la mayoría de individuos) podría disfrutar de privilegios con respecto a ciertas partes de su identidad y carecer de privilegios con respecto a otras. Por lo tanto, el privilegio debe estar siempre indexado a relaciones específicas, así como a localizaciones específicas.

El término privilegio no pretende incluir posiciones de poder discursivo alcanzadas a través del mérito, pero, en cualquier caso, estas rara vez son puras. En otras palabras, a algunas personas se les otorga autoridad discursiva porque son líderes respetados/as o porque son docentes en un aula y conocen más acerca del material abordado. Por supuesto, con frecuencia la autoridad de tales personas, basada en su mérito, se combina con la autoridad de la que podrían disfrutar en virtud de tener el género, la raza, la clase o la sexualidad dominante. Es esta última fuente de autoridad a la que me refiero con el término «privilegio».

⁵ Véase también Lugones y Spelman. En su artículo Lugones y Spelman exploran la forma en la que la «demanda de la voz de las mujeres» desempodera a las mujeres de color al no prestar atención a las diferencias de privilegio dentro de la categoría mujeres, lo que otorga un privilegio únicamente a las voces de las mujeres blancas. Ellas exploran los efectos que esto ha tenido en la elaboración de la teoría dentro del feminismo, e intentan encontrar «formas de hablar o ser hablada que sean útiles, iluminadoras, empoderantes, respetuosas» (1986, p. 25). Este ensayo se inspira en el suyo y pretende continuar su debate.

Como filósofas y teóricas sociales estamos autorizadas, en virtud de nuestras posiciones académicas, a desarrollar teorías que expresen y abarquen las ideas, necesidades y objetivos de las demás personas. Sin embargo, debemos empezar a preguntarnos si se trata de una autoridad legítima. ¿Es la práctica discursiva de hablar por otros en algún caso una práctica válida y, en caso afirmativo, cuáles son los criterios de validez? En particular, ¿es válido hablar por otros que no son como yo o que son menos privilegiados que yo?

Podríamos intentar delimitar este problema como algo que solo surge cuando una persona más privilegiada habla por otra menos privilegiada. En este caso, podríamos decir que solo debería hablar por los grupos a los que pertenezco. Pero esto no nos dice cómo deben delimitarse los propios grupos. Por ejemplo, ¿puede una mujer blanca hablar en nombre de todas las mujeres por el mero hecho de ser mujer? Si no es así, ¿en qué medida debemos delimitar las categorías? Soy panameña-americana y una persona de etnia y raza mixta: mitad blanca/anglosajona y mitad mestiza panameña. El criterio de identidad de grupo deja muchas preguntas sin respuesta para una persona como yo, ya que pertenezco a muchos grupos en conflicto, pero mi pertenencia a todos ellos es problemática. ¿Sobre qué base podemos justificar la decisión de delimitar los grupos y definir la pertenencia de una manera y no de otra? No se puede encontrar una solución fácil a este problema restringiendo simplemente la práctica de hablar por otros a hablar por los grupos a los que una pertenece.

Más aún, adoptar la postura de que una solo debe hablar por sí misma plantea cuestiones igualmente problemáticas. Por ejemplo, podríamos preguntarnos: si no hablo por los menos privilegiados que yo, ¿estoy abandonando mi responsabilidad política de hablar contra la opresión, una responsabilidad contraída por el hecho mismo de mi privilegio? Si no debo hablar por otros, ¿debo limitarme a seguir su liderazgo de forma acrítica? ¿Es mi mayor contribución *hacerme a un lado y quitarme de en medio*? Y si es así, ¿cuál es la mejor manera de hacerlo: guardar silencio o deconstruir mi discurso?

Las respuestas a estas preguntas serán, sin duda, muy diferentes según quién las formule. Mientras que algunas de nosotras pueden querer seguir socavando, por ejemplo, la práctica del gobierno de los Estados Unidos de hablar en nombre del «mundo libre» —una construcción ideológica que representa a un gran número de naciones del Tercer Mundo—, puede que *no* queramos socavar la capacidad de alguien como Rigoberta Menchú de hablar en nombre de las personas indias guatemaltecas (1984)⁶. Así, se plantea la cuestión de si todos los casos de hablar por otros deben ser condenados y, en caso contrario, dónde debe trazarse la línea de demarcación.

⁶ El uso del término «india» en este caso sigue el uso de Menchú.

Con el fin de responder estas preguntas necesitamos aclarar las cuestiones epistemológicas y metafísicas que intervienen en la articulación del problema de hablar por otros, cuestiones que la mayoría de las veces quedan implícitas. Intentaré aclarar estas cuestiones y, a continuación, pasaré a discutir algunas de las posibles respuestas al problema antes de proponer una respuesta provisional y procesal propia. Pero primero tengo que explicar mejor mi planteamiento del problema.

En los ejemplos utilizados antes, puede parecer que existe una confusión entre la cuestión de hablar por otros y la cuestión de hablar sobre otros. Esta confusión ha sido intencional de mi parte. Existe una ambigüedad en las dos frases: cuando una persona habla por otros, puede estar describiendo su situación y, por lo tanto, también estar hablando sobre ellos. De hecho, puede ser imposible hablar por otros sin conferir simultáneamente información sobre ellos. De forma similar, cuando una persona habla sobre otras, o simplemente trata de describir su situación o algún aspecto de la misma, también puede estar hablando en lugar de ellas, es decir, hablando por ellas. Una podría hablar sobre otros como una defensora o mensajera si las personas no pueden hablar por sí mismas. Por lo tanto, sostengo que, si la práctica de hablar por otros es problemática, también debe serlo la práctica de hablar sobre otros, ya que es difícil distinguir el hablar sobre del hablar por en todos los casos⁷. Más aún, si aceptamos la premisa antes expuesta sobre que la ubicación de una hablante tiene un impacto epistémicamente significativo en las afirmaciones de esa hablante, entonces tanto la práctica de hablar por y de hablar sobre plantean problemas similares. En este artículo trataré de centrar mis observaciones en la práctica de hablar por otros, pero será imposible mantener esta práctica claramente disociada de la práctica de hablar sobre otros.

Sin embargo, si el «hablar sobre» está también implicado aquí, todo el edificio de la «crisis de la representación» también debe estar conectado. Tanto en la práctica de hablar por como en la práctica de hablar sobre los otros, me estoy involucrando en el acto de representar las necesidades, los objetivos, la situación de los otros y, de hecho, *quiénes son ellos/as*. Los represento *como* tal y tal, o en términos posestructuralistas, participo en la construcción de sus posiciones de sujeto. Este acto de representación no puede ser comprendido como uno basado en un acto de descubrimiento en el que descubro sus yo verdaderos y luego simplemente relato mi descubrimiento. Daré por sentado que tales representaciones son en todos los casos mediadas y producto de una interpretación (lo que se conecta con la afirmación de que la ubicación del hablante tiene relevancia epistémica). Y es precisamente debido al carácter mediado de todas

⁷ Por ejemplo, si se da el caso de que ningún discurso «descriptivo» está libre de normas o valores, entonces ningún discurso está libre de algún tipo de abogacía, y todo «hablar por» implicará hablar por alguien, algunos o algo.

las representaciones que algunas personas han rechazado con argumentos políticos, así como epistémicos la legitimidad de hablar por otros.

Y una vez que lo planteamos como un problema de representación, vemos que no solo el hablar por y el hablar sobre son analíticamente cercanos, sino que también lo son las prácticas de hablar por otros y de hablar por mí misma. Porque, al hablar por mí misma, también me estoy representando de una manera determinada, como si ocupara una posición de sujeto específica, como si tuviera ciertas características y no otras, entre otros aspectos. Al hablar por mí misma, creo (momentáneamente) mi yo— al igual que cuando hablo por otros creo sus yo [*selves*] —, en el sentido de que creo un yo público, discursivo, que en la mayoría de los casos tendrá un efecto sobre el yo experimentado como interioridad. Incluso si alguien nunca escucha el yo discursivo que presento de ellos, puede verse afectado por las decisiones que otras personas tomen después de escucharme. El asunto es que en todos los casos de hablar por, tanto si hablo por mí misma o por otras personas, ocurre un tipo de representación, y esta representación nunca es un simple acto de descubrimiento, y que lo más probable es que tenga un impacto en la persona así representada.

Aunque, si bien queda claro que la cuestión de hablar por otros está conectada con la cuestión de la representación en general, considero que la primera es un subconjunto muy específico de la segunda. Soy escéptica con respecto a que los relatos generales de la representación sean adecuados para la complejidad y especificidad del problema de hablar por otros.

Existe otra acepción de la representación que puede parecer también vitalmente conectada aquí: la representación política, como en, por ejemplo, la política electoral. Las personas elegidas tienen un tipo especial de autorización para hablar por sus votantes, y una podría preguntarse si dicha autorización disuelve los problemas asociados a hablar por otros y que, por lo tanto, debería servir como una respuesta modelo al problema. Yo respondería que sí y que no. Las personas representantes elegidas tienen un tipo de autorización para hablar por otros, e incluso podemos ampliar esto para incluir instancias menos formales en las que alguien está autorizado por la(s) persona(s) por la(s) que se habla(n) para hablar en su nombre. Existen muchos ejemplos de este tipo de autorización, como cuando le pedí a mi pareja que hablara en mi nombre en la sala de partos del hospital, o cuando mi estudiante me autorizó a hablar en su nombre en una reunión con el rector. Sin embargo, la obtención de esa autorización no anula todos los problemas que conlleva hablar por otros. Una sigue interpretando la situación y los deseos del otro (a no ser que se limite a leer un texto escrito que le hayan proporcionado), de modo que una sigue creando para ellos un yo en presencia de otros. Más aún, el poder de conferir dicha autorización, y de tener poder sobre el representante designado, rara vez está presente

en los casos en los que alguien habla por uno. El trabajo intelectual no se ha guiado ciertamente por el mandato de obtener el permiso de quienes se habla por y sobre, y es seguro decir que la mayoría de representantes políticos tampoco se han guiado estrictamente por la necesidad de obtener dicha autorización. La cuestión aquí es que el modelo de representación política no puede utilizarse en todos los casos de hablar por otros, aunque podría resultar instructivo cuando intentamos formular respuestas al problema.

Por último, la forma en la que he articulado este problema puede implicar que las personas lo enfrentan y tienen que (y pueden) tomar una decisión individual con respecto a sus propias prácticas discursivas. Esto no es lo que quiero dar a entender. El problema es social, las opciones de las que disponemos se construyen socialmente, y las prácticas en las que nos involucramos no pueden entenderse simplemente como el resultado de una elección individual autónoma. No obstante, sustituir simplemente el «yo» por un «nosotros» no resuelve este problema porque el «nosotros» también es un producto de fuerzas mediadoras y, en cierto sentido, también es una construcción ficticia. Sin embargo, reemplazar tanto el «yo» como el «nosotros» con una voz pasiva que borra la agencia resulta en un borrado de la responsabilidad y rendición de cuentas por el propio discurso, un borrado contra el que yo argumentaría enérgicamente (¡ya se asume muy poca responsabilidad en la práctica occidental!). Además, yo diría que cuando nos sentamos a escribir o nos levantamos a hablar, nos experimentamos como tomando decisiones. Podemos dudar por miedo a ser criticados o por miedo a exacerbar un problema que nos gustaría remediar, o podemos experimentar la determinación de hablar a pesar de los obstáculos existentes. Pero en muchos casos experimentamos la posibilidad de hablar o no hablar. Por un lado, una teoría que explique esta experiencia como si se tratara de elecciones autónomas sería falsa e ideológica, pero, por otro lado, si no reconocemos la actividad de elección y la experiencia de la duda individual, estamos negando una realidad de nuestras vidas experienciales⁸. Así que, a pesar de sus imperfecciones, en este artículo he decidido utilizar el «yo» (y en algunos casos el «nosotros») para articular este conjunto de problemas.

La posibilidad de hablar por otros tiene una importancia crucial para la posibilidad de la efectividad política. Tanto la acción colectiva como las coaliciones parecen requerir la posibilidad de hablar por. Sin embargo, Gilles Deleuze ha caracterizado como «absolutamente fundamental: la indignidad de hablar por otros» (Deleuze &

⁸ Otra distinción que podría hacerse es entre las diferentes prácticas materiales de hablar por: dar un discurso, escribir un ensayo o un libro, realizar una película o un programa de televisión, así como escuchar, leer, ver, entre otras. No abordaré las posibles diferencias que surgen de estas diferentes prácticas, y me limitaré a la práctica (ficticia) «genérica» de hablar por.

Foucault, 1977, p. 209), Trebilcot ha renunciado para sí misma al acto de hablar por otros, y el peligro de hablar por otros ha hecho que muchas personas cuestionen su validez. Quiero explorar lo que está en juego al rechazar o validar esto como una práctica discursiva. Pero primero debemos aclarar las enunciaciones epistemológicas y metafísicas que están implícitas en la articulación del problema.

1

En este siglo, una plétora de fuentes ha argumentado que la neutralidad de quien teoriza ya no puede sostenerse, nunca más, ni siquiera por un momento. La teoría crítica, los discursos de empoderamiento, la teoría psicoanalítica, el posestructuralismo, las teorías feministas y anticolonialistas han coincidido en este punto. Quién le habla a quién resulta ser tan importante para el significado y la verdad como aquello que se dice; de hecho, lo que se dice resulta que cambia según quién habla y quién escucha. Siguiendo a Foucault, llamaré a estos «rituales del habla» para identificar las prácticas discursivas del habla o la escritura que implican no solo el texto o el enunciado, sino su posición dentro de un espacio social que incluye a las personas implicadas, que actúan sobre o que se ven afectadas por las palabras. Dos elementos dentro de estos rituales merecen nuestra atención: la posicionalidad o ubicación del hablante y el contexto discursivo. Podemos considerar que este último se refiere a las conexiones y relaciones de imbricación entre el enunciado/texto y otros enunciados y textos, así como a las prácticas materiales en el entorno correspondiente, que no debe confundirse con un entorno espacialmente adyacente al evento discursivo concreto.

Los rituales del habla son constitutivos del significado, tanto del significado de las palabras pronunciadas como del significado del acontecimiento. Esta afirmación nos obliga a desplazar la ontología del significado desde su ubicación en un texto o enunciado a un espacio más amplio, un espacio que incluye el texto o el enunciado pero que también incluye el contexto discursivo. Y una implicación importante de esta afirmación es que el significado debe entenderse como plural y cambiante, ya que un solo texto puede engendrar diversos significados en diversos contextos. No solo se verá afectado lo que se destaca, percibe y la forma en la que se entiende en función de la ubicación tanto del hablante como del oyente, sino que también se verá afectado el valor de verdad o el estatus epistémico.

Por ejemplo, en muchas situaciones cuando una mujer habla, la presunción está en su contra; cuando un hombre habla suele ser tomado en serio (a menos que hable «a lo tonto», como Andy Warhol acusó a Bruce Springsteen de hacerlo o, en otras palabras, si pertenece a un grupo oprimido). Cuando los escritores de razas y nacionalidades oprimidas han insistido en que toda la escritura es política, la afirmación

se ha desestimado por tonta, o por estar basada en el resentimiento o es simplemente ignorada; cuando prestigiosos filósofos europeos dicen que toda escritura es política, se asume como una «verdad» nueva y original (Judith Wilson lo llama «el equivalente intelectual de la grabación de una canción ya existente [*cover record*]»⁹). Los rituales del discurso que involucran la ubicación de la persona que habla y de los oyentes afectan a si una afirmación se toma como un argumento verdadero, bien razonado y convincente, o una idea significativa. Así pues, cómo se escucha lo que se dice depende de quién lo dice, y quién lo dice afectará al estilo y al lenguaje en el que se enuncia, lo que a su vez afectará a su significado percibido (por oyentes específicos). El estilo discursivo con el que algunos posestructuralistas europeos han hecho la afirmación de que toda escritura es política, marca esta afirmación como importante y probablemente verdadera para un entorno determinado (poderoso); mientras que el estilo con el que los escritores afroamericanos hicieron la misma afirmación marcó su discurso como desechable a los ojos del mismo entorno.

Los que admiten la mutabilidad política de la *interpretación* podrían admitir este punto, pero seguirían manteniendo que la *verdad* es una cuestión totalmente diferente. Y tendrían razón en que el establecimiento del efecto de la ubicación en el significado e incluso si algo es *tomado* como verdadero dentro de un contexto discursivo particular, no implica que la verdad «real» de la afirmación esté condicionada por su contexto. Sin embargo, esta objeción presupone una concepción particular de la verdad, una en la que la verdad de una afirmación puede distinguirse de su interpretación y su aceptación. Esta concepción de la verdad haría que la verdad fuera, por definición, independiente de la ubicación encarnada y perspectivista de los hablantes u oyentes (salvo en el caso trivial de las oraciones indexicales de un hablante, por ejemplo, «ahora estoy sentado»).

Así pues, la cuestión de si la ubicación se refiere simplemente a lo que se toma por verdadero o a lo que es realmente verdadero, y si tal distinción puede mantenerse, implica el difícilísimo problema del significado de la verdad. En la historia de la filosofía occidental han existido múltiples definiciones y ontologías de la verdad que compiten entre sí: nociones de correspondencia, idealistas, pragmatistas, coherentistas y consensuales. El punto de vista dominante ha sido que la verdad representa una relación de correspondencia entre una proposición y una realidad extradiscursiva. Según este punto de vista, la verdad se refiere a un ámbito completamente independiente de la acción humana y expresa las cosas «tal como son en sí mismas», es decir, libres de la interpretación humana.

⁹ Véase *Down to the Crossroads*, 1990, para un análisis de este fenómeno en el mundo del arte, especialmente la página 36. Véase también Christian, 1987, y Gates, 1987, especialmente la página 34.

Podría decirse que, desde Kant, y más obviamente desde Hegel, se ha aceptado ampliamente que una comprensión de la verdad que requiere que esté libre de la interpretación humana conduce inexorablemente al escepticismo, ya que hace que la verdad sea inaccesible por definición. Esto crea un impulso para reconfigurar la ontología de la verdad, o su *locus*, desde un lugar fuera de la interpretación humana a uno dentro de ella. Hegel, por ejemplo, comprendió la verdad como una «identidad en la diferencia» entre elementos subjetivos y objetivos. Así, dentro de la variedad de puntos de vista que operan en la escuela hegeliana, los denominados elementos subjetivos, o las condiciones históricamente específicas en las que se produce el conocimiento humano, ya no se convierten en irrelevantes o incluso en obstáculos para la verdad.

Por ejemplo, en la versión coherentista de la verdad, que es sostenida por filósofos como Rorty, Donald Davidson, Quine, Gadamer y Foucault, se define la verdad como una propiedad emergente de lo que es esencialmente una situación discursiva, cuando hay una forma específica de integración entre varios elementos. Este punto de vista no tiene ninguna relación necesaria con el idealismo. En cuanto al tema de este artículo, puede decirse que la ubicación social de quien habla tiene un efecto en la verdad en la medida en la que tiene un efecto en el significado completo de cualquier acto de habla. Esta afirmación se desarrollará más adelante.

Permítanme volver ahora a la formulación del problema de hablar por otros. Existen dos premisas implícitas en la articulación del problema, y desmenuzarlas debería hacernos avanzar en la comprensión de las cuestiones implicadas.

Premisa 1: El «ritual del habla» (tal y como se ha definido anteriormente) en el que se sitúa un enunciado, siempre tiene un efecto en el significado y la verdad, de manera que no hay posibilidad de que la posicionalidad, la ubicación o el contexto sean irrelevantes para el contenido.

La frase «tiene un efecto» aquí debería indicar alguna cantidad variable de influencia que no sea la determinación o la fijación.

Una implicación importante de esta primera premisa es que ya no podemos determinar la validez de un caso dado de hablar por otros simplemente preguntando si el o la hablante ha realizado —o no— suficiente investigación para justificar sus afirmaciones. La investigación adecuada será un criterio de evaluación necesario pero insuficiente. Veamos ahora la segunda premisa.

Premisa 2: Ciertos contextos y ubicaciones están vinculados con estructuras de opresión, y ciertos otros están vinculados con resistencia a la opresión. Por lo tanto, no todos son políticamente iguales y, dado que la política está relacionada con la verdad, no todos son epistémicamente iguales.

La afirmación de que «la política está conectada a la verdad» se desprende necesariamente de la premisa 1. Los rituales de habla están políticamente constituidos por relaciones de poder de dominación, explotación y subordinación. Quién habla, de quién se habla y quién escucha es un resultado, además de un acto, de la lucha política. En pocas palabras, el contexto discursivo es un escenario político. En la medida en la que este contexto influye en el significado, y el significado es en cierto sentido el objeto de la verdad, no podemos hacer una evaluación epistémica de la afirmación sin evaluar simultáneamente la política de la situación.

Según la primera premisa, aunque no podamos mantener una voz neutral, al menos todos podemos reclamar el derecho y la legitimidad de hablar. Pero la segunda premisa desautoriza algunas voces por motivos que son simultáneamente políticos y epistémicos.

La conjunción de las premisas 1 y 2 sugiere que la persona hablante pierde parte de su control sobre el significado y la verdad de su enunciado. Dado que el contexto de las personas oyentes es parcialmente determinante, la persona hablante no es dueña o señora de la situación. Quienes hablan pueden intentar recuperar el control tomando en cuenta el contexto de su discurso, pero nunca pueden saber todo acerca de este contexto y, con la comunicación escrita y electrónica, cada vez es más difícil saber algo sobre el contexto de recepción.

Esta pérdida de control puede ser interpretada por algunos hablantes como que ningún hablante puede ser considerado responsable de sus acciones discursivas. Sin embargo, una pérdida *parcial* de control no implica una pérdida *completa* de responsabilidad. Claramente, la problemática de hablar por tiene en su centro una preocupación por la rendición de cuentas y la responsabilidad. Reconocer el problema de hablar por otros no puede implicar la eliminación de la responsabilidad del hablante de rendir cuentas.

En la siguiente sección consideraré algunas posibles respuestas al problema de hablar por.

2

La primera respuesta que consideraré es argumentar que la formulación del problema de hablar por otros implica un esencialismo retrógrado y metafísicamente insostenible que supone que una puede leer la verdad y el significado de lo *que* se dice a partir del contexto discursivo. A esta respuesta la llamaré la respuesta de «imputación de reduccionismo», porque argumenta que una suerte de teoría reduccionista de la justificación (o evaluación) se desprende de las premisas 1 y 2. Tal teoría reduccionista podría, por ejemplo, reducir la evaluación a una valoración política de la ubicación

del hablante, donde esta ubicación es vista como una esencia insuperable que la fija a una, como si los pies de una persona estuvieran superpegados a un punto de la vereda.

Después de defender con vehemencia el artículo de Barbara Christian *The Race for Theory*, un amigo que tenía una evaluación diferente del artículo no pudo evitar plantear la posibilidad de que una especie de apologética estructurara mi respuesta, motivada por un deseo de valorar la escritura afroamericana contra todo pronóstico. Su pregunta planteó la cuestión de la teoría reduccionista/esencialista de la justificación que acabo de describir.

Yo también rechazaría las teorías reduccionistas de la justificación y las versiones esencialistas de lo que significa tener una ubicación. Decir que la ubicación *tiene un efecto* en el significado y la verdad no es lo mismo que decir que la ubicación *determina* el significado y la verdad. Y la ubicación no es una esencia fija que autoriza en términos absolutos el discurso de una persona, como el favor de Dios autorizó en términos absolutos el discurso de Moisés. La ubicación y la posicionalidad no deben concebirse como unidimensionales o estáticas, sino como múltiples y con diversos grados de movilidad¹⁰. Entonces, lo que significa hablar desde o dentro de un grupo o una ubicación es inmensamente complejo. En la medida en la que la ubicación no es una esencia fija, y en la medida en la que existe una relación inestable, subdeterminada y controvertida entre la ubicación, por un lado, y el significado y la verdad, por otro, no podemos reducir la evaluación del significado y la verdad a una simple identificación de la ubicación de la persona hablante.

Ni la premisa 1 ni la 2 implican reduccionismo o esencialismo. Argumentan por la relevancia de la ubicación, no por su poder singular de determinación. Dado que las premisas no especifican cómo hemos de entender el concepto de ubicación, ciertamente se le puede dar un significado no esencialista.

Mientras que la imputación de la respuesta reduccionista ha sido popular entre los teóricos académicos, una segunda respuesta, que llamaré la respuesta de «retirada», ha sido popular entre algunos sectores del movimiento feminista estadounidense. Esta respuesta consiste simplemente en retirarse de todas las prácticas de hablar por y afirmar que una solo puede conocer su propia y estrecha experiencia individual y su «propia verdad» y nunca puede hacer afirmaciones más allá de esto. Esta respuesta está motivada en parte por el deseo de reconocer la diferencia —por ejemplo, las diferentes prioridades— sin organizar estas diferencias en jerarquías.

¹⁰ Véase mi artículo *Cultural Feminism versus Post-Structuralism* (Alcoff, 1988). Para más discusiones sobre la multidimensionalidad de la identidad social, véase Lugones, 1987 y Anzaldúa, 1987.

Ahora bien, a veces creo que esta es la respuesta adecuada al problema de hablar por otros, dependiendo de quién lo haga. Ciertamente, queremos fomentar una escucha más receptiva por parte de los privilegiados en términos discursivos y desalentar las prácticas presuntuosas y opresivas de hablar por. Pero la renuncia a hablar por no se traducirá en un aumento de la escucha receptiva en todos los casos; puede llevar simplemente a un estilo de vida narcisista de yupi en el que la persona privilegiada no se responsabiliza en absoluto de su sociedad. Incluso puede sentirse justificada para explotar su capacidad privilegiada de felicidad personal a expensas de los demás con el argumento de que no tiene otra alternativa.

Sin embargo, optar por la respuesta de retirada no siempre es una excusa apenas velada para evitar el trabajo político y complacer los propios deseos. A veces es el resultado de un deseo de participar en el trabajo político sin incurrir en lo que podría llamarse imperialismo discursivo.

El principal problema con este tipo de retirada es que socava significativamente la posibilidad de efectividad política. Existen numerosos ejemplos de la práctica de hablar por que han sido políticamente eficaces en promover la satisfacción de las necesidades de las personas por las que se habla, pero creo que el ejemplo de Menchú es especialmente instructivo. Menchú es una india quiché nacida y criada en Guatemala (utilizo el término «india» para seguir su elección de palabras). Su familia sufrió la misma suerte de intensa explotación de parte de los terratenientes y el gobierno a la que se enfrentan casi todos los indios guatemaltecos, una vida en la que, en el momento de escribir este artículo, la muerte por desnutrición y envenenamiento por insecticidas es un hecho común (y estas son el resultado directo de su trabajo forzado en las grandes fincas, no por su estilo de vida agrario tradicional). Su padre y su madre se convirtieron en activistas del movimiento de resistencia contra los terratenientes y, como miles de personas, fueron brutalmente torturados y asesinados por el ejército, al igual que su hermano. Menchú decidió aprender castellano, viajar a otros países para hablar de las masacres y, con ello, intentar detener el genocidio.

En su libro autobiográfico, Menchú comienza afirmando que su historia «no es solo *mi* vida, es también el testimonio de... todos los pobres guatemaltecos. Mi experiencia personal es la realidad de todo un pueblo» (1984, p. 1). Así, a lo largo del libro, afirma que no solo habla en nombre de su familia y de su comunidad de indios quichés, sino también en nombre de todas las demás 33 comunidades indias de Guatemala, que hablan lenguas diferentes y tienen costumbres y creencias distintas a las de los quiché. Ella explica su situación con fuerza y elocuencia, y refuta con decisión cualquier visión de la «jerarquía de las civilizaciones» que consideraría a su cultura agraria como inferior y, por lo tanto, responsable de su propia destrucción.

Como representante del Cuarto Mundo, ofrece una vívida crítica a las prácticas genocidas que todavía sufren estos grupos de personas¹¹.

Las palabras de Menchú han ayudado a dar a conocer la situación de Guatemala, a recaudar dinero para la revolución y a presionar a los gobiernos de Guatemala y los Estados Unidos que han cometido las masacres en forma coludida. El objetivo de este ejemplo no es argumentar que para Menchú no existe el problema de hablar por otros. Ella misma es muy consciente de los peligros y relata de forma instructiva cómo se abordó este problema en el movimiento revolucionario de los indios. Se intentó entrenar a cada activista de la resistencia para que realizara todas las tareas necesarias, desde construir trampas para los soldados, hasta aprender a usar un rifle, pasando por ir a la ciudad a pedir ayuda. Se acentuaron las estructuras de formación general frente a las de especialización para reducir la vulnerabilidad del movimiento ante la muerte o la traición de personas concretas. Esta fue también la razón por la que Menchú se fue a la ciudad para convertirse en sirvienta de una casa y aprender español: así los quiché ya no tendrían que depender de otros para representar su situación (en muchos casos, los traductores eran pagados por el gobierno o los terratenientes a propósito para que tradujeran mal las palabras quiché). Además, ella habla con humor irónico de un grupo de europeos progresistas que llegaron a Guatemala e intentaron ayudar a su pueblo con nuevos productos agrícolas. La aldea no estaba interesada: la evaluación de los europeos sobre lo que necesitaban era errónea. Menchú y su familia mantuvieron relaciones amistosas con los europeos, pero se resistieron pacientemente a sus interpretaciones sobre las necesidades del pueblo.

Por lo tanto, no se puede considerar a Menchú como una hablante «ingenua» que no es consciente de los peligros y las dificultades de hablar por otros; ella y sus compañeros son muy conscientes de los peligros, ya que a menudo han sido los desafortunados receptores de los intentos malintencionados o bienintencionados pero equivocados de otros de hablar por ellos. Sin embargo, en lugar de renunciar a hablar por otros, Menchú y sus compañeros idearon métodos para reducir los peligros. Y a pesar de las importantes y complejas diferencias entre las numerosas comunidades indígenas de Guatemala, ella no ha rehuído la oportunidad de hablar en nombre de todas ellas.

¹¹ El uso que hago de estos términos numéricos pretende hacer referencia a la teoría de los tres mundos de Mao, que fue un intento de revelar la división explotadora del trabajo entre las naciones, y proporcionar una explicación más específica que la que puede transmitir el término «naciones oprimidas/opresoras». Sin embargo, estos términos son problemáticos, ya que puede parecer que reinscriben la misma jerarquía entre naciones que intentan subvertir. Y en determinados contextos pueden resonar de tal manera que refuercen sentimientos injustificados de superioridad entre los pueblos del Primer Mundo.

La versión de Trebilcot de la respuesta de retirada debe considerarse por separado, ya que ella está de acuerdo con que una prohibición absoluta de hablar por socavaría la efectividad política. Ella aplica su prohibición contra la práctica solo dentro de una comunidad de lesbianas feministas. Por lo tanto, se podría argumentar que la abstención de hablar por otros puede mantenerse sin sacrificar la efectividad política si se restringe a determinados espacios discursivos. ¿Por qué uno podría abogar por esta abstención? Trebilcot sostiene que hablar por otros e intentar persuadirlos ejerce una especie de violencia discursiva sobre el otro y sus creencias. Dado que las interpretaciones y los significados son construcciones discursivas realizadas por hablantes corporeizados, a Trebilcot le preocupa que intentar persuadir o hablar por otro dejará de lado la capacidad o la disposición de esa persona para participar en el acto constructivo de desarrollar un significado. En vista de que ningún hablante corporeizado puede producir más que un relato parcial, es necesario alentar el relato de todos (esto es, dentro de una comunidad específica, que para Trebilcot es la comunidad de lesbianas).

Hay mucho en la discusión de Trebilcot con lo que estoy de acuerdo. Ciertamente, concuerdo con que en algunos casos hablar por otros constituye una violencia y hay que dejar de hacerlo. Pero sigue habiendo un problema con la opinión de que, incluso dentro de una comunidad restringida y solidaria, se pueda abandonar la práctica de hablar por otros.

El problema es que la posición de Trebilcot, así como una posición de retirada más general, presupone una configuración ontológica del contexto discursivo que simplemente no se da. En particular, supone que una *puede* retirarse a su propia ubicación discreta y hacer afirmaciones total y singularmente basadas en esa ubicación —afirmaciones que no incluyen a las demás personas—, y que una puede desprenderse de las redes implicadas entre sus prácticas discursivas y las ubicaciones, situaciones y prácticas de los demás (en otras palabras, la afirmación de que solo puedo hablar por mí misma supone la concepción autónoma del yo de la teoría liberal clásica: que estoy desconectada de los demás en mi auténtico yo o que puedo lograr una autonomía frente a los demás dadas ciertas condiciones). Pero no existe un lugar neutral en el que una pueda situarse libre de cargas y donde las palabras de una no afecten prescriptivamente o medien en la experiencia de los demás, ni existe una forma de demarcar decisivamente una frontera entre la propia ubicación y todas las demás. Incluso una retirada completa del habla [*speech*] no es, por supuesto, neutral, ya que permite que continúe el dominio de los discursos actuales y actúa por omisión para reforzar su dominio.

Así como mis prácticas son posibles gracias a acontecimientos espacialmente alejados de mi cuerpo, así también mis propias prácticas posibilitan o imposibilitan

las prácticas de otras personas. La declaración de que «hablo solo por mí» tiene el único efecto de permitirme evitar la responsabilidad y la rendición de cuentas por mis efectos sobre otras personas; no puede, literalmente, borrar esos efectos.

Permítanme ofrecer un ejemplo de esto. El movimiento feminista en los Estados Unidos ha generado muchos tipos de grupos de apoyo para mujeres con diversas necesidades: víctimas de violación sexual, supervivientes de incesto, esposas maltratadas, etc., y algunos de estos grupos se han estructurado en torno a la opinión de que cada sobreviviente debe llegar a su propia «verdad», que solo abarca a una misma y no tiene relación con las demás. Por lo tanto, la experiencia de una mujer agredida sexualmente, su efecto en ella y su interpretación de la misma, no debe tomarse como una generalización universal a la que otras deban subsumir o adaptar su experiencia. Este punto de vista solo funciona hasta cierto punto. En la medida en la que reconoce las diferencias irreductibles en la forma en la que las personas responden a los diversos traumas, y es sensible a la forma genuinamente variable en la que las mujeres pueden curarse a sí mismas, representa un progreso real más allá del enfoque homogéneo y universalizador que establece un camino que todas deben seguir. Sin embargo, es una ilusión pensar que, incluso en el espacio seguro de un grupo de apoyo, una integrante del grupo pueda, por ejemplo, trivializar el incesto entre hermano y hermana como «juego sexual» sin lastimar profundamente a otra integrante del grupo que está tratando de mantener una evaluación realista de las actividades sexuales de su hermano con ella como una agresión dañina frente a la racionalización adulta de él de que «bueno, para mí solo fue una diversión inofensiva». Por mucho que la hablante ofrezca una docena de advertencias sobre sus puntos de vista como restringidos a su ubicación, seguirá afectando a la capacidad de la otra mujer para conceptualizar e interpretar su experiencia y su respuesta a la misma. Y esto es así simplemente porque no podemos separar claramente nuestra praxis mediadora, que interpreta y construye nuestras experiencias, de la praxis de otros. Estamos atrapadas colectivamente en una red intrincada y delicada en la que cada acción que realizo, discursiva o de otro tipo, tira, rompe o mantiene la tensión en muchos hilos de una red en la que las demás personas también se mueven. Cuando hablo en nombre de mí misma, estoy construyendo un posible yo, una forma de estar en el mundo, y se lo estoy ofreciendo a otras personas, lo pretenda o no, como una posible forma de ser.

Así pues, el intento de evitar la problemática de hablar por mediante el repliegue a un ámbito individualista se basa en la ilusión, bien sustentada en la ideología individualista de Occidente, de que un yo no está constituido por múltiples discursos que se entrecruzan, sino que consiste en un todo unificado capaz de autonomizarse de los demás. Es una ilusión el que me pueda separar de otras personas de tal manera

que pueda evitar afectarlas. Esta puede ser la intención de mi habla, e incluso su significado si lo tomamos como las vinculaciones formales de las frases, pero no será el efecto del habla y, por lo tanto, no puede captar el habla en su realidad como práctica discursiva. Cuando «hablo por mí misma» estoy participando en la creación y reproducción de discursos a través de los cuales se constituyen mi propio yo y el de otros yo.

Otro problema con la respuesta de retirada es que puede estar motivada por un deseo de encontrar un método o práctica inmune a la crítica. Si hablo solo por mí, puede parecer que soy inmune a las críticas porque no estoy haciendo ninguna afirmación que describa a otras personas o que les prescriba acciones. Si solo hablo por mí, no tengo la responsabilidad de ser sincera con su experiencia o sus necesidades.

Pero sin duda es moral y políticamente objetable estructurar las acciones de una persona en torno al deseo de evitar las críticas, especialmente si esto tiene más peso que otras cuestiones de efectividad. En algunos casos, tal vez la motivación no sea tanto evitar las críticas como evitar los errores, y la persona cree que la única forma de evitar los errores es evitar todo ejercicio de hablar por otros. Sin embargo, los errores son inevitables tanto en la investigación teórica como en la lucha política y, además, a menudo hacen contribuciones. El deseo de encontrar un medio absoluto para evitar cometer errores quizás no provenga de un deseo de avanzar en los objetivos colectivos, sino de un deseo de dominio personal, de establecer una posición discursiva privilegiada en la que una persona no pueda ser socavada o desafiada y, por lo tanto, se convierta en dueña de la situación. Desde tal posición, la propia ubicación y la posicionalidad no requerirían un interrogatorio constante y una reflexión crítica; una persona no tendría que comprometerse constantemente en este esfuerzo emocionalmente problemático y sería inmune al interrogatorio de los demás. Hay que resistirse a ese deseo de dominio e inmunidad.

Una respuesta final al problema que consideraré aparece en el valioso ensayo de Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak?* En este ensayo, la cuestión central es una concepción esencialista y auténtica del yo y de la experiencia. La autora critica la postura de «intelectual abnegado» que adoptan Foucault y Deleuze cuando rechazan hablar por otros, sobre la base de que esto supone que los oprimidos pueden representar de forma transparente sus propios y verdaderos intereses. Según Spivak, la postura de Foucault y Deleuze solo sirve para ocultar el poder real de autorización de los intelectuales que se repliegan, que en su mismo repliegue ayudan a consolidar una concepción particular de la experiencia (como transparente y autoconocida). Así, promover el «escuchar a» en lugar de hablar por esencializa a los oprimidos como sujetos no construidos ideológicamente. Pero Spivak también critica el hablar por otros que incurre en representaciones peligrosas. Al final, Spivak prefiere un «hablar

a», en el que el o la intelectual no se abstiene de su papel discursivo ni presume de la autenticidad del oprimido, sino que permite la posibilidad de que el oprimido produzca un «contraenunciado» que pueda sugerir una nueva narrativa histórica.

Esta respuesta es con la que más concuerdo. Debemos esforzarnos por crear, siempre que sea posible, las condiciones para el diálogo y la práctica de hablar con y a, en lugar de hablar por otros. Si los peligros de hablar por otros se derivan de la posibilidad de tergiversación, de la ampliación de la propia autoridad y privilegio, y de un ritual de habla generalmente imperialista, hablar con y hablar a puede disminuir estos peligros.

Con frecuencia, las personas más privilegiadas no exploran la posibilidad de dialogar o lo hacen de forma inadecuada. Los espacios en los que parece imposible entablar encuentros dialógicos deben transformarse para poder hacerlo —espacios como las aulas, los hospitales, los lugares de trabajo, los organismos de asistencia social, las universidades, las instituciones de desarrollo y ayuda internacional y los gobiernos—. Hace tiempo que se ha observado que las tecnologías de la comunicación existentes tienen el potencial de producir este tipo de interacción, aun cuando los equipos de investigación y desarrollo no hayan considerado ventajoso hacerlo en el marco del capitalismo.

Los argumentos de Spivak, sin embargo, sugieren que la solución simple no es que los oprimidos o menos privilegiados puedan hablar por sí mismos, ya que su discurso no será necesariamente liberador ni reflejará sus «verdaderos intereses», si es que existen. Estoy de acuerdo con ella en este punto, pero todavía se puede argumentar, como creo que ella misma concluye, que ignorar el discurso del subalterno o del oprimido es «continuar el proyecto imperialista» (1988, p. 298). Pero si no se puede privilegiar el discurso del oprimido sobre la base de que su contenido será necesariamente liberador, sí se puede hacer sobre la base del propio acto de hablar. Hablar constituye un elemento que desafía y subvierte la oposición entre el agente conocedor y el objeto de conocimiento, una oposición que es clave en la reproducción de los modos de discurso imperialistas. El problema de hablar por otros existe en la propia estructura de la práctica discursiva, independientemente de su contenido y, por lo tanto, es esta misma estructura la que necesita ser alterada.

Sin embargo, aunque queda mucho trabajo teórico y práctico por hacer para desarrollar tales alternativas, la práctica de hablar por otros sigue siendo la mejor posibilidad en algunas situaciones existentes. Una retirada absoluta debilita la efectividad política, se basa en una ilusión metafísica y a menudo solo consigue oscurecer el poder del intelectual. Por lo tanto, en el resto de este artículo me preguntaré cómo podemos reducir los peligros de hablar por.

3

Al rechazar un retiro general de hablar por no estoy abogando por un retorno a una apropiación no autoconsciente del otro, sino más bien que cualquiera que hable por otros lo haga solo a partir de un análisis concreto de las relaciones de poder particulares y los efectos discursivos implicados. Quiero desarrollar este punto a través de la elucidación de cuatro conjuntos de prácticas de interrogación que pretenden ayudar a evaluar instancias posibles y reales de hablar por. En forma de lista, pueden parecer un algoritmo, como si pudiéramos enchufar una instancia de hablar en nombre de alguien y realizar un análisis y una evaluación. Sin embargo, solo pretendo sugerir una lista de preguntas que deberían plantearse con relación a cualquier práctica discursiva de este tipo. No son en absoluto originales: han sido aprendidas y practicadas por un gran grupo de activistas y teóricos/as.

1. El ímpetu por hablar debe ser cuidadosamente analizado y, en muchos casos (¡ciertamente en el de los académicos!), combatido. Esto puede parecer una forma extraña de empezar a discutir cómo hablar, pero la cuestión es que el impulso de ser *siempre* el orador y de hablar en todas las situaciones debe verse como lo que es: un deseo de dominio y de dominación. Si el impulso inmediato de alguien es enseñar en lugar de escuchar a un hablante menos privilegiado, se debe resistir ese impulso el tiempo suficiente para cuestionarlo detenidamente. A algunas nos han enseñado que por el hecho de tener un criterio dominante como el género, la clase, la raza, las letras después de nuestro nombre o algún otro criterio dominante, tenemos más probabilidades de tener la verdad. A otros se les ha enseñado lo contrario y hablarán entrecortadamente, pidiendo disculpas, si es que llegan a hablar¹².

Al mismo tiempo, tenemos que reconocer que la propia decisión de «apartarse» o retirarse solo puede ocurrir desde una posición de privilegio. Quienes no están en posición de hablar en absoluto no pueden retirarse de una acción que no ejercen; es más, tomar la decisión por una misma sobre si retirarse o no es una extensión o aplicación del privilegio, no una abdicación del mismo. Aun así, a veces es necesario.

2. También debemos interrogarnos sobre la influencia de nuestra ubicación y contexto en lo que decimos, y esto debería ser una parte explícita de toda práctica discursiva seria que llevemos a cabo. Una forma de empezar es construir

¹² Véase Said, 1989, p. 219, sobre este punto, donde él muestra cómo el «diálogo» entre la antropología occidental y los pueblos colonizados no ha sido recíproco, y apoya la necesidad de que los occidentales empiecen a *dejar de hablar*.

hipótesis sobre las posibles conexiones entre nuestra ubicación y nuestras palabras. Este procedimiento tendría más éxito si se llevara a cabo de forma colectiva con otras personas, lo que permitiría revelar aspectos de nuestra ubicación menos destacados en nuestra mente¹³.

Una manera deformada en la que esto se lleva a cabo con demasiada frecuencia es cuando quienes hablan ofrecen, en aras de la «honestidad», información autobiográfica sobre sí mismos, normalmente al principio de su discurso, como una especie de descargo de responsabilidad. La intención es reconocer su propia comprensión de que están hablando desde un lugar específico y corporeizado sin pretender una verdad trascendental. Pero, como han argumentado enérgicamente María Lugones y otras personas, ese acto no sirve para nada cuando se utiliza como descargo de la propia ignorancia o errores y se hace sin una interrogación crítica sobre la relación de esa autobiografía con lo que se va a decir. Deja para quienes oyen todo el trabajo real que hay que hacer. Por ejemplo, si un hombre blanco de clase media comenzara un discurso compartiendo con nosotros esta información autobiográfica y luego la utilizara como una especie de apología de las limitaciones de su discurso, esto nos dejaría a la audiencia —que no comparte su ubicación social— el trabajo de traducir sus términos a los nuestros, valorar la aplicabilidad de su análisis a nuestra diversa situación y determinar la relevancia sustantiva de su ubicación en sus afirmaciones. Esto es simplemente lo que las personas menos privilegiadas siempre han tenido que hacer cuando leen la historia de la filosofía, la literatura, etc., lo que hace que la tarea de apropiarse de estos discursos sea más difícil y lleve más tiempo (y sea más probable que produzca alienación). Los simples descargos no analizados no mejoran esta situación conocida y pueden incluso empeorarla en la medida en la que al ofrecer esa información el hablante puede sentirse aún más autorizado a hablar y recibir más autoridad de parte de sus pares.

3. Hablar debería llevar siempre consigo la obligación de rendir cuentas y la responsabilidad por lo que una dice. A quién hay que rendirle cuentas es una opción política/epistemológica discutible, contingente y, como dice Donna

¹³ Nuevamente véase Said, 1989, p. 212, donde anima, en particular, al autocuestionamiento de los hablantes privilegiados. Este parece ser un tema recurrente en lo que en estos días se denomina «discursos de las minorías»: afirmar la necesidad de que los blancos estudien la blanquitud. La necesidad de interrogarse sobre la propia ubicación existe en cualquier evento discursivo de cualquier hablante, pero dado el desequilibrio de los «diálogos» actuales, parece especialmente importante presionar por esto entre los privilegiados, que a veces parecen querer estudiar la construcción social y cultural de todo el mundo excepto la suya propia.

Haraway, construida a través del proceso de la acción discursiva. Lo que esto implica en la práctica es un compromiso serio y sincero de permanecer abierto a la crítica y de intentar «escuchar» (comprender) la crítica de forma activa, atenta y sensible. Un impulso rápido de rechazar la crítica debe hacernos desconfiar.

4. Este es mi planteamiento central. Para evaluar los intentos de hablar en nombre de otros en determinados casos, debemos analizar los efectos probables o reales de las palabras en el contexto discursivo y material. No podemos fijarnos simplemente en la ubicación del orador o en sus credenciales para hablar, ni tampoco podemos fijarnos únicamente en el contenido propositivo del discurso; también debemos fijarnos adónde va el discurso y qué hace allí.

Si nos limitamos a examinar el contenido de un conjunto de afirmaciones sin tener en cuenta los efectos de las mismas, no podemos lograr una evaluación adecuada o incluso significativa de estas, en parte porque no se sostiene la noción de que el contenido esté separado de los efectos. El contenido de la afirmación, o su significado, emerge en la interacción entre las palabras y de quienes escuchan dentro de una situación histórica muy específica. Por ello, tenemos que prestar mucha atención al arreglo discursivo para entender el significado completo de cualquier evento discursivo. Por ejemplo, en una situación en la que una persona bienintencionada del Primer Mundo habla en nombre de una persona o grupo del Tercer Mundo, la propia disposición discursiva puede reafirmar la visión de la «jerarquía de civilizaciones», una en la que los Estados Unidos ocupa el primer lugar. Este efecto se produce porque el orador se posiciona con autoridad y poder, como el sujeto conocedor, mientras que el grupo del Tercer Mundo queda reducido, por la mera estructura de la práctica discursiva, a un objeto y una víctima que debe ser defendida desde lejos y, por lo tanto, desempoderada. Aunque el orador intente mejorar materialmente la situación de algún grupo menos privilegiado, los efectos de su discurso son el refuerzo de las concepciones racistas e imperialistas y quizás también el silenciamiento de la propia capacidad del grupo menos privilegiado para hablar y ser escuchado¹⁴. Esto nos muestra por qué es tan importante reconceptualizar el discurso, como recomienda Foucault, como

¹⁴ Defender la relevancia de los efectos para la evaluación no implica que haya una única forma de llevar a cabo dicha evaluación o qué tipo de efectos se estimarán deseables. La forma de evaluar un efecto concreto queda abierta; el numeral 4 de mi lista argumenta simplemente que los efectos deben tenerse siempre en cuenta.

un *evento*, que incluye al hablante, las palabras, los oyentes, la ubicación, el lenguaje y así sucesivamente.

Todas las evaluaciones producidas de este modo estarán por necesidad *indexadas*. Es decir, se producirán para un lugar muy concreto y no podrán tomarse como universales. Esto se deriva simplemente del hecho de que las evaluaciones se basarán en los elementos específicos del contexto discursivo histórico, la ubicación de hablantes y oyentes, y así sucesivamente. Cuando se modifica alguno de estos elementos, se requiere una nueva evaluación.

Permítanme ilustrarlo mediante su aplicación a los ejemplos que di al principio. En el caso de Cameron, si los efectos de sus libros son realmente desempoderadores para las mujeres nativas canadienses, son contraproducentes para las propias intenciones declaradas de Cameron, y ella debería, de hecho, «apartarse». En el caso del teórico varón blanco que habló de arquitectura en lugar de la política del posmodernismo, el efecto de su negativa fue que no ofreció ninguna contribución a un tema importante y todos los presentes perdimos una oportunidad de debatir y explorar el tema original.

Ahora permítanme pasar a hablar del presidente Bush. Cuando él afirma que Noriega es un dictador corrupto que se interpone en el camino de la democracia en Panamá, repite una afirmación que ha sido hecha casi palabra por palabra por el movimiento de oposición en Panamá. Sin embargo, los efectos de ambas afirmaciones son muy diferentes porque el significado completo de la afirmación cambia radicalmente dependiendo de quién la diga. Cuando el presidente de los Estados Unidos se presenta ante el mundo juzgando a un gobierno del Tercer Mundo y criticándolo sobre la base de la corrupción y la ausencia de democracia, el significado completo de *esta* afirmación, en contraposición a la de la oposición, es reforzar la prominente opinión anglosajona según la cual la corrupción latinoamericana es la causa principal de la pobreza y la ausencia de democracia en la región, que los Estados Unidos está del lado de la democracia en la región y que los Estados Unidos condena la corrupción y la tiranía. Por lo tanto, el efecto del discurso del presidente para América Latina es volver a consolidar el imperialismo de los Estados Unidos al ocultar su verdadero papel en la región, el torturar y asesinar a cientos y miles de personas que han tratado de instaurar gobiernos democráticos y progresistas. Y este seguirá siendo su efecto a menos que y hasta que se modifique radicalmente la política exterior de los Estados Unidos y admita su historia de asesinatos masivos a nivel internacional.

4. CONCLUSIÓN

Esta cuestión es complicada por la forma variable de entender la importancia de la fuente o la localización de quien la escribe. Según un punto de vista, quien escribe un texto es su «propietario» y «originador», a quien se le atribuye la creación de sus ideas y su interpretación autorizada. Desde otro punto de vista, el orador o escritor original no es más privilegiado que cualquier otra persona que articule esas ideas; y, de hecho, su «autor» no puede identificarse en sentido estricto, porque el concepto de autoría es una construcción ideológica muy alejada del modo en el que las ideas surgen y se convierten en fuerzas materiales¹⁵. Ahora bien, ¿esta última postura supone que la fuente o la localización del autor es irrelevante?

Pienso que dicha postura no tendría por qué implicar esta conclusión, aunque podría hacerlo en algunas formulaciones. Podemos dejar de privilegiar al autor «original» y reconceptualizar las ideas como si atravesaran (casi) libremente un espacio discursivo, disponible desde muchos lugares y sin un derrotero originario claramente identificable, y aun así conservar nuestro sentido de que la fuente sigue siendo relevante para el efecto. Nuestra metateoría de la autoría no excluye la realidad material de que en los espacios discursivos haya un hablante o escritor acreditado como autor de sus expresiones, o que, por ejemplo, la apropiación feminista del concepto «patriarcado» se vincule a Kate Millett, una feminista anglosajona blanca, o que el propio término feminismo haya estado y esté asociado a un origen occidental. Estas asociaciones tienen un efecto, el efecto de producir desconfianza por parte de algunas nacionalistas del Tercer Mundo, un efecto de reinscribir actitudes imperialistas semiconscientes por parte de algunas feministas del Primer Mundo. Estos no son los únicos efectos posibles y algunos de los efectos pueden no ser perniciosos, pero todos los efectos deben tenerse en cuenta al evaluar el discurso del «patriarcado». No quiero decir aquí que crea que el término «patriarcado» deba ser rechazado o que las respuestas de la audiencia deban ser aceptadas sin discusión, pero si ignoramos los efectos reales y nos concentramos solo en el «contenido» (como si pudieran separarse), nuestra evaluación será seriamente inadecuada.

El énfasis en los efectos no debe implicar, por lo tanto, que un examen de la localización de la persona hablante sea menos crucial. Este último examen podría

¹⁵ Aprecio la forma en la que Susan Bordo expone este punto. Al hablar de las teorías o ideas que adquieren prominencia, dice: «[...] todas las formaciones culturales... [son] construidas de forma compleja a partir de diversos elementos —intelectuales, psicológicos, institucionales y sociológicos—. Al no surgir de un diseño monolítico, sino de una interacción de factores y fuerzas, se entiende mejor no como una posición discreta y definible que puede ser adoptada o rechazada, sino como una coherencia emergente que es alimentada por una variedad de corrientes, a veces superpuestas, a veces muy distintas» (1989, p. 135). Si las ideas surgen en esa configuración de fuerzas, ¿tiene sentido pedir un autor?

llamarse (y se ha llamado) hacer una genealogía. En este sentido, una genealogía implica preguntarse cómo se media y se constituye una posición o un punto de vista a través y dentro de la conjunción y el conflicto de prácticas históricas, culturales, económicas, psicológicas y sexuales. Pero me parece que la importancia de la fuente de un punto de vista y la importancia de hacer una genealogía, deberían subsumirse dentro de un análisis general de los efectos, haciendo que la pregunta central sea cuáles son los efectos del punto de vista en las prácticas materiales y discursivas por las que atraviesa y la configuración particular de las relaciones de poder que surgen de estas. La fuente es relevante solo en la medida en la que tiene un impacto en el efecto. Como le gusta decir a Spivak, la invención del teléfono por parte de un hombre de la clase alta europea no impide en absoluto que se ponga al servicio de una revolución antiimperialista.

En conclusión, destacaría que la práctica de hablar por otros suele nacer de un deseo de dominio, de privilegiarse a sí mismo como el que entiende más correctamente la verdad sobre la situación del otro o como el que puede defender una causa justa y así lograr gloria y encomio. Y el efecto de la práctica de hablar por otros es a menudo, aunque no siempre, el borrado y la reinscripción de jerarquías sexuales, nacionales y de otro tipo. Espero que este análisis contribuya, en lugar de disminuir, al importante debate en curso sobre cómo desarrollar estrategias para una distribución más equitativa y justa de la capacidad de hablar y ser escuchado/a. Pero este desarrollo no debe tomarse como una desautorización absoluta de todas las prácticas de hablar por otros. No *siempre* se da el caso de que cuando otros, diferentes a mí, hablan por mí, yo haya salido peor parada, o que cuando nosotros hablamos por otros, ellos salgan peor parados. A veces, como ha argumentado Loyce Stewart, sí necesitamos un «mensajero» que defienda nuestras necesidades.

Una afirmación o práctica discursiva que tiene su origen en motivos o maniobras sospechosas o en ubicaciones sociales privilegiadas, he argumentado, aunque siempre es relevante, no puede ser suficiente para repudiarla. Debemos hacer más preguntas sobre sus efectos, preguntas que se resumen en lo siguiente: ¿permitirá el empoderamiento de los pueblos oprimidos?

NOTA

Estoy en deuda con las siguientes personas e instituciones por su importante apoyo para escribir este artículo: Eastern Society for Women in Philosophy, Central New York Women Philosophers Group, Loyce Stewart, Richard Schmitt, Sandra Bartky, Lawrence Thomas, Leslie Bender, Robyn Wiegman, Anita Canizares Molina, Felicity Nussbaum, y dos lectores anónimos.

REFERENCIAS

- Alcoff, Linda (1988). Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory. *Signs*, 13(3), primavera, 405-336.
- Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands: La frontera*. San Francisco: Spinsters y Aunt Lute Book Company.
- Bordo, Susan (1989). Feminism, Postmodernism, and Gender-Skepticism. En Linda Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism* (pp. 133-156). Nueva York: Routledge.
- Christian, Barbara (1987). The Race for Theory. *Cultural Critique*, 6, primavera, 51-63.
- Clifford, James (1983). On Ethnographic Authority. *Representations*, 1(2), 118-146.
- Clifford, James & George E. Marcus (eds.) (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Deleuze, Gilles & Michel Foucault (1977). Intellectuals and Power. En Donald Bouchard (ed.), *Language, Counter-Memory, Practice* (pp. 205-217). Traducción de Donald Bouchard y Sherry Simon. Ithaca: Cornell University Press.
- Gates, Henry Louis, Jr. (1987). Authority, (White) Power and the (Black) Critic; It's All Greek To Me. *Cultural Critique*, 7, otoño, 19-46.
- Lugones, María (1987). Playfulness, «World»-Travelling, and Loving Perception. *Hypatia*, 2(2), 3-19.
- Lugones, María & Elizabeth Spelman (1986). Have We Got a Theory For You! Cultural Imperialism, Feminist Theory and the Demand for the Women's Voice. En Marilyn Pearsall (ed.), *Women and Values: Readings in Recent Feminist Philosophy* (pp. 19-31). Belmont, CA: Wadsworth Publishing.
- Maracle, Lee (1989). Moving Over. *Trivium*, 14, primavera, 9-12.
- Marcus, George E. & Michael Fischer (eds.) (1986). *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.
- Menchú, Rigoberta (1984). *I Rigoberta Menchú*. Edición de Elisabeth Burgos-Debray. Traducción de Ann Wright. Londres: Verso.
- Rabinow, Paul (1985) Discourse and Power: On the Limits of Ethnographic Texts. *Dialectical Anthropology*, 10(1-2), julio, 1-14.
- Said, Edward W. (1989). Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors. *Critical Inquiry*, 15(2), invierno, 205-225.
- Spivak, Gayatri (1988). Can the Subaltern Speak? En Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and Interpretation of Culture* (pp. 271-313). Urbana-Champaign: University of Illinois Press.
- Trebilcot, Joyce (1988). Dyke Methods. *Hypatia*, 3(2), verano, 1-13.

Trinh T. Minh-ha (1989). *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*.
Bloomington: Indiana University Press.

Wilson, Judith (1990). Down to the Crossroads: The Art of Alison Saar. *Third Text*, 10, primavera, 25-44.

OBJETIVIDAD, OBJETIVACIÓN EPISTÉMICA Y OPRESIÓN^{*1}

Sally Haslanger

Massachusetts Institute of Technology

1. TIPOS DE OBJETIVIDAD

El término ‘objetivo’ se utiliza de múltiples maneras². Para empezar, es importante distinguir al menos tres usos diferentes: la *realidad* objetiva, el *discurso* objetivo y el *conocimiento* objetivo. Así se usan estos términos de manera estándar (aunque controvertida) en los debates actuales:

Realidad objetiva: lo que está ‘ahí afuera’, en algún sentido independientemente de nosotras; cómo son las cosas, sin tener en cuenta cómo las pensamos o hablamos sobre ellas.

Discurso objetivo: discursos dentro de los cuales podemos expresar hechos.

Conocimiento objetivo: conocimiento que se puede justificar en términos que sean accesibles para cualquier agente racional.

Puede haber discursos que nos permiten expresar hechos que no se hallan en la realidad objetiva. Por ejemplo, hay quien sostendría que las cualidades secundarias, como el color, no forman parte de la *realidad* objetiva porque los colores ‘dependen de nosotros’. No obstante, existen *hechos* objetivos sobre si una señal de detenerse

* Copyright © (2017) Sally Haslanger, «Objectivity, Epistemic Objectification, and Oppression» en *Routledge Handbook to Epistemic Injustice*. Edición de Ian James Kidd, José Medina y Gaile Pohlhaus, Jr. New York: Routledge, pp. 279-290. Todos los derechos reservados. Reproducido con la autorización de Taylor and Francis Group, LLC, una división de Informa plc, a través de Copyright Clearance Center, Inc. Traducción realizada por Ekai Txapartegi Zumeta y revisada por Eloy Neira Riquelme y Aranza Pizarro.

¹ Agradezco a Abby Jaques, Rae Langton y Stephen Yablo por las provechosas conversaciones, así como a Ian James Kidd, José Medina y Gaile Pohlhaus Jr. por los excelentes comentarios a borradores anteriores.

² Mi comprensión sobre estos temas se ha incrementado notablemente gracias al seminario de posgrado sobre la objetividad que impartí junto con Stephen Yablo (otoño, 2015). Le agradezco a él y a los participantes del seminario por sus aportes.

es roja o azul. En contraste con el discurso del color, sin embargo, los discursos sobre lo que (supuestamente) es cómico o gracioso ni siquiera tratan de expresar hechos objetivos. Así, los colores no son objetivamente reales, aunque su discurso sea objetivo; la comicidad, en cambio, ni es objetivamente real ni su discurso es objetivo.

El conocimiento objetivo es, a su vez, distinguible del discurso objetivo porque, evidentemente, el conocimiento requiere no solo de la posibilidad de expresar hechos, sino de dar cuenta de los hechos de manera correcta, y más. Al fin y al cabo, es *conocimiento*. Sin embargo, la idea es que no todo conocimiento es conocimiento *objetivo*. La exigencia de objetividad impone un estándar más alto (o diferente) que el que se requiere para otros tipos de conocimiento. Por ejemplo, si alguien obtuviera conocimiento sobre Dios por medio de una experiencia mística o de una revelación pero que no está disponible para todos los agentes racionales interesados, esto no contaría como conocimiento objetivo. Pero si Dios fuera real, entonces presumiblemente Dios es objetivamente real. De modo que el conocimiento objetivo no puede entenderse simplemente como conocimiento de la realidad objetiva.

Describo estas distinciones no porque las suscriba, sino para considerar cómo es que un conjunto de distinciones políticamente neutrales puede funcionar (junto con otros supuestos de fondo) para mantener sistemas de subordinación. El propósito de este ensayo no es preguntarse sobre cómo deberíamos entender mejor la objetividad (en sus varias formas). Más bien, se trata de considerar cómo se inscribe la idea de objetividad en las dinámicas de las prácticas sociales.

En especial me interesan los casos que podríamos llamar de *objetivación epistémica*. Estos ocurren cuando las debilidades epistémicas reales o imaginadas de un grupo son consideradas erradamente como una consecuencia de su naturaleza o que son esenciales para ellos en tanto grupo. A menudo la objetivación epistémica se presenta en conjunto con otras formas de objetivación que esencializan o naturalizan los estatus subordinados. Es importante identificar cómo tales acciones desacreditan a las voces de las personas subordinadas o marginadas de modo que su resistencia es silenciada o vista con desconfianza. Esa desacreditación es una forma de injusticia testimonial. Pero, la injusticia asociada a la objetivación epistémica es más que testimonial. Algunos modelos de objetividad, o de realidad objetiva, respaldan lo que denomino razonamiento *statu quo* que funciona de una manera generalizada, bajo condiciones de opresión, para justificar las prácticas de subordinación. El razonamiento *statu quo* es tanto una injusticia epistémica —ya que es un factor que perpetúa la marginación epistémica—, como una herramienta epistémica de opresión.

Miranda Fricker ha demostrado muy gráficamente no solo cómo los prejuicios dan lugar a la injusticia epistémica, sino también cómo esta es parte de un círculo [*loop*] que, a la vez, es causado por y da lugar a la injusticia:

Las injusticias testimoniales sistemáticas, entonces, son producidas no por el prejuicio *simpliciter* sino específicamente por aquellos prejuicios que ‘rastrear’ al sujeto a través de diferentes dimensiones de la actividad social.... Cuando tal prejuicio [rastreador] genera una injusticia testimonial, tal injusticia está sistemáticamente conectada con otros tipos de injusticia real o potencial (2007, p. 27).

Tal como yo lo entiendo, la objetivación epistémica normalmente suele ser una parte importante de ese círculo [*loop*]. Las personas están subordinadas y se les niega recursos epistémicos; eso ocasiona daños epistémicos, en ocasiones bajo la forma de déficits epistémicos; los déficits epistémicos contingentes de este grupo son subsecuentemente objetivados, es decir, tratados como normales o naturales, de modo que no requieren, o incluso no permiten, ninguna intervención; eso a su vez racionaliza la privación de los recursos epistémicos y la credibilidad epistémica, perpetuando así el daño epistémico y, dada la importancia del conocimiento tanto como un bien instrumental así como final, causando injusticia comprendida en términos amplios.

2. NORMAL, NATURAL Y BUENO³

Empecemos con la idea de que la realidad objetiva es estructurada: existen divisiones objetivas entre algunos tipos de cosas, estas divisiones no dependen de nosotros y el modo en el que funciona el mundo depende de estas divisiones. Por ejemplo, existe una diferencia objetiva entre el hidrógeno y el oxígeno, la cual importa para la estructura causal del mundo. Si queremos conocer cómo funciona el mundo, debemos buscar conocimientos de química, entre otras cosas.

Presumiblemente, la diferencia entre el hidrógeno y el oxígeno no es una diferencia accidental o contingente. No es como si el átomo de hidrógeno pudiera haber tenido ocho protones (aunque podríamos haber llamado ‘hidrógeno’ a un elemento con ocho protones). Cada elemento posee una naturaleza que es la responsable de la forma en la que interactúa con otros elementos, lo que origina las regularidades de su comportamiento. Por ejemplo, el oxígeno se disuelve en el agua, pero no el aceite, debido a la composición química de cada cual. Esto nos conduce al siguiente supuesto común:

Supuesto esencialista: Las regularidades robustas no son accidentales. Se deben a la naturaleza de las cosas⁴.

³ He tratado algunas de estas cuestiones en conexión con temas generales en Haslanger, 2012, capítulos 1 y 17, y Haslanger, 2014a.

⁴ Ron Mallon, 2007, ha brindado una convincente serie de argumentos de los que se concluye que el ‘esencialismo’ es a la vez demasiado fuerte y demasiado débil para capturar el blanco de la crítica del construccionismo social, dado que una homeostasis causal contingente entre un cúmulo de propiedades

Pero ¿cómo determinamos cuáles son las regularidades ‘robustas’? Después de todo, el oxígeno no se disuelve en agua congelada. Y cuánto oxígeno se puede disolver en una cantidad dada de agua depende de la temperatura, la presión, etc. Normalmente, para estudiar la naturaleza de las cosas buscamos las regularidades que se dan en condiciones ‘normales’. El agua ‘normalmente’ es un líquido y el oxígeno se disuelve en agua líquida.

Sin embargo, la idea de ‘lo que es normal’ tiene dos usos diferentes importantes:

1. ‘Lo que es normal’ es un concepto estadístico: lo que es normal es lo que es estadísticamente probable. Por ejemplo: Normalmente, los graneros en los Estados Unidos son rojos. Normalmente, noviembre es un mes lluvioso.
2. ‘Lo que es normal’ es un concepto normativo: lo que es normal es cómo «deberían ser» las cosas, o cómo son las cosas cuando las circunstancias son «favorables». Por ejemplo: Normalmente, los seres humanos comienzan a utilizar el lenguaje antes de cumplir los dos años. Normalmente, respetamos la propiedad ajena.

La noción de naturaleza (o esencia) proporciona un vínculo entre el sentido estadístico de normal y el sentido normativo: las cosas manifiestan su naturaleza bajo condiciones normales. Y lo que sucede por naturaleza es lo apropiado o lo correcto. A veces incluso si algo ocurre en virtud de la naturaleza de X, entonces es lo apropiado para Xs⁵.

es suficiente para ser una clase natural (Boyd, 1999; Mallon, 2003, 2007). El argumento depende, claro está, de qué entiende cada quien por esencia. En la metafísica contemporánea existe una serie de supuestos comunes, como que: las esencias, en principio, pueden ser captadas por las condiciones necesarias y suficientes que hacen que una (clase de) cosa sea tal; no todas las propiedades de algo tienen necesariamente que ser parte de su esencia; la existencia de una cosa depende de si satisface las condiciones para su esencia (no podría existir sin poseer las propiedades esenciales relevantes), y todo aquello que sea miembro de una clase tiene una esencia (Fine, 1994, 1995). No obstante, a veces se utiliza ‘esencia’ como sinónimo de ‘naturaleza’, como en la expresión la *naturaleza* (o *clase*) de una *cosa*. Por mi parte, prefiero el término ‘naturaleza’ en vez de ‘esencia’ porque es más flexible y admite ciertas variaciones que ‘esencia’ no permite. Mantengo, sin embargo, el término ‘esencialismo’ por su valor histórico en estos debates, aunque con ello no me comprometo con las tesis que acabo de enumerar. Tampoco se puede sustituir por ‘naturalismo’ porque tiene connotaciones muy diferentes.

⁵ De hecho, aquí deben distinguirse dos afirmaciones. A veces usamos el término ‘clase’ para referirnos a clases de sustancias como *caballo* o *humano*, y a veces para referirnos a clases cualitativas como *líquido* o *ser vivo*. Las clases sociales son confusas porque de alguna manera funcionan como clase de sustancia, pero no son esenciales para sus miembros, es así que son más como las clases cualitativas, por ejemplo, *madre*, *profesora*. Cuando consideramos la naturaleza de un individuo (yo), lo que está en cuestión es su clase de sustancia (*humano*). Pero también soy madre y profesora, y en la medida que ser madre o profesora es ser algo, entonces estas categorías también deben tener sus naturalezas. Son naturalezas cualitativas o naturalezas de las propiedades/relaciones relevantes. Pero no son parte de mi naturaleza. Y puede que yo no encaje ni en ser madre ni en ser profesora. Esto genera mucha confusión, pero no voy a elaborarla aquí.

Esta línea de pensamiento permite que lo que es natural para algo no sea inevitable. Los accidentes ocurren. El curso natural de las cosas puede ser alterado. Bajo algunas condiciones, las cosas manifiestan ‘deformidades’, no expresan plenamente naturaleza, por ejemplo, un embarazo normal puede terminar en un parto normal, pero no todos los embarazos ni partos son normales. La afirmación de que algo es anormal no es simplemente una afirmación estadística acerca de lo raro que es. Si se encuentran altos niveles de plomo en el abastecimiento de agua y, como resultado, la mayoría de los niños nacen con trastornos cognitivos, no concluiríamos que esos trastornos son normales en los niños. Así, la conexión entre los sentidos estadístico y normativo de ‘normal’ descansa sobre otro supuesto:

Supuesto normativo: las cosas deben expresar sus naturalezas, y así lo hacen cuando las circunstancias son normales/favorables. Las circunstancias anormales/desfavorables no son buenas y deberían evitarse o cambiarse.

Nótese, sin embargo, que el valor epistémico de vincular lo que es normal con lo que es esencial, es cuestionable. Si conocemos lo que es esencial para X, podemos determinar las condiciones normales/favorables para X porque esas son las condiciones bajo las cuales X revela su esencia y se comporta de modos que le son naturales. Pero si desconocemos lo que es esencial para X, entonces no están claras cuáles son sus condiciones normales/favorables. Surge la tentación, entonces, de volver al sentido estadístico de normal, porque este podría ser nuestra mejor evidencia de la naturaleza de X.

El problema, sin embargo, es que aquello que es estadísticamente normal para una clase, *no* siempre responde a la naturaleza de esa clase, dado que pueden responder a circunstancias desfavorables o socialmente manipuladas. Por ejemplo, bajo condiciones en las que se niega a las mujeres el acceso a la educación formal, no sorprenderá que las mujeres se encuentren mal preparadas para competir en términos intelectuales en la esfera pública: su vocabulario, así como su repertorio conceptual, pueden estar mermados, y sus razonamientos pueden hacer referencia a consideraciones que no se toman como relevantes. No obstante, esto suele ser interpretado como lo ‘natural’ para las mujeres, y no como resultado de sus circunstancias sociales contingentes; en consecuencia, los argumentos que apelan a facilitar su educación caen en saco roto, pues las mujeres no muestran las capacidades cognitivas que harían que su educación fuera productiva.

Más aún, lo que se debe a la naturaleza de una clase *no* es siempre bueno o merece protegerse (lo que *debería ser*), porque a veces estamos en una posición de poder mejorar lo que es natural. Por ejemplo, según una interpretación, lo que en último término da sentido a la sociedad (la cooperación, la educación, la medicina,

etc.) es mejorar lo natural. De modo que tanto el supuesto esencialista como el normativo estarían equivocados. En resumen, lo que es ‘normal’ no siempre es natural, y lo que es natural no siempre es lo mejor. El corolario es también importante: lo que es anormal o no natural no siempre es malo.

3. RAZONAMIENTO DEL *STATU QUO*

Los *supuestos esencialista y normativo* proporcionan excelentes recursos para fortalecer el *statu quo*. Asumamos que no estamos en posición de hacer ninguna suposición sobre la naturaleza de las cosas; pero que las naturalezas de las cosas (en química, así como en política) importan. Si diseñamos normas que requieren que la gente se comporte de modos que son contrarios a la naturaleza humana, esto es un problema. En nuestro intento de ‘ceñirnos a los hechos’, supongamos que notamos que, en conjunto, las Fs son G, por ejemplo, que las mujeres son cuidadoras [*nurturing*]. Supongamos que también hemos notado que con frecuencia fracasamos cuando tratamos de cambiar a las Fs para que sean no-G; por ejemplo, cuando ubicamos a las mujeres en entornos altamente competitivos, son infelices y poco exitosas. En ese caso, es tentador concluir que las Fs son G por naturaleza: que las Fs sean G no es solo algo estadísticamente normal, sino que es normativamente normal, es decir, las mujeres son cuidadoras por su propia naturaleza. O, al menos, concluimos que «esta es la manera como son las cosas» es algo que debería ser realineado. Si ser G es realmente parte de la naturaleza de las Fs, entonces si algunas Fss son no-G, debemos considerar esas Fs como defectuosas y en necesidad de ser corregidas, o debemos anticipar que retornarán a su naturaleza una vez que se normalicen las circunstancias.

Esta observación sobre la naturalización del mundo social no es nueva: si el mundo social es de cierta manera (estadísticamente), se debe a la naturaleza buena y correcta de las cosas, y nosotros no debemos intentar cambiarla. Esto tiene implicaciones tanto para la objetivación como para la marginación.

3.1. Objetivación

El término ‘objetivación’ se usa de múltiples maneras. El uso más común ocurre en la teoría moral en el contexto de una prohibición kantiana en contra de tratar a las personas solo como medios y no como fines. No reconocer a alguien como un sujeto moral y utilizarlo, en contra de su voluntad, simplemente para la satisfacción de las necesidades o deseos propios, es tratarlo como objeto e infligirle un daño moral. Este sentido de objetivación está vinculado con otros aspectos moralmente problemáticos de nuestras acciones, incluyendo la negación de la subjetividad y la agencia del otro; creer en su carácter instrumental, fungible, violable, capaz de ser un bien o propie-

dad (Nussbaum, 1995), reducible a su cuerpo o a su apariencia; y su silenciamiento (Langton, 2009).

Sin embargo, la ‘objetivación’ también se utiliza en un sentido más general para describir el proceso de proyección, según el cual se considera que un objeto tiene ciertas propiedades inherentes que una tan solo experimenta o desea que tenga el objeto (Langton, 2004). Por ejemplo, según Hume, nosotros objetivamos el color, la necesidad de la causalidad, y el valor. En el caso de las personas, este tipo de objetivación a menudo depende de una ilusión proyectada o impulsada por el deseo sobre el objeto de deseo. Al querer que algo o alguien sea de una determinada manera, una llega a creerlo a través de procesos tales como el ‘embellecimiento fenomenológico’, las ilusiones y la pseudo-empatía. Los perpetradores que utilizan a otras personas como objetos sexuales, a menudo lo hacen bajo una ilusión proyectiva, es decir, objetivan a las personas en ambos sentidos, el kantiano y el proyectivo.

Existe, sin embargo, otro equívoco que también puede ser considerado como una forma de objetivación (Haslanger, 2012, capítulo 1; Langton, 2000). Los *supuestos esencialista y normativo* implican que, en general, las cosas tienen naturalezas que piden ser tratadas de una cierta manera. Por ejemplo, puede que los seres humanos sean, por naturaleza, racionales y que su racionalidad demande respeto. Como vimos más arriba, el problema surge cuando desconocemos la naturaleza de las cosas y tomamos la regularidad estadística como evidencia de su naturaleza. Entonces estamos en condiciones de considerar características accidentales de las cosas como ‘dadas’ por naturaleza, o esenciales para ellas. En este sentido de objetivación, un grupo de cosas es visto y tratado (equivocadamente) como si fuera un tipo de objeto, y las propiedades accidentales en cuestión son consideradas como si fueran parte de su naturaleza. Por ejemplo, ocurre cuando se ‘naturalizan’ los roles sociales: los roles característicos que asumen los miembros de un cierto grupo se suelen tomar como una manifestación de la naturaleza de su clase⁶.

Consideremos la objetivación sexual. En los casos paradigmáticos de objetivación sexual, una persona es tratada como un mero objeto sexual para satisfacer el placer de otra persona. Esto es plausiblemente una violación del principio kantiano de que ninguna persona debe ser tratada como un mero medio; pero sería un error entender la objetivación sexual simplemente como una ocurrencia aislada o incluso

⁶ Eso puede ocurrir de dos maneras. Por ejemplo, los roles sociales característicos que las mujeres ocupan pueden tomarse como que forman parte de lo que significa ser mujer. Si una es esencialmente mujer, entonces esos roles característicos se convierten en parte de su naturaleza o esencia. O los roles característicos que las madres ocupan pueden tomarse como condiciones sobre lo que es ser una madre. Incluso si una no es esencialmente una madre, aquellas que son madres solo podrían ser madres ‘reales’ si satisfacen esas condiciones. Véase también la nota 3.

como una forma de relacionarse entre personas. Normalmente, la objetivación sexual es un fenómeno cultural, y los vívidos ejemplos sobre los que se nos pide reflexionar a menudo son manifestaciones de ese fenómeno⁷. La objetivación de las mujeres, por ejemplo, involucra una interpretación cultural de *para qué* son las mujeres. Las mujeres están *para* satisfacer los deseos de los hombres (en el caso de la objetivación sexual, *para* satisfacer los deseos sexuales de los hombres). Incluso si la mayoría de la gente de esa cultura particular no sostiene esa creencia de manera explícita, puede ser razonable postularla como una interpretación del trasfondo ideológico de una cultura que de manera regular sitúa a las mujeres como cuidadoras (sexuales o de otro tipo) de los hombres. Esta forma de objetivación se da como un marco cultural organizador: las mujeres tienen una naturaleza (servir o satisfacer a los hombres), y su naturaleza hace que ellas sean apropiadas para ejercer ciertos roles sociales (esposas, madres, novias).

La objetivación de la mujer combina ambos errores, el error proyectado o naturalizador (las mujeres están *para* satisfacer las necesidades de los hombres) así como el error kantiano (las podemos tratar instrumentalmente). Como lo he sugerido más arriba, una vez que se establece el sistema de subordinación, la naturalización de los roles sociales puede suceder a través de lo que parece ser una generalización inocua, incluso objetiva, de la evidencia. Por ejemplo, podemos preguntarnos: ¿quién está mejor dotado para cuidar a los bebés, los hombres o las mujeres? Mira alrededor. Las mujeres siguen siendo de manera abrumadora las cuidadoras principales de la niñez (así como de las personas enfermas, ancianas o con capacidades diferentes). Estadísticamente, eso es lo normal. Y debido a ese trabajo, las mujeres han desarrollado, de hecho, habilidades para cuidar a la niñez que la mayoría de los hombres no ha desarrollado. Claro que hay mujeres que no son madres, que no tienen inclinaciones hacia el cuidado, que funcionan bien en entornos competitivos, pero ellas no son ‘normales’. Si nuestro mundo actual apoya la idea de que las mujeres están mejor equipadas para criar a la niñez, los *supuestos esencialista y normativo* se cuelan con facilidad. Así, incluso cuando las mujeres demuestran competir de manera eficaz en los negocios, la industria, la ciencia, su naturaleza amenaza con ejercitarse en cualquier momento, pudiendo anular esas inclinaciones ‘anti-naturales’ y es un riesgo incluirlas plenamente. Es más, las dificultades que realmente tienen las madres en sus lugares de trabajo prueban que nuestras creencias sobre lo que es bueno y adecuado para las mujeres son correctas. Si la vida laboral de una madre fuera fácil, sería anti-natural dada su naturaleza cuidadora. Este es el razonamiento *statu quo*, en su máxima potencia. El mundo apoya lo que esperamos de él porque lo hemos hecho de esa manera (Wittig, 1993, pp. 11-12).

⁷ Sobre la idea general de la objetivación, o reificación, como un fenómeno social o incluso estructural, véase también Honneth, 2006, por ejemplo, la página 100.

Esto ejemplifica el ‘efecto circular’ de las clases sociales. Hacking lo describe así (también en Hacking, 2006):

La nueva clasificación y teorización induce cambios en el auto-concepto y el comportamiento de las personas clasificadas. Tales cambios exigen revisiones de la clasificación y las teorías, las conexiones causales y las expectativas. Las clases son modificadas, se configuran clasificaciones revisadas y lo clasificado cambia otra vez, círculo tras círculo (1995, p. 370).

Nótese, sin embargo, que las circularidades de Hacking siempre involucran a agentes que se apropian de la clasificación como parte de sus acciones intencionales e incluso de su identidad. Un agente es etiquetado como ‘refugiado’ y performa el comportamiento que se considera característico de los refugiados, incorporando eventualmente el estatus de refugiado en su propia identidad; si los refugiados se organizan y cambian el modo como son vistos y tratados, la teoría de los refugiados debería actualizarse para acomodar ese cambio (1999, pp. 9-10).

Pero el mecanismo causal de la circularidad no necesita proceder siempre a través de la actividad de clasificación o teorización, o de la identidad e intencionalidad de los agentes involucrados (Haslanger, 2012, capítulo 3; cf. Mallon, 2015), y la circularidad podría darse en diferentes direcciones. Mientras las instituciones y estructuras sociales evolucionan, las oportunidades materiales se desplazan de modo que cambian los patrones de acción e interacción. Involuntariamente podemos ‘hacer que la gente’ sea de una cierta manera a través de grandes estructuras que no están bajo control de nadie y ni siquiera están conceptualizadas; por ejemplo, las interacciones entre las oportunidades educativas, laborales y residenciales, junto con los sistemas de transporte, salud y judicial pueden generar regularidades sociales, y especialmente desigualdades, que no son intencionales o incluso visibles para nosotros (Tilly, 2002, p. 28). En la objetivación, el no reconocer las estructuras que originan las regularidades nos lleva a atribuir esas regularidades a algo intrínseco de los agentes (Haslanger, 2014b). Los *supuestos esencialista y normativo* nos atrapan. Las ‘etiquetas’ que aplicamos entonces a aquellos posicionados socialmente en las estructuras pueden haber sido asumidas, *o no*, como identidades.

Todo esto es claramente relevante en el contexto de la injusticia epistémica (Haslanger, 2014a). En una argumentación oral en una reciente acción afirmativa —*Fisher v. University of Texas, Austin*— ante el Tribunal Supremo⁸, el difunto juez Antonin Scalia dijo:

⁸ *Fisher v. University of Texas, Austin*, número de expediente 14-981, pp. 1-51 (Tribunal Supremo de los Estados Unidos, octubre de 2015): <https://www.scotusblog.com/case-files/cases/fisher-v-university-of-texas-at-austin-2/>

Existen quienes sostienen que no beneficia a la población afroamericana permitirle ingresar a la Universidad de Texas, donde no les va bien, en lugar de hacer que vayan a una escuela menos avanzada, a una escuela más lenta donde les va bien (Kopan, 2015, s.p.).

Es tentador leer a Scalia como empeñado en una suerte de objetivación epistémica de la comunidad afroamericana: el desempeño de la población afroamericana en la Universidad de Texas no ha sido bueno (afirma él); eso revela algo sobre el potencial epistémico de la población afroamericana (en contraste, por ejemplo, a los estudios de sesgos implícitos o amenaza a ser estereotipados/as en la Universidad de Texas). Como resultado, según Scalia, una escuela que es menos exigente es más ‘apropiada’ para la población afroamericana.

La objetivación epistémica se da de varias maneras; en cada caso, el estatus de una persona como conocedora está condicionado por los supuestos acerca de cuáles son los roles sociales y las funciones apropiados para esa persona. Por ejemplo, en el caso de las mujeres, históricamente la objetivación ha dependido de la proyección del deseo masculino: las mujeres son *para* satisfacer las necesidades (sexuales, reproductivas, domésticas) de los hombres. En el caso de la población afroamericana, la objetivación descansa sobre el trabajo: las personas negras son *para* los trabajos domésticos o de baja categoría; son ‘esclavizables’ (Smith, 2006, p. 67). Robert Moses ha sostenido que incluso hoy en día en los Estados Unidos, las personas afroamericanas reciben tan solo una ‘educación paupérrima’.

Una educación paupérrima es una educación con las expectativas más bajas. Dado que las personas realizan un determinado tipo de trabajo, su educación está directamente ligada a este tipo de trabajo; no aprenden más que lo necesario para completar la tarea (Checkley, 2001).

En la economía contemporánea, ‘la educación paupérrima de los tiempos del algodón se ha trasladado viva y coleando a la era de la información’⁹. Esto, claro está, es una injusticia epistémica: se evita que las personas afroamericanas, que solo reciben una educación paupérrima en el contexto de una economía del conocimiento, puedan desarrollar las capacidades epistémicas y la confianza que son esenciales para una plena participación, convirtiéndolas sistemáticamente vulnerables a la injusticia.

El sistema educativo genera circularidades, aun cuando dichos efectos sobre quienes se proyectan las necesidades no se identifiquen con las características que se les atribuyen. Por ejemplo, los significados estigmatizadores asociados al cuerpo de

⁹ <http://www.qecr.org/press/17-robert-p-moses-we-tolerate-a-sharecroppers-education>. Fecha de consulta: 12 de julio de 2016.

personas negras generan desconfianza, lo que aparta a las y los adolescentes afroamericanos de las escuelas; la falta de educación y acceso al éxito profesional refuerza esos significados racialmente estigmatizadores (Haslanger, 2014a). Aunque esa circularidad no depende *per se* en que las personas afroamericanas se identifiquen con su rol de trabajadoras de baja calidad, o de que se des-identifiquen con los logros escolares. La alienación es de un sistema escolar que los menosprecia y degrada. Jamás debemos asumir que la gente no quiere aquello que no puede tener.

Al igual que lo que ocurrió con el movimiento por los derechos civiles en el sur, donde encontraron su voz aparceros, criadas, jornaleros y otras personas de las que se esperaba que guardaran silencio, una reforma escolar significativa requerirá las voces de estudiantes y comunidades que exijan una educación de calidad que demasiada gente asume que no pueden manejar y que no quieren (Moses & Cobb, 2001, p. 12).

La objetivación, por lo tanto, tiene múltiples formas que se respaldan mutuamente. La sociedad se estructura de tal manera que aquellos que ocupan ciertas posiciones sociales exhiben ciertas regularidades de comportamiento (y otros rasgos) cuyo origen social es invisible; las explicaciones culturales de dichas regularidades emergen entonces de la naturaleza asignada a quienes ocupan esas posiciones sociales. Esto es lo que podemos llamar naturalización o, en general, la objetivación ideológica. Esto, a su vez, puede apoyar la fantasía proyectada de que las estructuras que conocemos son realmente apropiadas para quienes ocupan esas posiciones; las estructuras son aptas para quienes tienen esas naturalezas. Esa es la objetivación proyectada. Y si la fantasía es que el mundo (y la naturaleza de quienes se posicionan socialmente como nuestros socios, trabajadores, etc.) es tal que debe satisfacer nuestros deseos, entonces se eclipsa la subjetividad y la autonomía de la otra persona, en tanto las tratamos como medios para nuestra satisfacción, mientras creemos que es lo adecuado. Esta es la objetivación kantiana. Cada una de ellas conduce a injusticias epistémicas significativas:

1. La *objetivación ideológica* oculta el origen social contingente de nuestras estructuras sociales (y epistémicas), debilitando nuestra capacidad de identificar las *brechas* de nuestros recursos hermenéuticos (y las *causas* de esas brechas).
2. La *objetivación proyectada* promueve la idea de que la gente está donde pertenece y que su *statu quo* epistémico correspondiente es justo o inevitable.
3. La *objetivación kantiana* priva a aquellos, así posicionados, de la subjetividad y autonomía constitutivas de una agencia epistémica genuina (véase Fricker, 2007, p. 44 y Pohlhaus, 2014, sobre la 'subjetividad truncada').

Cuando se trata mal a alguien y se dice que es lo adecuado, y además ese trato es apoyado tanto por las estructuras institucionales como ideológicas que dominan su entorno, no es de extrañar que la gente termine aceptándolo y ajuste su comportamiento: círculo tras círculo.

3.2. Marginación

Las inferencias apoyadas por los *supuestos esencialista y normativo* son claves para la marginación. En un entorno dominado por gente blanca, una persona negra no es normal. Si estas divergencias no son normales, entonces ellos, o las circunstancias, no son naturales, y existe la necesidad de corrección. Es claro que no es posible corregir los ancestros raciales de las personas, pero la situación exige ajustes. Así, los esfuerzos de corrección pueden centrarse en los comportamientos o en las actitudes. O quizá, dado que no se puede cambiar la raza, la conclusión es que las personas negras son inherentemente defectuosos y apropiadamente marginadas. Sustituye ‘persona negra’ del argumento por otro descriptor de cualquier grupo no-dominante. El mundo no siempre refuerza, con regularidades perfectas, nuestros juicios acerca de lo que es natural o correcto, pero eso no supone ningún reto a una ideología que asume el *supuesto normativo*. Al contrario, las imperfecciones del mundo nos ofrecen la oportunidad de enrumbar a la naturaleza por su propio cauce.

En el caso de las personas con discapacidad, el *supuesto normativo* tiene una particular capacidad de racionalizar la intervención. La propia definición de discapacidad parece caracterizar a estas personas como (normativamente) anormales. Son defectuosas y requieren tratamiento. Además, las deficiencias de carácter local se generalizan al conjunto del individuo: recientemente una persona trabajadora de la aerolínea del aeropuerto, estando yo justo al lado de mi esposo que iba en silla de ruedas, me preguntó a mí; ‘¿cómo se llama su esposo?’, como si el individuo plenamente consciente en silla de ruedas que estaba frente a ella no pudiera responder por sí mismo una pregunta tan sencilla. Generando nuevamente circularidades [*looping*]: los prejuicios en contra de las personas con alguna discapacidad, junto con los *supuestos esencialista y normativo*, las retrata como incompetentes ‘por naturaleza’, lo que a su vez las priva de la credibilidad y el respeto epistémico, lo que a su vez las priva de los recursos y el acceso al intercambio significativo, lo que a su vez refuerza los prejuicios. El problema es tanto testimonial como hermenéutico; las personas con discapacidad no solo son ignoradas o desacreditadas, sino que lo común es que sus propias experiencias de la enfermedad o discapacidad sean interpretadas a través de las lentes de la profesión médica, y no en los términos que serían significativos para las personas afectadas (véase también Carel & Kidd, 2014).

Las consecuencias que tienen tales supuestos de ‘anormalidad’ han motivado a algunas teóricas y activistas a adoptar el modelo social de discapacidad. Este modelo social distingue entre ‘impedimento’ y ‘discapacidad’. El *impedimento* consiste en el ‘defecto’ o la ‘limitación’ física de la persona con discapacidad. La *discapacidad* consiste en las maneras en las que la sociedad permite o causa que el impedimento de la persona la coloque en desventaja injustamente. Por ejemplo, en el modelo social, tener miopía es un impedimento, pero para la mayoría de nosotros no se trata de una discapacidad porque tenemos acceso a los lentes correctores. Pero la miopía es una discapacidad para aquellas personas pobres, o sin seguro médico, que no pueden corregirla debido a la falta de recursos económicos o sociales, y esto tiene consecuencias para su capacidad de funcionar plenamente en sociedad (véase también Cooper, 2007).

La ventaja del modelo social es que sitúa la condición que debe ser cambiada en el contexto social y no en el cuerpo de la persona con discapacidad. Sin embargo, el modelo social parece aceptar la idea de que los cuerpos con discapacidad son deficientes de un modo que los convierte en inherentemente defectuosos. Pero eso está lejos de ser obvio. Shelley Tremain (2001) sostiene que, en contra de los supuestos del modelo social, el impedimento no es un estado puramente natural. Incluso lo que cuenta como un impedimento depende del contexto social y, más específicamente, se gestiona a través de un proceso social/gubernamental/médico que ‘lee’ los cuerpos en términos de lo que puede o no puede ser tratado. En particular, la misma idea de impedimento surge de lo que ella denomina el modo ‘diagnóstico’ de razonamiento que centra su atención en los rasgos de los individuos que se asume necesitan ser arreglados o administrados. Pero ¿desde la óptica de quién? Y, ¿con qué propósito? Elizabeth Barnes (2009, 2014) ha sostenido de manera convincente que asumir que la discapacidad (o el impedimento) es inherentemente mala depende de una concepción distorsionada de la salud y el bienestar humano. En línea con muchos activistas que promueven los derechos de las personas con discapacidad, ella defiende que ‘ser discapacitada no es algo que sea malo en sí mismo. La discapacidad es, más bien, una parte natural de la diversidad humana —algo que debería ser valorado y celebrado, en vez de compadecido y finalmente *curado*’ (2014, p. 88; también 2016)—. Tanto el paradigma-diagnóstico como el malentendido del bienestar imponen injusticias hermenéuticas sustanciales.

En el caso de la discapacidad, tanto el *supuesto esencialista* como el *supuesto normativo* funcionan de maneras más bien complejas. Si asumimos que no solo es estadísticamente normal, sino también en términos normativos, que humanos adultos, digamos, caminen sin ayuda, entonces caminar es natural y adecuado, y todos aquellos que no puedan caminar sin ayuda no solo son diferentes, sino defectuosos.

Lo mismo ocurre con las discapacidades cognitivas: aquellos que no pueden procesar rápidamente la información o que les supone un desafío establecer interacciones sociales complejas, son defectuosos, incluso cuando esas diferencias pueden también ser ventajosas (Grandin, 2006). El *supuesto normativo* proporciona la evaluación de dicha condición como 'defecto', y el *supuesto esencialista* sitúa el defecto en la persona.

Normalmente, la discapacidad se considera como un defecto en relación con la naturaleza humana, por eso es importante darse cuenta de que las condiciones humanas, entendidas como condiciones naturales, también pueden ser objetivadas. Considérese la esclerosis múltiple (EM). Es estadísticamente normal que quienes tienen esclerosis múltiple tengan dificultades para caminar y mantener el equilibrio. Si tomamos esos rasgos como las consecuencias normales de tener EM, entonces el *supuesto esencialista* considera esto como indicativo de su naturaleza. Pero ¿qué naturaleza? Pareciera que la naturaleza de la EM es causar dificultades a la gente para caminar y mantener el equilibrio. Pero esto parece llevarnos a dos conclusiones: (1) la gente que tiene EM pero que no tiene dificultades ni para caminar ni para mantener el equilibrio, *en realidad* no tiene EM (cosa que es falsa); o (2) lo apropiado para aquellos con EM es que tengan dificultades para andar, por lo que no deberíamos esperar ninguna otra cosa. Esto tiene como resultado que, si tú tienes EM, o bien tú ejemplificas la naturaleza de la EM y no puedes evitarla sin una intervención (¿invasiva?) o bien no la tienes de ninguna manera.

Estos patrones de inferencia también se aplican a otras categorías sociales. Recordemos que ya hemos considerado más arriba que la raza (o el sexo) puede ser juzgada como un defecto: la «negritud» es anormal y, por lo tanto, se trata de un modo defectuoso de ser humano. Supongamos que consideramos la «negritud» como una condición humana, algo como una discapacidad. Si miramos las estadísticas sobre las personas negras, pueden efectivamente apoyar las conclusiones sobre la naturaleza (defectuosa) de la «negritud». Bajo las condiciones sociales en las que las personas negras están sistemáticamente subordinadas, la 'naturaleza' de la «negritud» parecerá desalentadora. Supongamos la conclusión de que ser una persona negra trae consigo la tendencia a la actividad criminal. Entonces, si seguimos el patrón de inferencia delineado en el párrafo anterior, deberíamos extraer dos conclusiones: (1) las personas negras que no tienen tendencias criminales no son *realmente* negras, y (2) lo adecuado para las personas negras es inclinarse hacia la actividad criminal, y no deberíamos esperar ninguna otra cosa, al menos no sin una intervención (¿invasiva?). Esto también tiene consecuencias epistémicas, por ejemplo, en la educación: (1) las personas negras a quienes les va bien en la escuela no son *realmente* negras, y (2) lo adecuado para quienes son personas negras es que les vaya mal en la escuela, y no deberíamos esperar ninguna otra cosa.

Así, la objetivación ideológica que descansa sobre los *supuestos esencialista y normativo* nos puede ayudar a explicar dos tipos de circularidad: una circularidad que afianza aquello que hemos creado, y una circularidad en la que lo que hemos subestimado es o marginado o ‘legítimamente’ cambiado. La objetivación no solo afecta lo que está en nuestras cabezas; afecta a lo que existe, a qué regularidades se deben encontrar, a qué tipos de cosas hay, incluso a qué naturalezas se manifiestan en el mundo. El mundo material refuerza nuestras tuteladas disposiciones. La clasificación racial y la estigmatización refuerzan la segregación racial, lo cual refuerza a su vez la identidad racial, lo cual refuerza la clasificación racial y la estigmatización. Las estructuras sociales, buenas o malas, constituyen nuestra realidad vivida; ellas también afectan la forma en la que evoluciona el mundo, qué hay y qué no hay en él.

4. OBJETIVIDAD EPISTÉMICA, INJUSTICIA EPISTÉMICA Y CRÍTICA SOCIAL

Ya he sugerido que nuestros esfuerzos por ser (epistémicamente) objetivos, por ‘ceñirnos a los hechos’, están implicados en el proceso de objetivación. Según el modelo dominante de objetividad epistémica, somos objetivos en nuestra indagación si y solo si nuestras creencias están justificadas de una manera accesible para cualquier indagador racional. Si además una asume que no podemos tener un conocimiento objetivo del valor, entonces para ser objetivos, nuestra indagación debe estar libre-de-valores.

Como hecho interesante, el *supuesto normativo* parece aceptable incluso dentro de la indagación que trata de ser objetiva. Si el sentido de bondad en cuestión es precisamente qué es lo ‘apropiado’ para algo dada la naturaleza de su clase, entonces la idea es que tenemos una forma naturalizada de valor que se puede conocer a través de la indagación racional. Los biólogos pueden decirnos qué es lo normal en términos normativos para los mamíferos y marsupiales: podemos establecer cuándo un gato o un canguro tiene alguna deformidad e incluso identificar las posibles causas de dicha deformidad. Así que, ¿por qué no pensar que, si investigamos a los humanos empíricamente, podríamos llegar a establecer lo que es natural y, por lo tanto, adecuado y bueno para ellos?

Mi punto de vista es que la investigación empírica es crucial para comprender qué es bueno para los humanos y otras cosas, e incluso me siento atraída por algunas afirmaciones acerca de las naturalezas. Pero las jugadas ‘empiristas’ que extraen inferencias sobre las naturalezas desde regularidades estadísticas, claramente, no son válidas. Y tal y como han defendido las feministas y otras corrientes de pensamiento durante décadas, deberíamos resistirnos a la idea de que la indagación objetiva debe estar libre-de-valores (por ejemplo, Anderson, 1995; Intemann, 2010; Longino,

1990; Mills, 1988). Una discusión completa sobre la objetividad epistémica nos llevaría mucho más allá de los límites de este artículo. Al centrarse en la cuestión de la objetivación, sin embargo, la tarea es determinar cuándo una regularidad es algo que puede y debe ser alterada (¿lo cual no es tan solo un asunto sobre su naturalidad!), y cuándo se trata de algo que deberíamos adaptar.

Existen dos tendencias incorporadas en los *supuestos esencialista y normativo* que deben ser enfrentadas con el fin de avanzar en estas tareas. La primera es el individualismo que sitúa la fuente de los patrones sociales en los individuos, ignorando o negando las explicaciones estructurales de dichos patrones (Haslanger, 2015). La segunda es el sesgo a favor de la estabilidad y el *statu quo*, en particular, la presuposición de que si esta es la manera como son realmente (naturalmente) las cosas, entonces está bien (o lo suficientemente bien) que sigan así. La crítica social debe estar preparada para desestabilizar las condiciones individuales y ‘normales’ en las que interactúan las personas, si aspiran a tener éxito desmontando la objetivación que ha hecho del mundo social lo que es. La justicia epistémica no es solo escuchar el testimonio de los otros o expandir nuestros recursos hermenéuticos (aunque ambos sean importantes), sino también comenzar a dismantelar las estructuras mediante las cuales objetivamos a los agentes epistémicos para que calcen en los propósitos del patriarcado capitalista, supremacista blanco que discrimina a personas con discapacidad [*ableist*].

REFERENCIAS

- Anderson, Elizabeth (1995). Knowledge, Human Interests, and Objectivity in Feminist Epistemology. *Philosophical Topics*, 23(2), 27-58.
- Barnes, Elizabeth (2009) Disability and Adaptive Preference. *Philosophical Perspectives*, 23(1), 1-23.
- Barnes, Elizabeth (2014). Valuing Disability, Causing Disability. *Ethics*, 125(1), 88-113.
- Barnes, Elizabeth (2016). *The Minority Body*. Oxford: Oxford University Press.
- Boyd, Richard (1999). Homeostasis, Species and Higher Taxa. En Robert A. Wilson (ed.), *Species: New Interdisciplinary Essays* (pp. 141-186). Cambridge, MA: MIT Press.
- Carel, Havi & Ian James Kidd (2014). Epistemic Injustice in Healthcare: A Philosophical Analysis. *Medicine, Healthcare and Philosophy*, 17(4), 529-540. <https://doi.org/10.1007/s11019-014-9560-2>
- Checkley, Kathy (2001). Algebra and Activism — Removing the Shackles of Low Expectations: A Conversation with Robert P. Moses. *EL Magazine*, 59(2). <https://www.ascd.org/el/articles/algebra-and-activism-removing-the-shackles-of-low-expectations-a-conversation-with-robert-p.-moses>

- Cooper, Rachel (2007). Can It Be a Good Thing to Be Deaf? *Journal of Medicine and Philosophy*, 32(6), 563-583.
- Daston, Lorraine & Peter Gallison (2007). *Objectivity*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Fine, Kit (1994). Essence and Modality. *Philosophical Perspectives*, 8, 1-16. <https://doi.org/10.2307/2214160>
- Fine, Kit (1995). Senses of Essence. Walter Sinnott-Armstrong, Diana Raffman y Nicholas Asher (eds.), *Modality, Morality, and Belief: Essays in Honor of Ruth Barcan Marcus* (pp. 53-73). Cambridge, RU: Cambridge University Press.
- Fricker, Miranda (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Grandin, Temple (2006). *Animals in Translation: Using the Mysteries of Autism to Decode Animal Behavior*. Nueva York: Harcourt.
- Hacking, Ian (1986). Making up People. En Thomas C. Heller, Morton Sosna y David E. Wellbery (eds.), *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought* (pp. 222-236). Stanford: Stanford University Press.
- Hacking, Ian (1995). The Looping Effects of Human Kinds. Dan Sperber, David Premack y Ann James Premack (eds.), *Causal Cognition: A Multi-disciplinary Debate* (pp. 351-383). Nueva York: Oxford University Press.
- Hacking, Ian (1999). *The Social Construction of What?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hacking, Ian (2006). Making Up People. *London Review of Books*, 28(16). <https://www.lrb.co.uk/v28/n16/ian-hacking/making-up-people>
- Haslanger, Sally (2012). *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. Oxford: Oxford University Press.
- Haslanger, Sally (2014a). Studying While Black: Trust, Opportunity and Disrespect. *DuBois Review*, 11(1), 109-136.
- Haslanger, Sally (2014b). The Normal, the Natural and the Good: Generics and Ideology. *Politica & Società*, 3, 365-392.
- Haslanger, Sally (2015). What is a (Social) Structural Explanation? *Philosophical Studies*, 173(1), 113-130.
- Honneth, Axel (2006). *Reification: A Recognition-Theoretical View*. En The Tanner Lectures on Human Values, del 14 al 16 de marzo de 2005, Universidad de California, Berkeley. https://tannerlectures.utah.edu/_resources/documents/a-to-z/h/Honneth_2006.pdf
- Intemann, Kristen (2010). 25 Years of Feminist Empiricism and Standpoint Theory: Where Are We Now? *Hypatia*, 25(4), 778-796.

- Kopan, Tal (2015). *Scalia Questions Place of Some Black Students in Elite Colleges*, 9 de diciembre. <https://edition.cnn.com/2015/12/09/politics/scalia-black-scientists-scotus/index.html>
- Langton, Rae (2000). Feminism in Epistemology: Exclusion and Objectification. En Miranda Fricker y Jennifer Hornsby (eds.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy* (pp. 127-145). Cambridge: Cambridge University Press.
- Langton, Rae (2004). Projection and Objectification. En Brian Leiter (ed.), *The Future for Philosophy* (pp. 285-303). Oxford: Clarendon Press.
- Langton, Rae (2009). Autonomy-Denial in Objectification. *Sexual Solipsism: Philosophical Essays on Pornography and Objectification* (pp. 223-240). Nueva York: Oxford University Press.
- Longino, Helen (1990). *Science as Social Knowledge*. Princeton: Princeton University Press.
- MacKinnon, Catharine (1989). *Towards a Feminist Theory of the State*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mallon, Ron (2003). Social Roles, Social Construction, and Stability. Frederick Schmitt (ed.), *Socializing Metaphysics* (pp. 327-353). Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Mallon, Ron (2007). Human Categories Beyond Non-Essentialism. *Journal of Political Philosophy*, 15(2), 146-168.
- Mallon, Ron (2015). Performance, Self-Explanation, and Agency. *Philosophical Studies*, 172(10), 2777-2798.
- Mills, Charles (1988). Alternative Epistemologies. *Social Theory and Practice*, 14(3), 237-263. Special Issue: *Marxism-Feminism: Powers of Theory/Theories of Power*.
- Moses, Robert P. (2010). Constitutional Property and Constitutional People. En Theresa Perry, Robert P. Moses, Joan T. Wynne, Ernesto Cortés, Jr. y Lisa Delpit (eds.), *Quality Education as a Constitutional Right* (pp. 70-92). Boston: Beacon Press.
- Moses, Robert P. & Charles Cobb Jr. (2001). Organizing Algebra: The Need to Voice a Demand. *Social Policy*, 31(4), 4-12.
- Nussbaum, Martha (1995). Objectification. *Philosophy and Public Affairs*, 24(4), 249-291.
- Papadaki, Evangelia (Lina) (2015). Feminist Perspectives on Objectification. En Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición de invierno). <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-objectification/>
- Pohlhaus, Gaile (2014). Discerning the Primary Epistemic Harm in Cases of Testimonial Injustice. *Social Epistemology*, 28(2), 99-114.
- Rousseau, Jean Jacques (1979 [1762]). *Emile: Or On Education*. Editado y traducido por Allan Bloom. Nueva York: Basic Books.

- Smith, Andrea (2006). Heteropatriarchy and the Three Pillars of White Supremacy. En Incite! Women of Color Against Violence (ed.), *The Color of Violence: The Incite! Anthology* (pp. 66-73). Boston: South End Press.
- Tilly, Charles (2002). The Trouble with Stories. En *Stories, Identities, and Political Change*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Tremain, Shelley (2001). On the Government of Disability. *Social Theory and Practice*, 27(4), 617-636.
- Wittig, Monique (1993 [1981]). One is Not Born a Woman. *The Straight Mind*. Nueva York: Basic Books.
- Wollstonecraft, Mary (1999 [1792]). *A Vindication of the Rights of Men, A Vindication of the Rights of Woman, An Historical and Moral View of the French Revolution*. Oxford World's Classics. Oxford: Oxford University Press.

II
GÉNERO, CONSTRUCCIÓN SOCIAL Y OPRESIÓN

GÉNERO Y RAZA: ¿(QUÉ) SON? ¿(QUÉ) QUEREMOS QUE SEAN? *¹

Sally Haslanger

Massachusetts Institute of Technology

Si su funcionamiento como una persona de sexo femenino no basta para definir a la mujer, si nos rehusamos también a explicarla por «el eterno femenino» y si, no obstante, admitimos que, aunque sea a título provisional, existen mujeres en la Tierra, tendremos que plantearnos la pregunta: ¿qué es una mujer?

Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*

Supongo que podrías reírte burlescamente y decir que solo soy una mujer atrapada en el cuerpo de una mujer.

Ellen DeGeneres, *My Point... and I Do Have One*

La verdad es que no hay razas: no existe nada en el mundo que pueda hacer todo lo que le pedimos que haga por nosotros a la raza.

Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House*

* Este texto se publicó originalmente con el título «Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them to Be?» en *Noûs*, 34(1), marzo de 2000, pp. 31-55. Reimpreso en *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique* (Oxford University Press, 2012). © Oxford University Press 2012. Todos los derechos reservados. Reproducido con el permiso de John Wiley and Sons, a través de Copyright Clearance Center, Inc. Traducción realizada por Eloy Neira Riquelme y revisada por Aranza Pizarro.

¹ Agradecimientos especiales a: Elizabeth Anderson, Larry Blum, Tracy Edwards, Marilyn Frye, Stephen Darwall, Elizabeth Hackett, Elizabeth Harman, Donald Herzog, Will Kymlicka, Ishani Maitra, Mika Lavaque-Manty, Joe Levine, Elisabeth Lloyd, Mary Kate McGowan, Toril Moi, Christine Overall, Gerald Postema, Phyllis Rooney, Debra Satz, Geoff Sayre-McCord, Barry Smith, Jacqueline Stevens, Natalie Stoljar, Martin Stone, Ásta Sveinsdóttir, Paul Taylor, Greg Velazco y Trianosky, Catherine Wearing, Ralph Wedgwood y Stephen Yablo por sus útiles comentarios sobre versiones anteriores de este trabajo. Un agradecimiento adicional a Louise Antony por sus extensos y tremendamente perspicaces comentarios y consejos editoriales. Gracias al público de los departamentos de filosofía de la Universidad de Kentucky, University of North Carolina, Queens University, Stanford University, Tufts University, y la University of Utah, donde presenté este material en charlas. La investigación de este proyecto contó con el apoyo del National Humanities Center, donde fui becaria durante 1995-1996; gracias a la Delta Delta Delta Sorority, cuyo apoyo al Centro financió mi beca en el mismo.

Siempre es incómodo cuando alguien me pregunta informalmente en qué estoy trabajando y yo respondo que estoy tratando de dilucidar qué es el género. Para quienes no forman parte de un segmento bastante reducido del mundo académico, el término 'género' ha llegado a funcionar como la forma cortés de hablar de los sexos. Y algo en lo que la gente se siente muy segura, es en su conocimiento de la diferencia entre personas de sexo masculino y personas de sexo femenino². Las personas de sexo masculino son aquellos seres humanos con una gama de características sexuales primarias y secundarias familiares, siendo la más importante el pene; las personas de sexo femenino son aquellas con un conjunto diferente de características, siendo la más importante la vagina o, tal vez, el útero. Ya se dijo lo suficiente. En este contexto, no queda claro cuál podría ser el sentido de una investigación —especialmente una investigación filosófica— sobre «qué es el género».

Pero, dentro de ese segmento más bien pequeño del mundo académico que se ocupa de la problemática de género, no solo no existe una ecuación simple entre sexo y género, sino que también se ha puesto en tela de juicio la aparentemente sencilla distinción anatómica entre los sexos. Lo que empezó como un esfuerzo por observar que los hombres y las mujeres difieren tanto social como anatómicamente, ha provocado una explosión de diferentes usos del término 'género'. En medio de estos debates, no solo no queda claro qué es el género y cómo debemos entenderlo, sino también si después de todo es algo.

La situación es similar, si no peor, con respecto a la raza. La autoevidencia de las distinciones raciales en la vida cotidiana de los estadounidenses está en una sorprendente contradicción con la falta de certeza acerca de la categoría «raza» en términos legales y académicos. El trabajo en las ciencias biológicas nos ha informado de que nuestras prácticas de categorización racial no se ajustan claramente a ninguna clasificación biológica útil; pero eso no resuelve mucho, si algo. ¿Qué deberíamos hacer con nuestra tendencia a clasificar a las personas según su raza, aparentemente a partir de su apariencia física? ¿Y qué debemos hacer con las consecuencias sociales y económicas de tales clasificaciones? ¿La raza es real o no?

Este artículo forma parte de un proyecto más amplio que tiene el objetivo de ofrecer comprensiones del género y la raza fundadas en una epistemología feminista. Aquí mi objetivo es esbozar algunas de las ideas centrales de esas comprensiones. Permítanme subrayar desde un inicio que no pretendo sostener que mis propuestas ofrecen las *únicas* formas aceptables de definir la raza o el género; de hecho, el marco epistemológico que empleo está diseñado explícitamente para permitir diferentes

² A lo largo del texto se ha traducido 'woman' y 'man' como 'mujer' y 'hombre', con sus respectivos plurales. En el caso de 'male' y 'female' se ha traducido como 'persona de sexo masculino' y 'persona de sexo femenino' (N. del T.).

definiciones que respondan a diferentes inquietudes. A veces es valioso considerar solo la raza o el género o destacar las diferencias entre estas categorías; sin embargo, aquí comenzaré explorando algunos paralelismos significativos. Si bien es peligroso establecer analogías estrechas entre categorías de género y raza, espero que mi exposición demuestre que el hecho de teorizarlas en conjunto nos puede proporcionar recursos valiosos para pensar acerca de una amplia gama de temas. Trabajar con un modelo que demuestre algunos de los paralelismos entre raza y género nos ayuda también a encontrar diferencias importantes entre estas categorías.

1. LA(S) PREGUNTA(S)

Es útil comenzar reflexionando sobre las preguntas: «¿Qué es el género?», «¿Qué es la raza?» y las preguntas relacionadas como: «¿Qué es ser un hombre o una mujer?»³ «¿Qué es ser blanco? ¿Latino? ¿O asiático?» Existen varias maneras diferentes de comprender, y de responder, a las preguntas del tipo «¿Qué es X?» o «¿Qué es ser una X?». Por ejemplo, la pregunta «¿Qué es el conocimiento?» podría ser elaborada de varias maneras. Una podría preguntarse: ¿Cuál es *nuestro* concepto de conocimiento? (partiendo de los métodos *a priori* para obtener una respuesta). Desde una lectura más naturalista, una podría preguntarse: ¿Qué tipo⁴ (natural, si existe alguno) rastrea nuestro vocabulario epistémico? O una podría estar emprendiendo un proyecto más revisionista: ¿Qué sentido tiene contar con un concepto de conocimiento? ¿Qué concepto (si lo hay) funcionaría mejor?⁵ Estas distintas clases de proyectos no pueden mantenerse totalmente diferenciadas, sino que se basan en diferentes estrategias metodológicas. Volviendo a las preguntas «¿Qué es la raza?» o «¿Qué es el género?», podemos distinguir, entonces, tres proyectos con diferentes prioridades importantes: *conceptual*, *descriptivo* y *analítico*.

Una indagación *conceptual* sobre la raza o el género buscaría una articulación de nuestros «conceptos» de raza o género (Riley, 1988). Para responder a la pregunta conceptual, una forma de proceder sería utilizar el método del equilibrio reflexivo (si bien en el contexto de la filosofía analítica esto podría verse como una llamada a una *análisis* conceptual del término o términos, quiero reservar el término ‘analítico’ para una clase diferente de proyecto, que se describe más adelante).

³ Empleo los términos ‘hombre’ y ‘mujer’ para distinguir a las personas sobre la base del género, así como los términos ‘persona de sexo masculino’ [*male*] y ‘persona de sexo femenino’ [*female*] para distinguir las sobre la base del sexo.

⁴ A lo largo de artículo, traducimos las expresiones ‘natural kind’, ‘biological kind’, y ‘social kind’ como ‘tipo natural’, ‘tipo biológico’, y ‘tipo social’ respectivamente (N. del T.).

⁵ Véase Stich, 1998, quien emplea el término «epistemología analítica» para lo que yo denominaría un proyecto «conceptual» antes que uno «analítico».

A diferencia del proyecto conceptual, el proyecto *descriptivo* no se ocupa de explorar los matices de nuestros conceptos (o, para el caso, de los de cualquier otro); en cambio, se centra en su extensión. En este caso, la tarea consiste en desarrollar conceptos potencialmente más precisos mediante un examen cuidadoso de los fenómenos, recurriendo por lo general a métodos empíricos o cuasi-empíricos. Los proyectos descriptivos de los paradigmas se dan en el estudio de los fenómenos naturales. Antes ofrecí el ejemplo de los enfoques naturalistas del conocimiento: el objetivo es determinar la clase (natural), si existe alguna, a la que nos referimos (o intentamos referirnos) con nuestro discurso epistémico. Sin embargo, un enfoque descriptivo no tiene por qué ceñirse a la búsqueda de tipos *naturales* o *físicas*; la indagación sobre lo que ha de ser, por ejemplo, un derecho humano, un ciudadano, una democracia, podría comenzar por considerar toda la gama de lo que ha contado como tal para determinar si hay un tipo subyacente (posiblemente social) que explique la tentación de agrupar los casos. Así como las ciencias naturales pueden enriquecer nuestra conceptualización «popular» de los fenómenos naturales, las ciencias sociales (así como las artes y las humanidades) pueden enriquecer nuestra conceptualización «popular» de los fenómenos sociales. Por lo tanto, una indagación descriptiva acerca de la raza y el género no tiene que presuponer que la raza y el género son tipos biológicos; en cambio, ella podría preguntarse si nuestros usos de los vocabularios de raza y género están rastreando los tipos sociales y, de ser así, cuáles.

El tercer caso del proyecto adopta un enfoque *analítico* a la pregunta: «¿Qué es el género?» o «¿Qué es la raza?» (Scott, 1986). En este enfoque, la tarea no es explicar nuestros conceptos ordinarios, ni investigar el tipo que podemos o no rastrear con nuestro aparato conceptual cotidiano; en cambio, comenzamos por considerar más cabalmente la pragmática de nuestro discurso al emplear los términos en cuestión. ¿Qué sentido tiene tener estos conceptos? ¿Qué tarea cognitiva o práctica nos permiten (o deberían) realizar? ¿Son herramientas efectivas para lograr nuestros propósitos (legítimos); si no, qué conceptos servirían mejor a estos propósitos? En el caso límite de un enfoque analítico, el concepto en cuestión se introduce estipulando el significado de un nuevo término, y su contenido está determinado enteramente por el papel que desempeña en la teoría. Pero si permitimos que nuestros vocabularios cotidianos sirvan tanto para fines cognitivos como prácticos, fines que también podrían ser servidos por nuestra teorización, entonces una teoría que ofrezca una mejor comprensión de nuestros fines (legítimos) o mejores recursos conceptuales para las tareas que tenemos entre manos, podría representarse razonablemente como proveedora de un planteamiento (posiblemente revisionista) acerca de los conceptos cotidianos⁶.

⁶ Cf. Appiah y Guttman 1996, pp. 30-105. Appiah no considera una aproximación analítica a la raza salvo tangencialmente en la página 42.

De modo que en un enfoque analítico las preguntas «¿Qué es el género?» o «¿Qué es la raza?» requieren que consideremos qué función queremos que cumplan estos conceptos para nosotras; ¿por qué los necesitamos en general? Es nuestra responsabilidad definirlos para nuestros propósitos. Al hacerlo, queremos responder a algunos aspectos del uso ordinario (y a los aspectos tanto de la connotación como de la extensión de los términos). Sin embargo, ni el uso ordinario ni la investigación empírica son primordiales, ya que existe un elemento estipulador en el proyecto: *este* es el fenómeno acerca del cual debemos reflexionar. Dejemos que el término en cuestión se refiera a él. Con este enfoque, el mundo por sí mismo no puede decirnos qué es el género o qué es la raza; nos corresponde a nosotras decidir lo que son en el mundo, si es que son algo.

Este ensayo aplica un enfoque analítico para definir la raza y el género. Sin embargo, sus objetivos analíticos están vinculados al proyecto descriptivo de determinar si nuestro vocabulario de género y raza rastrea, de hecho, tipos sociales que son típicamente obliterados por el contenido manifiesto de nuestros conceptos cotidianos de raza y género⁷. Aunque los análisis que ofrezco apuntarán a los tipos sociales existentes (y esto no es un accidente), no estoy preparada para defender la afirmación de que estos tipos sociales son de lo que hablan «realmente» nuestros discursos de raza y género. Mi prioridad en esta indagación no es captar qué queremos decir, sino cómo podemos revisar útilmente lo que queremos decir para ciertos propósitos teóricos y políticos.

Mi caracterización de los tres enfoques sigue siendo vaga, pero hay una razón para ser escéptica con respecto al enfoque analítico que debe abordarse desde el principio. Los diferentes enfoques que he esbozado difieren tanto en sus métodos como en su temática. Sin embargo, llegamos a la investigación con un repertorio conceptual en el que enmarcamos nuestras preguntas y buscamos respuestas; por lo tanto, el tema de cualquier investigación parecería estar establecido desde el principio. Al preguntar qué es la *raza* o qué es el *género*, nuestras preguntas iniciales se expresan en los vocabularios *cotidianos* de raza y género, de modo que ¿cómo podemos responder de manera significativa a estas preguntas sin rendirle obediencia a los conceptos cotidianos? ¿O al menos a nuestro uso cotidiano? Los proyectos revisionistas corren el peligro de ofrecer respuestas a preguntas que no fueron formuladas.

Pero los conceptos ordinarios son notoriamente vagos; las concepciones individuales y el uso lingüístico varían ampliamente. Es más, la investigación demuestra a menudo que los conceptos ordinarios utilizados inicialmente para enmarcar un

⁷ Sobre la distinción entre los conceptos manifiestos y operativos, véase mi artículo de 1995, especialmente la página 102.

proyecto no son, en su estado actual, adecuados para la tarea teórica en cuestión (esta es una de las razones por las que podemos pasar de un proyecto *conceptual* a uno *analítico*). Pero precisamente porque nuestros conceptos ordinarios son vagos (o es vago el concepto que estamos expresando con nuestro uso cotidiano de los términos), hay espacio para estirar, encoger o reconfigurar qué es exactamente de lo que estamos hablando en direcciones nuevas y, a veces, inesperadas.

Sin embargo, en un proyecto explícitamente revisionista, no queda nada claro cuándo se nos permite apropiarnos de la terminología existente. Dada la dificultad para determinar qué es «nuestro» concepto, no queda del todo claro cuándo un proyecto pasa de ser explicativo a ser revisionista, o cuándo ya ni siquiera es revisionista, sino que simplemente cambia de tema. Si nuestro objetivo es ofrecer un análisis de «nuestro» concepto de X, entonces importa la línea demarcadora entre lo que es explicativo y lo que no lo es. Pero si nuestro objetivo es identificar un concepto que sirva para nuestros propósitos más amplios, entonces la cuestión de la terminología es principalmente pragmática y a veces política: ¿debemos emplear los términos del discurso ordinario para referirnos a nuestras categorías teóricas, o más bien crear nuevos términos? La cuestión de la apropiación terminológica es especialmente importante —y especialmente sensible— cuando los términos en cuestión designan categorías de identidad social como ‘raza’ y ‘género’.

¿Existen principios que determinen cuándo es legítimo apropiarse de los términos del discurso ordinario con fines teóricos? Una respuesta, me parece, debería incluir tanto una condición semántica como una política (aunque en algunos casos la política de la apropiación no será controvertida). La condición semántica no sorprende: el giro propuesto para el significado del término parecería estar semánticamente justificado si las funciones centrales del término siguen siendo las mismas, por ejemplo, si ayuda a organizar o explicar un conjunto central de fenómenos que los términos ordinarios usualmente identifican o describen⁸. Sin embargo, es mucho más complejo formular una condición política en términos generales, ya que la política de esa apropiación dependerá de la aceptabilidad de los objetivos que se persiguen, de los efectos intencionales y no intencionales del cambio, de la política del contexto discursivo y de si los valores subyacentes están justificados. Volveremos a algunas de estas cuestiones más adelante en el documento una vez que haya presentado mis análisis.

⁸ Es importante tener en cuenta que lo que está en debate no es un criterio para la *mismidad* de significado, sino la frontera entre lo que podría considerarse como un proyecto revisionista y un proyecto completamente nuevo.

2. TEORÍA (FEMINISTA, ANTIRRACISTA) CRÍTICA

En un proyecto analítico debemos empezar por considerar para qué queremos el concepto en cuestión. Alguien podría argumentar, sin embargo, que la respuesta es simple: nuestros conceptos deben cumplir el trabajo de permitirnos articular verdades. Por supuesto, una búsqueda sin restricciones de la verdad daría lugar al caos, no a la teoría; las verdades son demasiado fáciles de conseguir, existen demasiadas. Contando con tiempo e intención, podría decirles muchas verdades —algunas triviales, otras interesantes, muchas aburridas— sobre mi entorno físico. Pero una colección aleatoria de hechos no constituye una teoría; son una mezcla desorganizada. En el contexto de la teorización, algunas verdades son más significativas que otras porque son relevantes para responder a la pregunta que guía la indagación (Anderson, 1995).

La teorización —aun cuando se emprenda sinceramente como una búsqueda de la verdad— debe estar guiada por algo más que el objetivo de lograr una creencia verdadera justificada. Las buenas teorías son cuerpos sistemáticos de conocimiento que seleccionan de la masa de verdades aquellas que abordan nuestras demandas cognitivas y prácticas más amplias. En muchos contextos, las preguntas y los propósitos que enmarcan el proyecto son comprendidos y su avance no requiere que uno los investigue. Pero en otros contextos, por ejemplo, especialmente cuando el debate parece haberse interrumpido y las partes hablan con propósitos cruzados, una evaluación adecuada de una teoría existente o el éxito en la elaboración de una nueva solo es posible cuando se deja en claro cuáles son los objetivos más amplios.

Con este esbozo de algunas de las opciones teóricas, quiero enmarcar mi propio proyecto como un esfuerzo *analítico crítico* para responder a las preguntas: «¿Qué es el género?», «¿Qué es la raza?» y las preguntas relacionadas «¿Qué es ser un hombre?», «¿... una mujer?», «¿... blanco/a?», «¿... latino/a?», etc. Más específicamente, el objetivo del proyecto es considerar qué trabajo podrían hacer por nosotros los conceptos de género y raza en una teoría social crítica —específicamente feminista y antirracista—, y sugerir conceptos que puedan lograr al menos elementos importantes de ese trabajo (Guess, 1981). Para empezar: ¿por qué las antirracistas-feministas quieren o necesitan los conceptos de género y raza? ¿Qué función pueden cumplir para nosotras?

En el nivel más general, la tarea es desarrollar descripciones de género y raza que sean herramientas efectivas en la lucha contra la injusticia. El proyecto general se guía por cuatro preocupaciones:

- (i) La necesidad de identificar y explicar las desigualdades persistentes entre personas de sexo femenino y personas de sexo masculino, y entre personas de

«colores» diferentes⁹; esto incluye la preocupación por identificar cómo operan las fuerzas sociales, a menudo bajo el pretexto de fuerzas biológicas, para perpetuar tales desigualdades.

- (ii) La necesidad de un marco que sea sensible tanto a las similitudes y diferencias entre personas de sexo masculino y personas de sexo femenino, como a las similitudes y diferencias entre las personas de grupos demarcados por el «color»; esto incluye la preocupación por identificar los efectos de las opresiones entrelazadas; por ejemplo, la interseccionalidad de raza, clase y género (Crenshaw, 1993).
- (iii) La necesidad de una explicación que rastree cómo el género y la raza están implicados en un amplio rango de fenómenos sociales que se extienden más allá de los que obviamente se refieren a la diferencia sexual o racial; por ejemplo, si las artes, la religión, la filosofía, la ciencia o la ley pueden ser «dotadas de género» [*gendered*] o «racializadas».
- (iv) La necesidad de explicaciones de género y raza que tomen en serio la agencia de las mujeres y las personas de color de ambos géneros, y dentro de las cuales podamos desarrollar una comprensión de la agencia que ayudará a los esfuerzos feministas y antirracistas dirigidos a empoderar al conjunto de agentes sociales críticos.

En este texto comenzaré abordando las dos primeras preocupaciones, aunque la cuarta será pertinente más adelante en el debate. Sin embargo, permítanme subrayar que mi objetivo en este documento no es proporcionar una explicación exhaustiva del sexismo y el racismo, si una desea a modo de explicación un relato causal de por qué y cómo las personas de sexo femenino han llegado a ser sistemáticamente subordinadas a través de la historia, y por qué y cómo el «color» ha llegado a ser una base para la estratificación social. En algunos sentidos, mi objetivo aquí es más modesto y, en otros, más polémico. Antes de la explicación, es valioso proporcionar categorías conceptuales claras para identificar el fenómeno que requiere explicación; por ejemplo, categorías que identifiquen el tipo de injusticia en cuestión y los grupos

⁹ En este caso necesitamos un término para aquellos rasgos físicos de las personas que los marcan como miembros de una raza. Una podría referirse a ellos como rasgos «raciales», pero para evitar cualquier referencia a esencias raciales emplearé el término 'color' para referirme a los «marcadores» físicos (contextualmente variables) de la raza, de la misma manera que empleo el término 'sexo' para referirme a los «marcadores» físicos (contextualmente variables) del género. Deseo incluir en «color» algo más que tan solo el tono de piel: los marcadores usuales incluyen también ojos, nariz, forma de labios, textura del cabello, físico, etc. Si bien el término 'gente de color' es empleado para referirse a no-blancos, quiero permitir que los marcadores de «blanquitud» cuenten como «color».

sometidos a ella. En el caso de la subordinación racial y sexual, esto no es tan fácil como podría parecer. En primer lugar, las formas de subordinación racial y sexual son tremendamente heterogéneas y ayudaría tener explicaciones que nos permitan distinguir la subordinación *racial* y *sexual* de otras formas de subordinación. Más aún, debemos ser cautelosas al tratar las demarcaciones conocidas de «color» y «sexo» como categorías puramente naturales, como si la pregunta en cuestión fuera simplemente por qué el «color» o el sexo de una —donde damos por sentado nuestra comprensión familiar de estos términos— han parecido alguna vez socialmente significativos. Al menos en esta etapa de la indagación debemos permitir que los criterios para distinguir «colores» o «sexos» difieran a través del tiempo y el lugar, y que los límites sean al menos parcialmente políticos; pero a pesar de esta variación, todavía estamos tratando con un fenómeno global de subordinación racial y sexual.

3. ¿QUÉ ES EL GÉNERO?

Incluso una rápida revisión de la literatura revela que una serie de cosas han contado como «género» dentro de la teorización feminista. La idea orientadora se expresa a veces con el eslogan «el género es el significado social del sexo». Pero como cualquier eslogan, este permite diferentes interpretaciones. Algunas teóricas utilizan el término 'género' para referirse a la experiencia subjetiva de la corporización sexuada, o a una amplia orientación psicológica hacia el mundo («identidad de género»¹⁰); otras se refieren a un conjunto de atributos o ideales que funcionan como normas para personas de sexo masculino y personas de sexo femenino («masculinidad» y «feminidad»); otras se refieren a un sistema de simbolismo sexual; y otras más a los roles sociales tradicionales de hombres y mujeres. Mi estrategia es ofrecer un análisis focal que defina el género, en el sentido primario, como una clase social. Un análisis focal se encarga de explicar una variedad de fenómenos conectados en términos de sus relaciones con uno que se teoriza como el fenómeno central o nuclear. Tal como yo lo percibo, el fenómeno central que debe abordarse es el patrón de relaciones sociales que constituyen las clases sociales de los hombres como dominantes y las mujeres como subordinadas; las normas, los símbolos y las identidades se generizan en función de las relaciones sociales que constituyen el género¹¹. Tal como se verá

¹⁰ Existen por lo menos cuatro usos diferentes del término 'identidad' que son relevantes para considerar el asunto de la «identidad» de género o racial; en este caso mis comentarios acerca de la «identidad de género» son ciertamente superficiales.

¹¹ En términos generales, las normas femeninas son aquellas que le permiten a alguien sobresalir en la posición social que constituye la clase *mujeres*; la identidad femenina de género (por lo menos en un sentido del término) es una orientación psicológica en el mundo que incluye la internalización de normas femeninas; y los símbolos femeninos son aquellos que codifican las normas femeninas idealizadas.

más adelante con mayor claridad, pienso que mi énfasis cae dentro de la tradición del feminismo materialista, aunque no la siga acríticamente¹².

Entre las teóricas feministas existen dos problemas que han generado pesimismo sobre la posibilidad de proporcionar algún planteamiento unificado de las mujeres; los llamaré el *problema de la comunalidad* y el *problema de la normatividad*. En pocas palabras, el problema de la comunalidad cuestiona si hay algo social que las personas de sexo femenino tengan en común que pueda considerarse como su «género». Si tenemos en cuenta a *todas* las personas de sexo femenino —personas de sexo femenino de diferentes épocas, lugares y culturas— existen razones para dudar de que haya algo más allá del tipo de cuerpo (si lo hay) que todas compartan (Spelman, 1988). El problema de la normatividad plantea la preocupación acerca de que toda definición de «lo que es ser mujer» está cargada de valor y marginará a ciertas personas de sexo femenino, privilegiará a otras y reforzará las normas de género actuales (Butler, 1990, capítulo 1).

Es importante señalar, aunque sea brevemente, que estos problemas adquieren un matiz diferente cuando surgen dentro de un proyecto *analítico crítico*. El énfasis de un proyecto analítico no está en descubrir los aspectos comunes entre las personas de sexo femenino; aunque las similitudes y diferencias empíricas entre ellas son relevantes, el objetivo principal es un análisis del género que servirá como herramienta en la búsqueda de la justicia sexual (véase la sección 2). Más aún, un proyecto crítico puede aceptar el resultado de que un esfuerzo por definir «lo que es ser mujer» conlleva implicaciones normativas, ya que los proyectos críticos acogen explícitamente resultados normativos; la esperanza es que las implicaciones del relato no refuercen, sino que ayuden a socavar las estructuras de la opresión sexual. No obstante, volveremos sobre estas cuestiones más adelante.

Dada la prioridad que concedo a la preocupación por la justicia y la desigualdad sexual, considero que la principal motivación para distinguir el sexo del género surge del reconocimiento de que las personas de sexo masculino y las personas de sexo femenino no solo difieren físicamente, sino que también difieren sistemáticamente en sus posiciones sociales. Lo que es preocupante, para decirlo de manera simple, es que las sociedades, en general, privilegian a los individuos con cuerpos masculinos. Aunque las formas y los mecanismos particulares de opresión varían de una cultura a otra, las sociedades han encontrado muchas formas —algunas ingeniosas, algunas burdas— de controlar y explotar las capacidades sexuales y reproductivas femeninas.

Lo que se considera una norma «femenina», una identidad de género «femenina», o un símbolo «femenino» es algo derivado (normas, símbolos e identidades no son intrínsecamente femeninas o masculinas) y dependen de cómo está constituida localmente la clase social de mujeres.

¹² Para un ejemplo de la obra feminista materialista, véase Hennessy e Ingraham, 1997.

La principal estrategia de los relatos materialistas feministas acerca del género ha sido definir el género en términos de la posición subordinada de la mujer en los sistemas de dominación masculina¹³. Aunque un feminismo materialista tiene raíces en el marxismo, las versiones contemporáneas se resisten a la idea de que todos los fenómenos sociales puedan explicarse o reducirse a términos económicos; y si bien las feministas materialistas enfatizan el papel del lenguaje y la cultura en la opresión de las mujeres, existe una cautela ante las formas extremas de constructivismo lingüístico y un compromiso de permanecer firmes en las realidades materiales de las vidas de las mujeres. En efecto, existe un esfuerzo concertado para mostrar cómo la opresión de género es sostenida conjuntamente por fuerzas tanto culturales como materiales.

Las críticas a la universalización de los feminismos nos han enseñado a estar atentas a la variedad de formas que adopta el género y a las posiciones sociales concretas que ocupan las personas de sexo femenino. Sin embargo, es compatible con estos compromisos tratar la categoría de género como un *genus* que se realiza de diferentes maneras en diferentes contextos; hacerlo así nos permite reconocer patrones significativos en las formas en las que el género se instituye y se corporeiza. A un nivel más general, la estrategia materialista nos ofrece tres principios básicos para guiarnos en la comprensión del género:

- (i) Las categorías de género se definen en términos de cómo la persona está posicionada socialmente, donde esto es una función de, por ejemplo, cómo es vista, tratada, y cómo la vida de la persona está estructurada social, legal y económicamente; el género no se define en términos de los rasgos físicos o psicológicos intrínsecos de una persona.

(Esto posibilita que puedan existir otras categorías —como el sexo— que se definen en términos de características físicas intrínsecas. Sin embargo, hay que tener en cuenta que una vez que centramos nuestra atención en el género como posición social, debemos permitir que una pueda ser una mujer sin nunca (en el sentido ordinario) «actuar como mujer», «sentirse como mujer», o incluso tener un cuerpo femenino.)

- (ii) Las categorías de género se definen jerárquicamente dentro de un complejo más amplio de relaciones opresivas; un grupo (a saber, las mujeres) está socialmente posicionado como subordinado al otro (a saber, los hombres), normalmente dentro del contexto de otras formas de opresión económica y social.

¹³ Algunas teóricas (Delphy, Hartmann) hacen hincapié en la explotación económica de las mujeres en las relaciones de producción domésticas; otras (Wittig) se centran en la explotación sexual y reproductiva bajo una heterosexualidad compulsiva; otras (MacKinnon) ponen énfasis en la objetivación sexual.

- (iii) La diferencia sexual funciona como el marcador físico para distinguir los dos grupos y se utiliza en la justificación para ver y tratar a los miembros de cada grupo de manera diferente.

(Tentativamente) podemos capturar estos puntos principales en los siguientes análisis:

S es una mujer si y solo si, por definición, S está sistemáticamente subordinada en términos de alguna dimensión (económica, política, legal, social, etc.), y S está «marcada» como un blanco de este tratamiento por los rasgos corporales observados o imaginados que se asumen como evidencia del rol biológico de la persona de sexo femenino en la reproducción¹⁴.

S es un hombre si y solo si, por definición, S está sistemáticamente privilegiado en términos de alguna dimensión (económica, política, legal, social, etc.), y S está «marcado» como un blanco de este tratamiento por los rasgos corporales observados o imaginados que se asumen como evidencia del rol biológico de la persona de sexo masculino en la reproducción.

Constituye una virtud de estas posturas —creo—, que, dependiendo del contexto, el sexo de una persona puede tener un significado muy diferente y puede posicionarla en tipos de jerarquías muy diferentes. La variación se producirá claramente de una cultura a otra (y de una subcultura a otra); así, por ejemplo, el ser una mujer china de la década de 1790, una mujer brasileña de la década de 1890, o una mujer estadounidense de la década de 1990 puede implicar relaciones sociales muy diferentes y tipos de opresión muy diferentes. Sin embargo, en el análisis sugerido, estos grupos cuentan como mujeres en la medida en la que sus posiciones subordinadas están marcadas y justificadas por referencia al sexo (femenino) (véase también Hurtado 1994, esp. 142). De manera similar, esta postura permite que la importancia sustantiva del género varíe incluso de una persona a otra dentro de una cultura, dependiendo de cómo interactúe el significado del sexo con otras características socialmente destacadas (por ejemplo, raza, clase, sexualidad, etc.). Por ejemplo, una mujer blanca privilegiada y una mujer negra de la clase baja serán mujeres en la medida en la que sus posiciones sociales se vean afectadas por los significados sociales de ser una persona de sexo femenino y, sin embargo, las implicaciones sociales de ser una persona de sexo femenino varían en cada caso porque el sexismo está entrelazado con la opresión de raza y clase.

¹⁴ Estos análisis permiten que no exista una comprensión común de «sexo» a lo largo del tiempo y el lugar. En mi argumento, las posiciones sociales generalizadas son aquellas marcadas por referencia a características que se asumen generalmente *en el contexto en cuestión* para explicar o proporcionar pruebas de la función reproductiva, ya sea que sean o no características que *nosotras* consideramos «sexo».

Sin embargo, en el análisis propuesto existen puntos que requieren aclaración. ¿Qué significa decir que alguien está «sistemáticamente subordinado» o «privilegiado» y, además, que la subordinación se produce «sobre la base de» ciertas características? La idea de fondo es que las mujeres son *oprimidas*, y que son oprimidas *en tanto que mujeres*. Pero todavía tenemos que preguntarnos: ¿Qué significa decir que las mujeres son oprimidas, y qué añade la calificación «en tanto que mujeres»?

La versión de Marilyn Frye sobre la opresión a partir de las elaboraciones de Iris Young proporciona un valioso punto de partida (Frye, 1983; Young, 1990). Aunque estas ideas son comunes en ciertos círculos intelectuales, es útil resumirlas muy brevemente aquí. Por supuesto, existen dificultades no resueltas para elaborar una teoría satisfactoria de la opresión; me temo que no puedo asumir esa tarea adicional aquí, por lo que solo puedo invocar las líneas generales del punto de vista de fondo con la esperanza de que en algún momento se pueda proporcionar una explicación adecuada. No obstante, la opresión en el sentido que se pretende es un fenómeno estructural que coloca a ciertos grupos en situación de desventaja y, a otros, en situación de ventaja o privilegio en relación con aquellos. La opresión consiste en «una estructura cerrada de fuerzas y barreras que tiende a la inmovilización y reducción de un grupo o categoría de personas» (Frye, 1983, p. 11). Es importante que tales estructuras, al menos tal como las conocemos, no son diseñadas y vigiladas por los que están en el poder, sino más bien,

...la opresión se refiere a las vastas y profundas injusticias que padecen algunos grupos como consecuencia de las suposiciones y reacciones a menudo inconscientes de personas bien intencionadas en las interacciones ordinarias, los estereotipos mediáticos y culturales, y las características estructurales de las jerarquías burocráticas y los mecanismos de mercado —en resumen, los procesos normales de la vida cotidiana— (Young, 1990, p. 41).

Al desarrollar este concepto de opresión, Young señala que puede adoptar cinco formas: explotación, marginación, desempoderamiento, imperialismo cultural y violencia (sistemática). El punto clave para nosotras es que la opresión se presenta en diferentes formas e incluso si una es privilegiada en alguna dimensión (por ejemplo, en ingresos o respeto), puede ser oprimida en otras¹⁵. De hecho, una podría estar sistemáticamente subordinada a lo largo de algún eje social, y aun así ser tremendamente privilegiada en su posición social *general*.

Es evidente que las mujeres están oprimidas en el sentido de que son parte de grupos que sufren explotación, marginación, etc. ¿Pero cómo debemos entender la

¹⁵ Sobre la importancia de desagregar el poder y la opresión, véase Ortner, 1996.

afirmación de que las mujeres son oprimidas *en tanto que mujeres*? Frye explica esto de la siguiente manera:

Una está marcada por la aplicación de presiones opresivas debido a su pertenencia a algún grupo o categoría... En el caso en cuestión, es la categoría *mujer*... Si una mujer tiene poco o ningún poder económico o político, o logra poco de lo que quiere lograr, un factor causal importante en esto es que es una mujer. Para cualquier mujer de cualquier raza o clase económica, el ser mujer está significativamente ligado a cualquier desventaja y privación que sufra, ya sea grande o pequeña... [En contraste] ser de sexo masculino es algo que [un hombre] tiene *a su favor*, incluso si la raza o clase o la edad o la discapacidad están en su contra (Frye, 1983, pp. 15-16).

Pero teniendo en cuenta la diseminación del poder en un modelo de opresión estructural, ¿cómo vamos a darle sentido al hecho de estar «marcada» y a la «aplicación» de presiones? En el contexto de la opresión, ciertas propiedades de las personas son socialmente significativas. Es decir, las propiedades desempeñan un rol en la representación del mundo ampliamente aceptada (aunque por lo general no totalmente explícita) que funciona para justificar y motivar formas particulares de trato social. Las propiedades significativas en cuestión —en los casos que nos ocupan, propiedades supuestas o reales del cuerpo— te marcan «para la aplicación de presiones opresivas» en la medida en la que la atribución de estas propiedades se interpreta como adecuada —a la luz de esta representación de fondo— para explicar o justificar tu posición en una estructura de relaciones sociales opresivas. En el caso de las mujeres, la idea es que las sociedades se guían por representaciones que vinculan el ser una persona de sexo femenino con otros hechos que tienen implicaciones en la forma en la que una persona es vista y tratada; en la medida en la que estructuramos nuestra vida social para adecuar los significados culturales del cuerpo femenino (y masculino), las personas de sexo femenino ocupan una posición social oprimida.

Si bien estoy de acuerdo con Frye en que en las sociedades sexistas las instituciones sociales están estructuradas de manera tal que, en general, colocan a las personas de sexo femenino en desventaja y favorecen a las personas de sexo masculino, debemos tener en cuenta que las sociedades no son monolíticas y que el sexismo no es la única fuente de opresión. Por ejemplo, en los Estados Unidos contemporáneos existen contextos en los que el hecho de ser una persona negra y una persona de sexo masculino marca a una persona como destinataria de ciertas formas de violencia sistemática (por ejemplo, por parte de la policía). En esos contextos, contrariamente a lo que sugiere Frye, ser una persona de sexo masculino no es algo que un hombre «tenga a *su favor*»; aunque existen otros contextos (también en los Estados Unidos

contemporáneos) en los que las personas negras de sexo masculino se benefician por ser personas de sexo masculino. En ejemplos de este tipo, la violencia sistemática contra las personas de sexo masculino como *personas de sexo masculino* es emasculante (y puede tener la intención de serlo); pero existen importantes diferencias entre un hombre y una mujer emasculados. Desde el punto de vista que estamos considerando, una mujer es alguien cuya condición subordinada está marcada por la referencia a la (supuesta) anatomía *femenina*; alguien marcada por la subordinación con referencia a la (supuesta) anatomía *masculina* no califica como mujer, pero tampoco, en el contexto particular, está socialmente posicionado como un hombre.

Estas consideraciones sugieren que puede ser útil traer explícitamente el contexto a nuestro relato. Los trabajos recientes sobre la socialización de los géneros también apoyan la idea de que, aunque la mayoría de las personas desarrollamos una identidad de género relativamente estable a la edad de tres años, el grado en el que el cuerpo marcado establece una diferencia varía de un contexto a otro. En su estudio de las/los niñas/os de la escuela primaria, Barrie Thorne sugiere:

Los límites entre los géneros son episódicos y ambiguos, y *la noción de «trabajo fronterizo»* [por ejemplo, la labor de impugnar y vigilar los límites entre los géneros] *debería ir acompañada de un término paralelo* —como «neutralización»— *para los procesos mediante los cuales las niñas y los niños (y las/los adultas/os) neutralizan o socavan un sentido del género como división y oposición*— (1993, p. 84).

El estudio de Thorne está motivado por el reconocimiento de que el género es un sistema de opresión muy arraigado. Sin embargo, en este caso sus comentarios se proponen como un antídoto contra dos tendencias problemáticas al hablar de las niñas y los niños, los hombres y las mujeres: en primer lugar, la tendencia a generalizar en exceso las diferencias de género sobre la base de un paradigma o una interacción estereotipada; en segundo lugar, la tendencia a considerar a las personas (específicamente niñas y niños) como participantes pasivas en la socialización de género y, en términos más generales, en la vida generizada.

En algunos aspectos, los planteamientos de Frye y Thorne parecen estar en tensión entre sí. A Frye le interesa destacar los hechos estructurales de la opresión sexista: te guste o no, tu cuerpo te posiciona dentro de una jerarquía social. Por otro lado, Thorne examina cómo se vive la opresión, cómo se la impone y cómo se resiste a nivel micro. Existen importantes ventajas en ambos planteamientos: sin un reconocimiento de las estructuras opresivas y los patrones generales de ventaja y desventaja, los menosprecios o conflictos individuales pueden parecer inofensivos. Pero sin un reconocimiento de la variación y la agencia individual, las estructuras cobran vida propia y llegan a parecer inevitables e insuperables. Pero, ¿se pueden amoldar ambas

perspectivas en una explicación del género? La idea parece bastante simple: existen ideologías dominantes y estructuras sociales dominantes que trabajan juntas para sesgar las interacciones a nivel micro, por muy variadas y complejas que sean, de modo que en su mayoría las personas de sexo masculino son privilegiadas y las personas de sexo femenino están en desventaja.

Aunque una adecuada explicación del género debe ser muy sensible a la variación contextual, si nos centramos por completo en los contextos estrictamente definidos en los que se negocia el propio género, podríamos perder de vista fácilmente el hecho de que para la mayoría de personas existe una interpretación relativamente fija de nuestros cuerpos como sexuados como masculinos o femeninos, una interpretación que nos marca dentro de la ideología dominante como elegibles solo para ciertas posiciones u oportunidades en un sistema de opresión sexista. Dada nuestra prioridad en la teorización de los sistemas de desigualdad, es importante primero ubicar las clases sociales hombres y mujeres en una amplia estructura de subordinación y privilegio¹⁶.

S es una mujer si y solo si:

- (i) S es regularmente y en su mayor parte observada o imaginada con ciertos rasgos corporales que se presume son evidencia del papel biológico de la persona de sexo femenino en la reproducción;
- (ii) el que S tenga estas características marca a S dentro de la ideología dominante de la sociedad de S como alguien que debe ocupar ciertos tipos de posición social que son de hecho subordinados (y esto motiva y justifica que S ocupe tal posición); y
- (iii) el hecho de que S satisface 1 y 2 juega un papel en la subordinación sistemática de S, es decir, *a lo largo de alguna dimensión*, la posición social de S es opresiva y S, al satisfacer 1 y 2, juega un papel en esa dimensión de subordinación.

S es un hombre si y solo si:

- (i) S es regularmente y en su mayor parte observado o imaginado con ciertos rasgos corporales que se presume son evidencia del papel biológico de la persona de sexo masculino en la reproducción;

¹⁶ Esta propuesta depende de la afirmación de que por lo menos algunas sociedades tienen una «ideología dominante». Otras han empleado las nociones de «telón de fondo», «hegemonía», «habitus», para el mismo propósito. Antes que debatir cuál es la noción preferida, me agrada permitir que el término «ideología dominante» sirva como un marcador de lugar para un argumento sobre el que se deberá decidir posteriormente. Dada la estrategia de mis argumentos, sin embargo, debemos garantizar que permitimos múltiples vertientes ideológicas en cualquier sociedad. Véase Geuss, 1981 y Hoy, 1994.

- (ii) el que S tenga estas características marca a S dentro de la ideología dominante de la sociedad de S como alguien que debe ocupar ciertos tipos de posición social que son de hecho privilegiados (y esto motiva y justifica que S ocupe tal posición); y
- (iii) el hecho de que S satisface 1 y 2 juega un papel en el privilegio sistemático de S, es decir, *a lo largo de alguna dimensión*, la posición social de S es privilegiada y S, al satisfacer 1 y 2, juega un papel en esa dimensión de privilegio.

Estas definiciones son, sin embargo, compatibles con la idea de que (al menos para algunas personas) el género de alguien puede no ser totalmente estable, y que otros sistemas de opresión pueden perturbar el género en contextos particulares: una mujer no siempre puede funcionar socialmente como mujer; un hombre no siempre puede funcionar socialmente como hombre¹⁷. Volviendo al ejemplo anterior, cuando colisionan los sistemas de la supremacía blanca y la dominación masculina, el privilegio masculino de un hombre negro puede ser visto como tan amenazador que le debe ser violentamente arrebatado. En un esfuerzo por dar cabida a esta variación, podemos agregar:

S funciona como una mujer en el contexto C si y solo si, por definición,

- (i) S es observada o imaginada en C como alguien que tiene ciertos rasgos corporales que se presume que son evidencias del papel biológico de la persona de sexo femenino en la reproducción;
- (ii) que S tenga estos rasgos marca a S dentro de la ideología de referencia de C como alguien que debería ocupar ciertos tipos de posición social que son de hecho subordinados (y esto motiva y justifica que S ocupe tal posición); y
- (iii) el hecho de que S satisface 1 y 2 juega un papel en la subordinación sistemática de S en C, es decir, *a lo largo de alguna dimensión*, la posición social de S en C es opresiva y S, al satisfacer 1 y 3, juega un papel en esa dimensión de subordinación.

Y mutatis mutandis para el funcionamiento como un hombre en el contexto C.

Es importante señalar que las definiciones no requieren que la ideología de referencia en cuestión deba utilizar la (supuesta) función reproductora como justificación en sí misma para tratar a hombres o mujeres de la manera que se considera «apropiada»; en cambio las características (supuestamente) reproductivas pueden

¹⁷ Señalamos antes que en una versión materialista sexo y género no siempre coinciden. En este caso estoy haciendo una afirmación adicional: alguien puede ser hombre o mujer generizado/a sin funcionar socialmente en ese género en todo momento de la vida.

ser simplemente «marcadores» de características supuestamente «más profundas» (¿y moralmente relevantes?) que la ideología asume que justifican el tratamiento en cuestión (Appiah, 1992, pp. 13-15).

Aunque en última instancia sustentaré estos análisis de *hombre y mujer*, a continuación, argumentaré que existen razones para modificar la estrategia materialista más amplia en la definición del *género*. En resumen, creo que el género puede entenderse de manera provechosa como un *genus* de orden superior que no solo incluye las posiciones sociales jerárquicas de hombre y mujer, sino potencialmente otras posiciones sociales no jerárquicas definidas en parte por referencia a la función reproductiva. Creo que el género *tal y como lo conocemos* toma formas jerárquicas como hombres y mujeres; pero el paso teórico de tratar a hombres y mujeres como solo dos tipos de género facilita recursos para pensar en otros géneros (reales), y en la posibilidad política de construir géneros no jerárquicos.

4. ¿QUÉ ES LA RAZA?

Una ventaja de esta versión del género es el paralelo que ofrece con la raza. Para empezar, permítanme revisar un par de puntos que considero son asuntos de hechos establecidos: primero, no existen genes raciales responsables de las complejas morfologías y patrones culturales que asociamos con diferentes razas. Segundo, en contextos diferentes las distinciones raciales se establecen sobre la base de diferentes características, por ejemplo, los esquemas de clasificación brasileños y estadounidenses difieren a la hora de decidir quién cuenta como una persona «Negra». Por esta razón y otras, parece ser que la raza, al igual que el género, podría ser comprendida fructíferamente como una posición dentro de un tejido social amplio.

Si bien es sugerente, no es fácil desarrollar esta idea. Una cosa es reconocer que la raza es *socialemnte* real, aun cuando sea una ficción biológica; pero otra cosa es captar en términos generales «el significado social del color». Parece que la raza adopta demasiadas formas diferentes. Nótese, sin embargo, que encontramos un problema similar con el género: ¿existe alguna posibilidad de un análisis unificado del «significado social del sexo»? El enfoque feminista materialista ofreció una estrategia útil: no busques un análisis que asume que el significado es el mismo siempre y en cualquier lugar; más bien, toma en cuenta cómo están *socialmente posicionados* los miembros de un grupo, y qué *marcadores físicos* sirven como una supuesta base para tal tratamiento.

¿Cómo podríamos extender esta estrategia a la raza? Parafraseando el eslogan, podríamos decir que la raza es el significado social del cuerpo geográficamente marcado, siendo los marcadores conocidos el color de la piel, el tipo de cabello, la forma

de los ojos, la estructura física. Para poder desarrollar esto, propongo el siguiente argumento¹⁸.

Primera definición:

Un grupo es *racializado* si y solo si, por definición, sus miembros están socialmente posicionados como subordinados o privilegiados a lo largo de alguna dimensión (económica, política, legal, social, etc.) y el grupo es «marcado» como un blanco para este tratamiento mediante rasgos corporales observados o imaginados que se asume son evidencia de vínculos ancestrales con cierta región geográfica.

O en la versión más elaborada:

Un grupo G es *racializado* con respecto al contexto C si y solo si, por definición, los miembros de G son (todos y solo ellos) aquellos:

- (i) que se observa o se imagina que tienen ciertos rasgos corporales que se presumen en C para evidenciar los vínculos ancestrales con una determinada región (o regiones) geográfica(s)
- (ii) cuya posesión (o posesión imaginada) de estos rasgos los marca, dentro del contexto de la ideología de referencia en C, como ocupando apropiadamente ciertos tipos de posición social que son de hecho subordinados o privilegiados (y de esta manera motiva y justifica que ocupen tal posición); y
- (iii) que al satisfacer 1 y 2 juegan (o jugarían) un papel en su subordinación o privilegio sistemático en C; es decir, quienes son, «a lo largo de alguna dimensión», sistemáticamente subordinados o privilegiados cuando están en C, y al satisfacer 1 y 2 juegan (o podrían jugar) un papel en esa dimensión de privilegio o subordinación¹⁹.

¹⁸ Sobre esto estoy profundamente en deuda con Stevens (en prensa, capítulo 4) y con Omi y Wanant (1994, especialmente, pp. 53-61).

¹⁹ Existen aspectos de esta definición que requieren una mayor elaboración o calificación. Aquí mencionaré cuatro.

En primer lugar, en mi planteamiento, quienes tienen realmente los vínculos ancestrales con la región especificada pero que «pasan», no cuentan como miembros del grupo racializado en cuestión. Esto es paralelo al caso de una persona de sexo femenino que funciona socialmente como hombre, o una persona de sexo masculino que funciona socialmente como mujer. Dado que el objetivo es definir la raza y el género como posiciones sociales, suscribo esa consecuencia de las definiciones.

En segundo lugar, tal como está, la definición no se adapta a contextos como el de Brasil, donde la pertenencia a un grupo «racial» es en parte una función de la educación y la clase. Excluye a los miembros privilegiados («blanqueados») de las razas subordinadas a las que podrían parecer que pertenecen —considerando solo el «color»—, y a los miembros subordinados («oscurecidos») de las razas privilegiadas, porque ellos no satisfacen la tercera condición. Pero no puede hacerse cargo de la inclusión de los miembros «blanqueados» en el grupo privilegiado o de los miembros «oscurecidos» en el grupo subordinado

En otras palabras, las razas son aquellos grupos delimitados por las asociaciones geográficas que acompañan al tipo de cuerpo percibido, cuando dichas asociaciones adquieren una significación evaluativa en cuanto a la forma en la que los miembros del grupo deben ser vistos y tratados. Como en el caso del género, la ideología no necesita hacer uso de la morfología física o la geografía como fundamento para el tratamiento «apropiado»; en cambio, estas características pueden ser simplemente «marcadores» de otras características que la ideología utiliza para justificar el tratamiento en cuestión.

Dada esta definición, podemos decir que S es de la raza blanca (negra, asiática...) [en C] *si y solo si* las personas blancas (negras, asiáticas...) son un grupo racializado [en C], y S es uno de sus miembros²⁰. Desde este punto de vista, el hecho de que un

porque no satisfacen la primera condición. Sin embargo, podemos asumir que la definición capta una versión *fuerte* de la racialización, y desarrolla otra versión en la que el color apropiado es relevante pero no necesario mediante la modificación de la segunda condición:

(ii) tener o (ser imaginado como teniendo) estas características —*posiblemente en combinación con otras*— los marca, dentro del contexto de la ideología cultural de C, como ocupando adecuadamente los tipos de posición social que son de hecho ya sea subordinados o privilegiados (y, por lo tanto, motiva y justifica su ocupación de tal posición).

La primera condición ya de por sí permite que los miembros del grupo puedan tener supuestos orígenes en más de una región —algo originalmente necesario para albergar la racialización de los grupos de «raza-mezclada»; modificar la segunda condición permite que los grupos racializados puedan incluir a personas de diferentes «colores» y depender de una variedad de factores.

En tercer lugar, ¿los grupos raciales necesitan ser «marcados» por el tipo corporal real o supuesto? ¿Qué sucede con los judíos, los nativos americanos y los romaníes? —los romaníes también son interesantes porque no está del todo claro que exista un supuesto lugar de origen, aunque tomo «ningún lugar de origen» como un factor de su racialización, y para que sirva como caso límite. Sugeriría que existen *algunas* (tal vez imaginadas) características físicas que se consideran resaltantes en contextos donde los judíos y los nativos americanos son racializados, aunque no todos los miembros del grupo necesitan tener esas características si existe otra evidencia de vínculos ancestrales. Sin embargo, en última instancia, podría ser más útil permitir que la pertinencia racial sea determinada por un cúmulo de características (tales como la apariencia física, la ascendencia y la clase) ponderadas de manera distinta en diferentes contextos. Finalmente, quiero que la definición capte la idea de que los miembros de los grupos raciales pueden estar dispersos a través de contextos sociales y que no todos pueden ser realmente afectados por las estructuras locales de privilegio y subordinación. Así, por ejemplo, las personas africanas negras y las personas afroamericanas son miembros de un grupo racializado en los Estados Unidos, incluso si cierta interpretación ideológica de su «color» no ha jugado un rol en la subordinación de todas las personas africanas negras. De modo que sugiero que los miembros de un grupo racializado en C son aquellos que están *o estarían* marcados y, consecuentemente, subordinados o privilegiados, cuando están en C. Aquellos que piensan plausiblemente que todas las personas negras en el mundo se han visto afectadas por las estructuras e ideología de la Supremacía Blanca, no necesitan esta cláusula adicional; y quienes quieren una base potencialmente más fina para la membresía racial, pueden descartarla.

²⁰ Como en el caso del género, recomiendo que veamos la pertenencia a un grupo étnico-racial en términos de cómo una es vista y tratada regular y mayormente en el contexto en cuestión; aunque, como antes, una podría distinguir el *ser* miembro de una raza dada de *funcionar como* un miembro de dicha

grupo sea racializado —y, por lo tanto, cómo— y el hecho de que un individuo sea racializado, no es un hecho absoluto, sino que dependerá del contexto. Por ejemplo, las personas negras, blancas, asiáticas, nativas de los Estados Unidos son actualmente racializadas en los Estados Unidos en la medida en la que todos estos grupos son definidos en términos de características físicas asociadas con los lugares de origen, y en la medida en la que la membresía al grupo funciona socialmente como una base para la evaluación. Sin embargo, algunos grupos actualmente no están racializados en los Estados Unidos, pero lo han estado en el pasado y posiblemente podrían volver a estarlo (y en otros contextos lo están) —por ejemplo, los italianos, los alemanes, los irlandeses—.

Es útil observar un posible contraste entre raza y etnicidad. No tengo una teoría de la etnicidad para ofrecer; estas son tan solo algunas comparaciones preliminares. La etnicidad de una persona se refiere a sus vínculos ancestrales con determinada región geográfica (tal vez junto con la participación en las prácticas culturales de esa región); a menudo la etnicidad se asocia con características físicas típicas. Sin embargo, para nuestro propósito podría ser útil emplear la noción de «etnicidad» para aquellos grupos que son como razas, tal como las he definido, excepto que no experimentan subordinación o privilegio sistemáticos en el contexto en cuestión²¹. No obstante, los grupos étnicos pueden ser (y son) racializados, y, cuando lo son, la pertenencia de una persona a un grupo la posiciona en una jerarquía social; pero (en la perspectiva que estoy esbozando) la ocurrencia de este posicionamiento jerárquico significa que el grupo ha ido más allá de ser simplemente un grupo étnico y funciona como una raza en el contexto. En resumen, podemos distinguir entre agrupar a los individuos sobre la base de sus (supuestos) orígenes y agruparlos *jerárquicamente* sobre la base de sus (supuestos) orígenes, y el contraste entre raza y etnicidad podría ser una forma útil de captar esta distinción.

5. NORMATIVIDAD Y COMUNALIDAD

Entonces, ¿qué se logra, si es que se logra algo, adoptando el análisis anterior? ¿Son estas las herramientas que necesitamos? Consideremos primero los problemas de la comunalidad y la normatividad, y comencemos con el género.

raza mediante la consideración del grado de afianzamiento en la posición social racializada (no sobre la base de la biología o la ascendencia).

²¹ Podríamos desear permitir que haya tipos de estratificación social entre grupos étnicos que no llegaran al tipo de subordinación sistemática que constituye la raza. Mi planteamiento sigue siendo vago en este punto. Se podría lograr un esclarecimiento si se introduce un argumento más sofisticado acerca de las jerarquías sociales. El cuerpo también es relevante: ¿las etnicidades son distinguibles de las razas en términos del grado en el que son percibidas como capaces de asimilación?

Recordemos que el problema de la comunalidad cuestiona si hay algo social que se pueda decir que todas las personas de sexo femenino tienen en común. Si preguntamos si las personas de sexo femenino comparten algunos rasgos intrínsecos (no anatómicos), como la conformación psicológica, los rasgos de carácter, las creencias, los valores, la experiencia o, alternativamente, si existe un papel social particular que todas las personas de sexo femenino hayan ocupado a través de las culturas y las historias, la respuesta parece ser «no».

En mi análisis, las mujeres son las que ocupan un *tipo* particular de posición social, a saber, una de persona subordinada sexualmente marcada. De manera que las mujeres tienen en común que su (supuesto) sexo las ha puesto en desventaja social; pero esto es compatible con los tipos de variación cultural que la indagación feminista ha revelado para el contenido sustantivo de la posición de las mujeres y las maneras de justificarla pueden variar enormemente. Ciertamente, la versión cubre tal variación al ser muy abstracta; no obstante, ofrece una versión esquemática que resalta la interdependencia existente entre las fuerzas materiales que subordinan a las mujeres y los marcos ideológicos que las sostienen.

Una podría reclamar, sin embargo, que deben existir *algunas* mujeres (o más bien personas de sexo femenino) que no son oprimidas y, en particular, no son oprimidas *en tanto mujeres*. Quizás las haya; por ejemplo, algunas pueden «pasar» por hombres, otras podrían ser reconocidas como personas de sexo femenino sin estar subordinadas de algún modo vinculado a dicho reconocimiento. No estoy convencida de que existan muchos casos (si alguno) de esto último, pero ciertamente admito que *podrían existir* personas de sexo femenino que no satisfacen la definición que he ofrecido. De hecho, considero que forma parte del proyecto feminista lograr que algún día no existan más mujeres (¡aunque, por supuesto, no debemos pretender deshacernos de las personas de sexo femenino!). Me siento contenta de admitir que podrían existir personas de sexo femenino que no son mujeres en el sentido que he definido, pero estas personas (o posibles personas) no constituyen contraejemplos para el análisis. Se pretende que el análisis consigne una categoría política significativa para los esfuerzos feministas críticos, y las personas de sexo femenino no oprimidas no caen dentro de esa categoría (aunque ellas podrían ser interesantes por otras razones).

Pero esto nos conduce directamente desde el problema de la comunalidad al problema de la normatividad. El problema de la normatividad plantea el reto de que cualquier esfuerzo para definir *mujeres* privilegiará de manera problemática a algunas mujeres y (en términos teóricos) marginará a otras y la propia definición pasará a ser normativa. Una preocupación es que el sesgo ocurre inevitablemente al decidir qué experiencias o roles sociales son definitivos; una segunda preocupación es que, si alguien desea ser una mujer «real», ella debe satisfacer la definición ofrecida de mujeres y esto reforzará, y no desafiará a, la dominación masculina.

En la versión que he ofrecido, es verdad que ciertas personas de sexo femenino no cuentan como mujeres «reales»; y es verdad que he privilegiado ciertos hechos de las vidas de las mujeres como definitivos. Pero dado el marco epistemológico antes reseñado, para nosotras es tanto inevitable como importante elegir qué hechos son significativos sobre la base de valores explícitos y apreciados. Para los propósitos de una indagación feminista crítica, la opresión es un hecho significativo en torno al cual debemos organizar nuestras categorías teóricas; podría ser que en mi versión las personas de sexo femenino no oprimidas sean marginadas, porque considerando los propósitos más amplios que tenemos entre manos —relativos a los valores feministas y antirracistas que guían nuestro proyecto—, ellas no son las que importan. La cuestión importante no es si una versión particular «margina» a ciertas personas, sino si, al hacerlo, entra en conflicto con los valores feministas que motivaron la indagación. Y hasta donde puedo decir, *el no* enfocarnos en nuestros esfuerzos teóricos para comprender la situación de las personas de sexo femenino oprimidas, nos plantearía ese conflicto.

La pregunta sigue siendo si mi definición de mujer ayuda a sostener la jerarquía de género al ofrecer implícitamente un ideal normativo de mujer. Dado que en mi definición las mujeres son un grupo oprimido, ¿ciertamente espero que no sea el caso! En cambio, es más probable que la definición ofrezca un ideal negativo que desafía al dominio masculino.

No defenderé aquí mi versión de los grupos raciales contra una extensión de la normatividad y las quejas comunes, porque simplemente repetiría la estrategia que acabo de emplear. Aunque existen matices interesantes en la adecuación de los argumentos que se aplican a los grupos racializados, no veo nada peculiar en la raza que suponga un obstáculo para desarrollar el mismo tipo de respuesta.

6. LOS TÉRMINOS DE NEGOCIACIÓN

Permítaseme ahora pasar a resumir algunas de las ventajas de las definiciones propuestas. Llegado a este punto, podríamos poner entre paréntesis las cuestiones terminológicas, y tan solo considerar si los grupos en cuestión merecen ser considerados dados los objetivos de nuestra indagación. A partir de lo que ya he dicho, espero que quede claro cómo puede ayudarnos el análisis a identificar y cuestionar amplios patrones de opresión sexual y racial (MacKinnon, 1987), y cómo estos adaptan la interseccionalidad de las categorías sociales. Pero una pregunta adicional —y pienso que más interesante— es si es útil pensar sobre estos grupos *en estos términos*. Pensarnos como *hombres* y *mujeres*, o *racializarnos* en las maneras propuestas, ¿sirve tanto al objetivo de comprender la opresión racial y sexual como al logro de la igualdad racial y sexual?

Mediante la apropiación de la terminología cotidiana referida a la raza y el género, el análisis que he ofrecido nos invita a reconocer la fuerza que tienen los sistemas opresivos para enmarcar nuestras identidades personales y políticas. Cada una de nosotras tiene alguna injerencia en nuestra raza y género: yo soy una mujer Blanca. En mi argumento esta afirmación me coloca dentro de sistemas sociales que en algunos aspectos me privilegian y que en otros me subordinan. Dado que las desigualdades de género y raciales no son simplemente un asunto de políticas públicas, sino que nos implican a cada una de nosotras en el núcleo de nuestras propias comprensiones, el giro terminológico nos pide reconsiderar quién pensamos que somos. Este punto resalta por qué el tema de la apropiación terminológica es especialmente sensible cuando los términos designan categorías de identidad social. Al escribir en respuesta a una editorial del *NY Times*, que respaldaba el giro terminológico desde persona «Negra» a la persona «Afroamericana», Trey Ellis respondió:

Cuando alguien intenta decirme cómo llamarme a mí mismo en todos sus usos, tan solo porque han llegado a alguna decisión en un cóctel al que ni siquiera fui invitado, mi mamá me crio para decirles que besen mi trasero negro. En muchos casos, *afroamericano* simplemente no funciona (*Village Voice*, 13 de junio de 1989, citado en Gates, 1992, p. 139)²².

El asunto no es tan solo qué palabras debemos usar, y quién puede decir qué palabras usar, sino quién consideramos que somos nosotras mismas y, por lo tanto, en algún sentido, quiénes somos. Los términos para referirse a los grupos sociales pueden funcionar como términos descriptivos; podría ser correcto decir que alguien es una mujer cuando ella satisface ciertas condiciones. No obstante, los términos para referirse a los grupos sociales sirven para otros propósitos retóricos. Generalmente, el acto de clasificar a alguien como miembro de un grupo social invoca un conjunto (específico en términos contextuales) «apropiado» de normas y expectativas. La ubica en un marco social y pone a disposición ciertos tipos de evaluación; dicho en breve, porta una fuerza prescriptiva. Aceptar o identificarse con la clasificación, involucra comúnmente una adhesión a algunas normas y expectativas; sin embargo, no siempre las reconocidas en términos sociales. La pregunta sobre si yo debo ser llamada «mujer» o «*wommon*²³», «Blanca» o «Euroamericana», no es tan solo un asunto de qué palabras emplear, sino de qué normas y expectativas son consideradas adecuadas;

²² Gates cita el pasaje de manera diferente, dejando fuera «negro» antes de «trasero». Aunque Gates añade la conclusión de Ellis, su alteración le quita a la cita su poder autoejemplificante.

²³ La autora hace una variación de la palabra 'woman' a una palabra que no tiene traducción al español, por eso se mantiene con el nombre en inglés de 'wommon' (N. del T.).

preguntar cómo se me debe llamar, es preguntar por las normas con las que debo ser juzgada (Haslanger, 1993, pp. 89-91).

Si bien el «identificar» a alguien como miembro de un grupo social invoca un conjunto de normas «adecuadas», lo que estas normas son no es algo fijo. En este sentido, lo que significa ser una mujer, o ser blanca o ser latina, es algo inestable y siempre es algo abierto al debate. La inestabilidad a lo largo del tiempo es necesaria para mantener la estructura básica de las relaciones de género y raza a través de otros cambios sociales: a medida que cambian los roles sociales —impulsados por la economía, la inmigración, los movimientos políticos, los desastres naturales, la guerra, etc.—, se ajustan los contenidos de las identidades normativas de raza y género. La flexibilidad a través de los contextos adecua la complejidad de la vida social: qué normas se asumen para ser aplicadas es algo que depende de la estructura social dominante, el contexto ideológico y otras dimensiones de la propia identidad (tales como clase, edad, capacidad, sexualidad). Pero esta inestabilidad y flexibilidad es exactamente lo que abre la puerta para que los grupos se redefinan a sí mismos de nuevas maneras. Una estrategia para el grupo es que adopte nuevos nombres ('afroamericano', 'womyn'); otra estrategia es la de apropiarse de viejos nombres con un giro normativo ('*queer*'); pero en algunos casos la disputa es acerca de los significados de los términos estándar («¿Acaso no soy una mujer?»). Dado que las personas están tan profundamente implicadas en el género y, por lo menos en los Estados Unidos, en las categorías raciales, sigue teniendo una importancia crucial ser y ser percibida como una 'mujer' o un 'hombre' y como miembro de una de las razas estándar. Aun así (aunque esto es algo exagerado), es posible ver nuestro vocabulario de género y raza como si, en efecto, brindase contenedores-lugares terminológicos que marcan el espacio para la negociación colectiva de nuestras identidades sociales.

Dada la fuerza normativa y el potencial político de identificar a alguien (o de autoidentificarse) en términos raciales o generizados, ¿cómo evaluamos una apropiación terminológica del tipo que estoy proponiendo? Por ejemplo, ¿no hay algo engañoso al apropiarse de la terminología de raza y género *porque* es empleada para enmarcar la manera en la que pensamos de nosotras mismas y de otras personas, con el fin de usarla para nuevos conceptos que *no* forman parte de nuestras autocomprensiones?

Esta última pregunta es especialmente apremiante porque la apropiación en cuestión invoca intencionalmente lo que muchas encuentran como autocomprensiones positivas —ser latina, ser un hombre blanco—, y ofrece un análisis de estas que enfatiza el contexto más amplio de injusticia. Así, existe una invitación no solo a revisar las propias comprensiones de estas categorías (dada su inestabilidad, esto sucede con relativa frecuencia), sino también a revisar la relación de una con su

fuerza prescriptiva. Al ofrecer estos análisis de nuestros términos ordinarios, invito a rechazar lo que parecían ser identidades sociales positivas. Estoy sugiriendo que debemos trabajar para socavar aquellas fuerzas que hacen posible ser un hombre, una mujer o un miembro de un grupo racializado; debemos negarnos a ser un hombre o una mujer generizados, negarnos a ser racializados. Esto va más allá de negar las afirmaciones esencialistas acerca de la propia corporización e involucra un compromiso político activo para vivir la propia vida de manera diferente (Stoltenberg, 1989). En un sentido, esta apropiación es «solo semántica»: yo estoy pidiendo que usemos un viejo término de un nuevo modo. Pero es también política: estoy pidiendo que nos comprendamos a nosotras mismas y a quienes están en torno nuestro como profundamente moldeadas por la injusticia y que extraigamos la correspondiente inferencia prescriptiva. Yo espero que esto contribuya a empoderar a los agentes sociales críticos. No obstante, que el giro terminológico que estoy sugiriendo sea útil en términos políticos, dependerá de los contextos en los que sea empleado y las personas que lo empleen. El asunto no es legislar qué términos emplear en todos los contextos, sino ofrecer recursos que deben ser utilizados de manera juiciosa.

7. PREOCUPACIONES PERSISTENTES, ALTERNATIVAS PROMETEDORAS

Sin embargo, existe una preocupación más amplia con respecto a la estrategia que he empleado: ¿por qué incorporar la jerarquía en las definiciones? ¿Por qué no definir el género y la raza como aquellas posiciones sociales motivadas y justificadas por respuestas culturales al cuerpo, sin requerir que las posiciones sociales sean jerárquicas? ¿No nos ofrecería eso lo que necesitamos sin implicar (implausiblemente) que las mujeres son, por definición, subordinadas; los hombres, por definición, privilegiados; y las razas, por definición, posicionadas en términos jerárquicos?

Si hemos de eliminar la jerarquía de las definiciones, entonces habría otros dos beneficios: primero, al ofrecer un lugar en nuestro modelo para las representaciones culturales del cuerpo, *además* de aquellas que contribuyen a sostener la subordinación y el privilegio, podríamos reconocer mejor que existen aspectos positivos en tener un género y una raza. Y segundo, los argumentos ofrecerían un marco para avizorar la suerte de cambios constructivos que se requieren para crear un mundo más justo. La sugerencia de que debemos eliminar la raza y el género podría ser un poderoso grito de batalla para quienes se identifican con causas radicales, pero no queda del todo claro que las sociedades puedan o deban evitar el darle significados al cuerpo, u organizarse a sí mismas para tomar en cuenta las diferencias sexuales y reproductivas. ¿Acaso no necesitamos por lo menos un concepto de género que sea útil para el esfuerzo reconstructivo y no solo para el esfuerzo destructivo?

Considérese el género. Yo simpatizo con la reelaboración radical del sexo y el género. En particular, creo que debemos negarnos a usar la anatomía como una base para clasificar a las personas y que cualquier distinción entre tipos de cuerpos sexuados y reproductivos es importante en términos políticos y está abierta al debate. Algunas autoras han sostenido que debemos reconocer el continuum de la diferencia anatómica y reconocer por lo menos cinco sexos (Fausto-Sterling, 1993). Y si las distinciones sexuales pasan a ser más complejas, necesitaríamos también repensar la sexualidad, dado que el deseo sexual no encajará claramente dentro del paradigma homosexual/heterosexual existente.

Sin embargo, una puede alimentar la proliferación de opciones sexuales y reproductivas sin sostener que podemos o debemos eliminar *todas* las implicancias sociales del sexo anatómico y la reproducción. Dado que, como especie, existen diferencias sustanciales en los cuerpos humanos que contribuyen a la reproducción, y en los tipos de cuerpos que soportan las principales cargas físicas de la reproducción, y dado además que la reproducción no puede realmente dejar de ser en términos sociales un hecho significativo (después de todo, produce niños y niñas), puede parecer complejo imaginar una sociedad que funciona, más específicamente, una sociedad *feminista* que funciona, que no reconozca de alguna manera la diferencia entre los tipos de cuerpos que pueden tener hijos/hijas y los que no están en condiciones de hacerlo. Una podría sostener que debemos trabajar hacia una sociedad libre de género en un sentido materialista —una en la que no exista la opresión sexual—, permitiendo al mismo tiempo que las diferencias sexuales y reproductivas sean tomadas en cuenta en una sociedad justa (Frye, 1996; Gatens, 1996).

No debatiré aquí el grado en el que una sociedad justa debe prestar atención a las diferencias sexuales y reproductivas. El que nosotras, como feministas, debamos recomendar la construcción de (nuevos) géneros no-jerárquicos o trabajar para abolir del todo el género, constituye un tema normativo que dejo para otra ocasión. Sin embargo, por lo menos ayudaría contar con una terminología para debatir estos temas. Propongo que utilicemos las definiciones de *hombre* y *mujer* ofrecidas antes: queda claro que estos nodos dominantes de nuestras actuales estructuras de género son jerárquicos. Pero prestándonos estrategias empleadas antes, podemos definir el género en términos genéricos bajo los cuales caen las definiciones previas de *hombre* y *mujer*²⁴, permitiendo así la posibilidad de géneros no-jerárquicos y quebrando la oposición binaria entre hombre y mujer.

Un grupo G es *un género* relativo al contexto C si y solo si, por definición, los miembros de G son (todos y solo) aquellos:

²⁴ Agradezco a Geoff Sayre-McCord por sugerirme este enfoque.

- (i) quienes son regularmente observadas/os e imaginadas/os como que tienen ciertas características corporales que en C se asume que son evidencia de sus capacidades reproductivas²⁵;
- (ii) quienes al poseer (o imaginar que poseen) estas características son marcadas/os dentro del contexto de la ideología presente en C como que motivan y justifican algún(as/os) aspecto(s) de su posición social; y,
- (iii) cuya satisfacción de 1 y 2 desempeña (o desempeñaría) un papel en C en términos de que sus posiciones sociales tengan uno u otro de estos aspectos designados.

Ofrezco este análisis como una forma de captar la consigna estándar: el género es el significado social del sexo. Nótese, sin embargo, que al imaginar géneros «alternativos» debemos cuidar de no dar por sentado que las divisiones biológicas relevantes corresponderán a lo que *nosotras* consideramos «sexo»²⁶ (los grupos alternativos podrían incluir: «personas embarazadas», «personas que dan de lactar», «personas que menstrúan», «personas infértiles» —quizás «homosexuales», dependiendo del relato dado acerca de las causas físicas—). Tampoco debemos asumir que la pertenencia a un género constituya nuestra identidad personal o psicológica en algún grado significativo. Recuérdese que en los planteamientos de género y raza que estoy proponiendo, ambos deben entenderse ante todo como grupos sociales definidos dentro de una estructura de relaciones sociales; cualquier vínculo que pueda haber con identidades y normas es altamente contingente y dependerá de los detalles del cuadro. Por ejemplo, podríamos imaginar que «después de la revolución» el género es un componente de la posición social general de una persona porque, por ejemplo, existen protecciones legales o derechos médicos concedidos a las personas clasificadas como poseedoras de un cierto tipo de cuerpo «sexuado»; pero esto no tiene por qué tener amplias implicaciones para la identidad psicológica o las interacciones sociales cotidianas, ya que el «sexo» de los cuerpos podría no estar siquiera marcado públicamente.

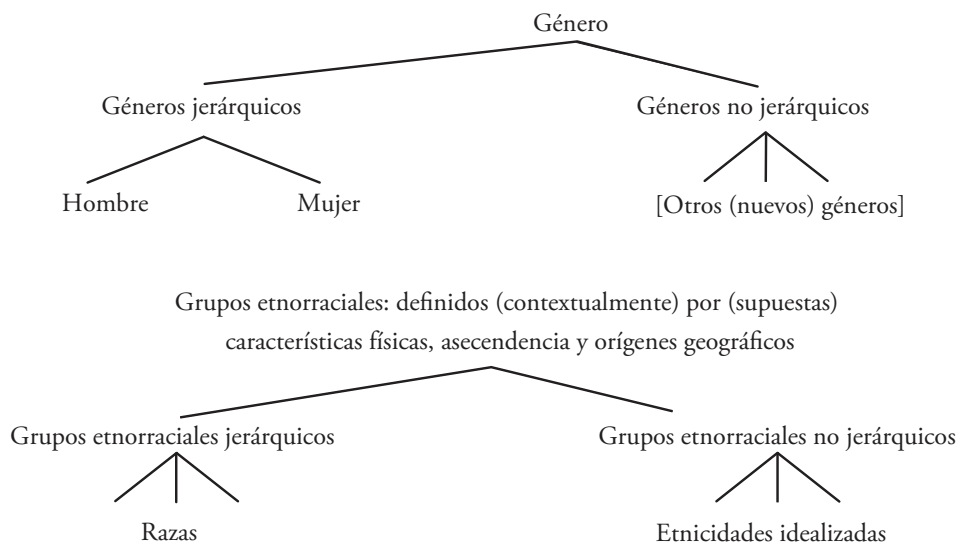
²⁵ En este caso es importante que las «observaciones» o «imaginaciones» en cuestión no sean idiosincrásicas sino parte de un patrón más amplio de percepción social; sin embargo, no es necesario que ocurran, como en el caso de *hombre y mujer*, «en su mayor parte». Incluso pueden ser tanto regulares como poco frecuentes.

²⁶ Dejo como una pregunta abierta si es que los grupos que han sido identificados como «tercer género» cuentan como géneros en mi versión. Algunas versiones de género que pretenden incluir el tercer género prestan inadecuada atención al cuerpo, de manera que no pueden distinguir, por ejemplo, raza de género. Véase, por ejemplo, Roscoe, 1996.

Pasando brevemente a la raza, surge el tema paralelo: ¿Necesitamos un concepto de «razas» no jerárquicas con el fin de enmarcar y debatir diferentes visiones de una sociedad justa «en términos raciales»? Parecería que contamos con los recursos terminológicos sin una definición más amplia: permítase que las razas sean, tal como se definió antes, aquellos grupos jerárquicamente organizados que son definidos (a grandes rasgos) por las características físicas y (supuestos) orígenes geográficos, y denominar a quienes no están organizados jerárquicamente (en el contexto en cuestión) como «etnicidades». Es indudable que la etnicidad, tal como la conocemos, tiene implicaciones para el estatus social y el poder, por lo que mi propuesta es emplear los términos para una concepción un tanto idealizada.

Al igual que en el caso del género, surge la pregunta de si debe formar parte de un proyecto antirracista el recomendar la preservación de los grupos étnicos existentes o la formación de «nuevas» etnicidades. Y, en términos más generales, necesitamos preguntar si a largo plazo un antirracismo feminista debe tratar los géneros y a los grupos etnoraciales del mismo modo. ¿Debemos buscar, por ejemplo, eliminar todos los géneros y agrupaciones etnoraciales; preservarlos y proliferarlos; eliminar el género, pero no la etnicidad (o viceversa)? Estas preguntas merecen una cuidadosa atención, pero aquí no puedo abordarlas.

Dado que la estructura de definiciones ha pasado a ser bastante compleja, podría ser de ayuda ofrecer un diagrama:



8. CONCLUSIÓN

En los argumentos que he ofrecido existen sorprendentes paralelos entre la raza y el género. Tanto el género como la raza son reales y los dos son categorías sociales. Ni el género ni la raza se eligen, pero las formas que adoptan pueden ser resistidas o mutadas. Tanto la raza como el género (tal como los conocemos) son jerárquicos, pero los sistemas que sostienen la jerarquía son contingentes. Y, si bien las ideologías de raza y género y las estructuras jerárquicas que las sostienen son sustantivamente muy diferentes, están interconectadas.

Existen muchos tipos diferentes de cuerpos humanos; no es el caso de que exista una forma única «correcta» de clasificar tales cuerpos, aunque ciertas clasificaciones serán más útiles que otras para ciertos propósitos. La manera en la que clasificamos los cuerpos puede importar, y de hecho importa, en términos políticos, dado que nuestras leyes, instituciones sociales e identidades están profundamente vinculadas a las maneras de comprender el cuerpo y sus posibilidades. Esto es compatible con la idea de que las posibilidades que tiene un cuerpo humano no son totalmente una función de cómo lo comprendemos. Con frecuencia nuestros cuerpos nos superan y deshacen, a pesar de los significados que les damos.

En el marco que he esbozado, hay cabida para las categorías teóricas, tales como *hombre*, *mujer* y *raza* (y grupos raciales particulares), que asumen que la jerarquía es un elemento constitutivo y aquellas categorías como *género* y *etnicidad* que no lo asumen. Tal como lo he sugerido antes, estoy dispuesta a conceder que existen otras formas de definir raza o género, hombre o mujer, que son útiles para responder diferentes preguntas motivadas por diferentes preocupaciones y prioridades. Estoy segura de que necesitamos varios conceptos para realizar el trabajo que se requiere con el fin de comprender los complejos sistemas de la subordinación racial y de género.

En pocas palabras (hablando de mi análisis), estoy menos comprometida a decir que *esto* es lo que es el género y lo que es la raza, que decir que *estas* son categorías importantes que una teoría feminista antirracista requiere. Tal como he explicado antes, pienso que existen ventajas retóricas al usar los términos 'género', 'hombre' y 'mujer', y 'raza' para los conceptos que he definido, pero si alguien se empeña en tener esos términos, utilizaré otros diferentes. Para retomar el tema planteado mucho antes, en la caracterización de los proyectos analíticos: es nuestra responsabilidad definir el género y la raza para nuestros fines teóricos. El propio mundo no puede decirnos qué es género. Lo mismo es cierto para raza. Podría ser, tal como sostiene Appiah, que «no existe nada en el mundo que pueda ser todo lo que le pedimos a la raza que haga por nosotros» (Appiah, 1992, p. 45), si nuestro proyecto hereda inevitablemente la compleja historia de los conceptos; pero en cambio podríamos pedirle

a la «raza» que haga cosas diferentes a las que se le pidió antes. Por supuesto, al definir nuestros términos debemos tener claramente en cuenta nuestros fines políticos tanto al analizar el pasado y el presente como al avizorar los futuros alternativos. Pero antes que preocuparnos por «¿qué es, realmente, el género?» o «¿qué es, realmente, la raza?», pienso que nosotras debemos empezar por preguntar (tanto en el sentido teórico como político) qué, si algo, queremos que sean.

REFERENCIAS

- Anderson, Elizabeth (1995). Knowledge, Human Interests, and Objectivity in Feminist Epistemology. *Philosophical Topics*, 23(2), 27-58.
- Appiah, K. Anthony (1992). *In My Father's House*. Nueva York: Oxford University Press.
- Appiah, K. Anthony & Amy Gutman (1996). *Color Conscious*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Butler, Judith (1990). *Gender Trouble*. Nueva York: Routledge.
- Crenshaw, Kimberlé (1993). Beyond Racism and Misogyny. Black Feminism and 2 Live Crew. En Mari Matsuda, Charles Lawrence, Richard Delgado y Kimberlé Crenshaw (eds.), *Words that Wound* (pp. 111-132). Boulder, CO: Westview.
- Fausto-Sterling, Anne (1993). The Five Sexes: Why Male and Female Are Not Enough? *The Sciences*, 33(2), 20-24.
- Frye, Marilyn (1983). *The Politics of Reality*. Freedom, CA: Crossing Press.
- Frye, Marilyn (1996). The Necessity of Differences: Constructing a Positive Category of Women. *Signs*, 21(4), 991-1010.
- Gatens, Moira (1996). A Critique of the Sex-Gender Distinction. *Imaginary Bodies* (pp. 3-20). Nueva York: Routledge.
- Gates, Jr., Henry Louis (1992). *Loose Canons*. Nueva York: Oxford University Press.
- Geuss, Raymond (1981). *The Idea of Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haslanger, Sally (1993). On Being Objective and Being Objectified. En Louise Antony y Charlotte Witt (eds.), *A Mind of One's Own* (pp. 85-125). Boulder: Westview.
- Haslanger, Sally (1995). Ontology and Social Construction. *Philosophical Topics*, 23(2), 95-125.
- Hennessy, Rosemary & Chrys Ingraham (eds.) (1997). *Materialist Feminism*. Nueva York: Routledge.
- Hoy, David (1994). Deconstructing «Ideology». *Philosophy and Literature*, 18(1), 1-17.
- Hurtado, Aída (1994). Relating to Privilege: Seduction and Rejection in the Subordination of White Women and Women of Color. En Anne Hermann y Abigail Stewart (eds.), *Theorizing Feminism* (pp. 136-154). Boulder, CO: Westview Press.

- MacKinnon, Catharine (1987). *Difference and Dominance: On Sex Discrimination. Feminism Unmodified* (pp. 32-45). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Omi, Michael & Howard Winant (1994). *Racial Formation in the United States*. Nueva York: Routledge.
- Ortner, Sherry (1996). Gender Hegemonies. *Making Gender* (pp. 139-172). Boston: Beacon Press.
- Riley, Denise (1988). *Am I That Name?* Mineápolis: University of Minnesota Press.
- Roscoe, Will (1996). How to Become a Berdache: Toward a Unified Analysis of Gender Diversity. En Gilbert Herd (ed.), *Third Sex, Third Gender* (pp. 329-372). Nueva York: Zone Books.
- Scott, Joan (1986). Gender: A Useful Category of Historical Analysis. *American Historical Review*, 91(5), 1053-1075.
- Spelman, Elizabeth (1988). *The Inessential Woman*. Boston: Beacon Press.
- Stevens, Jacqueline (en prensa). *Reproducing the State*. Princeton: Princeton University Press.
- Stich, Stephen (1988). Reflective Equilibrium, Analytic Epistemology, and the Problem of Cognitive Diversity. *Synthesis*, 74, 391-413.
- Stoltenberg, John (1989). *Refusing to Be a Man*. Nueva York: Meridian Books.
- Thorne, Barrie (1993). *Gender Play*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Young, Iris (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA DISCAPACIDAD*

Susan Wendell

Simon Fraser University (jubilada)

En el primer capítulo del libro *The Rejected Body: Feminist Philosophical Reflections on Disability* (1996), sostuve que ni la limitación ni la discapacidad pueden definirse exclusivamente en términos biomédicos, esto debido a que los arreglos y expectativas sociales realizan aportes esenciales tanto a la limitación y la discapacidad como a su ausencia. En este trabajo desarrollo este argumento con más detalle; sostengo que no se puede establecer con total claridad la distinción entre la realidad biológica de una discapacidad y la construcción social de dicha discapacidad, y ello debido a que lo biológico y lo social interactúan en la creación de la propia discapacidad. Interactúan no solo en el sentido de que las complejas interacciones entre los factores sociales y nuestros cuerpos afectan a la salud y su funcionamiento, sino también en el sentido de que los arreglos sociales pueden hacer que una condición biológica sea más o menos relevante para casi cualquier situación. A la interacción entre lo biológico y lo social para crear (o evitar) la discapacidad, la denomino «la construcción social de la discapacidad»¹.

Los activistas de la discapacidad y algunos investigadores dedicados al tema han venido afirmando —desde hace por lo menos dos décadas— que la discapacidad se construye socialmente². Más aún, las académicas feministas ya han aplicado el análisis

* Este texto se publicó originalmente con el título «The Social Construction of Disability» en *The Rejected Body: Feminist Philosophical Reflections on Disability*, New York: Routledge, 1996, pp. 35-56. © Susan Wendell 1996. Todos los derechos reservados. Reproducido con permiso de Taylor and Francis Group, LLC, una división de Informa plc. Traducción realizada por Eloy Neira Riquelme y revisada por Aranza Pizarro.

¹ Nanette Sutherland me señaló que algunas discapacidades pueden ser totalmente sociales. En algunos casos de discapacidad psiquiátrica podría no haber una condición biológica relevante, tan solo una etiqueta psiquiátrica que originalmente fue mal aplicada y que todavía discapacita a la persona que la padece. No obstante, la gran mayoría de las discapacidades se crean por la interacción de factores biológicos y sociales,

² La idea de que la discapacidad es construida socialmente es de tal importancia para la identificación de los enfoques de la discapacidad que una reciente definición en *Disability Studies* hecha por Linton, Mello y O'Neill (citada en Linton, 1994, p. 46) dice que «re-enmarca el estudio sobre discapacidad al concentrarse en ella como un fenómeno social, un *constructo social*, metáfora y cultura [...]» (las cursivas son mías).

feminista de la construcción social de la experiencia de ser mujer a sus análisis de la discapacidad como socialmente construida (Hannaford, 1985; Fine & Asch, 1988, p. 6, fueron de las primeras que compararon de manera explícita los dos tipos de construcción social). Por lo tanto, no estoy diciendo nada nuevo cuando sostengo que la discapacidad, al igual que el género, se construye socialmente. No obstante, comprendo que tal afirmación podría ser novedosa e incluso desconcertante para muchas lectoras, y que no todas las personas que dicen que la discapacidad es socialmente construida quieren decir lo mismo con ello. Por ende, explicaré con cierto detalle lo que quiero decir.

Considero la discapacidad como construida socialmente de maneras que van desde las condiciones sociales que directamente crean enfermedades, daños y un mal desempeño físico, hasta los sutiles factores culturales que determinan los estándares de normalidad y que excluyen de la participación plena en sus sociedades a quienes no los satisfacen. Es posible que no pueda discutir aquí todos los factores que están en juego en la construcción social de la discapacidad, y estoy segura de que no soy consciente de todos ellos, pero intentaré explicar e ilustrar la construcción social de la discapacidad mediante la discusión de lo que espero sea una muestra representativa de un rango de factores.

1. LOS FACTORES SOCIALES QUE CONSTRUYEN LA DISCAPACIDAD

En primer lugar, es sencillo reconocer que las condiciones sociales afectan a los cuerpos de las personas mediante la creación o falta de prevención de enfermedades y lesiones. Sin embargo, dado que la discapacidad es relativa al entorno físico, social y cultural de una persona, ninguna de las condiciones físicas resultantes es necesariamente discapacitadora; de hecho, muchas causan discapacidad dadas las demandas y falta de apoyo en los entornos de las personas afectadas. En este sentido directo de dañar los cuerpos de las personas de maneras que son discapacitadoras en sus ambientes, gran parte de la discapacidad es creada por la violencia de las invasiones, las guerras, las guerras civiles y el terrorismo, todo lo cual causa discapacidades no solo a través de lesiones directas infligidas a combatientes y no combatientes, sino también mediante la propagación de enfermedades y debido a las privaciones de las necesidades básicas a consecuencia del caos que crean. Además, si bien escuchamos con más frecuencia acerca de ellas cuando causan la muerte, los crímenes violentos, tales como disparos, puñaladas, palizas y violaciones, todos causan discapacidad, de modo que el éxito o fracaso de una sociedad en la protección de su ciudadanía frente a los crímenes lesivos tiene un efecto significativo en sus tasas de discapacidad³.

³ Por ejemplo, un amigo que recientemente pasó un tiempo en la sala dedicada a cuidados de la médula espinal de un hospital en una gran ciudad de los Estados Unidos, descubrió que muchas personas en la sala habían recibido disparos.

La disponibilidad y distribución de recursos básicos, como agua, alimentos, vestido y vivienda, tienen efectos significativos en la discapacidad, dado que buena parte del daño físico discapacitador es el resultado directo de la malnutrición e, indirectamente, de las enfermedades que atacan y dejan un daño más duradero en los malnutridos y en aquellos debilitados por la exposición. Las enfermedades discapacitantes también se contraen a partir del agua contaminada cuando no se dispone de agua potable. También en este caso, generalmente sabemos más sobre las muertes causadas por la falta de recursos básicos que con respecto a las discapacidades (a menudo de por vida) de las personas sobrevivientes.

Muchos otros factores sociales pueden dañar los cuerpos de las personas de modos que son discapacitadores en sus ambientes, incluyendo (para mencionar solo algunos) la tolerancia a condiciones laborales de alto riesgo, abuso y abandono de menores, bajos estándares de seguridad pública, degradación del medioambiente por contaminación del aire, el agua y la comida, y exceso de trabajo, estrés y privaciones cotidianas debido a la pobreza. Los factores sociales que pueden dañar los cuerpos de las personas casi siempre afectan a algunos grupos más que a otros en una sociedad debido al racismo, sexismo, heterosexismo, la discriminación etaria y las ventajas de la extracción de clase, riqueza y educación⁴.

El cuidado y las prácticas médicas, tanto tradicionales como científico-occidentales, desempeñan un papel importante en la prevención y en la creación de daños físicos discapacitantes (también desempeñan un papel en la definición de discapacidad, tal como se señala en el primer capítulo del libro *The Rejected Body: Feminist Philosophical Reflections on Disability*). La falta de una buena atención prenatal y las prácticas obstétricas peligrosas o inadecuadas causan discapacidades en los y las bebés y en las mujeres que dan a luz. Las vacunaciones contra enfermedades como la poliomielitis y el sarampión evitan muchas discapacidades. La atención médica inadecuada a las personas que ya están enfermas o lesionadas provoca una discapacidad innecesaria. Por otro lado, la tasa de discapacidad en una sociedad se incrementa al mejorar la capacidad médica para salvar las vidas de las personas gravemente enfermas o lesionadas cuando no existe la posibilidad de prevenir o curar todos los daños físicos que han sufrido. Además, las medidas de salud pública y de saneamiento que aumentan el promedio de vida, también incrementan el número de ancianos con discapacidades en una sociedad, ya que más personas viven lo suficiente como para potencialmente tener una discapacidad.

⁴ Para una discusión acerca de las interacciones entre raza, edad, nivel de ingresos, educación y estado civil en las tasas de discapacidad laboral de las mujeres en los Estados Unidos, véase Russo y Jansen 1988.

El *ritmo de vida* es un factor a considerar en la construcción social de la discapacidad que me interesa de manera particular, puesto que normalmente las personas no discapacitadas lo dan por sentado, mientras que muchas personas con discapacidades son muy conscientes de cómo nos margina o amenaza con marginarnos. Sospecho que el aumento del ritmo de vida es una causa social importante de los daños que sufren los cuerpos de las personas debido a las tasas de accidentes, el abuso de drogas y alcohol, y las enfermedades que resultan del descuido de las necesidades de descanso y buena nutrición de las personas. Sin embargo, el ritmo de vida también afecta a la discapacidad como una segunda forma de construcción social, la construcción social de la discapacidad a través de las expectativas de desempeño⁵.

Cuando el ritmo de vida en una sociedad aumenta, existe una tendencia a que más personas se vuelvan discapacitadas, no solo por las consecuencias físicamente perjudiciales de los esfuerzos destinados a ir más rápido, sino también porque menos personas pueden cumplir las expectativas de un rendimiento 'normal'; las limitaciones físicas (y mentales) de quienes no pueden satisfacer el nuevo ritmo se vuelven más notorias y discapacitantes, aunque las mismas limitaciones sean discretas e irrelevantes para la plena participación en una sociedad que tiene un ritmo más lento. Para algunas personas el aumento del ritmo de vida puede contrarrestarse con mejoras en la accesibilidad, como un mejor transporte y una comunicación más fácil, pero para quienes deben moverse o pensar con lentitud y para quienes tienen una energía muy limitada, las expectativas del ritmo pueden hacer que el trabajo, las actividades recreativas, así como las actividades comunitarias y sociales, sean inaccesibles.

Permítanme dar un ejemplo directo y personal de la relación entre el ritmo y la discapacidad. Actualmente solo soy capaz (sin hacer mucho esfuerzo adicional) de trabajar como profesora a tres cuartos de tiempo, disponiendo de un cuarto de tiempo de licencia por discapacidad. Últimamente se ha hablado mucho de posibles incrementos en las tareas de enseñanza para la plana docente de mi universidad, que no irían aparejadas de ninguna reducción de las expectativas de los otros dos componentes de nuestros trabajos, la investigación y la administración. Si se produjera tal incremento en el ritmo de trabajo de la plana docente, digamos con un curso adicional por trimestre, yo no podría trabajar más de medio tiempo (según las nuevas normas) y tendría que solicitar una licencia por discapacidad de medio tiempo, aunque no hubiera ningún cambio en mi condición física. En comparación con mis colegas, estaría más discapacitada para el trabajo de lo que estoy ahora. Algunas colegas con menos limitaciones físicas que yo, que ahora trabajan a tiempo completo, podrían

⁵ Para una discusión acerca de cómo las personas con discapacidades y quienes las cuidan son afectadas por las expectativas sociales relativas al ritmo y la velocidad, véase Hillyer 1993, capítulo 4, *Productivity and Pace*.

ser incapaces de trabajar al nuevo ritmo de tiempo completo y se verían obligadas a solicitar una licencia por discapacidad a tiempo parcial⁶. Este tipo de cambio podría contribuir a incapacitar a cualquiera en cualquier trabajo.

Además, incluso si una persona es capaz de sostener un ritmo de trabajo más acelerado, cualquier incremento del ritmo de trabajo disminuirá la energía disponible para otras actividades de la vida, lo que puede alterar el delicado equilibrio de energía con el que una persona se las arregla para participar en ellas y eventualmente excluirla de dichas actividades. El ritmo de esas otras actividades también puede hacerlas inaccesibles. Por ejemplo, cuanto más se lleva a cabo la vida de una sociedad suponiendo un traslado más rápido, más incapacitantes son las condiciones físicas que afectan al movimiento y los traslados —como la necesidad de utilizar una silla de ruedas o tener un tipo de epilepsia que le impide a uno conducir un automóvil—, a menos que se facilite una ayuda compensatoria. Estos efectos discapacitantes se extienden a la vida familiar, social y sexual de las personas y a su participación en la recreación, la vida religiosa y la política.

El ritmo es un aspecto importante de las expectativas de desempeño; las personas no discapacitadas suelen darlo por sentado en tal medida que sienten y expresan su impaciencia por el ritmo más lento al que necesitan funcionar algunas personas con discapacidades, y los ajustes de ritmo suelen ser cruciales para que una actividad sea accesible a personas con una amplia gama de capacidades físicas y mentales. No obstante, las expectativas de ritmo no son las únicas expectativas de desempeño que influyen en la discapacidad. Por ejemplo, las expectativas de productividad individual pueden sobrepasar las contribuciones reales de las personas que no pueden alcanzarlas, lo que lleva a que las personas se queden sin empleo cuando en realidad pueden realizar un trabajo valioso. A menudo hay expectativas muy definidas sobre *cómo* se realizarán las tareas (no el estándar de desempeño, sino los métodos). Por ejemplo, a muchas mujeres con discapacidad se les disuade de tener hijos porque otras personas solo pueden imaginar el cuidado de infantes de maneras que son imposibles para las mujeres con sus discapacidades, pero podría hacerse todo lo necesario de otras maneras, a menudo con adaptaciones menores (Matthews, 1983; Shaul, Dowling & Laden, 1985). Además, la expectativa de que muchas tareas sean realizadas por las propias personas puede crear o ampliar la discapacidad de quienes pueden realizar las tareas solo en grupos cooperativos o instruyendo a un asistente.

Las expectativas de desempeño se reflejan, porque así son asumidas, en la organización social y en la estructura física de una sociedad, ambas de las cuales crean

⁶ No quiero dar a entender que incrementar el ritmo de trabajo de la plana docente sería malo (aunque sería malo para mí), tan solo quiero mostrar cómo las expectativas de ritmo cumplen un rol en la construcción de la discapacidad laboral.

discapacidad. Las sociedades que están construidas físicamente y organizadas socialmente bajo el supuesto no reconocido de que todas las personas están sanas, no están discapacitadas, son adultas pero jóvenes, moldeadas de acuerdo a ideales culturales y, a menudo, son varones, crean una gran cantidad de discapacidad por el simple hecho de no tener en cuenta lo que la mayoría de las personas necesita para participar plenamente en dichas sociedades.

Las feministas hablan de cómo el mundo ha sido diseñado para los cuerpos y actividades de los hombres. En muchos países industrializados, incluidos Canadá y los Estados Unidos, la vida y el trabajo se han estructurado como si nadie con cierta importancia en el mundo público, y ciertamente nadie que trabaje fuera del hogar por un salario, tenga que amamantar a una bebé o cuidar a una niña enferma. Los resfriados comunes pueden ser reconocidos públicamente, y se hacen concesiones para ellos, pero la menstruación no es reconocida y no se hacen concesiones para ella. En gran medida el mundo público también está estructurado como si todos fueran físicamente fuertes, como si todos los cuerpos tuvieran la misma constitución, como si todos pudieran caminar, oír y ver bien, como si todos pudieran trabajar y jugar a un ritmo que no es compatible con ningún tipo de enfermedad o dolor, como si nadie se sintiera mareado o incontinente o simplemente necesitara sentarse o recostarse (por ejemplo, ¿dónde podría una descansar unos minutos en un supermercado si llegara a necesitarlo?). No solo la arquitectura, sino toda la organización física y social de la vida tiende a asumir que somos personas fuertes y sanas, y capaces de hacer lo que el hombre joven y no discapacitado promedio puede hacer, o que somos completamente incapaces de participar en la vida pública.

Una gran parte de la discapacidad es causada por la estructura física y la organización social de la sociedad. Por ejemplo, la deficiente planificación arquitectónica crea obstáculos físicos para las personas que utilizan sillas de ruedas, pero también para aquellas personas que pueden caminar pero que no pueden caminar distancias grandes o no pueden subir escaleras, para personas que no pueden abrir puertas, y para personas que pueden hacer todas estas cosas, pero solo a costa de dolor o de un gasto de energía difícil de costear. Algunos de los mismos defectos arquitectónicos causan problemas a las mujeres embarazadas, a los padres y las madres con cochecitos y a las niñas y los niños pequeños/os. Esto no es una coincidencia. Gran parte de la arquitectura ha sido planeada teniendo en mente el paradigma de humanidad de un adulto varón joven y no discapacitado. Además, los aspectos de la organización social que dan por sentadas las expectativas sociales de desempeño y productividad, como el transporte público inadecuado (que creo que asume que nadie en el mundo público que requiera ayuda necesita transporte público), los sistemas de comunicación que son inaccesibles para las personas con discapacidades visuales o auditivas,

y las disposiciones laborales inflexibles que no incluyen el trabajo a tiempo parcial o periodos de descanso, crean mucha discapacidad.

Cuando el mundo público y el privado están escindidos, las mujeres (y las niñas y niños) a menudo se ven relegados al ámbito privado, al igual que las personas discapacitadas, enfermas y ancianas. El mundo público es el mundo de la fuerza, del (valioso) cuerpo positivo, del rendimiento y la producción, de los no discapacitados y de las personas adultas jóvenes. La debilidad, la enfermedad, el descanso y la recuperación, el dolor, la muerte y el (devaluado) cuerpo negativo son privados, generalmente ocultos y a menudo descuidados. Al entrar en el mundo público con enfermedades, dolor o un cuerpo devaluado, la gente se resiste a mezclar los dos mundos; la escisión se manifiesta en forma aguda. Gran parte de la experiencia de discapacidad y enfermedad pasa a formar parte de lo soterrado, porque no hay una forma socialmente aceptable de expresarla y de que se reconozca la experiencia física y psicológica. Sin embargo, el reconocimiento de esta experiencia es exactamente lo que se requiere para crear accesibilidad en el mundo público. Cuanto más una sociedad considera la discapacidad como un asunto privado y a las personas con discapacidades como pertenecientes a la esfera privada, se crea mayor discapacidad al no hacer accesible la esfera pública a una amplia gama de personas.

La discapacidad también se construye socialmente al no ser capaces de dar a las personas la cantidad y el tipo de ayuda que necesitan para participar plenamente en todos los aspectos importantes de la vida en sociedad, incluida la posibilidad de realizar una contribución significativa bajo la forma de trabajo. Es importante recordar dos cosas acerca de la ayuda que pueden requerir las personas con discapacidad. Una es que la mayoría de las sociedades industrializadas brindan a las personas no discapacitadas (en diferentes grados y tipos, según la clase, la raza, el género y otros factores) mucha ayuda en forma de educación, capacitación, apoyo social, servicios de comunicación y transporte público, recreación pública y otros servicios. La ayuda que reciben las personas no discapacitadas tiende a darse por sentada y no se considera una ayuda sino un derecho, porque se ofrece a ciudadanas/os que se ajustan a los paradigmas sociales y quienes por definición no se consideran dependientes de la ayuda social. Solo cuando las personas requieren un tipo o cantidad de ayuda diferente que aquella que se ofrece a la ciudadanía que satisface el «paradigma», es que califica como ayuda y a las personas se les considera socialmente dependientes. En segundo lugar, gran parte de la ayuda, aunque no toda, que requieren las personas con discapacidad se necesita porque sus cuerpos fueron dañados por las condiciones sociales, o porque no pueden satisfacer las expectativas sociales de desempeño, o porque la estructura física y la organización social de la sociedad, concebidas de manera limitada, las han colocado en una situación de desventaja; en otras palabras, la ayuda se necesita para superar problemas que fueron creados socialmente.

Así pues, la discapacidad se construye socialmente a través de la incompetencia o la falta de voluntad de crear capacidad entre las personas que no encajan en el perfil físico y mental de la ciudadanía ‘paradigmática’. La falta de apoyo social para las personas con discapacidad da lugar a una rehabilitación inadecuada, desempleo, pobreza, insuficiente atención personal y médica, deficientes servicios de comunicación, inadecuada capacitación y educación, escasa protección contra el abuso físico, sexual y emocional, mínimas oportunidades de aprendizaje e interacción social y muchas otras situaciones discapacitantes que perjudican a las personas con discapacidad y las excluyen de la participación en los principales aspectos de la vida en sus sociedades.

Por ejemplo, Jongbloed y Crichton (1990, p. 35) señalan que, en Canadá y los Estados Unidos, la idea de que las prestaciones de asistencia social deben ser menores a lo que se puede ganar como parte de la fuerza de trabajo, con el fin de brindar un incentivo para que las personas encuentren y mantengan un empleo, ha contribuido a la pobreza de las personas con discapacidad. Si bien en el decenio de 1950 se reconoció que debían recibir pensiones por discapacidad, estas se fijaron, al igual que otras formas de ayuda económica directa, a niveles socialmente mínimos. Por lo tanto, aunque las personas desempleadas con discapacidad han sido consideradas por ambos gobiernos como mano de obra excedente desde por lo menos la década de 1970 (debido a las tasas generales de desempleo permanentemente elevadas), y debido a que los esfuerzos por aumentar sus oportunidades de empleo han sido mínimos, se mantienen en ingresos del nivel de pobreza⁷ sobre la base del principio de ‘incentivo’. La pobreza es la circunstancia social más discapacitante para las personas con discapacidades, ya que significa que escasamente pueden permitirse las cosas que son necesarias para las personas no discapacitadas, y mucho menos los cuidados personales, los medicamentos y las ayudas tecnológicas que puedan necesitar para llevar una vida decente fuera de las instituciones, o la formación o educación o el transporte o la ropa que les permitan trabajar o participar más plenamente en la vida pública.

La incapacidad o falta de voluntad para proporcionar ayuda con frecuencia toma la forma de reglas irracionales que rigen los beneficios de los seguros y la asistencia social⁸,

⁷ Aquí estoy hablando acerca de la gente que no recibe beneficios por discapacidad de seguros privados, acuerdos por demandas por accidentes, beneficios para veteranos con discapacidad, o beneficios compensatorios para trabajadoras/es, cualquiera de los cuales «podría» ser suficiente para mantenerlas/os fuera de la pobreza. En Canadá, la mayoría de personas con discapacidades no son elegibles para estas formas de apoyo más adecuadas.

⁸ Una persona conocida mía que utiliza una silla de ruedas y que vive en una pensión para discapacitados, descubrió recientemente —cuando su silla de ruedas se deterioró y ya no podía ser reparada— que la política de su compañía de seguros consideraba el pago de una sola silla de ruedas a lo largo de toda la vida. Las sillas de ruedas son artículos caros y se deterioran. Esta política no solo es una política absurda y poco realista, sino que refuerza el mensaje (con el que la gente enferma o discapacitada siempre se encuentra) de que la sociedad espera que se recupere o se muera.

largas demoras burocráticas y una actitud generalizada entre los que administran los programas para personas con discapacidades de que sus ‘clientes’ están tratando de obtener más de lo que merecen. En su novela semiautobiográfica, *The Body's Memory* (1989), Jean Stewart describe el conjunto de supuestos que una mujer descubre detrás de las preguntas de su trabajadora social cuando solicita por primera vez algo de ‘rehabilitación vocacional’, es decir, el dinero para comprar una silla de ruedas básica:

- (1) La cliente-solicitante no es elegible para los servicios hasta que demuestra ser elegible.
- (2) Las Metas Vocacionales de la cliente-solicitante son extravagantes, codiciosas, arrogantes, deben ser reducidas a una escala adecuadamente humilde.
- (3) El motivo de la cliente-solicitante para buscar servicios es, hasta que no se demuestre lo contrario, estafar al sistema.
- (4) La función de la Agencia es la de facilitar (palabra favorita) la adaptación (segunda palabra favorita) de la cliente al puesto de trabajo (la cliente al mundo), no al revés.
- (5) La cliente es un fraude.
- (6) La cliente es inútil (Stewart, 1989, p. 190).

No quiero afirmar o insinuar que los factores sociales por sí solos causan todas las discapacidades. Lo que quiero es afirmar que la respuesta social y el tratamiento de las diferencias biológicas construye la discapacidad a partir de la realidad biológica, determinando tanto la naturaleza como la gravedad de la discapacidad. Reconozco que las relaciones de muchas personas discapacitadas con sus cuerpos implican elementos de lucha que tal vez no puedan ser eliminados, incluso ni siquiera mitigados, por las disposiciones sociales. Pero muchas de las luchas de las personas con discapacidades y gran parte de lo que es discapacitante son el resultado de tener esas condiciones físicas bajo determinados arreglos sociales (Finger, 1983; Fine & Asch, 1988) que podrían, pero no lo hacen, ya sea compensar sus condiciones físicas o acogerlas para que puedan participar plenamente, o apoyar sus luchas e integrarlas en el concepto cultural de la vida tal como se vive normalmente.

2. LA CONSTRUCCIÓN CULTURAL DE LA DISCAPACIDAD

La cultura contribuye en gran medida a la discapacidad. Entre esas contribuciones figuran no solo la omisión de las experiencias de discapacidad en las representaciones culturales de la vida en una sociedad, sino también la creación de estereotipos culturales de las personas con discapacidad, la estigmatización selectiva de las limitaciones físicas y mentales y otras diferencias (selectiva debido a que no todas las limitaciones y diferencias son estigmatizadas, y diferentes limitaciones y diferencias son estigmatizadas en distintas sociedades), los numerosos significados culturales vinculados a diversos tipos de discapacidad y enfermedad, y la exclusión de personas con discapacidad de los significados culturales de las actividades que no pueden realizar o que se espera que no realicen.

La falta de representaciones culturales realistas de las experiencias de discapacidad no solo contribuye a la 'Otridad' de las personas con discapacidades al alentar el supuesto de que sus vidas son inconcebibles para las personas no discapacitadas, sino que también hace que aumente el temor a la discapacidad de parte de las personas no discapacitadas al suprimir el conocimiento de cómo viven las personas con discapacidades. Los estereotipos de las personas discapacitadas como dependientes, moralmente degeneradas, sobrehumanamente heroicas, asexuales o dignas de lástima siguen siendo las representaciones culturales más comunes de las personas con discapacidades (Kent, 1988; Dahl, 1993). Los estereotipos se interponen reiteradamente en el camino hacia la plena participación en el trabajo y la vida social. Por ejemplo, Francine Arsenault, cuya pierna se vio perjudicada por la poliomielitis infantil y más tarde por la gangrena, describe el siguiente incidente en su boda:

Cuando me casé, una de mis mejores amigas asistió a la boda en compañía de sus padres —yo los conocía desde niña—. Nos visitábamos mutuamente y pensé que conocían bastante bien mi situación. Pero cuando el padre, luego de hacer la fila de saludo durante la recepción, estrechó la mano de mi esposo, le dijo: «Sabes, solía pensar que Francine era inteligente, pero volverse una carga como esta para ti, muestra que estuve equivocado todo el tiempo» (Arsenault, 1994, p. 6).

En este caso el estereotipo de una mujer con discapacidad como una carga indefensa y dependiente borra, en la conciencia del padre de la amiga, tanto la realidad de que Francine simplemente tiene una pierna dañada como la posibilidad de que su marido la quiera por sus otras cualidades. Además, el hombre parece dar por sentado que el flamante esposo ve a Francine de la misma manera estereotipada (o bien se arriesga a la incompreensión o al rechazo), tal vez porque asume supuestos culturales sobre las personas con discapacidad. Creo que tanto el estigma de la 'imperfección' física (y posiblemente el estigma adicional de haber sido dañada por una enfermedad), así como los significados culturales vinculados a la discapacidad, ambos contribuyen al poder del estereotipo en situaciones como esta. Es más probable que se piense que la 'imperfección' física 'hecha a perder' más a una mujer que a un hombre al convertirla en poco atractiva en una cultura en la que su apariencia física es un gran componente del valor de una mujer; tener una pierna dañada probablemente evoca los significados metafóricos de ser una persona 'lisiada', los cuales incluyen la impotencia, la dependencia y la lástima⁹. El estigma, los estereotipos y los significados culturales están relacionados e interactúan en la construcción cultural de la discapacidad. En el tercer capítulo del libro *The Rejected Body: Feminist Philosophical*

⁹ Para mayor información sobre los significados culturales de las discapacidades y enfermedades, véanse Sontag, 1977 y 1988; Fine y Asch, 1988; Kleinman, 1988; Morris, 1991.

Reflections on Disability los analizo más extensamente, así como algunas de sus consecuencias sociales.

El poder de la cultura por sí sola para construir una discapacidad se pone de manifiesto cuando consideramos las diferencias corporales —desviaciones de la concepción que una sociedad tiene de un cuerpo ‘normal’ o aceptable— que, aunque causen poca o ninguna dificultad funcional o física a la persona que las tiene, constituyen discapacidades sociales importantes. Un ejemplo importante son las cicatrices faciales, que son una discapacidad solo de apariencia, una discapacidad construida totalmente por el estigma y los significados culturales¹⁰. El estigma, los estereotipos y los significados culturales son también los principales componentes de otras discapacidades, como la epilepsia leve y el hecho de no tener un tamaño corporal ‘normal’ o aceptable.

Considero que la cultura juega un papel central en la construcción (o no construcción) de la discapacidad. Sin embargo, quiero distinguir este punto de vista con respecto a los enfoques de la construcción cultural de ‘el cuerpo’ que parecen confundir la realidad vivida de los cuerpos con el discurso cultural sobre los cuerpos y sus representaciones, o que niegan o ignoran la experiencia corporal en favor de la fascinación por las representaciones corporales¹¹. Por ejemplo, me preocupa este enfoque en *The Biopolitics of Postmodern Bodies: Constitutions of Self in Immune System Discourse* (1991), donde Haraway analiza la construcción biomédica del «discurso del sistema inmunológico» como si el discurso y su contexto político fueran todo lo que existe, sin reconocer la realidad del sufrimiento físico (por ejemplo, en personas con SIDA, Encefalomielitis Mialgica (EM), Esclerosis Múltiple (EM), Esclerosis Lateral Amiotrófica (ELA), Artritis Reumatoide), lo que sin duda tiene cierta relación con el desarrollo del discurso sobre el sistema inmunológico, o los efectos de este discurso en la vida de las personas que se cree que sufren de trastornos inmunológicos.

No creo que mi cuerpo sea una representación cultural, aunque reconozco que mi experiencia de él está a la vez fuertemente interpretada y muy influida por las representaciones culturales (incluidas las médicas). Es más, creo que sería cruel, además de una distorsión de la vida de las personas, borrar o ignorar las limitaciones cotidianas, prácticas y experimentadas de las discapacidades de las personas, simplemente porque reconocemos que los cuerpos humanos y sus diversas condiciones son

¹⁰ Para un relato en primera persona de vivir con cicatrices faciales, véase Grealy, 1994.

¹¹ Me gusta mucho la crítica de Maxine Sheets-Johnstone a la teoría feminista de ‘el cuerpo’ y la ‘corporeización’ que no toma en cuenta el cuerpo o la experiencia corporal, y en la que «el cuerpo es simplemente el lugar donde una pone su epistemología» (1992, p. 43). Sin embargo, no acepto su noción del «cuerpo *simpliciter*», la cual pienso que no toma muy en cuenta los significados culturales de las capacidades y posibilidades corporales, y de la relatividad cultural de su importancia para una persona.

a la vez cambiantes y muy interpretados. El hecho de que pueda imaginarme tener un cuerpo enérgico y libre de dolor o vivir en una sociedad en la que mi cuerpo se considere aceptable o normal y sus limitaciones se compensen con arreglos sociales y físicos, no facilita en nada el salir de la cama ni el funcionar como académica en mis circunstancias actuales. En la mayoría de las teorías culturales posmodernas sobre el cuerpo no se reconocen y —por lo que veo, no hay lugar para reconocer— las duras realidades físicas a las que se enfrentan las personas con discapacidades (¿o negarían los posmodernos que existen tales ‘realidades’, sugerentes como son de algo que no está construido o constituido por el discurso? No puedo decirlo, porque no se ha discutido nada parecido). En los discursos del posmodernismo —que tienen la virtud de ser críticos de las representaciones idealizadas, normalizadas y universalizadas de los cuerpos—, las experiencias de las personas con discapacidades son tan invisibles como lo son en los discursos que emplean acríticamente conceptos de ‘normalidad’ corporal¹².

Creo que al pensar en la construcción social de la discapacidad necesitamos encontrar un equilibrio entre, por un lado, pensar en las capacidades y limitaciones del cuerpo como dadas por la naturaleza o los accidentes, como inmutables e incontrolables y, por otro lado, pensar en ellas como construidas tanto por la sociedad y la cultura, así como controlables por el pensamiento, la voluntad y la acción humana. Necesitamos reconocer que la justicia social y el cambio cultural pueden eliminar una gran cantidad de discapacidad, al mismo tiempo que reconocemos que puede haber mucho sufrimiento y limitación que ellas no pueden arreglar.

3. LA DECONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA DISCAPACIDAD

Desde mi perspectiva, por lo tanto, la discapacidad se construye socialmente mediante factores tales como las condiciones sociales que causan o no evitan los daños al cuerpo de las personas; las expectativas de desempeño; la organización física y social de las sociedades sobre la base de un paradigma de ciudadanía joven, no discapacitada, ‘moldeada idealmente’ y conformada por varones adultos sanos; el fracaso o la falta de voluntad para crear capacidad entre la ciudadanía que no se ajusta al paradigma; y las representaciones culturales, los fracasos de las representación y las expectativas. Gran parte, aunque quizás no todo, de lo que puede construirse socialmente puede ser deconstruido socialmente (y no solo intelectualmente), si se cuenta con los medios y la voluntad.

¹² Para una discusión más completa acerca de las limitaciones de la teoría feminista posmoderna y otras teorías feministas para comprender la discapacidad, véase el séptimo capítulo del libro *The Rejected Body: Feminist Philosophical Reflections on Disability* (1996).

Una gran parte de discapacidades se pueden prevenir con buenas medidas y prácticas de salud pública y seguridad, pero también con cambios relativamente menores en el entorno construido que permitan el acceso a personas con una amplia gama de características y capacidades físicas. Muchas de las medidas que se suelen considerar de adecuación o ayuda a las personas que ahora son discapacitadas, como hacer que los edificios y lugares públicos sean accesibles para las sillas de ruedas, crear y respetar espacios de estacionamiento para las personas con discapacidad, proporcionar traducción al lenguaje de signos estadounidense, subtitulación y dispositivos telefónicos para personas con sordera y poner a disposición de las personas con discapacidad visual cintas y servicios de vídeo descriptivo, deben considerarse preventivas, ya que se crea una gran cantidad de discapacidad al construir y organizar entornos, objetos y actividades para una gama demasiado reducida de personas. Se podría hacer mucho más en el mismo sentido poniendo a cargo de la deconstrucción de la discapacidad a personas con una amplia variedad de capacidades y características físicas. Las personas con discapacidades deberían ser las encargadas, porque es poco factible que las personas sin discapacidades logren ver muchos de los obstáculos en su entorno. Es más, es probable que no los vean *como obstáculos* incluso si se los señala, sino más bien como características ‘normales’ del entorno construido que presentan dificultades para las personas ‘anormales’.

La discapacidad no se puede deconstruir consultando a unos pocos representantes simbólicos de las personas con discapacidad. Es probable que una persona con discapacidad no vea todos los obstáculos para las personas con discapacidades diferentes a las suyas, aunque es probable que sea más consciente de la posible inaccesibilidad. Además, las personas con discapacidad no siempre son conscientes de los obstáculos de nuestro entorno *como obstáculos*, incluso cuando nos afectan. El hábito cultural de considerar la condición de la persona, y no el entorno construido o la organización social de las actividades, como la fuente del problema, es muy profundo. Por ejemplo, me llevó varios años luchar con la pesada puerta de mi edificio, a veces teniendo que esperar a que llegara alguien más fuerte, para darme cuenta de que la puerta era un problema de accesibilidad, no solo para mí, sino también para otras personas. Y no me di cuenta, hasta que uno de mis estudiantes lo señaló, de que la falta de señales que se pudieran leer a distancia en mi universidad obligaba a las personas con problemas de movilidad a gastar mucha energía innecesariamente, buscando salones y oficinas¹³. Aunque yo misma me he encontrado con esta dificultad en los días en que caminar me resultaba agotador, la interpreté, automáticamente, como un problema derivado de mi enfermedad (lo mismo que hice con la puerta), antes que como un

¹³ Ellen Frank me indicó esto.

problema derivado del hecho de que el entorno construido estuviera creado para una gama demasiado reducida de personas y situaciones. Uno de los factores más cruciales en la deconstrucción de la discapacidad es el cambio de perspectiva que hace que busquemos en el entorno tanto la fuente del problema como la solución.

Tal vez es más fácil cambiar de perspectiva pensando en la forma en la que las personas que tienen alguna diferencia corporal que no limita ninguna de sus funciones físicas, como ser inusualmente grandes, son discapacitadas por el entorno construido —por asientos demasiado pequeños y demasiado juntos, puertas y pasillos y cabinas de baño demasiado estrechas, escritorios y mesas demasiado bajos (o sillas cuya altura no se puede ajustar), la falta de disponibilidad o costo de ropa que les quede bien o de un automóvil que puedan manejar cómodamente—. Por supuesto, muchas personas consideran a las personas grandes como desafortunadas o como (si son gordas) personas débiles cuya anormalidad es la que crea sus problemas, lo que en sí mismo ilustra la fuerza de la demanda cultural de que todos cumplan con los ideales corporales. Sin embargo, aunque están sujetos a estigmas, estereotipos y juicios culturales, no están rodeadas de la misma aura de desesperanza y patología que muchas culturas proyectan sobre las personas con enfermedades y lesiones, ni parece tan plausible que deban mantenerse fuera de la vida pública. Esto hace que sea algo más fácil ver cómo los entornos construidos y sociales crean discapacidad al no adecuarse a las diferencias corporales.

¿Cuánta diferencia se puede adecuar en la práctica? ¿Cuán grande debe ser un grupo para encontrar un lugar público, un producto o una actividad inaccesible antes de que debamos aceptar una obligación social para cambiarlo? Estas son preguntas razonables que a veces son difíciles de responder¹⁴. Si bien se puede evitar una gran cantidad de estructura y organización discapacitantes mediante una planificación o corrección creativa y relativamente barata¹⁵, a veces es bastante costoso hacer que un entorno o actividad sea accesible a un número relativamente pequeño de personas, especialmente si se planificó originalmente para acomodar a un rango reducido de seres humanos (un ejemplo es el equipamiento de los autobuses urbanos con plataformas elevadoras para sillas de ruedas). Algunos ajustes en el acceso —como hacer que los lugares públicos sean accesibles a las personas con alergias graves a los perfumes, los solventes, los productos de limpieza, el humo y una multitud de otros productos químicos— requerirían muchos cambios y sacrificios importantes

¹⁴ Para un debate interesante acerca de estas interrogantes en tanto se aplican a productos diseñados, véase Vanderheiden, 1990.

¹⁵ Por ejemplo, Tetra Development Society, el grupo con sede en Canadá, modifica los equipos existentes y crea nuevo equipamiento para posibilitar que gente con discapacidades severas participe en todos los aspectos de la vida. Las personas voluntarias brindan sus conocimientos de ingeniería y el costo de capital es mínimo de la mayoría de proyectos.

por parte de muchas personas. No quiero ofrecer una fórmula ética para tomar decisiones sobre cuánto cambiar las estructuras existentes, los objetos y las formas de hacer las cosas para acomodar a un determinado número de gente. Pero me gustaría sugerir que, al pensar en estas cuestiones, es importante recordar tres cosas: en primer lugar, es probable que el número de personas que se beneficiarán de una mejora en la accesibilidad sea mayor de lo esperado, ya que muchas personas están ocultas en la esfera privada debido al supuesto de que pertenecen a ella y porque los espacios e infraestructuras públicas son inaccesibles para ellas. En segundo lugar, los índices de discapacidad se incrementan drásticamente con la edad, de modo que a medida que las poblaciones envejecen, las mejoras en la accesibilidad beneficiarán a mayores proporciones de la población, y quienes trabajan ahora para aumentar la accesibilidad pueden muy bien beneficiarse de ella más adelante. En tercer lugar, la presencia pública de personas con discapacidades tiene muchos beneficios potenciales para las personas sin discapacidades, entre ellos un mejor conocimiento de las formas de diferencia entre las personas, una mejor comprensión de las realidades de las limitaciones físicas o el sufrimiento, y una disminución del temor a quedar discapacitado, el mismo que se ve exacerbado por la suposición de que la discapacidad significa la exclusión de aspectos importantes de la vida social.

Los cambios arquitectónicos y la expansión de la comunicación son los esfuerzos más evidentes, y probablemente los más reconocidos, para deconstruir la discapacidad, junto con el ‘cambio de actitudes’ de las personas no discapacitadas, al que me referiré más adelante. No obstante, es necesario reconocer qué otros cambios y adaptaciones harían posible que más personas con discapacidades participen en todos los principales aspectos de la vida en sociedad. Entre ellos están los ajustes de ritmo y expectativas, que he comentado previamente. Muchas más personas con discapacidad podrían trabajar, por ejemplo, si lo pudieran hacer a tiempo parcial o de manera flexible, de modo que pudieran desempeñar su trabajo aún a pesar de tener más fatiga, dolor o interrupciones para los procedimientos médicos que la persona trabajadora no discapacitada promedio¹⁶. Las personas con discapacidad suelen verse obligadas a trabajar menos de lo que podrían, o en trabajos menos creativos y exigentes de lo que son capaces de hacer, debido a la inflexibilidad en los lugares de trabajo. Quienes adquieren enfermedades crónicas suelen tener que luchar para seguir trabajando a un ritmo más lento o con menos horas. Me sorprendió descubrir que la principal aseguradora que administraba el seguro de discapacidad en mi universidad no tenía ninguna

¹⁶ Por ejemplo, en el estudio de Isabel Dyck acerca de las mujeres canadienses con esclerosis múltiple que dejan la fuerza laboral remunerada, varias mujeres mencionaron la necesidad de tener trabajos flexibles, a tiempo parcial, pero tan solo una mujer pudo hallar tal arreglo laboral (y solo temporalmente) (1995, p. 310).

política para cubrir a las personas trabajadoras que se mantienen ‘parcialmente discapacitadas’¹⁷ (es decir, capaces de trabajar a tiempo parcial, pero no a tiempo completo) más de dos años después de volver a trabajar. Después de dos años, la compañía de seguros esperaba que las personas estuvieran «totalmente rehabilitadas», es decir, trabajando a tiempo completo, o que estuvieran «totalmente discapacitadas». Dada la elección entre lo imposible (trabajar a tiempo completo) y lo indeseable (estar de baja por invalidez total), seguramente muchas personas se ven obligadas a dejar de trabajar por completo. Esta mala elección debe costar a las aseguradoras y a los empleadores mucho dinero. No sé si es un precio que eligen pagar en lugar de hacer los cambios organizativos que se adecuarían a su personal discapacitado, o si simplemente es el resultado de un supuesto cultural acerca de que las personas discapacitadas no pueden trabajar. Sé que cuando mi universidad creó una póliza para cubrir la ‘discapacidad parcial’ de la plana docente, se dijo que alguien en la compañía de seguros advirtió que, con esta nueva póliza, toda la plana docente querría ser discapacitada¹⁸.

Es probable que sea mejor enfrentar este tipo de objeciones abiertamente. En muchas políticas y prácticas sobre discapacidad se asume que esta debe tener enormes desventajas económicas o de lo contrario un gran número de personas querría ser, o pretendería ser, discapacitada, presumiblemente porque no se esperaría que trabajasen con una discapacidad, ni se les obligaría a hacerlo. Por supuesto, si los lugares de trabajo y la organización del trabajo fueran plenamente accesibles o incluso considerablemente más accesibles de lo que lo son ahora, y si los empleadores dejaran de discriminar a las personas con discapacidad y las contrataran por sus capacidades, entonces podría esperarse razonablemente que trabajen muchas más personas con discapacidad. En circunstancias óptimas, solo las personas con impedimentos físicos y mentales más severos no estarían en condiciones de trabajar, y no es plausible sugerir que muchas personas se sintieran motivadas a adquirir o a fingir esos impedimentos graves para evitar el trabajo. De esta manera, incluso si el argumento de la motivación fuera correcto, mejorar el acceso al trabajo parecería ser una forma eficaz de prevenir el supuesto deseo de discapacidad, lo que haría innecesario empobrecer a las personas con discapacidades con el fin de hacer que estas sean indeseables. Por supuesto, el argumento de la motivación no toma debidamente en cuenta las desventajas de pretender tener una discapacidad y, mucho menos, las desventajas de tener una discapacidad, incluida la carga social del estigma.

¹⁷ Escribo esta expresión entre comillas porque, desde mi perspectiva, mucha gente que es discapacitada está ‘parcialmente discapacitada’, esto es, es capaz de hacer algún trabajo bajo condiciones adecuadas.

¹⁸ Esto a pesar del hecho de que la nueva política no propuso reembolsarnos totalmente por nuestra pérdida salarial, sino tan solo a la misma tasa de reembolso por pérdida salarial que se aplica en el caso de trabajadores con licencia por discapacidad total.

Los defensores de las personas con discapacidad tienden a argumentar a favor de la accesibilidad sobre la base de derechos, tal vez porque estos, una vez reconocidos, pueden plasmarse en leyes. Un enfoque basado en derechos con el fin de pensar la asistencia social para personas con discapacidad, es también atractivo porque se opone muy claramente al enfoque basado en la caridad y porque requiere el reconocimiento de que las personas con discapacidad son ciudadanas plenas y gozan de derechos y deberes públicos.

En *Disability and the Right to Work*, el filósofo Gregory S. Kavka sostuvo que en las sociedades prósperas¹⁹ las personas con discapacidades tienen derecho «no solo a recibir un ingreso básico, sino «a ganar» el nivel básico de subsistencia —o por encima de él—» (1992, p. 265). Describió este derecho así:

¿Qué tipo de tratamiento específico u «oportunidades especiales» conlleva el derecho al trabajo de las personas discapacitadas? En primer lugar, el derecho a la no discriminación en el empleo y la promoción, es decir, a que no se les niegue trabajo a las personas sobre la base de discapacidades que no son relevantes para llevar a cabo las tareas asociadas con dichos trabajos. En segundo lugar, un derecho a la formación y la educación compensatorias, financiadas por la sociedad, que permitan a las personas discapacitadas la oportunidad de superar sus limitaciones y adquirir la calificación necesaria para un empleo deseable. Tercero, un derecho a inversiones razonables por parte de la sociedad y los empleadores para que los puestos de trabajo sean accesibles a personas calificadas que tienen discapacidades. Cuarto, y el más controvertido, un derecho a una «acción afirmativa» o «trato preferencial» mínimo: ser admitida/o, contratada/o o promovida/o cuando compita con otra/os candidata/os igualmente calificada/os. Explicado de esta manera, el derecho de las personas discapacitadas al trabajo se considera, en sus diversos elementos, un derecho contra la sociedad, el gobierno y los empleadores privados (Kavka, 1992, p. 265).

Esto me parece un buen comienzo. Sin embargo, me cuido de sentirme satisfecha con el «empleo deseable». Las personas con discapacidad deben tener iguales oportunidades que las no discapacitadas para desarrollar sus talentos y trabajar en las cosas que pueden hacer mejor, no solo en cualquier «empleo deseable». ¿A cuántos potenciales Stephen Hawking²⁰ podríamos ya haber condenado a vidas de desocupación

¹⁹ Kavka no describió explícitamente como un ‘derecho’ el empleo para todos en las sociedades prósperas o el empleo para personas con discapacidades en otras sociedades, dado que no consideraba estas metas sociales como factibles en ese momento.

²⁰ Stephen Hawking es uno de los físicos teóricos más influyentes en el mundo. Él ha tenido esclerosis lateral amiotrófica (ALS, por sus siglas en inglés) durante muchos años, lo que ha reducido su movimiento muscular voluntario a tal punto que requiere una gran cantidad de cuidados y el uso de computadoras para comunicarse.

o a trabajos aburridos y triviales en ‘talleres seguros’? Al pensar en ofrecer capacitación y educación, ¿por qué no comenzar con el supuesto de que las personas deben recibir una cantidad razonable de ayuda para hacer contribuciones significativas a la sociedad de acuerdo con su potencial, tanto por su bien como por el beneficio de la sociedad? Si las escuelas, colegios, universidades y lugares de trabajo se diseñaran o modificaran para que fueran plenamente accesibles, y si se pusiera fin a las prácticas discriminatorias, la ayuda adicional que necesitaría una persona con discapacidad para realizar su potencial no sería mucho mayor que la que necesitaría una persona no discapacitada.

Por supuesto, la ayuda para alcanzar las propias metas a menudo se da como un compromiso entre lo que una persona quiere hacer y lo que una sociedad está dispuesta y es capaz de ofrecer. Por ejemplo, no se puede esperar razonablemente que las sociedades restauren todas las oportunidades que se pierden por falta de capacidad. Algunas incapacidades están muy extendidas en la población, como la capacidad de bailar con gracia o de realizar operaciones matemáticas complejas. Si bien estas incapacidades tienen como resultado una pérdida de oportunidades, y aunque podríamos decir que una bailarina que «perdió» su capacidad de bailar o una matemática que «perdió» su capacidad de hacer matemáticas, se han visto discapacitadas²¹, sería erróneo considerarlas discapacitadas en algún sentido que implique una obligación social de brindar esas oportunidades particulares a las personas que carecen de las capacidades. Muchas otras incapacidades no son particularmente importantes para la plena participación en la vida de una sociedad, y sería inapropiado considerarlas discapacidades, aunque priven a las personas de oportunidades. Por lo tanto, quiero decir que la prevención de la discapacidad requiere proporcionar la ayuda necesaria para crear, siempre que sea posible²², la capacidad de participar en todos los *aspectos principales* de la vida en sociedad, en la que incluiría (para Canadá y los Estados Unidos) por lo menos el trabajo, la vida social, la vida política, la vida religiosa, la vida cultural, las relaciones personales y la recreación.

Sin embargo, tampoco estoy satisfecha con esta descripción. Creo firmemente que el objetivo final de la asistencia social para las personas con discapacidades debería ser permitirles realizar sus potenciales, disfrutar de sus vidas y hacer una contribución tan completa a la sociedad como les sea posible, y no tan solo permitirles participar.

²¹ Es más, podríamos considerar que merece una compensación por las oportunidades perdidas si las acciones de alguien más la privaron de su capacidad. Aun así, no la consideraríamos, pienso, como una persona con discapacidad, si esta es la única capacidad que ella perdió.

²² Digo «siempre que sea posible», porque a veces no es posible. No a todo el mundo se le puede dar la capacidad de participar en todos los asuntos principales de la vida en una sociedad. Por ejemplo, a algunas personas con discapacidades mentales no se les puede dar la capacidad de comprender cuestiones políticas o el proceso de votación.

Pero aquí me encuentro con un conflicto. ¿Deberían los objetivos de la ayuda social para las personas con discapacidades ser más elevados que los que actualmente operan para la mayoría de las personas sin discapacidades? Sí, porque deberían ser más elevados para todas las personas. Pero no quiero que las justas reivindicaciones de las personas con discapacidades se ahoguen en una discusión general de justicia social y economía política. Todavía existen tantos obstáculos para pensar con claridad y precisión en las necesidades y reivindicaciones de las personas con discapacidad que me parece demasiado pronto para intentar sopesarlas en relación con las necesidades y reivindicaciones de los demás.

4. OBSTÁCULOS PARA LA DECONSTRUCCIÓN DE LA DISCAPACIDAD

Tal como señala Ron Amundson (1992, pp. 115-116), los teóricos y otras personas tienden a preocuparse por el posible «secuestro social» de los recursos por parte de personas extremadamente necesitadas si se le otorga a la accesibilidad el estatus de un derecho civil. Las propuestas de prestar cualquier tipo de asistencia a las personas con discapacidad suscitan inevitablemente preocupaciones sobre los costos y beneficios y las posibles pérdidas de recursos, en parte porque la mayoría de las personas no se dan cuenta de que una ayuda diferente podría en muchos casos reducir los costos generales, en parte porque la mayoría de las personas siguen pensando que la discapacidad es una responsabilidad personal o familiar, y en parte porque la ayuda pública a las personas con discapacidad ha sido considerada durante mucho tiempo como si fuese un acto de pura caridad, antes que como una inversión social en capacidad y productividad. Si se lograra que Canadá y los Estados Unidos sean plenamente accesibles para las personas con discapacidades, la pregunta es si esta opción sería menos o más costosa que el actual enfoque generalizado de proporcionar ingresos de subsistencia no ganados o la costosa institucionalización para muchas personas con discapacidades, quienes no tendrían estas necesidades en una sociedad accesible.

Existe un considerable desacuerdo entre los economistas y los investigadores de la rehabilitación sobre los costos monetarios netos de la rehabilitación y la accesibilidad, y solo una gran cantidad de investigación (y probablemente alguna experimentación) responderá estas preguntas²³. También está la interrogante acerca de quién debe pagar por la rehabilitación y las modificaciones para lograr una mayor accesibilidad —los empleadores, los gobiernos o las aseguradoras privadas—. Aquí no intentaré ofrecer respuestas a estas preguntas. Sin embargo, quiero llamar la atención sobre el hecho de que la gente en Suecia ha logrado un grado de accesibilidad

²³ Para una revisión del estado actual de los debates y muchas referencias, véase *Disability Studies Quarterly*, primavera, 1994.

mucho mayor en su país que el que tenemos en Canadá o los Estados Unidos²⁴ y sugiero que se nos podríamos inspirar en ellos para buscar soluciones imaginativas a los problemas de rehabilitación y acceso. Los suecos son líderes en el desarrollo tecnológico de ayudas para personas con discapacidades, ayudas que el gobierno sueco proporciona a quienes las necesitan (Milner, 1989, p. 193). Un estudio realizado en 1987 por Sven E. Olsson encontró que, en Suecia, «los ingresos familiares medios de los discapacitados graves eran solo ligeramente inferiores a los de los hogares sin miembros discapacitados» (1989, p. 191). Las estadísticas recientes de los Estados Unidos muestran que el 59% de los adultos discapacitados viven en hogares con ingresos anuales de 25 000 dólares o menos, en comparación con el 37% de los adultos no discapacitados²⁵.

En los debates sobre la relación costo-beneficio, es esencial darse cuenta de que los costos de los actuales enfoques sobre la discapacidad en lo que concierne a bienestar y alojamiento son tanto costos humanos como económicos. Privan a miles de personas de tener vidas mínimamente decentes y a millones más de contar con oportunidades para participar en aspectos de la vida social que las personas no discapacitadas consideran fundamentales para darle sentido pleno a sus propias vidas. Además, perjudican tanto a los no discapacitados como a los discapacitados, no solo porque muchas personas no discapacitadas conocen y aman a las personas con discapacidad a las que estas políticas perjudican y porque muchas personas sin discapacidad deben trabajar mucho más arduamente en nombre de sus amigos y familiares discapacitados para compensar la inaccesibilidad y las dificultades creadas por estas políticas, sino también porque las personas no discapacitadas deben vivir con el temor de que la enfermedad, los accidentes o la vejez hagan que sus propias vidas o las de sus seres queridos no discapacitados carezcan de valor para ellas mismas y para la sociedad.

Las actitudes que consideran que la discapacidad es un problema personal o familiar (de origen biológico o accidental), antes que un asunto de responsabilidad social, son factores culturales que contribuyen a la discapacidad y que actúan con fuerza contra las medidas sociales para incrementar la capacidad. La postura de que la discapacidad es un problema personal se manifiesta cuando se espera que las personas con discapacidades superen por sus propios esfuerzos extraordinarios los

²⁴ No pretendo sugerir que en Suecia todo es plenamente accesible para las personas con discapacidades. Bill Bolt informa, a partir de una visita a Suecia para estudiar las condiciones en las que viven las personas con discapacidades ahí, que los beneficios y la ayuda práctica son muy generosos (en términos de los estándares de los Estados Unidos y Canadá); sin embargo, según su postura, «ellas han ganado poca libertad o productividad en términos físicos, financieros o psíquicos» (1994, p. 18).

²⁵ Esta estadística proviene de la encuesta dirigida por Louis Harris y Associates for the National Organization on Disability, de la que se informó en *Disability Studies Quarterly*, verano, 1994, pp. 13-14.

obstáculos que les impiden participar en actividades. El culto público a unos pocos héroes discapacitados que se cree han ‘superado sus impedimentos’ frente a grandes adversidades, demuestra y contribuye a esta expectativa. La postura de que la discapacidad es un asunto de la familia se manifiesta cuando se espera que las familias de las personas con discapacidades proporcionen lo que ellas necesiten, incluso con un gran sacrificio personal de parte de otros miembros de la familia. Barbara Hillyer describe la fuerza de las expectativas de que las madres y otras cuidadoras harán lo que sea necesario para ‘normalizar’ las vidas sus familiares, especialmente las niñas y los niños, con discapacidad —no solo proporcionando cuidados, sino a menudo haciendo el trabajo de dos personas para mantener la ilusión de que no hay nada ‘malo’ en la familia (1993)—.

Estas actitudes están relacionadas con el hecho de que muchas sociedades modernas separan las preocupaciones humanas en mundos públicos y privados. Normalmente, aquellas personas con discapacidades y enfermedades han sido relegadas al ámbito privado, junto con las mujeres, la niñez y la ancianidad. Esta tendencia mundial crea problemas particularmente inmanejables para las mujeres con discapacidades; dado que se ajustan a dos categorías ‘privadas’, a menudo se las mantiene en el hogar, aisladas y sobreprotegidas (Driedger & Gray, 1992). Además, el confinamiento de las personas con discapacidad en el ámbito privado explota las funciones tradicionales de cuidado que cumple la mujer con el fin de satisfacer las necesidades de las personas con discapacidad (Hillyer, 1993), y oculta la necesidad de medidas para hacer que el ámbito público sea accesible a todas y todos.

Asimismo, parecen existir ventajas materiales definitivas para algunas personas (personas sin discapacidades que no tienen amigos o parientes discapacitados de los que se sientan responsables) que ven la discapacidad como una desgracia biológica, la mala suerte de personas y como un problema personal o familiar. La accesibilidad y la creación de capacidades cuestan tiempo, energía o dinero. Las organizaciones de caridad para personas con discapacidad son grandes negocios que emplean a muchos profesionales sin discapacidades; estas organizaciones de caridad se apoyan en la creencia de que responder a las dificultades que enfrentan las personas con discapacidad es algo superagatorio para las personas que no son miembros de la familia —no una responsabilidad social que deba cumplirse a través de los gobiernos, sino un acto de bondad—. Además, tanto las organizaciones de caridad como la mayoría de las burocracias gubernamentales (que también emplean a un gran número de profesionales no discapacitados) prestan una ayuda que no sería necesaria en una sociedad planificada y organizada para incluir a personas con una amplia gama de capacidades físicas y mentales. No debe subestimarse la resistencia potencial que generan estos intereses creados en la discapacidad.

El enfoque de discapacidad basado en la ‘desgracia personal’ también forma parte de lo que denomino el enfoque de ‘lotería’ de la vida, en el que se espera que la buena suerte individual sustituya a la planificación social que se ocupa de manera realista de las capacidades, necesidades y limitaciones de cada quien y de la probable distribución de las dificultades²⁶. En Canadá y los Estados Unidos, la mayoría de las personas rechazan el enfoque de la ‘lotería’ en asuntos como los problemas de salud graves para ellos y sus familias o la educación básica de sus hijas e hijos. Esperamos que estén ahí cuando las necesitamos, y estamos (más o menos) dispuestas a pagar para que estén disponibles. Pienso que el enfoque de la lotería persiste con respecto a la discapacidad en parte porque el *miedo*, basado en la ignorancia y las falsas creencias sobre la discapacidad, hace difícil para la mayoría de las personas no discapacitadas identificarse con las personas con discapacidades²⁷. Si las personas no discapacitadas vieran a las discapacitadas como potencialmente ellas mismas o como sus futuros yo [*self*], entonces desearían que sus sociedades fueran totalmente accesibles y que se invirtieran los recursos necesarios para crear capacidad siempre que sea posible. Sentirían que la ‘caridad’ es una forma tan inapropiada de pensar en los recursos para las personas con discapacidades como lo es la atención médica de emergencia o la educación básica.

La filósofa Anita Silvers sostiene que probablemente es imposible para muchas personas no-discapacitadas imaginar cómo es la vida con una discapacidad, y que el hecho de convertirse ellas mismas en discapacitadas es impensable para ellas (Silvers, 1994). Ciertamente, mucha gente sin discapacidades cree que la vida con una discapacidad no valdría la pena vivirla. Esto se ve reflejado en la suposición de que la posible discapacidad es una razón suficiente para abortar un feto, así como en las frecuentes declaraciones de personas no discapacitadas acerca de que no querrían vivir si tuvieran que utilizar una silla de ruedas, perdieran la vista, dependieran de otros para

²⁶ Es irónico que la creencia en la buena suerte que parece subyacer a la falta de voluntad de la gente de aportar para su posible condición de discapacidad, no esté plenamente compensada con la creencia en la mala suerte de las personas con discapacidades, a quienes con frecuencia se les achaca las condiciones en las que se encuentran. Quizás la gente sin discapacidades no cree realmente que sea un asunto de suerte, sino un asunto de su control, esfuerzo y dignidad moral propios. O quizás sus creencias son una mezcla confusa, no analizada, de las dos. En el cuarto capítulo del libro *The Rejected Body: Feminist Philosophical Reflections on Disability* (1996) analizo los mitos del control y sus consecuencias.

²⁷ Gregory Kavka creía que lo desagradable de pensar acerca de la contingencia de la discapacidad interfería con la disposición de la gente a planificar para una discapacidad de largo plazo (1992, p. 277). Encontramos que tampoco es placentero pensar en un accidente o enfermedad repentina, pero sí planificamos para la atención médica de urgencia, de modo que sospecho que una fuerza psicológica más fuerte —un miedo tan sustancial que impide la identificación— está operando con relación a la discapacidad.

su cuidado y así por el estilo²⁸. La creencia de que no valdría la pena vivir con una discapacidad sería suficiente para impedirles imaginar su propia discapacidad. Esta creencia se nutre de los estereotipos y la ignorancia sobre la vida de las personas con discapacidades. Por ejemplo, todavía prevalece el supuesto de que la incompetencia permanente y general es el resultado de cualquier discapacidad importante; existe una fuerte presunción de que las personas competentes no tienen limitaciones físicas o mentales importantes o son capaces de ocultarlas en la vida pública y social.

Parece que las construcciones culturales de la discapacidad, incluida la ignorancia, los estereotipos y la estigmatización que alimentan los temores a la discapacidad, tienen que ser deconstruidas, al menos en parte, antes de que la discapacidad pueda ser vista por más personas como un conjunto de problemas y responsabilidades sociales. Hasta que ese cambio de perspectiva se produzca, se seguirá asignando a las personas con discapacidad y a sus familias demasiada responsabilidad individual para 'superar' las discapacidades, las expectativas de participación de las personas con discapacidad en la vida pública serán demasiado reducidas y se malinterpretarán las injusticias sociales que ahora se reconocen (al menos en abstracto), como la discriminación contra las personas con discapacidad.

Para ilustrarlo, permítanme examinar brevemente el problema de la discriminación. Claramente, al considerar si alguna acción o situación constituye un caso de discriminación sobre la base de la capacidad, el truco es diferenciar la capacidad de hacer cosas relevantes respecto de la capacidad de hacer cosas irrelevantes. No obstante, dado que tantos lugares y actividades están estructurados para personas con un estrecho rango de capacidades, distinguir entre ambas no siempre es fácil. Nadie tiene que caminar para ser mecanógrafo, pero si una empresa se encuentra en un edificio inaccesible para sillas de ruedas y, por lo tanto, se niega a contratar a una mecanógrafa competente que utiliza una silla de ruedas puesto que sería costoso adecuar el edificio, ¿se la ha discriminado por su discapacidad? Las leyes pueden decir que sí, pero la gente se resistirá a las leyes a menos que pueda ver que la incapacidad de la mecanógrafa para trabajar en esa oficina no es solo una característica de ella como persona. La mayoría de las personas estarán dispuestas a reconocer la negativa a contratarla para trabajar en una oficina accesible en silla de ruedas, considerando que es la mecanógrafa más competente que haya solicitado el puesto, como discriminación contra ella debido a su discapacidad; considerarán su discapacidad (al igual que su raza) como una característica personal irrelevante en estas circunstancias. Pero, ¿estarán dispuestas a exigir a una empresa que cree acceso para sillas de ruedas para que

²⁸ Anita Silvers resalta que la tasa de suicidios entre personas con discapacidades es notoriamente baja considerando que las personas no-discapacitadas declaran frecuentemente que ellos preferirían estar muertos que «confinados a una silla de ruedas» (1994, p. 159).

la contraten? Esto está siendo comprobado ahora en los Estados Unidos por la Ley de Estadounidenses con Discapacidades, de 1990. Si bien espero que la Ley tenga una función educativa muy valiosa, preveo que será muy difícil hacer que se cumpla hasta que más personas vean la accesibilidad como una responsabilidad pública. Solo entonces podrán reconocer como irrelevantes las discapacidades creadas por una planificación y organización defectuosas.

Consideren estos sentimientos expresados en el caso Burger King, tal como se describe en *The Disability Rog and Resource*:

Cuando la actriz Terrylyne Sacchetti le entabló un juicio a Burger King considerando la *Americans with Disabilities Act* (ADA) por negarse a atenderla cuando ella entregó una orden escrita en la ventana de recojo en vez de usar el intercomunicador, Stan Kyker, vicepresidente ejecutivo de la *California Restaurant Association*, dijo que esas «personas (con discapacidades) van a tener que aceptar que no son 100% completas y que no pueden ser consideradas 100% completas en todo lo que hacen en la vida» (1994, p. 43).

Si a una mujer se le hubiera negado la atención porque usaba un bastón para acercarse al mostrador, creo que la forma de trato habría sido reconocida inmediatamente como discriminatoria. Pero como a la Sra. Sacchetti se le negó la atención porque no podía realizar la actividad (pedir comida) de la forma (oral) en que el restaurante lo requería, la negativa a atenderla no se reconoció inmediatamente como discriminación. De hecho, el representante de la asociación de restaurantes al parecer se sintió cómodo al defenderse con el argumento de que sus características individuales eran el obstáculo para que se le atendiera a la Sra. Sacchetti.

Cuando imagino una sociedad sin discapacidades, no imagino una sociedad en la que cada 'defecto' o 'anormalidad' física y mental pueda ser curada. Por el contrario, creo que la fantasía de que algún día todo será 'curable' es un obstáculo significativo para la deconstrucción social de la discapacidad. En cambio, imagino una sociedad totalmente accesible, cuya característica más elemental es el reconocimiento universal que todas las estructuras tienen que ser construidas y todas las actividades tienen que ser organizadas para la más amplia gama práctica de capacidades humanas. En una sociedad de este tipo, una persona que no puede caminar no sería discapacitada, porque todo tipo de actividad importante que es accesible para alguien que puede caminar sería accesible para alguien que no pueda hacerlo, y de la misma manera con la vista, el oído, el habla, el movimiento de los brazos, el trabajo durante largos periodos de tiempo sin descanso, y muchas otras funciones físicas y mentales. No quiero decir que todo el mundo sería capaz de hacer de todo, sino que, con respecto a los principales aspectos de la vida en la sociedad, las diferencias de capacidad

entre alguien que puede caminar, o ver, o escuchar, y alguien que no puede, no serían más significativas que las diferencias de capacidad entre las personas que pueden caminar, ver o escuchar. No todos los que no son discapacitados ahora pueden jugar al baloncesto o cantar en un coro, pero todos los que no son discapacitados ahora pueden participar en deportes o juegos y hacer arte, y ese tipo de habilidad general debería ser el objetivo en la deconstrucción de la discapacidad.

Hablo de accesibilidad y capacidad más que de independencia o integración porque creo que ni la independencia ni la integración son siempre un objetivo apropiado para las personas con discapacidades. Algunas personas no pueden vivir de forma independiente porque siempre necesitarán una gran cantidad de ayuda de personas cuidadoras²⁹, y algunas personas con discapacidad, por ejemplo, las personas sordas o con discapacidad auditiva, no quieren ser integradas en una sociedad sin discapacidad; prefieren su propia vida social separada. No obstante, todos deberían tener acceso a *oportunidades* para desarrollar sus capacidades, trabajar y participar en toda la gama de actividades públicas y privadas disponibles para el resto de la sociedad.

REFERENCIAS

- Amudson, Ron (1992). Disability, Handicap, and the Environment. *Journal of Social Philosophy*, 23(1), 105-118.
- Arsenault, Francine (1994). Stakeholder Speech-Chairperson of the Council of Canadians with Disabilities. *Transition*, abril-mayo, 6.
- Bolt, Bill (1994). Sweden: Not All It's Cracked Up To Be. *The Disability Rag and ReSource*, setiembre-octubre, 15-19, 43.
- Dahl, Marilyn (1993). The Role of the Media in Promoting Images of Disability Disability as Metaphor: The Evil Crip. *Canadian Journal of Communication*, 18, 75-80.
- Disability Studies Quarterly* (1994a). 14(2), primavera. Revista editada por Irving Kenneth Zola. Waltham, Massachusetts: Department of Sociology, Brandeis University.
- Disability Studies Quarterly* (1994b) 14(3), verano. Revista editada por Irving Kenneth Zola. «Persons with Disabilities Lag Behind Other Americans in Employment, Education, Income». Waltham, Massachusetts: Department of Sociology, Brandeis University.

²⁹ Soy consciente de que este enunciado viola lo que Hugh Gallagher denomina «el nuevo estereotipo» de personas con discapacidad como personas básicamente no-discapacitadas que tan solo se pasean en silla de ruedas (Gallagher, 1993), pero el hecho es que muchas personas severamente discapacitadas no pueden vivir sin una ayuda cotidiana frecuente de otros. Por ejemplo, imaginemos diciéndole a Stephen Hawking que su meta debe ser vivir en forma independiente. Discuto el tema de la independencia extensamente en el sexto capítulo del libro *The Rejected Body: Feminist Philosophical Reflections on Disability* (1996).

- Driedger, Diane & Susan Gray (eds.) (1992). *Imprinting Our Image: An International Anthology by Women with Disabilities*. Vancouver: Gynergy Books.
- Dyck, Isabel (1995). Human Geographies: The Changing Lifeworlds of Women with Multiple Sclerosis. *Social Science and Medicine*, 40(3), 307-320.
- Fine, Michelle & Adrienne Asch (eds.) (1988). *Women with Disabilities: Essays in Psychology, Culture and Politics*. Filadelfia: Temple University Press.
- Finger, Anne (1983). Disability and Reproductive Rights. *Off Our Backs*, 13(9), 18-19.
- Gallagher, Hugh (1993). The New Stereotype. *Polio Society Update*, agosto, 2-5.
- Grealy, Lucy (1994). *Autobiography of a Face*. Nueva York: HarperCollins.
- Hannaford, Susan (1985). *Living Outside Inside. A Disabled Woman's Experience. Towards A Social and Political Perspective*. Berkeley: Canterbury Press.
- Haraway, Donna J. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Nueva York: Routledge.
- Hillyer, Barbara (1993). *Feminism and Disability*. Norman y Londres: University of Oklahoma Press.
- Jongbloed, Lyn & Anne Crichton (1990). A New Definition of Disability: Implications for Rehabilitation Practice and Social Policy. *Canadian Journal of Occupational Therapy*, 57(1), 32-38.
- Kavka, Gregory S. (1992). Disability and the Right to Work. *Social Philosophy and Policy*, 9(1), 262-290.
- Kent, Deborah (1988). In Search of a Heroine: Images of Women with Disabilities in Fiction and Drama. En Michelle Fine y Adrienne Asch (eds.), *Women with Disabilities: Essays in Psychology, Culture, and Politics* (pp. 229-244). Filadelfia: Temple University Press.
- Kleinman, Arthur, MD. (1988). *The Illness Narratives: Suffering, Healing, and the Human Condition*. Nueva York: Basic Books.
- Linton, Simi (1994). Teaching Disability Studies». *Disability Studies Quarterly*, 14(2), 44-46.
- Matthews, Gwyneth Ferguson (1983). *Voices from the Shadows: Women with Disabilities Speak Out*. Toronto: The Women's Press.
- Milner, Henry (1989). *Sweden: Social Democracy in Practice*. Nueva York: Oxford University Press.
- Morris, Jenny (1991). *Pride Against Prejudice: Transforming Attitudes to Disability*. Filadelfia: New Society Publishers.
- Russo, Nancy Felipe & Mary A. Jansen (1988). Women, Work, and Disability: Opportunities and Challenges. En Michelle Fine y Adrienne Asch (eds.), *Women with Disabilities: Essays in Psychology, Culture, and Politics* (pp. 229-244). Filadelfia: Temple University Press.

- Shaul, Susan; Pamela J. Dowling & Bernice F. Laden (1985). Like Other Women: Perspectives of Mothers with disabilities. En Mary Jo Deegan y Nancy A. Brooks (eds.), *Women and Disability: The Double Handicap* (pp. 133-142). New Brunswick, NJ: Transaction Books.
- Sheets-Johnstone, Maxine (1992a). Corporeal Archetypes and Power: Preliminary Clarifications and Considerations of Sex. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 7(3), 38-76.
- Sheets-Johnstone, Maxine (ed.) (1992b). *Giving the Body Its Due*. Albany: State University of New York Press.
- Silvers, Anita (1994). «Defective» Agents: Equality, Difference and the Tyranny of the Normal. *Journal of Social Philosophy*, 25 (junio), 154-175.
- Sontag, Susan (1977). Illness as Metaphor. En *Illness as Metaphor and AIDS and Its Metaphors*. Nueva York: Doubleday Anchor.
- Vanderheiden, Gregg C. (1990). Thirty-Something Million: Should They Be Exceptions? *Human Factors* 32(4), 383-396.

ÉL / ELLA / THEY / ZE*

Robin Dembroff
Yale University

Daniel Wodak**
University of Pennsylvania

1. INTRODUCCIÓN

La Group Captain¹ Catherine McGregor es la oficial militar transgénero de mayor rango en el mundo. En 2015, Mark Latham —exlíder del Partido Laborista australiano— se refirió a ella en público utilizando el pronombre *él*. Al hacerlo, la agravió al asignarle un género equivocado². Esto no se debió a que Latham violara un deber moral positivo de referirse a McGregor utilizando el término *ella*. A pesar de las circunstancias excepcionales, no tenemos un deber moral positivo de referirnos a McGregor, a cualquier persona, con el pronombre *ella*; es perfectamente apropiado referirse a ella por *Catherine* o *Group Captain*. Pero sí tenemos un deber moral negativo de no asignar el género equivocado a McGregor como lo hizo Latham al referirse a McGregor con el pronombre *él*.

Esta postura no es muy controversial con respecto a las personas transgénero que se identifican como hombres o como mujeres. Pero pensemos ahora en Angel

* Este texto se publicó originalmente con el título «He/She/They/Ze» en *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy*, 5(14), 2018. Todos los derechos reservados. Reproducido con el permiso de los autores. Traducción realizada por Eloy Neira Riquelme y Aranza Pizarro.

** Los autores están ordenados alfabéticamente y son igualmente responsables del contenido. Contacto: Robin Dembroff, Robin.Dembroff@yale.edu, Daniel Wodak, dwodak@sas.upenn.edu

¹ Mantenemos el rango en inglés —Group Captain— porque en inglés es género-neutro, mientras que no lo es en castellano (N. del T.).

² El verbo en inglés «*misgender*» se usa para describir la acción atribuir un género equivocado por medio del lenguaje. Por ejemplo, describe el uso de expresiones lingüísticas como «él» o «ella» para referirse a personas cuyo género no coincide con el que esas expresiones le asignan. Como en el español no existe aún un verbo equivalente, lo hemos traducido como «asignar un género equivocado» (N. del T.).

Haze, cantante de rap, quien no se identifica ni como hombre ni como mujer. Haze se identifica como una persona de género *queer*³ [*genderqueer*]. ¿Deberíamos utilizar pronombres de género-neutros como *they*⁴, en lugar de pronombres binarios de género específico (es decir, *él* o *ella*) con relación a las personas de género *queer*? O, más radicalmente, ¿deberíamos utilizar un pronombre género-neutro como *they* para cualquiera?

Defenderemos dos tesis centrales, la primera de las cuales es más moderada mientras la segunda es radical. Las hemos etiquetado imaginativamente así:

Tesis moderada: Tenemos el deber de no utilizar pronombres binarios género-específicos (*él* o *ella*) para referirnos a personas de género *queer* como Angel Haze.

Tesis radical: Tenemos el deber de no utilizar pronombres género-específicos para referirnos a alguien, independientemente de su identidad de género.

Defendemos la tesis moderada mediante un argumento por analogía: es incorrecto asignarle el género equivocado a McGregor al referirse a ella con el pronombre *él*, y si este es el caso, también es incorrecto asignarle el género equivocado a Haze al usar los pronombres *él* o *ella*.

A continuación, ofrecemos tres argumentos a favor de la tesis radical más controvertida. En primer lugar, el uso de pronombres género-específicos es desigualitario o costoso y riesgoso: o bien agrupamos todas las identidades de género *queer* bajo un mismo pronombre y, por lo tanto, las tratamos de forma diferente a las identidades de género binarias (hombres y mujeres), o bien multiplicamos los pronombres, lo cual es irrealizable y lleva a que equivocar el género sea inevitable. En segundo lugar, el uso de pronombres género-específicos a menudo coloca inapropiadamente a las personas en una posición en la que deben engañar a los demás o revelar su identidad de género u orientación sexual. Y, por último, el uso de pronombres binarios género-específicos (*él* o *ella*) transmite creencias esencialistas perjudiciales sobre la identidad de género. Por último, consideraremos un resultado importante de la tesis radical: tenemos el deber de no negar el género de alguien mediante el uso de pronombres, pero no el deber de afirmar su género mediante el uso de pronombres.

³ Hemos decidido traducir «*genderqueer*» como ‘persona de género *queer*’ (N. del T.).

⁴ Hemos mantenido el término «*they*» en inglés porque no hay un pronombre personal equivalente en español que sea género-neutro y se use para referir a una persona singular (a pesar de que se conjuga gramaticalmente en plural). La razón por la que no lo hemos traducido por pronombres del lenguaje inclusivo tales como «*elle*», «*ellx*» u otros es que, a diferencia de «*they*» en inglés, estos últimos aún no tienen un uso estándar entre todas las personas hispanohablantes. Adicionalmente, hemos mantenido el término «*ze*» en su forma original por tratarse de un neologismo propuesto en el texto (N. del T.).

2. EN DEFENSA DE LA MODERACIÓN

Nuestra defensa de la tesis moderada es un argumento directo por analogía:

1. Tenemos un deber de no utilizar *él* para referirnos a las mujeres transgénero como McGregor.
2. Si (1) es cierto, tenemos un deber de no utilizar pronombres binarios género-específicos (es decir, *él* o *ella*) para referirnos a personas de género *queer* como Haze.

Tesis moderada: Por lo tanto, tenemos un deber de no utilizar pronombres binarios género-específicos (*él* o *ella*) para referirnos a personas de género *queer* como Haze.

Defenderemos este argumento de la siguiente manera. Identificaremos las cuatro consideraciones relevantes más destacadas que explican por qué es incorrecto referirse a McGregor como *él*, y mostraremos que cada una de ellas cuenta igual para no referirse a Haze como *él* o *ella*. No se requiere que todas estas consideraciones se apliquen por igual a ambos casos, o que se apliquen exactamente de la misma manera: tan solo necesitamos demostrar que un número suficiente de razones que fundamentan el deber de no asignarle el género equivocado a McGregor también fundamentan el deber de no asignarle el género equivocado Haze.

2.1. Falta de respeto

La primera razón, y la más obvia, para no asignarle un género equivocado a las personas transgénero como McGregor, es que eso expresa una falta de respeto hacia ella en virtud de su identidad social y, por lo tanto, también expresa una falta de respeto hacia quienes comparten su identidad social (es decir, otras mujeres transgénero). Por ejemplo, Latham expresó una falta de respeto hacia McGregor al referirse a ella como *él*, comunicando así que ella es un hombre. Del mismo modo, afirmamos que referirse a Haze como *él* o *ella* expresa una falta de respeto hacia Haze en virtud de su identidad social y, por lo tanto, también expresa una falta de respeto hacia quienes comparten su identidad social (es decir, otras personas de género *queer*). Esto sucede al comunicar que Haze (*they*) o se identifica como hombre (*él*) o se identifica como mujer (*ella*). Al utilizar pronombres binarios género-específicos, se *niega* la identidad de género de Haze. Esto agravia al referente y a la clase de personas a la que pertenece⁵.

⁵ Una analogía podría ayudar a dilucidar un poco más este daño. Consideremos las identidades nacionales. Muchas personas inmigrantes recientes se encuentran con personas que se refieren a ellas utilizando un gentilicio equivocado (un gentilicio es una palabra que identifica a las personas de un determinado lugar, y se deriva del nombre de ese lugar). Las personas ucranianas pueden ser llamados «rusas»; las venezolanas podrían ser denominadas «mexicanas»; las zimbabuenses podrían ser llamadas «rodesianas».

Simpatizamos con la idea de que en casos como el de Latham, en los que se les asigna *intencionalmente* un género equivocado, el agravio infligido se exagera. Sin embargo, incluso los casos no intencionados de asignar un género equivocado pueden expresar una falta de respeto a las identidades de las personas. Una forma de entender esta falta de respeto no intencional, analizada por Stephanie Kapusta, es como una forma de microagresión—«desprecios, desplantes o insultos cotidianos, verbales, no verbales y contextuales, ya sean intencionados o no, que comunican mensajes hostiles, despectivos o negativos a las personas destinatarias basándose tan solo en su pertenencia a un grupo marginado» (Sue, 2010, citado en Kapusta, 2016, p. 504)—. Cuando a una persona transgénero o de género *queer* se le asigna un género equivocado, independientemente de si fue algo intencional, esto comunica una falta de respeto a su ya marginada identidad de género. Las repercusiones de microagresiones persistentes como el asignar un género equivocado son muy variadas e incluyen graves problemas de salud física y psicológica.

2.2. Recursos

La segunda razón por la que es incorrecto asignarle un género equivocado a alguien es que implica que podemos negarle ciertos recursos (entendidos en sentido amplio), a los que tiene un genuino derecho⁶. Categorizar a McGregor como mujer conlleva un gran número de implicancias prácticas y derechos: implica que McGregor tenga un acceso adecuado a espacios de mujeres, como los baños y los vestuarios; que ella pueda participar adecuadamente en grupos sociales de mujeres; que pueda solicitar becas, trabajos o viviendas destinadas a mujeres, entre otros. El hecho de que a McGregor se le asigne un género equivocado —refiriéndose a ella como *él*— implica que podemos negarle todos y cada uno de los recursos mencionados. Y esto contribuye a una situación en la que las mujeres transgénero como McGregor no son reconocidas como mujeres y, por lo tanto, son objeto de críticas, ostracismo o violencia física o emocional por realizar actos inocuos como intentar acceder a espacios de mujeres, solicitar oportunidades destinadas a mujeres o adoptar una expresión de género femenina.

Consideramos que un hecho parecido —aunque no idéntico— se da en el caso de Haze. Si bien existen recursos claros asociados exclusivamente a las identidades de género binarias, como el ser mujer, en la mayoría de las comunidades no existen

Estos errores pueden ser inocentes o por razones de ignorancia; pero a veces son deliberados, y expresan un desprecio xenofóbico e irrespeto hacia las identidades de las personas inmigrantes al negar sus distintas identidades nacionales.

⁶ Para un debate relacionado, véase Kapusta, 2016, p. 505.

recursos claros asociados a ser de género *queer*. De hecho, estamos lejos de encontrar recursos exclusivos para las personas de género *queer*; incluso puede ser difícil algo tan simple como encontrar recursos tradicionalmente dotados de género que se hayan hecho *accesibles* a las personas de género *queer*. No se requiere mucho esfuerzo para encontrar escuelas, clubes, vestuarios y marcadores de identificación del gobierno que sean exclusivamente para mujeres o para hombres; es mucho más raro encontrar recursos de este tipo que hayan sido adaptados explícitamente para las personas de género *queer*. Es aún más raro encontrar recursos que sean exclusivamente para personas de género *queer*.

Si bien esta ausencia en sí misma constituye algo perjudicial, también significa que emplear *ella* para referirse a Haze no niega implícitamente que podamos impedirles el acceso a los recursos existentes del modo en el que el uso de «él» niega implícitamente el acceso de McGregor a los recursos *existentes* para mujeres. Sin embargo, llamar a Haze *él* o *ella* sigue teniendo implicancias problemáticas con respecto a los recursos. Aunque no implica que podamos negarle los recursos *existentes*, sugiere que podemos abstenernos de *establecer* recursos que sean accesibles a las personas de género *queer*. Es decir, usar *ella* o *él* para personas como Haze implica que pueden y deben encajar en una organización binaria y género-específica de los baños, la identificación legal, las instituciones educativas, los clubes sociales, las aplicaciones de citas, entre otros, y que podemos esperar que lo hagan, en lugar de reestructurar los recursos para acomodarles.

2.3. Inteligibilidad

La tercera razón se refiere a la inteligibilidad de nuestras acciones y elecciones. Las identidades de género —al igual que otras categorías sociales como la raza, la nacionalidad o la profesión— proporcionan a las demás personas una guía o un patrón para interpretar y evaluar el comportamiento y el discurso de cada persona⁷. En general, existe una serie de patrones que pueden aplicarse a nuestras acciones y elecciones, y la mayoría de personas nos preocupamos tanto por nuestra *autonomía* con respecto a qué patrones se nos aplican, y acerca de cuán *satisfactorios* encontramos tales patrones. Por ejemplo, a una mujer con un marcado acento tejano⁸ le puede preocupar que las demás personas hagan suposiciones sobre sus creencias políticas, incluso si

⁷ Como se resume muy bien en Mallon, 2016, utilizamos categorías sociales, como el género y la raza, con fines que incluyen «explicar y predecir los comportamientos de otras personas y grupos; señalar a y coordinar con las demás personas; representar el mundo para nosotras mismas; y estigmatizar, valorar y regular nuestro comportamiento y el de las demás personas».

⁸ El acento tejano refiere al acento que tienen las personas angloparlantes que viven en el estado de Texas en los Estados Unidos (N. del T.).

esas suposiciones son correctas, porque esas suposiciones socavan su autonomía con respecto a los patrones que se le pueden aplicar a ella; y también le puede preocupar que los demás interpreten sus creencias políticas de forma distorsionada y hostil, porque eso hace que los patrones disponibles para ella sean insatisfactorios o, al menos, no tan satisfactorios. Creemos que ambos tipos de preocupaciones surgen con los patrones género específicos para interpretar a las demás personas.

Consideremos normas género-específicas como, por ejemplo, que *las mujeres se afeitan las piernas*. Asignarle un género equivocado a McGregor socavaría la inteligibilidad de sus acciones y elecciones frente a esta norma, independientemente de si McGregor se afeita las piernas o no: solo se puede reconocer que ella satisface la norma o que la viola, si se reconoce que la norma se aplica a ella. Por lo tanto, si McGregor es considerada equivocadamente como un *él*, la inteligibilidad de sus acciones y elecciones se vería socavada. Se le priva de ciertas formas de hablar y de autoexpresión. Con esto queremos decir que al asignarle un género equivocado a McGregor, se le niega la *autonomía* con respecto a qué patrones se le aplican a ella y se le deja con una serie de patrones que ella puede considerar justificadamente insatisfactorios. Dejando de lado las implicancias prácticas y los peligros de carecer de esta capacidad de comunicación, no cabe duda de que esta restricción expresiva también perjudica gravemente a una persona, especialmente dada la relevancia social de las normas de género (véase también Kapusta, 2016).

Lo mismo se aplica al hecho de asignarle un género equivocado a alguien como Haze. Ser de género *queer* incluye el rechazo a ciertos patrones que guían la interpretación y evaluación del comportamiento como el *de una mujer* o *de un hombre*. Esto significa que no debemos «negar» la identidad de género de Haze y, por lo tanto, socavar la inteligibilidad de su conducta al someterla a las propias orientaciones interpretativas que Haze rechaza clara y públicamente. Llamar a Haze *él* o *ella* le somete a normas de género binarias, imponiendo un conjunto de patrones masculinos o femeninos que puede considerar justificadamente insatisfactorios. De este modo, se socava erróneamente la capacidad de Haze de rechazar las normas asociadas a ser mujer o a ser hombre. Por esta razón, consideramos que los dos casos son claramente análogos.

2.4. Ideología

La cuarta y última razón por la que tenemos el deber⁹ [*gender duty*] de no asignar un género equivocado es más indirecta. El asignarles un género equivocado a personas

⁹ Se ha optado por traducir «*gender duty*» solo por «deber» pues no hay una traducción literal al español. Por ello, hemos dejado la versión en inglés entre corchetes. Este término solo aparece una vez (N. del T.).

como McGregor o Haze refuerza las ideologías —a grandes rasgos, los sistemas de conceptos, el lenguaje y las normas sociales— que subyacen a los tres problemas que acabamos de discutir. Es decir, las asignaciones equivocadas de género refuerzan ideologías que no respetan a las personas transgénero y de género *queer*, las privan de recursos y socavan su inteligibilidad social. El grado en el que estas ideologías generan estos tres problemas está en proporción directa al grado en el que estas ideologías son socialmente operativas. Por lo tanto, aunque una ideología perjudicial ya esté presente, reforzar esa ideología en el discurso cotidiano —haciéndola más fuerte, más invasiva— empeora sus implicancias problemáticas.

Es importante reconocer esta cuarta razón, ya que nos ayuda a explicar por qué los actos privados que asignan géneros equivocados a personas como McGregor o Haze también son problemáticos. Para que quede claro, hubiera sido mucho *mejor* que Mark Latham le hubiese asignado un género equivocado a McGregor murmurando en voz baja, en lugar de hacerlo a través de la prensa y en Twitter. Pero esto seguiría siendo *malo*, porque las palabras y los conceptos que utilizamos en privado siguen afectando a las palabras y los conceptos que son socialmente operativos. Nuestro discurso privado no está aislado de nuestras disposiciones lingüísticas, las cuales se manifiestan públicamente de diversas maneras que pueden reforzar ideologías problemáticas. Del mismo modo, incluso si alguien solo se refiriera a Haze como *ella* estando en compañía de hombres y mujeres, afectaría indirectamente a las personas de género *queer* como Haze al reforzar un concepto problemático de género que excluye las identidades de género no-binarias.

3. EN DEFENSA DE LA RADICALIZACIÓN

Esa es la defensa de la tesis moderada. Esperamos que muchas más personas acepten esta tesis que la tesis radical. Pero creemos que existen tres buenos argumentos a favor de la idea de que deberíamos suprimir por completo los pronombres género-específicos.

3.1. No existe mejor alternativa

Consideramos que existe un claro camino desde la tesis moderada hasta la tesis radical. Si *no* debemos utilizar los pronombres binarios género-específicos para las personas que se identifican fuera del binarismo de género, ¿qué pronombres *debemos* utilizar para estas personas? Sostenemos que, si mantenemos *él* y *ella* para referirnos a las personas con identidades de género binarias, las opciones obvias son profundamente problemáticas, por lo que no hay mejor alternativa que dejar de utilizar los pronombres género-específicos (*él* y *ella*), independientemente de si la persona referente se identifique o no dentro del binarismo de género.

¿Por qué? Si seguimos utilizando *él* y *ella*, las dos opciones obvias para referirse a las personas que se identifican fuera del binarismo de género son las siguientes:

Utilizar un tercer «cajón de sastre»: Usamos un pronombre singular (como *they* o *ze*) para referirnos a *todas* las personas no-binarias, manteniendo al mismo tiempo los pronombres *él* y *ella* para las personas binarias.

Proliferar pronombres: Introducimos un nuevo pronombre para cada identidad de género no-binaria, manteniendo *él* y *ella* para las personas binarias.

Sostenemos que ambas opciones plantean problemas serios y que la mejor manera de evitarlos es dejar de utilizar por completo los pronombres género-específicos.

¿Por qué no utilizar un tercer «cajón de sastre»? El problema básico de esta opción es que es desigualitaria. Existe una pluralidad de maneras de ser de género *queer* —las personas de género *queer* difieren mucho más en identidad de género que los hombres y las mujeres—. Mantener los pronombres binarios género-específicos (*él* y *ella*), a la par que agrupamos a todas las personas no-binarias bajo un pronombre no-binario general, crea una situación en la que solo las personas que se identifican exclusivamente dentro del género binario reciben pronombres específicos que transmiten su identidad de género. Por el contrario, las numerosas identidades de género de las personas que se encuentran fuera de este binario tendrían que ser nombradas específicamente, ya que de otro modo no podrían incorporarse fácilmente a la conversación. De este modo, utilizar un tercer pronombre «cajón de sastre» es descartar tácitamente las múltiples identidades de las personas no-binarias y reforzar el prejuicio común de que las identidades de género binarias son de algún modo más naturales, más estimadas o privilegiadas. La misma preocupación surge con mayor fuerza con los términos honoríficos género-específicos (señor, señora y señorita) así como los sufijos (-es y -s).

Para hacer más palpable esta preocupación, consideremos el debate sobre el matrimonio gay. Algunas personas defendían el matrimonio gay porque querían que las parejas homosexuales tuvieran los mismos derechos y prerrogativas legales que las parejas heterosexuales. Pero incluso cuando estos derechos y prerrogativas se podían conseguir estableciendo relaciones similares al matrimonio que estaban disponibles para las parejas gay (es decir, las uniones civiles), seguían existiendo poderosos argumentos a favor del matrimonio gay. Poner el matrimonio a disposición de las parejas heterosexuales, pero no de las homosexuales otorga un estatus honorífico al primer grupo social. Refuerza el prejuicio común de que una sexualidad es, de alguna manera, más natural, más valorada o más privilegiada. Esta es nuestra preocupación respecto a que los pronombres específicos de género estén disponibles solo para hombres y mujeres.

Hasta aquí lo referido al uso de un tercer «cajón de sastre». Pero, ¿por qué no proliferar pronombres? Esta opción no es inegalitaria: nos permite mantener *ella* y *él* a la vez que introducir un nuevo pronombre género-específico para cada identidad de género no-binaria. El problema con esta opción, sin embargo, es que es demasiado costosa y riesgosa.

¿Por qué esta opción es demasiado costosa? En parte, por la plétora de nuevos pronombres que requeriría. Actualmente, la ciudad de Nueva York reconoce 31 identidades de género (NYC Commission on Human Rights, 2015); esta lista incluye algunas identidades de género culturalmente específicas (como los *hijras*) pero no otras (como los *fa'afafine* y los *khanith*), por lo que, al igual que otras listas similares, se espera que se amplíe. Esto por sí solo hace que la proliferación de pronombres de género sea compleja para cualquier persona, y mucho más para toda una comunidad lingüística. E incluso si todas las personas aceptaran que hay que introducir un nuevo pronombre para cada identidad de género, es muy poco probable que esto se consiga. Una abundante cantidad de evidencias lingüísticas y psicológicas sugieren que en inglés los pronombres funcionan como palabras de 'clase cerrada' (es decir, palabras que pueden funcionar como abreviaturas para cualquier cosa, persona o concepto). Las palabras de clase cerrada son cognitivamente primitivas¹⁰. Al igual que aprender una nueva preposición, aprender incluso un nuevo pronombre es increíblemente difícil. Aprender docenas es inviable. Y una política debe ser factible con el fin de tener la esperanza de ser adoptada por la comunidad relevante y, por lo tanto, de cambiar las normas gramaticales relevantes.

Incluso si estos costos no hicieran inviable la política, seguiría siendo objetable porque es demasiado riesgosa. Imaginemos que una persona, o incluso una comunidad, puedan aprender una lista suficientemente amplia de nuevos pronombres. Para evitar las asignaciones de género equivocadas, tendrían que asociar con precisión cada pronombre con los referentes adecuados. Incluso las personas mejor intencionadas con frecuencia cometerían errores y, por lo tanto, asignarían de manera equivocada el género a las personas. Utilizamos pronombres de tercera persona para referirnos a cualquiera, desde nuestras amistades más cercanas hasta personas completamente desconocidas. A menudo carecemos de información suficiente para conocer la identidad de género de la persona. Nunca tenemos acceso epistémico directo a la identidad de género de las demás personas, y con frecuencia tenemos un acceso indirecto muy poco fiable a esta información a partir del aspecto de género y no tenemos los medios adecuados para lograr un mejor acceso indirecto. Para hacer esto más palpable,

¹⁰ Sobre la distinción entre palabras abiertas y cerradas de clase, véase Gleitman, 1984, especialmente, la página 559.

imaginemos que estás dando una conferencia en la que un/a estudiante con aspecto andrógino, que se encuentra en el fondo de la sala, hace una pregunta. No sabes si tal estudiante tiene una identidad de género binaria o no-binaria (y mucho menos *qué* identidad de género no-binaria podría tener). Y, en tanto es una persona completamente desconocida en un entorno público, sería sumamente inapropiado pedirle a tal estudiante que divulgue su identidad de género.

Las personas bigénero constituyen un caso especialmente difícil para quienes prefieren proliferar los pronombres. Ser bigénero es alternar la identidad de género: una persona puede identificarse fuertemente como hombre un minuto y como mujer al minuto siguiente. Este no es un fenómeno muy conocido o ampliamente estudiado. Pero es un fenómeno real. Pensemos, por ejemplo, en Paige Abendroth¹¹. Paige se identificó sistemáticamente como hombre durante treinta años, hasta que empezó a cambiar «varias veces al día» entre el «modo hombre» y el «modo mujer». Paige reporta que estos cambios se produjeron con diversas modificaciones físicas, cognitivas y emocionales. Paige no es una persona indecisa ni voluble en cuanto al género: más bien, Paige reporta una «forma instintiva de saber lo que soy» que es «lo mismo» que la forma en la que otras personas saben que son hombres o mujeres o lo que fuese. La única diferencia es que, para Paige, este conocimiento es dinámico y no estático: Paige experimenta alternancias involuntarias en su experiencia de género. Lo crucial aquí es que incluso los amigos más cercanos de Paige no siempre podrán seguir estos cambios. Entonces, ¿qué pronombres podrían utilizar para referirse a Paige? Si siempre utilizan *ella* o *él*, a Paige se le asigna un género «equivocado» una parte del tiempo. Y alternar entre *él* y *ella* es riesgoso: normalmente carecemos de acceso epistémico al género experimentado por Paige, así que inclusive prestando mucha atención a las manifestaciones externas de las alternancias en el género experimentado por Paige (tales como la postura de Paige), seguiríamos cometiendo errores.

¿Qué tal si usamos siempre *they* para referirnos a Paige? Esto evita el riesgo de asignarle un género equivocado. Pero, dadas las prácticas lingüísticas actuales, esto contribuye a la estigmatización que sufre Paige como una persona bigénero. Comunica tácitamente que *en ningún momento* Paige es como Hillary Clinton o Catherine McGregor o cualquier otra mujer (para quienes se utilizaría *ella*); y, del mismo modo, *en ningún momento* Paige es como Stephen Curry o John Oliver (para quienes se utilizaría *él*). En resumen, si usamos *él* o *ella* para cualquier persona, corremos el riesgo de asignarle un género equivocado a Paige con *él* o *ella*, o volvemos a la opción desigualitaria de usar un tercer «cajón de sastre».

¹¹ Las siguientes citas provienen de Invisibilia, 2015.

Este último punto ilustra cómo al adoptar un híbrido de las dos opciones obvias discutidas anteriormente —usar un tercer «cajón de sastre» y proliferar pronombres— solo se heredarían los problemas de cada una de ellas. Proliferar pronombres para algunas personas (como Angel Haze) mientras se utiliza un tercer «cajón de sastre» para otras (como Paige) sería algo menos costoso y riesgoso, pero también más desigualitario. Por lo tanto, concluimos que si no debemos utilizar pronombres género-específicos en relación con las personas de género *queer* (como sostiene la tesis moderada), no hay una mejor alternativa que dejar de utilizar pronombres género-específicos para cualquiera.

3.2. Privacidad

Nuestro segundo argumento a favor de la tesis radical es que el uso de pronombres género-específicos a menudo coloca a las personas en la siguiente posición moralmente problemática:

Revelar o engañar: Una persona debe o revelar información privada sobre su identidad de género u orientación sexual, o engañar a otras (explícita o tácitamente) sobre estos asuntos.

Para ver por qué el uso de pronombres género-específicos (particularmente *él* y *ella*), coloca a las personas en esta posición, consideren los siguientes dos escenarios.

Asher: Asher acaba de mudarse para comenzar un programa de posgrado. Asher se identifica como hombre, pero se le asignó el sexo ‘femenino’ al nacer. Más aún, como la mayoría de la gente ‘lee’ a Asher como femenina, quienes no pertenecen al grupo cercano de amistades de Asher asumen que Asher se identifica como una mujer. La nueva asesora de Asher, María, se refiere a Asher como *ella* ante docentes y estudiantes. Asher se enfrenta ahora a una elección: o corregir a María, y con ello revelar que es transgénero, o respaldar tácitamente la falsa afirmación de María de que Asher se identifica como mujer.

John: Mientras socializa con sus colegas, John menciona que pronto se irá de vacaciones a Hawái con su pareja. Un colega, Devon, le pregunta entonces: «Oh, ¿está ella deseando tomar sol?». John se enfrenta ahora a un dilema: o corregir a Devon y revelar que son gays, o engañar tácitamente a su colega respondiendo «Sí».

Escenarios como estos no son infrecuentes. En la actualidad, las personas se ven regularmente forzadas a tomar una decisión en la que deben revelar información sobre su orientación sexual o su identidad de género, o bien engañar a los demás (de forma tácita o explícita) con respecto a su orientación sexual o su identidad de género.

Alguien podría objetar que esto no es un problema para el uso de *él* y *ella*, sino que simplemente apunta a la necesidad de adoptar un tercer pronombre de género neutro como *they* o *ze*. En realidad, sin embargo, no es así: mientras *él* y *ella* se utilizan predominantemente para referirse a personas que se identifican como hombres y mujeres (respectivamente), utilizar *they* y *ze* para alguien implicará en términos pragmáticos que alguien es una persona no-binaria o no-heterosexual o que tiene una razón para ocultar su identidad de género u orientación sexual. Por ejemplo, si Asher pidiera que se le llamara *they* en lugar de *ella*, esto implicaría pragmáticamente que Asher es una persona no-binaria o, al menos, que Asher no se identifica como mujer. Del mismo modo, si John se refiriera a su pareja como *they*, implicaría pragmáticamente que John no es heterosexual.

Creemos que no se debe poner a las personas en situaciones en las que la gramática les obligue a revelar este tipo de información o a engañar tácitamente a las demás personas. Hay muchas razones por las que personas como Asher o John no deberían verse obligadas a engañar tácita o explícitamente a las demás personas. Por un lado, las personas que no desean revelar sus identidades sociales presumiblemente siguen teniendo un interés legítimo en ser honestas. Por otro lado, los grupos sociales estigmatizados ya suelen ser vistos con recelo. Si posteriormente los ‘sacan del clóset’, Asher y John pueden ser tratadas como personas deshonestas y poco fiables, lo que daría más motivos a esa intolerancia.

Si desean ser personas honestas (y ser percibidas como tales), ¿por qué no deberían personas como Asher y John simplemente revelar sus identidades de género u orientaciones sexuales? En muchos contextos, tal vez deberían hacerlo. Pero no deberían estar en la *obligación* de hacerlo por las exigencias de la gramática inglesa. Creemos que esto es válido, en parte, por la discriminación a la que se enfrentan las personas LGBTQ+, la cual puede manifestarse en forma de ostracismo, hostilidad o incluso amenazas de violencia física sobre la base de su identidad de género u orientación sexual. Las personas deberían poder elegir cuándo salir del clóset y ante quiénes lo hacen, de modo que puedan minimizar estratégicamente estas amenazas a su seguridad y bienestar. Las normas de la gramática inglesa no deberían privarles de esa elección.

3.3. Antiesencialismo

Nuestro tercer y último argumento a favor de la tesis radical se vincula con los efectos comunes de tener y usar pronombres género-específicos en las lenguas naturales. Estos efectos no son específicos de los pronombres, sino que también se dan en los sufijos género-específicos, como el diminutivo (condescendiente) del inglés *-ess* (consideren *hostess*/ azafata y *seamstress*/costurera), así como en otros aspectos del género gramatical que se encuentran en lenguas distintas del inglés. El argumento,

expresado de forma sencilla, es que existe un sustento plausible para el punto de vista según el cual los marcadores lingüísticos de género desempeñan un papel en la comunicación de creencias perjudiciales sobre la naturaleza y el significado social de las identidades de género, y que la reducción de los marcadores lingüísticos de género reduciría la prevalencia de tales creencias.

¿Por qué pensar que los marcadores lingüísticos de género desempeñan un papel en la comunicación de creencias perjudiciales acerca de la naturaleza y el significado social de las identidades de género? Gran parte de la evidencia de esta correlación entre el grado en el que el género está codificado gramaticalmente en una lengua natural y las creencias esencialistas sobre el género. Por creencias esencialistas sobre el género nos referimos a algo más general que la forma de esencialismo biológico considerada anteriormente: nos referimos a las creencias con respecto a que el género de una persona es una parte intrínseca de quién es, que explica sus otras características, incluidos sus rasgos psicológicos y sus roles sociales.

Numerosos estudios corroboran esta correlación entre el género gramatical y la prevalencia de creencias esencialistas. Existe una «relación directa entre la carga de género en la lengua materna y la adquisición de la identidad de género» (Guiora, 1983). («La carga de género» es la medida en la que una lengua obliga a quienes la hablan a tener en cuenta el género de la persona destinataria para elegir la forma verbal correcta). «La ‘carga de género’ gramatical sexo-determinada de las lenguas varía desde casi cero en lenguas como el finlandés, pasando por una muy baja en el inglés, hasta muy alta en el hebreo», y las niñas y los niños que son hablantes nativos de hebreo «aprenden» su género antes que quienes hablan inglés o finlandés. Es decir, cuanto más género-cargado sea un idioma, niños y niñas sentirán más temprano la necesidad de clasificarse en una categoría de género. Más aún, el elevado uso de etiquetas de género en la comunicación con las niñas y los niños está relacionado con el desarrollo de fuertes estereotipos de género en la infancia, así como con la transmisión de creencias esencializadas sobre cómo el género explica los rasgos estereotipados del grupo —por ejemplo, que ‘ser mujer’ explica por qué alguien se dedica a las labores domésticas— (véase Bigler & Liben, 2007; y Taylor, Rhodes & Gelman, 2009). También se correlaciona con el elevado uso que hacen las niñas y los niños de las categorías de género a la hora de hacer inferencias sobre otras personas y de formar preferencias basadas en el respaldo de otras personas, otro marcador de las creencias esencializadas sobre el género (véase Shutts, Pemberton & Spelke, 2013 y sus referencias). Tales creencias esencialistas son perjudiciales de múltiples maneras, incluyendo, pero no limitándose a, las que aludimos en relación con las personas transgénero en la sección 2¹².

¹² Tales efectos perjudiciales se discuten con mayor detalle en Wodak, Leslie y Rhodes, 2015.

Reconocemos que estas evidencias no son concluyentes. En algunos casos, las sociedades con altos niveles de codificación de género en su lengua natural parecen adoptar ideologías de género que tienen un sabor mucho menos esencialista que las sociedades con bajos niveles de codificación de género en su lengua natural (véase, por ejemplo, Turquía). Pero creemos que podemos reforzar esta evidencia empírica de dos maneras.

En primer lugar, podemos situar la evidencia empírica mencionada en una literatura más amplia acerca de los efectos de la lengua en la cognición social. En efecto, estamos apoyando un punto de vista débilmente «whorfiano», según el cual las categorías y los usos lingüísticos afectan a la cognición social en algún grado. Y consideramos que, al menos en lo que respecta al género gramatical, la evidencia empírica está de nuestro lado. Las evidencias que hemos mencionado hasta ahora se refieren a la influencia del lenguaje género-específico en la cognición sobre el género de las personas. Pero hay otras pruebas a favor de la versión débil del enfoque whorfiano sobre la influencia del lenguaje género-específico en la cognición del género de las no-personas. Estas pruebas provienen de las lenguas que tienen sistemas gramaticales de género en los que se asigna un género a cada sustantivo. Aunque estos sistemas gramaticales de género son arbitrarios —Mark Twain observó que en alemán «una joven no tiene sexo, mientras que un nabo sí lo tiene», y «un árbol es masculino, sus brotes son femeninos, sus hojas son neutras»—, parecen influir, no obstante, en las representaciones de los objetos, incluso entre los adultos reflexivos¹³. La mejor evidencia de esto proviene de una serie de estudios que demuestran que los sistemas gramaticales de género tienen el poder de «sesgar la memoria de las personas, sus descripciones de palabras e imágenes, sus evaluaciones de las similitudes de las imágenes y su capacidad para generar similitudes entre ellas» (Boroditsky, Schmidt & Phillips, 2003, p. 75). Estas evidencias son aún más impresionantes si se tiene en cuenta que estos efectos se encuentran en una amplia variedad de condiciones; incluso enseñarles el sistema gramatical de género de una lengua ficticia, Gumbuzi, a angloparlantes nativos tuvo un efecto significativo en las tareas posteriores que realizaron en inglés¹⁴.

En segundo lugar, podemos reforzar esta evidencia empírica ofreciendo un mecanismo plausible por el cual los pronombres género-específicos generarían y transmitirían creencias perjudiciales. Ese mecanismo es la máxima griceana de la «relación»¹⁵.

¹³ Como señalan Boroditsky, Schmidt y Phillips, 2003, p. 64, «muchos filósofos adultos a lo largo de la historia han pensado que los sistemas gramaticales de género reflejaban las propiedades esenciales de los objetos, e incluso se enorgullecían de pensar que los géneros naturales de los objetos quedaban plasmados en la sutileza gramatical de su lenguaje». Para ejemplos concretos, véase Fodor, 1959.

¹⁴ Véase Phillips y Boroditsky, 2003.

¹⁵ Algunas personas podrían tener reservas acerca de nuestro uso de las máximas griceanas; de ser así, consideramos que se podrían emplear mecanismos alternativos para explicar este fenómeno.

Si comunicamos información de género siempre que usamos pronombres en tercera persona singular, implicamos pragmáticamente que esta información es *relevante* en todos esos contextos. Al presuponer la información de género cuando se dice «Ella ganó el Premio Booker dos veces», implicamos pragmáticamente que la identidad de género de Hillary Mantel es de alguna manera relevante para que haya ganado el Premio Booker dos veces. Y comunicamos que esto es así independientemente del predicado que apliquemos. Así, cuando utilizamos pronombres género-específicos, comunicamos que *su* identidad de género ayuda a explicar todos y cada uno de los aspectos de *su* vida. Por el contrario, cuando utilizamos el singular *they* en oraciones como «Mi colega¹⁶ me va a recoger pero *they* se está tardando», comunicamos que el género del referente no es relevante para la discusión.

Para hacer más patente este segundo punto, puede ser útil imaginar un mundo cercano en el que marcamos otras identidades sociales con pronombres distintos. Imaginemos que utilizamos pronombres diferentes para las personas delgadas (*fee*) y gordas (*fum*). Sospechamos que muchas personas que no deploran los pronombres género-específicos deplorarían esa práctica. La gente ya tiene una desafortunada tendencia a hacer suposiciones desagradables con respecto a las demás personas sobre la base de su peso. Larissa McFarquhar (2012) señaló que después de que Hillary Mantel aumentara repentinamente de peso (como efecto secundario de ciertos medicamentos), «[l]a gente empezó a tratarla de forma diferente: cuando estaba delgada, pensaban que era feroz y nerviosa; ahora que estaba gorda, la percibían como plácida y maternal». Imaginemos que tuviéramos que decir «*Fum* ganó el Premio Booker dos veces», y lo mismo para cualquier otro predicado. Creemos que es plausible que esto exacerbe las creencias perjudiciales sobre el peso, y que lo haga al implicar pragmáticamente que el hecho de ser gorda o delgada es relevante para todas y cada una de las características de la vida de una. De hecho, consideramos que es un reto para cualquiera que desee defender los pronombres género-específicos, explicar por qué debemos comunicar que las identidades de género de las demás personas son siempre relevantes cuando reconocemos que no debemos comunicar esos otros aspectos de las identidades sociales de las demás personas (raza, peso, religión, clase, etc.).

Nuestro argumento, entonces, es que tanto al codificar lingüísticamente un binario de género, como al aumentar la cantidad de términos género-específicos en inglés, *él* y *ella* tienen efectos perjudiciales en la cognición social sobre el género. Si tienen estos efectos, es lógico que la eliminación de términos género-específicos como *él* y *ella* ayudaría a mejorar la cognición social sobre el género. No queremos exagerar.

¹⁶ El ejemplo original del texto es la oración «*My friend is picking me up but they're running late*». Hemos optado por traducir «friend» como «colega» porque el ejemplo original explota el hecho de que en inglés la palabra «friend» es género-neutra, mientras que «amigo» o «amiga» no lo son (N. del T.).

Que el finlandés y el turco carezcan de sistemas gramaticales de género no significa que carezcan de sexismo. La eliminación de los pronombres género-específicos no eliminaría las creencias perjudiciales sobre la naturaleza y la importancia del género. Así que nuestra afirmación no es que la erradicación del género gramatical sea una panacea. Nuestro argumento es simplemente que sería mejor que el *statu quo*.

Es importante notar también que nuestro argumento es que debemos evitar los pronombres género-específicos; no que debemos evitar por completo el lenguaje relacionado con el género. Abogar por que adoptemos únicamente pronombres género-neutros no equivale a abogar por que adoptemos únicamente un discurso neutro en cuanto al género en general. Dejamos abierta la posibilidad de si nuestros argumentos abarcan otros términos género-específicos y género-neutros en inglés, tales como los sustantivos género-específicos frente a los sustantivos género-neutros, *mother* y *father* frente a *parent*, o *wife* y *husband* frente a *partner*. También dejamos abierta la posibilidad de si nuestros argumentos se extienden a los marcadores de género institucionales, como la práctica legal de asignar y registrar el género de las personas, o la práctica de la NCAA¹⁷ de ubicar a atletas estudiantes en equipos de hombres y mujeres basándose (en parte) en los niveles de testosterona¹⁸. Esto se debe a que las consideraciones que afectan a estos términos y prácticas no son idénticas a las que afectan a los pronombres género-específicos.

Dicho esto, consideramos que nuestros argumentos sugieren que deberíamos *tener cautela* con el lenguaje género-relacionado, evitando dicho lenguaje cuando sea irrelevante; esto supone alejarse del *statu quo*, en el que etiquetamos el género «incluso cuando no tenemos que hacerlo», incluyendo, por ejemplo, el uso de «etiquetas de género (como *mujer*) el doble de veces más a menudo que [...] alternativas no relacionadas con el género (como *docente* o *persona*)» al contar historias a la infancia (Fine, 2010, p. 211). Pero, a diferencia del género gramatical—incluidos los pronombres género-específicos como *él* o *ella*—, los términos como *mujer* pueden evitarse fácilmente, y eso significa que podemos utilizarlos cuando el género es relevante (como al decirle a Latham que McGregor es una mujer), pero no es obligatorio usarlos cuando la información de género es irrelevante («*Ella* ganó el Premio Booker dos veces») o inapropiada («Mi pareja y yo nos vamos a Hawái»; «Oh, ¿desea *ella* tomar el sol?»). Como herramienta para reconocer y remediar el significado social del género, los pronombres género-específicos nos proporcionan un mazo cuando necesitamos (y ya tenemos) un bisturí.

¹⁷ Son las siglas en inglés de la *National Collegiate Athletic Association* (N. del T.).

¹⁸ NCAA Office of Inclusion, 2011.

3.4. Afirmación y negación

Si estamos en lo cierto sobre la tesis radical, entonces esto revela algo importante sobre las normas que orientan nuestros deberes en torno al uso de pronombres. Consideremos la idea de que tenemos el deber positivo general de *afirmar* las identidades de género de otras personas mediante pronombres género-específicos:

Afirmación: Tenemos el deber de afirmar la identidad de género de otras personas mediante el uso de pronombres de tercera persona que representen la identidad de género de la persona de referencia.

A menudo se da por sentado que tenemos ese deber con respecto a los pronombres, especialmente por parte de organizaciones LGBTQ+ como GLAAD y la Campaña de Derechos Humanos, que habitualmente establecen que se debe utilizar el pronombre que coincida con la identidad de género de una persona¹⁹. En efecto, sospechamos que muchas personas apelarían a la afirmación para explicar por qué es cierta la tesis moderada (tenemos el deber de afirmar la identidad de género de Haze mediante el uso de *they* en lugar de *él* o *ella*), así como para socavar la tesis radical (también tenemos el deber de afirmar la identidad de género de McGregor utilizando *ella* en lugar del género-neutro *they*).

Si bien reconocemos que la afirmación es inicialmente atractiva, creemos que es falsa. Sostendremos que una vez que reconozcamos que debemos aceptar una norma moral cercana —una que sea perfectamente compatible con la tesis radical—, veremos que debemos rechazar la afirmación. Esa norma cercana es:

Negación: Tenemos el deber de *no negar* las identidades de género de otras personas mediante el uso de pronombres de tercera persona que tergiversen la identidad de género de la persona de referencia.

La afirmación y la negación son muy similares. Consideramos que, por esta razón, los defensores de la afirmación rara vez (si alguna) distinguen entre ambas. Lo mismo ocurre con el debate filosófico más general sobre la ética del reconocimiento: Mattias Iser señala que «las experiencias de reconocimiento equivocado violan la identidad de los sujetos», y rápidamente pasa de esto a un impulso para que dichos sujetos «luchen por una afirmación de su identidad particular». Es decir, la falta de reconocimiento

¹⁹ Véase, por ejemplo, GLAAD, 2016. Susan Stryker asume también implícitamente que tenemos el deber de afirmar las identidades de género de las demás personas al escribir que «algunas personas transgénero —a menudo aquellas que han trabajado muy duro para alcanzar un estatus de género distinto al que se les asignó al nacer— se ofenden cuando se les aplican pronombres género-neutro, en lugar de los apropiados en términos de género, porque perciben este uso como una forma para que las demás personas no reconozcan su género logrado» (Stryker, 2008, p. 22).

es un agravio, por lo que se asume que el *reconocimiento* es necesario para enmendarlo (Iser, 2013). Pero existen dos formas de evitar la falta de reconocimiento o el reconocimiento tergiversado con respecto a algún método de categorización, como los pronombres de género: se puede categorizar a cualquiera con exactitud (afirmar) o no categorizar a nadie (y así no negar, sin afirmar).

Nos dedicamos a una larga defensa de la tesis moderada en parte para mostrar que no necesitamos aceptar la afirmación para fundamentar este deber. La negación es suficiente. Aquí estamos de acuerdo con las teóricas trans como Talia Bettcher con respecto a que el daño de asignarle un género equivocado consiste en la *invalidación* de la identidad de género, antes que en la falta de validación de la identidad de género, donde la invalidación se entiende como «el borrado de la identidad de género de una persona *a través de una categorización opuesta*» (Bettcher, 2014, p. 392). Y nótese que, si la tesis moderada se explica por la negación, no es incompatible con la tesis radical: no tenemos ningún deber positivo general de usar *ella* y *él* para validar o afirmar las identidades de género de las mujeres y los hombres, ya que el uso de un pronombre género-neutro como *they* bastará para evitar la invalidación o negación de sus identidades de género.

Además, pensamos que una vez que reconocemos cómo se diferencian las dos normas, la Negación es claramente más plausible, por dos razones. En primer lugar, la afirmación es demasiado exigente. A pesar de las circunstancias excepcionales, es perfectamente apropiado referirse a una mujer en tercera persona por su nombre propio o por su título profesional, aunque ninguno de ellos afirme la identidad de género de la persona referente. Además, es perfectamente apropiado que quienes son hablantes de lenguas como el húngaro, el finlandés, el malayo, el armenio, el bengalí y el yoruba solo utilicen pronombres género-neutros que no nieguen la identidad de género de otras personas, aunque esto signifique que no afirmen la identidad de género de otras personas mediante el uso de distintos pronombres género-específicos.

En segundo lugar, la Afirmación sugiere, de manera implausible, que debemos tratar las identidades de género de forma diferente al montón de otras identidades que son social y políticamente relevantes. No pensamos que tenemos deberes morales generales de afirmar las identidades religiosas, nacionales, raciales y profesionales de otras personas (y así sucesivamente), siempre que estas identidades no sean negadas o tergiversadas. O, al menos, no tenemos el deber de afirmar cada una de esas identidades mediante el uso de pronombres distintos. Ningún pronombre en inglés consigue *afirmar* la identidad religiosa de nadie, pero eso está bien porque tampoco esos pronombres *niegan* la identidad religiosa de nadie: *él*, *ella* y *they* simplemente no atribuyen identidades religiosas a sus referentes. Esto no nos da una buena razón para introducir nuevos pronombres que podamos utilizar para representar (en lugar de

no tergiversar) las identidades religiosas de otras personas. Y pensamos que lo mismo se sostiene con la raza, la etnicidad, la clase, la edad, el peso, la nacionalidad y otras identidades socialmente significativas. ¿Por qué debería ser diferente con respecto a las identidades de género? ¿Por qué las identidades de género deben *representarse* (en lugar de *no tergiversarse*) con pronombres género-específicos en inglés, en lugar de reconocerse simplemente de todas y cada una de las maneras en las que reconocemos otras identidades cuando es apropiado?

Algunos podrían intentar responder a esto apelando a las preferencias por los pronombres. A diferencia de lo que ocurre con la religión, la raza y la clase social, muchas personas tienen y expresan preferencias *por* pronombres género-específicos o género-neutros: McGregor prefiere *ella*, y Haze, al menos en un momento dado, prefirió *they*. Por esta razón, ¿el uso de *they* para ambas personas no sería una falta de respeto a la identidad de género de McGregor?

Tenemos dos respuestas a esto. En primer lugar, no pensamos que el deber de no tergiversar el género de McGregor o Haze se explique en términos de las preferencias que pueda tener la gente; por eso nuestra defensa de este deber en la sección 2 no apeló a las preferencias de pronombres, sino a algo que está más cercano a las razones de las preferencias. En segundo lugar, y por separado, no pensamos que debamos fijarnos en las preferencias de pronombres que tiene la gente, *dadas las prácticas lingüísticas actuales*, para evaluar si debemos cambiar esas prácticas lingüísticas²⁰. Es plausible que McGregor prefiera que le llamen *ella*, dada la práctica lingüística actual de referirse a todas las mujeres como *ella*. Existen excelentes razones para que tanto las mujeres trans como las cis tengan esta preferencia condicional. Y cambiar las prácticas lingüísticas para que se use *they* para cualquiera es consistente con esas preferencias condicionales.

4. CONCLUSIÓN

Queremos terminar reconociendo que solo hemos proporcionado un caso presuntivo, y no un caso decisivo, para pensar que las personas angloparlantes deberían adoptar a largo plazo el objetivo de erradicar los pronombres género-específicos. Algunos de nuestros argumentos a favor de la tesis radical dependen de cuestiones *a posteriori* sobre nuestro contexto social; hemos ofrecido evidencia empírica para respaldar

²⁰ Este punto también es válido para las preferencias de las personas de género *queer* [*genderqueer*]. Haze ya no tiene una fuerte preferencia por *they* porque, dadas las prácticas lingüísticas actuales, a menudo *they* se asigna de manera equivocada como si fuera un pronombre plural: véase Smyth, 2016. Esa preferencia no demuestra que no debemos usar *they* para todas las personas que lo han usado como un pronombre singular.

nuestras respuestas a estas preguntas, pero no creemos que esta evidencia resuelva las cuestiones en forma concluyente. Además, reconocemos que en nuestro contexto abundan las consideraciones compensatorias, dado que los pronombres género-específicos son un recurso beneficioso para las personas transgénero. Hemos tratado estas consideraciones como generadoras de posibles excepciones al deber general de no utilizar pronombres género-específicos. Pero alguien podría argumentar que estas consideraciones son tan potentes que extinguen por completo este deber. Creemos que estas cuestiones merecen un mayor debate, tanto por parte de quienes se dedican a la filosofía como de quienes no lo hacen.

REFERENCIAS

- Bettcher, Talia Mae (2014). Trapped in the Wrong Theory: Rethinking Trans Oppression and Resistance. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 39(2), 383-406.
- Bigler, Rebecca S. & Lynn S. Liben (2007). A Developmental Intergroup Theory of Social Stereotypes and Prejudice. *Current Directions in Psychological Science*, 16(3), 162-166.
- Boroditsky, Lera; Lauren A. Schmidt & Webb Phillips (2003). Sex, Syntax, and Semantics. En Dedre Getner y Susan Goldin-Meadow (eds.), *Language in Mind: Advances in the Study of Language and Thought* (pp. 61-79). Cambridge, MA: MIT Press.
- Fine, Cordelia (2010). *Delusions of Gender: How Our Minds, Society, and Neurosexism Create Difference*. Nueva York: Norton.
- Fodor, István (1959). The Origin of Grammatical Gender. *Lingua*, 8, 186-214.
- Foot, Philippa (1972). Morality as a System of Hypothetical Imperatives. *Philosophical Review*, 81(3), 305-316.
- Gay and Lesbian Alliance Against Defamation (GLAAD) (2016). *Media Reference Guide*. Nueva York: GLAAD
- Gleitman, Lila (1984). Biological Predispositions to Learn Language. En Peter Marler y Herbert Terrace (eds.), *The Biology of Learning* (pp. 552-584). Nueva York: NuSpringer.
- Guiora, Alexander (1983). Language and Concept Formation: A Cross-Lingual Analysis. *Behavior Science Research*, 18(3), 228-256.
- Invisibilia (2015). *Paige's Story* [podcast]. Washington D.C.: National Public Radio.
- Iser, Mattias (2013). Recognition. En Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (primavera). <https://plato.stanford.edu/entries/recognition/>
- Kapusta, Stephanie Julia (2016). Misgendering and Its Moral Contestability. *Hypatia*, 31(3), 502-519.
- Mallon, Ron (2016). *The Construction of Human Kinds*. Nueva York: Oxford University Press.

- McFarquhar, Larissa (2012). The Dead are Real. *The New Yorker*, 15 de octubre.
- NCAA Office of Inclusion (2011). *NCAA Inclusion of Transgender Student-Athletes*. Arizona: NCAA Office of Inclusion.
- NYC Commission on Human Rights (2015). *Gender Identity • Expression*. https://www1.nyc.gov/assets/cchr/downloads/pdf/publications/GenderID_Card2015.pdf
- Phillips, Webb & Lera Boroditsky (2003). Can Quirks of Grammar Affect the Way You Think? Grammatical Gender and Object Concepts. En *Proceedings of the 25th Annual Conference of the Cognitive Science Society*, 25, 928-933.
- Shutts, Kristin; Caroline K. Pemberton & Elizabeth S. Spelke (2013). Children's Use of Social Categories in Thinking About People and Social Relationships. *Journal of Cognitive Development*, 14(1), 35-62. <https://doi.org/10.1080/15248372.2011.638686>
- Smyth, David (2016). Angel Haze, interview: «At Home, I'm Dead. But on Stage, I'm God» [entrevista a Angel Haze]. *Evening Standard*, 15 de enero. <https://www.standard.co.uk/culture/music/angel-haze-interview-at-home-i-m-dead-but-on-stage-i-m-god-a3157611.html>
- Stryker, Susan (2008). *Transgender History*. Cypress, CA: Seal Press.
- Taylor, Marianne G.; Marjorie Rhodes & Susan A. Gelman (2009). Boys Will Be Boys; Cows Will Be Cows: Children's Essentialist Reasoning about Gender Categories and Animal Species. *Child Development*, 80(2), 1270-1287.
- Wodak, Daniel; Sarah-Jane Leslie & Marjorie Rhodes (2015). What a Loaded Generalization! Generics and Social Cognition. *Philosophy Compass*, 10(9), 625-635.

III
GÉNERO, VIOLENCIA Y RESISTENCIA

SOBRE LAS CONVERSACIONES EN LOS VESTUARIOS Y LA OPRESIÓN LINGÜÍSTICA^{*}

Mary Kate McGowan
Wellesley College

1. INTRODUCCIÓN

Caso 1: El gerente general (CEO) promulga una nueva política de contratación: «A partir de ahora, no contratamos mujeres. Son demasiado irracionales».

Caso 2: Intercambio entre dos trabajadores hombres en su sala de descanso:

Brett: ¡Mira las voluptuosas tetas de esa!

Donald: Eh, pero aun así lo haría con ella.

Brett: [sonriendo] Yo también. ¿Nos turnamos?

Considérense estos dos ejemplos. Cada uno de ellos es problemático por motivos de justicia de género, si bien quizás por razones diferentes. Dicho esto, existen sin embargo importantes diferencias entre ellos. El enunciado del gerente general (CEO) es explícito de una manera que no lo es el intercambio en la sala de trabajadores; el enunciado del CEO es un ejercicio de la autoridad del hablante, mientras que los comentarios en la sala de empleados no lo son; el enunciado del CEO pretende ser, y se toma como, una declaración que cambia lo que es permisible para las mujeres, pero los comentarios en la sala de empleados no son ninguna de estas cosas. A pesar de estas importantes diferencias, argumentaré aquí que cada caso es (o al menos puede ser) una instancia de opresión lingüística.

Esta es una afirmación sorprendente. Para empezar, no queda claro cómo el habla puede ser realmente un acto de opresión. ¿Cómo es posible que el hecho de emitir palabras puede convertir en realidad la opresión de las personas? Las *personas* pueden

^{*} Este texto se publicó originalmente con el título «On Locker Room Talk and Linguistics Oppression» en *Philosophical Topics*, 46(2), 2018, pp. 165-182. © University of Arkansas Press 2018. Todos los derechos reservados. Reproducido con permiso de University of Arkansas Press. Traducción realizada por Eloy Neira Riquelme y revisada por Aranxa Pizarro.

oprimir a otras, pero parece que las palabras no. Más aún, incluso si el habla puede oprimir, parece que deben cumplirse ciertas condiciones (tal vez bastante raras) y el Caso 2 no parece satisfacer ninguna de ellas. Al fin y al cabo, el Caso 2 es simplemente el de un par de tipos normales que se reúnen en una sala de descanso para trabajadores, y se podría pensar que no hay forma de que sus bromas puedan lograr que se oprima a los demás. Además, estos dos hombres no pretenden oprimir a nadie. De hecho, ni siquiera pretenden afectar a quién puede hacer qué. Por último, y quizás lo más importante, estos dos hombres simplemente no tienen la autoridad para oprimir a nadie. Por estas y otras razones, el Caso 2 es realmente muy diferente del Caso 1. A pesar de estas diferencias, argumentaré que el Caso 2 *puede* oprimir y puede hacerlo de forma oculta y solapada.

El habla puede causar opresión. Jane puede convencer a otros de la inferioridad innata de alguna clase de personas y, por lo tanto, lograr que quienes se persuaden por su discurso participen en la opresión de esas personas. Que el discurso puede persuadir, cambiando así las creencias y, por lo tanto, las acciones guiadas por esas creencias, es algo que no se discute. Además, como es bien sabido, gran parte de lo que se transmite lingüísticamente se comunica sin ser dicho explícitamente. En consecuencia, existen muchas maneras en las que el discurso cambia subrepticamente las creencias de modo que contribuya causalmente a las prácticas opresivas, pero el objetivo principal de este artículo, por el contrario, es establecer una conexión más estrecha entre los actos lingüísticos, por un lado, y la opresión, por otro.

¿Puede un enunciado *constituir*, y no solo causar, opresión? ¿Puede el acto de decir ciertas palabras en determinadas circunstancias ser en sí mismo un acto de opresión? Lo que esto significa con precisión, y si esto es posible, es significativamente menos claro. Como veremos, el habla que constituye opresión involucraría la promulgación de normas que prescriben prácticas opresivas. Esto podría parecer que se requiere que el hablante tenga y ejerza autoridad sobre el ámbito opresivo. En este caso argumentaré que la autoridad del hablante *no* es necesaria para que un enunciado oprima. La opresión es también un fenómeno *estructural*, por lo que se podría pensar que un solo enunciado no puede ser opresivo a menos que ese enunciado también promueva la estructura social opresiva. Argumentaré que esta objeción también es errónea; depende de una comprensión equívoca tanto de la naturaleza de la constitución del daño como de la naturaleza de los actos opresivos.

Dado que somos seres socialmente situados, nuestras acciones son (normalmente también) contribuciones a prácticas más amplias, y la naturaleza regulada por normas de esas prácticas afecta a las consecuencias normativas de nuestras acciones individuales. En este artículo sostengo que, debido a esto, las personas hablantes ordinarias, en circunstancias ordinarias, pueden estar interactuando con prácticas sociales

más amplias de una manera que hace que su acción de habla sea opresiva. Debido a nuestro posicionamiento social, lo que nuestros enunciados consiguen hacer supera con creces nuestra autoridad individual, nuestras intenciones e incluso nuestra conciencia. Así, lo que puede parecer una diversión inofensiva, lo que se toma como un mero vínculo masculino y lo que funciona como una broma ordinaria puede ser también un acto de opresión.

El artículo procede de la siguiente manera. En la siguiente sección, se explora la naturaleza de la opresión y se destaca su carácter estructural. A continuación, en la sección 3, se explora el Caso 1. Ahí sostengo que este caso es un acto de habla opresivo, estableciendo así la coherencia de la opresión lingüística. En la sección 4, se presenta la preocupación de que la naturaleza estructural de la opresión excluye la posibilidad de que un solo acto de habla sea un acto de opresión, y se demuestra que es errónea. En la sección 5, se identifica un mecanismo no autoritativo de promulgación de normas verbales, abriendo así la posibilidad de actos lingüísticos de opresión no autoritativos. En este caso, la atención se centra en el Caso 2. En última instancia, sostengo que el tipo de charla de vestuario descrito en el Caso 2 puede oprimir, aunque los hablantes no tengan autoridad, aunque los hablantes no tengan la intención de oprimir, aunque los oyentes no lo tomen como una opresión, aunque los oprimidos no lo oigan y aunque los oprimidos no sean conscientes de que están siendo oprimidos. La opresión lingüística es solapada, oculta y sorprendentemente extendida. Por último, en la sección 6, se analizan brevemente algunas objeciones.

2. SOBRE LA OPRESIÓN

Dado que el objetivo de este artículo es explorar las formas en las que el habla puede ser un acto de opresión, comienzo con una discusión sobre la opresión. En resumen, estar oprimido es estar sistemática e injustamente en desventaja en virtud de la pertenencia a por lo menos un grupo socialmente marcado¹. Tal como lo subraya Frye en su obra clásica sobre el tema, la naturaleza sistemática de la opresión (ella la compara con una «jaula de pájaros») involucra fuerzas y barreras superpuestas e inevitables que se imponen a través de una compleja red de normas sociales y sanciones (1983, pp. 4-5 y 17-40). Young subraya que las personas oprimidas se ven perjudicadas vía la marginación, la explotación, la indefensión, el imperialismo cultural y la violencia (1992).

¹ Si bien están relacionadas, la opresión y la discriminación son distintas. La opresión requiere una estructura social previa e injusta, pero la discriminación no. La 'discriminación' también tiene varios sentidos, solo que algunos de ellos tienen una carga moral, y las nociones técnicas legales de discriminación varían según la época y la jurisdicción. Para un análisis más detallado de las diferencias entre ellas, véase McGowan, 2019.

Desde este punto de vista, la opresión implica «una red de fuerzas y barreras que están sistemáticamente relacionadas y que conspiran para la inmovilización, la reducción y el moldeado de» (1983, p. 7) las personas oprimidas; es «un complejo sistema coordinado de interacción social, que jerarquiza a las personas e impone normas, con expectativas y sanciones informales asociadas, sobre cómo se debe tratar a las personas en función de su jerarquía» (Simpson, 2013, p. 562). Merece la pena destacar algunos puntos más.

En primer lugar, la opresión implica una auténtica desventaja. Estar en desventaja es estar objetivamente en peor situación (con relación a otros) y esto significa que la persona se ve perjudicada. Hay que tener en cuenta que *sentirse* herida no es necesario ni suficiente para ser perjudicada. A mí me dolió que Mike se olvidara de mi cumpleaños, pero esto no me perjudicó. Puede que la persona de color no se sintiera herida cuando se le negó el servicio en el restaurante segregado del Sur, pero sin embargo se vio perjudicada.

En segundo lugar, tal como se ha subrayado antes, la opresión es un fenómeno *estructural*. Las limitaciones, el sufrimiento o incluso los daños que se producen de forma aleatoria o fortuita no son casos de opresión. Para ver esto, consideremos a Bob, que sufrió una apoplejía mientras navegaba en su barco por Nantucket. No pudo llamar al 911 porque no tenía cobertura en su teléfono móvil y le habían robado su radio marítima la noche anterior. Bob se vio ciertamente perjudicado por el consiguiente retraso en la atención médica, pero no está oprimido. La falta de cobertura y el robo fueron sucesos aleatorios y no el resultado de fuerzas sociales sistemáticas que, de forma colectiva y concertada, atan y limitan sus opciones vitales, como ocurre con las personas oprimidas.

En tercer lugar, el daño en cuestión debe estar vinculado a la *pertenencia* por lo menos a un grupo socialmente marcado. Si soy maltratada porque tengo las cejas pobladas, por ejemplo, puedo ser perjudicada por el maltrato e incluso puedo sufrir por ello, pero no estoy oprimida. Esto se debe a que las personas con cejas pobladas no están marcadas socialmente para ser maltratadas en nuestra sociedad. Si, por el contrario, soy maltratada por ser mujer, entonces el maltrato en cuestión puede ser un caso de opresión. Como se puede ver, la opresión requiere que la desventaja (o el daño) se produzca en virtud de la pertenencia a un grupo social que está (ya) sistemáticamente en desventaja social. Esto es lo que significa que la opresión sea estructural. Es sistemática en este sentido.

Desgraciadamente, en nuestra sociedad se oprime a muchos grupos diferentes (por ejemplo, a los no blancos, a las mujeres, a los no heterosexuales, a los no cisgénero, a los obesos). Estos ejes de opresión se entrecruzan de forma compleja y profundamente dañina. Centrarse en un eje a la vez puede invisibilizar los prejuicios y

la supresión de aquellos que sufren una opresión múltiple². Las fuerzas sociales que limitan las opciones, experiencias y elecciones de una persona se verán afectadas por la identidad social de esa persona a lo largo de cada uno de estos ejes³.

3. SOBRE LA CONSTITUCIÓN DEL DAÑO

Se justifica un tratamiento más claro de la diferencia entre el habla que causa daño y el habla que lo constituye⁴. La constitución del daño es en realidad una forma muy específica de causar daño; lo hace promulgando un hecho (o norma) de permisividad que prescribe la práctica dañina⁵. Si el habla causa daño (pero los daños no son provocados por la adhesión a las normas promulgadas por el habla), entonces el habla meramente causa daño.

Un ejemplo ayudará a ilustrar mejor esta diferencia. Supongamos que convenio a la sociedad de que las personas pelirrojas rara vez se refieren a lo que dicen. Mis palabras ocasionan que las creencias (actitudes y disposiciones) de la gente cambien y estos cambios, a su vez, provocan que toda la sociedad no reconozca adecuadamente las intenciones comunicativas y la sinceridad testimonial de las personas pelirrojas. Dado que esto da lugar a una interferencia comunicativa (ya sea impidiendo que algún aspecto de la comunicación tenga éxito o impidiendo que la comunicación tenga sus efectos previstos y estándar) y dado que esto se produce de forma sistemática (o de manera no idiosincrásica), está silenciando⁶. En este caso, mi capacidad de persuasión causa el silenciamiento de las personas pelirrojas. En este ejemplo (altamente) ficticio, la conexión entre el habla y el daño es (meramente por hipótesis) causal.

² Este comentario de pasada apenas hace justicia al fenómeno de la interseccionalidad. Para un trabajo clásico sobre este tema, véanse Crenshaw, 1998, 1990 y 2011.

³ Un grupo puede ser oprimido socialmente (por ejemplo, los obesos), incluso si el grupo en cuestión no está reconocido por la ley como grupo protegido. Sin embargo, el estatus legal del tamaño del cuerpo está empezando a cambiar, al menos en algunos estados de los Estados Unidos. Véase *Cassista contra Community Foods, Inc. y Cook contra el Estado de Rhode Island*. Agradezco a Ann Garry su útil análisis de este tema.

⁴ MacKinnon es una de las teóricas jurídicas que se basa en gran medida en esta distinción. Véase, por ejemplo, su trabajo, 1987. Se ha recogido y precisado en la literatura del feminismo analítico. Véanse, por ejemplo, Langton, 1993; Maitra y McGowan, 2012; y McGowan, 2019.

⁵ En este caso, considero que la constitución del daño requiere que los efectos dañinos se produzcan causalmente a partir de la promulgación de la norma. Esto supone un cambio con respecto a mi punto de vista anterior. Hice este cambio para evitar objeciones (que, en mi postura, desviaban las discusiones). Otros, por ejemplo, Langton, tratan la promulgación de la norma (perjudicial) como suficiente. Véanse McGowan, 2019 y Langton, 2009.

⁶ Existen muchos tipos de silenciamiento. Dos son relevantes aquí. Para un análisis de la incapacidad sistemática de reconocer que un hablante es sincero, véase McGowan, 2014. Para el trabajo sobre los déficits de credibilidad injustos, véase Dotson, 2011 y Fricker, 2007.

Compárese esto con un caso diferente. Supongamos que yo soy una legisladora y promulgo una nueva ley que no les permite a las personas pelirrojas hablar en público o testificar ante un tribunal. Esta prohibición impide sistemáticamente que las personas pelirrojas, en determinados contextos importantes, intenten siquiera comunicarse, lo que constituye también una forma de silenciamiento. Por lo tanto, en este caso (muy ficticio), mi discurso legislativo silencia a las personas pelirrojas, pero lo hace de una manera diferente: lo hace prescriptivamente⁷. Es decir, promulga un hecho de permisividad (en este caso, una ley) que prescribe una práctica silenciadora dañina. Como tal, mi enunciado constituye, y no solo causa, al daño de silenciar a las personas pelirrojas.

Está claro que ‘constitución’ se utiliza aquí en un sentido técnico especial. No significa lo mismo que en otros contextos filosóficos. Decir que mi enunciado que promulga la ley constituye el daño del silenciamiento, *no* es decir que ese enunciado es contemporáneo del silenciamiento. Más bien, los daños del silenciamiento son causalmente posteriores al enunciado que promulga la ley que silencia. *Tampoco* se trata de decir que mi enunciado de silenciamiento es suficiente para los consiguientes daños por silenciamiento. Es necesario que otros sigan la ley promulgada para que se produzcan los daños por silenciamiento⁸. En este caso, el discurso de la constitución, a diferencia de lo que ocurre en otros ámbitos de la filosofía, no se asemeja a un signo de igualdad, sino que es una forma distinta de causar a través de las normas.

Esta diferencia entre causar y constituir un daño es importante para la ley. En general, el habla que constituye un daño queda fuera del ámbito de aplicación de un principio de libertad de expresión y, por lo tanto, es regulable si se demuestra un daño menor, mientras que el habla que simplemente causa un daño está dentro de ese ámbito y, por lo tanto, es más difícil de regular. Además, tener clara la relación entre la expresión y sus daños asociados ayudará a los intentos de remediar esos daños. Si el daño se constituye en lugar de ser simplemente causado, por ejemplo, entonces atender a las normas promulgadas sería un componente apropiado de cualquier remedio potencial.

Dado que la constitución del daño requiere la promulgación de hechos (o normas) de permisividad, se requiere información adicional tanto sobre la promulgación como sobre la naturaleza de los hechos de permisividad. Algunas formas de promulgación son realmente fáciles de hacer. De hecho, lo hacemos todo el tiempo. Simplemente por ser y hacer cosas, afectamos de forma rutinaria lo que es cierto en el mundo y, por lo tanto, promulgamos estas verdades sobre él. Por ejemplo, cuando

⁷ Este es también un tipo diferente de silenciamiento. Impide (sistemáticamente) los actos comunicativos (en contraposición) a la interferencia sistemática en los intentos de comunicación. Para un análisis de los tipos de silenciamiento, véase McGowan, 2018.

⁸ Véase la nota 9.

no voy al trabajo, cambio lo que es verdad sobre el mundo; hago que sea el caso de que no haya ido al trabajo. El hecho de que no haya ido al trabajo es promulgado por mi no-haber ido al trabajo⁹. Otras formas de promulgación, en contraposición, dependen de las estructuras institucionales. Cuando Leo muere, por ejemplo, su muerte representa el hecho de que su mujer, Sue, es una viuda. El hecho de que esta viudez sea promulgada por este evento de muerte depende, entre otras cosas, de la institución del matrimonio.

Hay que tener en cuenta que un solo enunciado puede promulgar varios hechos diferentes, y puede hacerlo a través de distintos tipos de mecanismos de promulgación. Supongamos, por ejemplo, que establezco verbalmente una nueva hora de dormir para mis hijos. Cuando lo hago, promulgo el hecho de que he hablado y también promulgo una nueva hora de dormir. Además, estos hechos diferentes se promulgan de distintas maneras. Está claro que la promulgación se produce de muchas formas y a través de varios mecanismos.

Los hechos de permisividad son hechos sobre lo que es permisible o apropiado en algún ámbito. Las reglas del béisbol son hechos de permisividad en ese juego y las normas sobre el espacio físico que se debe dar a un interlocutor también son hechos de permisividad (aunque culturalmente específicos). Esta noción de permiso no requiere que algún agente *conceda* el permiso. Lo que es permisible es simplemente lo que es apropiado en la práctica. Los hechos de permisividad también incluyen las prohibiciones (y, por lo tanto, lo que no está permitido), así como lo que se exige (es decir, lo que no está permitido no hacer). La permisividad también es una cuestión de grado y puede funcionar en más de un eje.

4. EJEMPLO PARADIGMÁTICO: LA COHERENCIA DE LA OPRESIÓN LINGÜÍSTICA

Las preguntas que se nos plantean son: ¿es posible que un solo enunciado constituya un acto de opresión? ¿Es incluso coherente afirmar que el habla es (un acto de) opresión? Aunque es conocido desde la teoría de los actos de habla que decir cosas puede constituir hacer cosas (por ejemplo, pedir disculpas, nombrar barcos e incluso casarse), no queda claro que la *opresión* sea un acto que pueda ser realizado mediante palabras. Y, aunque lo sea, no queda claro si un acto de habla opresivo puede llevarse a cabo con *un solo* enunciado.

⁹ Aquí soy agnóstica con respecto a la metafísica subyacente. Qué son los hacedores de verdad en términos ontológicos (estados de cosas, tropos), qué tipo de cosas portan valor de verdad (oraciones, proposiciones), qué relación existe entre los hacedores de verdad y los portadores de verdad (necesidad, vinculación, fundamentación), e incluso qué verdades, si es que alguna, requieren su propio hacedor de verdad, son preguntas que aquí se dejan totalmente abiertas.

Dada la anterior concepción de la constitución del daño, un enunciado será un acto de opresión cuando promulgue hechos de permisividad que opriman¹⁰. Y los hechos permisivos son opresivos si perjudican injustamente a una persona en virtud de su pertenencia a un grupo socialmente marcado y si el grupo en cuestión está sistemática e injustamente desfavorecido en el contexto social pertinente en virtud de esa pertenencia.

Consideremos de nuevo el Caso 1, el enunciado del CEO. Cuando este dice: «A partir de ahora, no contratamos mujeres. Son demasiado irracionales», promulga una nueva política de contratación para la empresa. Es evidente que este enunciado promulga una norma. Si esa norma (o política) oprime a las mujeres, entonces el enunciado del CEO es un acto de opresión y constituye, y no solo causa, la opresión de las mujeres.

Esta política de contratación prescribe una práctica que satisface nuestra definición de opresión. Desfavorece injustamente a las mujeres; lo hace en virtud de que son mujeres, y las mujeres ya están sistemática e injustamente desfavorecidas en este contexto social y esto es así en virtud de que son mujeres. Dado que el enunciado del CEO promulga un hecho de permisividad de este tipo, constituye un acto de opresión.

Si bien puede parecer, al menos a primera vista, que el habla no puede constituir el daño de la opresión, tales actos de habla son ya bastante familiares. Si un marido le dijera a su mujer: «No puedes salir de casa sin mí. Es demasiado inseguro», ese enunciado sería un acto de opresión de género. Del mismo modo, los carteles «No hace falta que los irlandeses apliquen» de la década de 1920 son también actos de opresión (racial). Aunque hoy en día a algunos les resulte difícil conceptualizar a los irlandeses como un grupo racializado y oprimido, lo que importa es el contexto social de la época¹¹. Todos estos actos de habla son enunciados que promulgan hechos de permisividad opresiva. Son actos verbales de opresión.

5. NINGUNA ESTRUCTURA PROMULGADA POR UN SOLO ACTO DE HABLA

Se podría pensar que existe una tensión entre el enunciado de que las palabras del GG oprimen a las mujeres y la naturaleza sistemática y estructural de la opresión. Al fin y al cabo, si la opresión requiere una estructura social sistemática y no hay forma de que un solo enunciado de un único individuo pueda dar lugar a dicha

¹⁰ Nuevamente, para que los hechos de permisividad opriman, deben ser acatados y deben ser tales que su acatamiento oprima. Véase la nota 9.

¹¹ En ese momento en los Estados Unidos, los irlandeses se encontraban en situación de desventaja como grupo (racializado). Para un estudio de esta historia, véanse Jacobson, 1998 e Ignatiev, 1995.

estructura social, entonces parece que el enunciado del GG no puede constituir la opresión¹².

Esta objeción es infundada. Los enunciados opresivos no tienen que promulgar *estructuras* sociales opresivas. Más bien, promulgan un cierto tipo de norma (o hecho permisible) *en un contexto social donde ya existen tales estructuras opresivas*. Para ver esto, supongamos que John cuelga un cartel de «Solo blancos» en su hamburguesería de Mississippi en 1954. En ese entonces y en ese lugar, los no blancos estaban ciertamente oprimidos. Además, el hecho de que los no blancos ya estuvieran oprimidos ayuda a explicar tanto la inclinación de John a colgar ese cartel como su capacidad para salirse con la suya. Sin embargo, este hecho no socava en absoluto el hecho de que John promulgue una política opresiva en el restaurante al colgar el cartel. Hacerlo es un acto de opresión y esto es así (no a pesar de la existencia previa de la estructura opresiva, sino) *debido a* la existencia previa de la estructura opresiva. Del mismo modo, aunque las mujeres estén oprimidas desde antes y aunque esto explique por qué el CEO dijo lo que dijo y cómo consiguió salirse con la suya, esto no socava en absoluto la afirmación de que su discurso promulga una política opresiva de contratación.

Por lo tanto, la afirmación de que el enunciado del CEO oprime (a las mujeres) no requiere la condición implausible de que el CEO promulgue por sí solo todo un complejo sistema social de opresión con este único acto de habla. Pensar así es confundir la naturaleza de la opresión y la naturaleza del habla opresiva.

6. EL RETO PARA EL CASO 2

El enunciado del CEO demuestra que la opresión lingüística es coherente. Un solo enunciado puede promulgar hechos de permisividad que oprimen, por lo que un solo enunciado puede constituir un acto de opresión. Aunque el enunciado del CEO establece la *coherencia* de la opresión lingüística, no obstante, plantea algunas dudas sobre la posibilidad de que la conversación en el vestuario del Caso 2 sea también un caso de opresión lingüística.

Obsérvese que la declaración del CEO es un acto de opresión porque promulga una política de contratación opresiva, pero el CEO es capaz de promulgar esa política de contratación *solo* porque el CEO tiene la autoridad para hacerlo¹³. Así, si resulta que solo los hablantes con autoridad pueden promulgar normas y, por lo tanto,

¹² Esta objeción se ha planteado de manera reiterada en conversaciones y en manuscritos inéditos.

¹³ Si un empleado novato hubiera pronunciado las mismas palabras en la misma ocasión y con las mismas intenciones, el enunciado no habría promulgado una política de contratación. Se requiere la autoridad del hablante (su ejercicio y reconocimiento).

promulgar normas opresivas, entonces solo los hablantes con autoridad pueden realizar actos de opresión lingüística¹⁴. Más aún, si esto es cierto, entonces nos resulta difícil ver cómo la charla en el vestuario del Caso 2 podría ser opresiva y también nos resulta difícil ver cómo la opresión lingüística podría ser un fenómeno generalizado. Si la opresión lingüística solo se produce cuando los hablantes tienen y ejercen autoridad, entonces los actos lingüísticos de opresión serían relativamente raros y muy visibles. En lo que sigue, sostengo que la opresión lingüística no es ni rara ni visible; está muy extendida y oculta.

En otro lugar, identifico un mecanismo de promulgación de normas que es omnipresente en el uso del lenguaje y que no requiere que el hablante ejerza autoridad¹⁵. Dado que la cinemática conversacional proporciona un ejemplo de este mecanismo solapado de promulgación de normas, paso a considerar la dinámica conversacional.

7. PROMULGACIÓN DE NORMAS POR ALGUIEN SIN AUTORIDAD

Dado que las contribuciones conversacionales promueven cambios sobre lo que es cierto en esa conversación y dado que el marcador¹⁶ [*score*] conversacional rastrea lo que es relevante para el correcto desarrollo de una conversación, las contribuciones conversacionales promueven cambios en el marcador conversacional¹⁷. Dado que lo que cuenta como juego limpio depende del marcador, al cambiar el marcador se modifican los límites de la permisibilidad de la conversación. Por lo tanto, cualquier contribución conversacional promueve cambios a lo que es permisible posteriormente en esa conversación.

Un ejemplo ayudará a iluminar el fenómeno. Supongamos, por ejemplo, que mi amiga adúltera Maureen y yo estamos discutiendo sobre lo que ella debería hacer ante las sospechas de su marido y hemos estado considerando solo aquellos cursos de acción que mantendrían sus actividades adúlteras en secreto. Hay muchas cosas que ella *podría* hacer (por ejemplo, matar o hipnotizar a su marido) que, en este contexto,

¹⁴ En sus ya clásicos trabajos sobre el daño lingüístico, Langton y Matsuda se centran en el discurso de una persona con autoridad. Véase Langton, 1993; Matsuda, 1993. Mi trabajo, por el contrario, se ha centrado en las formas no autoritativas en las que el habla puede promulgar normas y, por lo tanto, constituir un daño (McGowan, 2003, 2004 y 2019). En un trabajo más reciente, Langton se aleja del modelo de habla autoritativa, por ejemplo, Langton, 2018.

¹⁵ Véase, por ejemplo, mis trabajos de 2003, 2004 y 2019.

¹⁶ La analogía entre mantener el marcador en un partido de béisbol y mantener un registro de lo que ocurre en una conversación viene de Lewis, 1983. A partir de ahora, se traducirá *score* como ‘marcador’ y *move* como ‘jugada’ (N. del T.).

¹⁷ Para un análisis de la diferencia entre el marcador [*score*] y la base común [*common ground*], véase el capítulo 2 de mi libro (McGowan, 2019).

no vienen al caso. No están dentro de la clase de posibilidades que se consideran en la conversación. Supongamos, sin embargo, que yo dijera algo que requiriera que el ámbito de las posibilidades relevantes se ampliara. Supongamos que dijera: «¿Por qué no te sinceras y dices la verdad de una vez?»¹⁸. En tal caso, mi enunciado requiere que una posibilidad previamente irrelevante (que Maureen diga la verdad) sea relevante. Sin embargo, el marcador se ajusta automáticamente, mediante una regla de acomodación, para que la posibilidad que menciono sea relevante desde el punto de vista de la conversación. Mi enunciado amplía efectivamente el ámbito de las posibilidades relevantes. Además, al promulgar un cambio en el marcador, mi enunciado modifica lo que subsecuentemente es permisible en la conversación. A menos que las cosas cambien de nuevo, Maureen ya no puede ignorar estas opciones en términos conversacionales¹⁹. Mi contribución, por lo tanto, promulga un cambio en la permisividad de la conversación; promulga una norma para la propia conversación a la que contribuye.

8. ACTIVIDADES GOBERNADAS POR NORMAS

Obsérvese que muchas actividades —no solo las conversaciones— son tales que las contribuciones a ellas cambian lo que es apropiado posteriormente en ellas. ¿Podría ser que cualquier movimiento en una actividad regida por normas promulgue hechos de permisividad para esa instancia simbólica de esa actividad?

Antes de argumentar a favor de esto, es necesario aclarar más las normas y las actividades regidas por normas. Una actividad cuenta como gobernada por normas solo en el caso de que algunas acciones cuenten como inapropiadas con respecto a esa actividad. Esta condición se cumple fácilmente y de forma generalizada. Todas las prácticas, por ejemplo, son actividades regidas por normas. Las normas en cuestión no necesitan ser explícitas, formales, sin excepciones o incluso reconocidas conscientemente²⁰. Si al menos algunas acciones se consideran fuera de los límites o de algún modo inapropiadas con respecto a esa actividad, entonces esa actividad está regida por normas en el sentido relevante. Las conversaciones, el baile en pareja, las interacciones sociales informales, tocando jazz improvisado, el ajedrez, las damas y el béisbol son actividades regidas por normas en este sentido.

¹⁸ Este ejemplo es similar a uno presentado por Lewis, 1983, p. 247.

¹⁹ Para detalles sobre la diferencia entre creer y aceptar (para propósitos de una conversación), véase Stalnaker, 1973. Para la discusión de las contribuciones de objeción o bloqueo, véase Langton, 2018 y mi trabajo de 2019.

²⁰ Soy agnóstica con respecto a la ontología de estas normas.

Existen diferentes tipos de normas que rigen estas actividades y deben ser diferenciadas. Hay una diferencia importante entre las normas que rigen todos los casos de (el tipo de) la actividad en cuestión y las normas que rigen solo un caso particular de ese (tipo de) actividad. Consideremos primero las normas generales o globales. Las denomino *normas-g* (McGowan, 2009). Las normas-g gobiernan todas las instancias de la actividad regulada por la norma en cuestión y la performance de cualquier actividad particular no las promulga. Centrémonos de nuevo en las conversaciones. Las normas-g que gobiernan las conversaciones incluyen las reglas (relativamente rígidas) de gramática y (la norma de acomodación de) el principio cooperativo de Grice (1989, pp. 26-31). Obsérvese que estas normas-g conversacionales se aplican a todas las conversaciones y no son promulgadas por ninguna conversación específica²¹.

Algunas de estas normas-g son muy generales y otras son más localizadas. Las normas de cooperación que Grice subraya, por ejemplo, son normas muy generales de la conversación. Una debe hablar de manera que permita a su interlocutor/a entender lo que quiere decir con lo que dice. Esta es una norma muy general de la conversación. Por supuesto, la forma adecuada de hacerlo puede variar de un contexto a otro. En otras palabras, hay normas-g más localizadas que operan en contextos específicos. Utilizar un lenguaje filosófico técnico mientras se conversa con el cajero de un supermercado es probable que viole las normas-g locales de cómo expresarse, mientras que no utilizar ese mismo lenguaje técnico probablemente violaría las normas-g locales en una sesión de la *American Philosophical Association* (APA) sobre indexicales. Las normas-g pueden estar más o menos localizadas.

En contraste, otras normas son bastante específicas y son promulgadas mediante la realización de la propia actividad gobernada por la norma que presiden. A estas normas (específicas de la actividad) las llamo *normas-e*²². Consideremos otro ejemplo de una conversación. Supongamos que mi tío Jack y yo estamos hablando de su casa cuando digo: «Oh, sí, bueno, cuando compramos nuestra casa, pensamos en lo difícil que sería mantenerla, pero decidimos que nos gustaba tanto la casa que teníamos que comprarla». Cuando dije esto, cambié los hechos relevantes de la conversación (convirtiendo mi casa en lo más relevante) y esto, a su vez, cambió lo que posteriormente era permisible en esa conversación. Mi enunciado constituye una jugada²³ en la conversación que hace que sea conversacionalmente inadmisibles

²¹ Decir que estas normas son conversacionales no requiere que sean peculiares de la conversación. Estas normas «conversacionales» podrían ser simplemente normas más generales de cooperación.

²² Véanse mis trabajos de 2009 y 2019. La distinción entre las normas-g y las normas-e podría no ser tajante, y es probable que exista un complejo sistema de retroalimentación entre ellas.

²³ Véase nota 16 sobre la traducción de *move* como 'jugada' (N. del T.).

(por el momento) tratar de referirse a cualquier otra casa con la expresión ‘la casa’. Mi enunciado promulga una nueva norma-e para la conversación.

Merece la pena destacar varias cosas acerca de estas normas-e. En primer lugar, tienen una duración limitada. La norma-e que yo promulgo, por ejemplo, se modificará en cuanto otra casa adquiera mayor relevancia en la conversación. En segundo lugar, las normas-e tienen un alcance limitado. A diferencia de las reglas gramaticales (que son normas-g), esta norma solo se aplica a esta conversación en particular. En tercer lugar, las normas-e se promulgan mediante la realización de la instancia particular de la actividad gobernada por la norma en la que tales normas presiden. Cuando hice una jugada en la conversación, promulgué una nueva norma-e *para esa conversación en particular*. De hecho, la realización de cualquier actividad regida por normas (no solo las conversaciones) implicará la creación y alteración permanente de normas-e, es decir, la creación y destrucción constante de hechos fugaces de permisividad específicos de la actividad.

9. CÓMO SE GENERALIZA

Como hemos visto, las contribuciones conversacionales promulgan hechos de permisividad, no en virtud de un ejercicio de la autoridad del hablante y no en virtud de la comunicación de la intención del hablante de promulgar esos hechos de permisividad, sino en virtud de que un enunciado sea una jugada en la actividad gobernada por la norma de la conversación. Este fenómeno de promulgación solapada de normas se generaliza a otras actividades regidas por normas (es decir, extraconversacionales). Dicho en breve, cuando un enunciado constituye una jugada en una actividad gobernada por normas, ese enunciado promulga hechos de permisividad (normas-e) para esa actividad. Si los hechos de permisividad promulgados (normas-e) satisfacen las condiciones de ser opresivos, entonces existe otra forma (además del acto de habla autoritario del Caso 1) para que un acto de habla oprima.

Si bien esta es una forma *posible* de que el habla oprima sin la autoridad del hablante, bien podría parecer una mera o remota posibilidad. Sin embargo, como veremos, este tipo de actos de opresión lingüística son en realidad, si bien profundamente desafortunados, demasiado comunes. Para ver esto, obsérvese primero que todas las prácticas sociales son actividades regidas por normas. Por lo tanto, siempre que el habla contribuye a una práctica social, el enunciado en cuestión promulga normas-e para esa instancia de esa actividad social regida por normas. En consecuencia, el habla en contextos sociales promulga rutinariamente normas-e (extraconversacionales). Además, si esas normas-e son opresivas, el habla que las promulga también lo es.

Dicho esto, ¿qué razón tenemos para creer que las normas-e opresivas a veces se promulgan realmente? Si reflexionamos, tenemos varias razones. En primer lugar, dado que varios grupos sociales están, de hecho, oprimidos, existen al menos algunas normas-g opresivas que rigen nuestras prácticas sociales. Estas normas-g clasifican injustamente a las personas en función de su pertenencia a grupos sociales. Esta clasificación conllevará que se trate a las personas de algunas categorías sociales de forma diferente (y a algunas peor) que a las de otras categorías sociales. Estas prácticas de clasificación están regidas por normas; atenerse a estas normas-g oprime, por lo que existen normas-g opresivas que operan en muchas de nuestras prácticas sociales.

En segundo lugar, algunos actos de habla en contextos sociales *se rigen por* normas-g opresivas. Al fin y al cabo, cómo nos dirigimos a una persona, o incluso cómo nos referimos a ella, es una forma de tratarla de forma diferente según su pertenencia a un grupo. Pensemos, por ejemplo, en los enunciados sexistas. Puesto que maltratan a las mujeres en virtud de su pertenencia a un grupo y puesto que las mujeres están oprimidas, tales jugadas del habla acatan las normas-g opresivas. Esto nos da una razón positiva para creer que las normas-e promulgadas por tales manifestaciones del habla son ellas mismas opresivas²⁴.

10. EL CASO 2 REVISITADO

Hasta aquí he argumentado de forma bastante abstracta *la posibilidad* de actos de opresión lingüística no realizados por personas con autoridad. Ahora me centraré en un ejemplo concreto volviendo a examinar una versión del Caso 2. Para dar a este caso más detalles contextuales, supongamos que Brett y Donald son empleados en un lugar de trabajo en los Estados Unidos contemporáneos. Están en la sala de descanso de los empleados comiendo el almuerzo cuando una nueva compañera de trabajo, Katie, entra en la sala para recoger su almuerzo. El siguiente intercambio tiene lugar entre Brett y Donald (pero fuera de los oídos de Katie):

—Brett: ¡Mira las voluptuosas tetas de esa!

—Donald: Eh, pero aun así lo haría con ella.

—Brett: [sonriendo] Yo también. ¿Nos turnamos?

²⁴ Los enunciados antirracistas y antisexistas, por el contrario, violan las opresivas normas-g operativas. Como contribuciones a (y jugadas en) la práctica social opresiva en cuestión, estas acciones también promueven directamente cambios en lo que ha ocurrido en la práctica y, por lo tanto, en el marcador. Para una discusión de la diferencia entre sexismo y misoginia y un relato sobre esta última, véase Manne, 2018.

En primer lugar, hay que tener en cuenta que Brett y Donald promulgan normas-e para su conversación. Dado que sus enunciados contribuyen a la conversación, promulgan cambios en el marcador de la conversación y, por lo tanto, promulgan normas-e conversacionales. Por ejemplo, una de las cosas que realiza el enunciado original de Brett es convertir a Katie en la mujer más destacada en el contexto de esta conversación concreta. Como resultado de la promulgación de este cambio en el componente relevante del marcador de la conversación, desde el punto de vista de la conversación sería inadecuado intentar referirse a cualquier otra mujer con pronombres como 'ella' o 'su' hasta que, por supuesto, los hechos relevantes vuelvan a cambiar. Evidentemente, el comentario de Brett promulga normas-e conversacionales.

En lo que sigue, me centraré en todo este *intercambio* entre Brett y Donald, en lugar de centrarme en uno solo de sus enunciados. El marcador se actualiza constantemente en el tiempo, por lo que incluso un solo enunciado promulga diversos cambios sucesivos en el marcador y, por lo tanto, diversas normas-e. Centrarnos en ese nivel de detalle solo nos haría perder tiempo. Además, la forma en la que los interlocutores reciben una contribución afecta en gran medida a la duración de los distintos cambios en el marcador promulgados. *Importa* que Donald responda de una manera que respalda el subtexto sexista del comentario de Brett. Si Donald hubiera objetado, los resultados normativos serían muy diferentes. Por último, al centrarnos en el *intercambio*, destacamos la naturaleza colectiva del comportamiento. Al fin y al cabo, Brett y Donald están trabajando *juntos*, tanto en lo conversacional como en lo social.

En segundo lugar, además de promulgar las normas-e de la conversación, el intercambio de Brett y Donald también promulga las normas-e de su interacción social. Dado que su intercambio es una contribución (o, en realidad, una serie de contribuciones) a prácticas sociales más amplias (extraconversacionales), su intercambio también promulga normas-e en estas prácticas sociales más amplias. Además, dado que su intercambio es un medio verbal para maltratar a las mujeres, se *rige por* normas-g opresivas y, por lo tanto, es probable que promulgue normas-e igualmente opresivas.

¿Cuáles podrían ser exactamente esas normas-e opresivas? Para estar absolutamente *seguras* de su contenido preciso, tendríamos que saberlo todo sobre el marcador, las jugadas en cuestión y las normas-g operativas en ese momento, y todas estas son cuestiones empíricas que están fuera del alcance de este artículo. Aunque no tengamos un conocimiento *completo* de los factores relevantes, sí tenemos un conocimiento importante sobre cómo opera la opresión. Sabemos, por ejemplo, que esas normas-g en general favorecen a los hombres en detrimento de las mujeres, que sitúan a los hombres por encima de las mujeres y que dan prioridad a los intereses de los hombres en detrimento de los de las mujeres, lo que supone una desventaja para las mujeres con relación a los hombres. A la luz de todo esto, tenemos algunos conocimientos confiables sobre lo que son o parecen ser las normas-e promulgadas.

He aquí una hipótesis: el intercambio de Brett y Donald hace que sea permisible, en este entorno inmediato y en este momento (aquí y ahora), degradar a las mujeres. Al hacerlo, su intercambio hace que las mujeres cuenten como ciudadanas de segunda clase (localmente y por el momento). Obsérvese que si su intercambio promulga estas normas-e (y se acatan), entonces es un acto de opresión de género. Desfavorece sistemática e injustamente a las mujeres por el hecho de ser mujeres, y lo hace en un contexto social (es decir, los Estados Unidos contemporáneos) en el que las mujeres ya están sistemática e injustamente desfavorecidas por el hecho de ser mujeres. Por lo tanto, *si* estoy en lo cierto sobre las normas-e promulgadas, entonces esta pequeña charla de vestuario es también un acto de opresión lingüística.

Para que estas normas-e opriman a las mujeres, deben ser acatadas y dar lugar a un comportamiento que sea realmente perjudicial para las mujeres reales, pero ¿qué efecto tangible podría resultar realmente de esta pequeña broma masculina? ¿Qué es lo que se consideraría un acatamiento a las normas-e opresivas promulgadas? Las posibilidades son conocidas por muchos. Estos efectos incluirían (pero no se limitan a) fijarse visualmente en las piernas de una compañera de trabajo durante una reunión, esperar que las mujeres se pongan lo más atractivas posible en el lugar de trabajo, asumir que las mujeres trabajadoras deberían ser más educadas, infravalorar las contribuciones profesionales de las mujeres o esperar que las mujeres en el lugar de trabajo limpien los mostradores y limpien la nevera común. Al afectar el paisaje normativo del lugar de trabajo de estas maneras, este intercambio promulga normas que prescriben comportamientos que oprimen a las mujeres. Como tal, es un acto de opresión lingüística.

Merece la pena destacar varios puntos. En primer lugar, el intercambio de Brett y Donald es opresivo, aunque ni Brett ni Donald tengan la autoridad individual para promulgar normas para su lugar de trabajo. El poder de opresión reside en las prácticas sociales a las que contribuyen involuntariamente. En segundo lugar, su intercambio es opresivo, aunque ninguno de los dos tenga la intención de oprimir o sea consciente de hacerlo. Lo que hacen nuestras palabras supera con creces nuestras intenciones e incluso nuestra conciencia. Su intercambio oprime a las mujeres, aunque ninguna de ellas lo escuche o se oponga a ello. Lo que lo hace opresivo es la naturaleza de las normas promulgadas (y no la conciencia de las personas oprimidas).

11. ALGUNAS OBJECIONES CONSIDERADAS BREVEMENTE

En primer lugar, se podría pensar que el intercambio en cuestión se limita a *señalar* que esas normas-e *ya* son operativas en el contexto (en lugar de promulgarlas). Después de todo, las mujeres ya están oprimidas y sexualizadas en nuestra sociedad

patriarcal y es muy posible que ya hayan sido maltratadas en este mismo lugar de trabajo. Aunque estas cosas son ciertas, esta objeción está sin embargo fuera de lugar.

Al fin y al cabo, sabemos que el intercambio promulga cambios en el marcador *y*, por lo tanto, promulga normas-*e*. Por lo tanto, no hay duda de que se trata de un asunto de promulgación y no de mera señalización. Además, el hecho de que las mujeres ya estén sistemáticamente devaluadas y sexualizadas es, como ya hemos visto, una precondition (y no una objeción) para que un acto sea opresivo.

En segundo lugar, se podría dudar de que este intercambio oprima a las mujeres, ya que Katie, la única mujer presente, ni siquiera lo oye. Esta objeción también está fuera de lugar. Para que el intercambio sea un acto de opresión, debe promulgar normas-*e* que opriman. Esto no requiere que Katie escuche el intercambio. Esto no requiere que Katie esté presente durante el intercambio. Esto no requiere que Katie lo reconozca como opresivo en el caso de que lo haya escuchado. En la medida en la que las normas-*e* promulgadas perjudican a las mujeres en este lugar de trabajo y en la medida en que lo hacen porque son mujeres, el intercambio es un acto de opresión lingüística.

12. CONCLUSIÓN

El ejercicio de la autoridad del hablante no es la única forma en la que el habla puede oprimir. Decir cosas que promulgan normas-*e* en prácticas sociales más amplias (no conversacionales) también puede hacerlo. Pensemos en el participante en la ComicCon que pregunta a una participante por su talla de copa (Caruso, 2012). Pensemos en el espectador de televisión en un restaurante que se queja en voz alta a su familia y amigos de que el micrófono de la presentadora de las noticias le impide ver su pecho²⁵. Tal vez no nos sorprenda que esos comentarios *descaradamente* sexistas opriman, pero el mecanismo identificado aquí nos da razones para creer que comentarios mucho menos descarados —y tal vez incluso de apariencia inocente— también pueden oprimir. De hecho, incluso los cumplidos amables pueden oprimir: decirle a una estadounidense de origen asiático que habla muy bien el inglés, por ejemplo, puede promulgar normas-*e* perjudiciales y, por lo tanto, constituir más que causar daño. Lamentablemente, estas microagresiones son demasiado comunes²⁶. En resumen, una vez que se pone de manifiesto este mecanismo furtivo de promulgación de normas, también se pone de manifiesto la ubicuidad potencial de la opresión lingüística.

²⁵ Yo misma escuché esto en el Club de Golf Rolling Road en Catonsville, Maryland.

²⁶ Apliqué este marco a las microagresiones en mi trabajo de 2018.

AGRADECIMIENTOS²⁷

Agradezco a Kate Manne y Bianka Takaoka por invitarme a contribuir a esta importante colección. Este artículo elabora en gran medida mis artículos previos (2009, 2019); agradezco a Oxford University Press por la autorización para su uso.

REFERENCIAS

- Caruso, Mandy (2012). *Harassment at NYCC 2012*. <https://beautilation.tumblr.com/post/33538802648>
- Crenshaw, Kimberlé (1990). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
- Crenshaw, Kimberlé (1998). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1(8), 139-167.
- Crenshaw, Kimberlé (2011). From Private Violence to Mass Incarceration: Thinking Intersectionally about Women, Race, and Social Control. *UCLA Law Review*, 59, 1418-1472.
- Dotson, Kristie (2011). Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing. *Hypatia*, 26(2), 236-257.
- Fricke, Miranda (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Frye, Marilyn (1983). *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. Freedom, CA: Crossing Press.
- Grice, H. Paul (1989). *Studies in the Way of Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ignatiev, Noel (1995). *How the Irish Became White*. Nueva York: Routledge.
- Jacobson, Matthew (1998). *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Langton, Rae (1993). Speech Acts and Unspeakable Acts. *Philosophy and Public Affairs*, 22(3), 293-330.
- Langton, Rae (2009). *Sexual Solipsism: Philosophical Essays on Pornography and Objectification*. Oxford: Oxford University Press.
- Langton, Rae (2018). Blocking as Counter-speech. En Daniel Fogal, Daniel Harris y Matt Moss (eds.), *New Work on Speech Acts* (pp. 144-164). Oxford: Oxford University Press.

²⁷ Los agradecimientos son de la versión original publicada en inglés en *Philosophical Topics* (N. del T.).

- Lewis, David (1983). Scorekeeping in a Language Game. En David Lewis, *Philosophical Papers* (volumen I). Oxford: Oxford University Press.
- MacKinnon, Catharine (1987). *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Maitra, Ishani & Mary Kate McGowan (2012). Introduction and Overview. En Ishani Maitra y Mary Kate McGowan (eds.), *Speech and Harm: Controversies over Free Speech* (pp. 1-23). Oxford: Oxford University Press.
- Manne, Kate (2018). *Down Girl: The Logic of Misogyny*. Oxford: Oxford University Press.
- Matsuda, Mari (1993). Public Response to Racist Speech: Considering the Victim's Story. En Mari Matsuda, Charles Lawrence, Richard Delgado y Kimberlé Crenshaw (eds.), *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment* (pp. 17-51). Boulder: Westview Press.
- McGowan, Mary Kate (2003). On Conversational Exercitives and the Force of Pornography. *Philosophy and Public Affairs*, 31(2), 155-189.
- McGowan, Mary Kate (2004). Conversational Exercitives: Something Else We Do with Our Words. *Linguistics and Philosophy*, 27(1): 93-111.
- McGowan, Mary Kate (2009). Oppressive Speech. *Australasian Journal of Philosophy*, 87(3), 389-407.
- McGowan, Mary Kate (2014). Sincerity Silencing. *Hypatia*, 29(2), 458-473.
- McGowan, Mary Kate (2018). On Political Correctness, Microaggressions, and Silencing in the Academy. En Jennifer Lackey (ed.), *Academic Freedom* (pp. 135-147). Oxford: Oxford University Press.
- McGowan, Mary Kate (2019). *Just Words: On Speech and Hidden Harm*. Oxford: Oxford University Press.
- Simpson, Robert Mark (2013). Un-ringing the Bell: McGowan on Oppressive Speech and the Asymmetric Pliability of Conversation. *Australasian Journal of Philosophy*, 91(3), 555-575.
- Stalnaker, Robert (1973). Presuppositions. *Journal of Philosophical Logic*, 2(4), 447-457.
- Young, Iris Marion (1992). Five Faces of Oppression. En Thomas Wartenberg (ed.), *Rethinking Power* (pp. 175-195). Nueva York: SUNY Press.

ATRAPADA EN LA TEORÍA EQUIVOCADA: REPENSANDO LA OPRESIÓN Y LA RESISTENCIA TRANS^{*}

Talia Mae Bettcher

California State University, Los Angeles

La resistencia difícilmente tiene una presencia pública sencilla. Es más bien engañosa, ambigua, incluso enrevesada. Pero casi siempre está enmascarada y escondida por estructuras de significado que aprueban y constituyen la dominación.

María Lugones (2003, p. X).

Cuando empecé mi transición a mediados de la década de 1990, busqué, casi desesperadamente, un relato que funcionara para mí. Durante mucho tiempo, pensé que necesitaba uno que garantizara mi afirmación de ser-mujer y que iluminara mis (con frecuencia confusas) experiencias de vida. ¿De qué otra manera podía justificar mis afirmaciones? ¿Cómo comprender mis experiencias? En ese entonces, desafortunadamente, existían tan solo dos relatos disponibles de los que yo podía sacar provecho. Por desgracia, todavía solo existen dos relatos para inspirarse.

En lo que denomino el modelo del «cuerpo-equivocado», la transexualidad involucra un desajuste entre la identidad de género y el cuerpo sexuado. Esta idea se desarrolló en el contexto de la sexología, la medicina y la psiquiatría (facilitada por los desarrollos tecnológicos) (Meyerowitz, 2002, pp. 14-50). Mientras que, en la variante psicológica del modelo, la transexualidad es vista como un problema de la mente (si bien tratable mediante la cirugía de reasignación de sexo) por el *establishment* médico, en el modelo del cuerpo-equivocado propiamente dicho, la transexualidad es vista como un problema del cuerpo por las propias personas transexuales.

* Este texto se publicó originalmente con el título «Trapped in the Wrong Theory: Re-Thinking Trans Oppression and Resistance» en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 39(2), invierno, 2014, pp. 383-406. © The University of Chicago 2013. Todos los derechos reservados. Reproducido con permiso de The University of Chicago Press. Traducción realizada por Eloy Neira Riquelme y revisada por Aranxa Pizarro.

El modelo del cuerpo-equivocado tiene dos versiones. En la versión débil, se dice que se nace con la condición médica de la transexualidad y, más tarde, mediante una cirugía de reconstrucción genital, la persona *se convierte* en una mujer o un hombre (en adecuado alineamiento con una identidad de género innata). En la versión fuerte, el sexo real de una está determinado por la identidad de género. Sobre la base de esta identidad originaria, la persona afirma que siempre ha sido realmente la mujer o el hombre que dice ser. En ambas versiones, uno es efectivamente un hombre o una mujer «atrapado/a en el cuerpo equivocado» (Rubin, 2003, 1, pp. 50-51).

A mediados de la década de 1990, empezó a surgir un nuevo relato. Si bien la obra pionera de Sandy Stone (1991) dio inicio a los estudios trans, Leslie Feinberg (1993) y Kate Bornstein (1994) sentaron las bases para la nueva política transgénero. Por primera vez, las personas trans estaban teorizando sobre ellas mismas. Este nuevo enfoque fue testigo de la introducción de la palabra «transgénero» como un gran término paraguas —que congrega a personas de diferentes variantes de género (incluidos transexuales, travestido/as, drag queens y kings y otros)—. Así, se trataba de un relato que pretendía la unidad frente a la hostilidad hacia quienes eran no-normativos en términos de género. Esta nueva visión suscribió un modelo «más allá del binario». Sostenía que, dado que las personas trans no encajan perfectamente en las categorías dicotómicas de hombre y mujer, se intenta forzarlas para que encajen en este sistema binario. La regulación médica de la transexualidad, según esta versión, es una de las principales maneras en las que la sociedad trata de borrar a la gente transgénero¹.

Ya en ese entonces sospechaba profundamente del relato del cuerpo-equivocado. Para empezar, me disgustaban sus aspectos patologizantes. No obstante, también me preocupaba el nuevo. Durante la mayor parte de mi vida me he sentido posicionada problemáticamente con respecto al sistema binario. Este era un sentimiento horrible: lo que me hacía sentir *bien* era ser reconocida como mujer. Ambivalente acerca de ambos modelos, simplemente encontré amistad y amor en las subculturas de activistas trans de Los Ángeles. Ahí habíamos desarrollado maneras alternativas de vivir el género que sentíamos más seguras y saludables. Y una vez que me sumergí plenamente en estas subculturas, las versiones alternativas no importaban tanto.

Han transcurrido muchos años, sin embargo, y cada vez me siento más motivada para ofrecer una versión que me satisfaga de verdad. Habiendo aprendido de mis experiencias, estoy interesada en un relato que en realidad esté moldeado por mi propia vida tal como ha adquirido sentido en medio de las subculturas trans locales. Deseo una versión que capte mi propia realidad y la realidad de mi familia elegida, mis amistades y mis amantes —un relato que se base en mis experiencias en la comu-

¹ Este relato es ciertamente simplificado.

nidad trans, en mi conocimiento local—. En este artículo, empiezo a desarrollar esta versión. Dejo en claro que no pienso que sea el único relato adecuado y, por cierto, no pretendo que sea aplicable en términos universales. No obstante, sí creo que el relato tiene cierta utilidad puesto que puede ayudarnos a superar algunos impasses políticos. Antes de empezar el relato, pues, esbozaré algunos temas cruciales.

1. ¿QUÉ ESTÁ EN JUEGO?

A pesar del predominio del paradigma transgénero, tanto en los estudios trans como en la política trans (por lo menos en los círculos angloamericanos), existen pensadores y pensadoras que han levantado serias preocupaciones acerca de esta visión particular. Jay Prosser (1998), Henry Rubin (2003) y Viviane K. Namaste (2005), cada quien a su modo, han señalado que tal paradigma no capta con exactitud las realidades de las personas transexuales². Una de las preocupaciones ha sido el supuesto compromiso del paradigma transgénero con el punto de vista que considera que el género es una mera construcción cultural, lo que va en contra de las experiencias de las personas transexuales, para quienes la identidad de género es inmune a la modificación cultural (Prosser, 1998, p. 7)³. Otra preocupación es que el modelo ofrece una visión de la política que no les deja espacio a las personas trans que no se autoidentifican como más allá del modelo binario. Muchas personas trans se perciben a sí mismas como hombres o mujeres. Llevado a su extremo, el modelo de más-allá-del-sistema-binario sugiere que estas personas están equivocadas (esto es, invalida sus autoidentidades). En el mejor de los casos, acepta tales autoidentificaciones al mismo tiempo que las reconoce como problemáticas en términos políticos dado que ellas niegan la resistente fuerza de las vidas trans vividas en oposición al opresivo modelo binario (Namaste, 2005, p. 7).

Estas preocupaciones se han manifestado de diverso modo en términos políticos. En primer lugar, «transexual» ahora funciona como una manera de distanciarse una misma de, y oponerse a, la visión política articulada en el modelo transgénero. Por ejemplo, varias formas de separatismo transexual han sido voceadas recientemente en los Estados Unidos, sobre todo en los sitios y blogs de redes sociales en línea. En este tipo de visión política, las personas transexuales —en particular quienes han atravesado una reconstrucción genital y que eligen no revelar su historia trans— se perciben a sí mismas como subsumidas no consensualmente bajo el paraguas transgénero

² Véase Namaste para un argumento acerca de que el modelo transgénero es de naturaleza imperialista (2005, pp. 103-126).

³ Véase Salamon, 2010, para una fuerte defensa del construccionismo en oposición al nativismo. Julia Serano, 2007, pp. 82-83, propone un punto de vista nativista.

y son equivocadamente asociadas con personas de género no normativo (tales como personas travestis o travestidos)⁴. En segundo lugar, si bien el modelo más-allá-del-binario es citado invariablemente como la visión política subyacente a la política transgénero, muchas personas autoidentificadas como transgénero se autoidentifican también como hombres y mujeres. En consecuencia, las categorías, tales como de «género *queer*», han surgido para captar a quienes viven en realidad en la oposición al sistema binario, mientras que «trans*» es desplegada para incluir no solo a quienes se identifican como hombres y mujeres, sino también a quienes no se identifican así. La ironía es obvia. El término «transgénero» fue originalmente desplegado como un término paraguas para referirse a quienes se ubican «más-allá-del-binario», no obstante, la predominancia de hombres y mujeres transgénero que realizan labor política bajo la categoría «transgénero» ha requerido una nueva iteración de la visión más-allá-del-binario. Lo que esto demuestra, en parte, es una seria desconexión entre la teoría citada y la práctica real.

Tal como están las cosas, ahora la política transgénero a veces apela tanto al modelo más-allá-del-binario como al modelo del cuerpo-equivocado. Si bien no es originalmente político, este último puede despojarse de sus aspectos patologizantes y, por lo tanto, servir de base para una política que es más o menos análoga a una política de capacidad: existen algunas personas que tienen congruencia entre identidad y cuerpo (cissexuales) y otras que no la tienen o que no la tuvieron (transexuales), pero el mundo social se construye de tal manera que privilegia a las primeras⁵.

De manera notable, sin embargo, el modelo del cuerpo-equivocado no asegura la validez de las afirmaciones trans con respecto a pertenecer a un sexo en particular. Esto es particularmente negativo para el modelo, ya que esto es precisamente lo que pretende asegurar. Consideremos la multiplicidad de características relevantes para la determinación del sexo: cromosomas, genitales, gónadas, niveles hormonales, capacidad reproductiva, entre otros. Para poder decir que un transexual (después de una cirugía de reconstrucción genital) ha experimentado un «cambio de sexo», debemos descartar otras características, incluyendo los cromosomas, y seleccionar a los órganos genitales como definitivos. Pero considérese una persona que tiene un cariotipo XY y es morfológicamente femenina⁶ (debido al síndrome de insensibilidad completa

⁴ Véase Cooke, 2007, para un ejemplo de este punto de vista.

⁵ Serano defiende este punto de vista (2007, p. 166). Su teoría mezcla ambos modelos apelando al «sexo subconsciente» y al modelo de «inclinación intrínseca» de diversidad sexual y de género (pp. 99-100).

⁶ A lo largo del texto se ha traducido '*male*' y '*female*' como 'persona de sexo masculino' y 'persona de sexo femenino' o como 'masculino' y 'femenino', dependiendo del contexto. Todos los usos de 'masculino' y 'femenino' responden a la traducción '*male*' y '*female*', no confundir con '*feminine*' que también se traduce en castellano como 'femenino', o 'masculine' que también se traduce en castellano como 'masculino' (N. del T.).

a los andrógenos). No queda claro si esta persona es de sexo masculino o femenino. De hecho, no parece haber una base fáctica sobre la cual arbitrar la cuestión. Pero la transexualidad postoperatoria parece exactamente análoga. En ambos casos, no hay ningún hecho en cuanto a qué sexo o género pertenece la persona. Una manera de plantear el punto es decir que una mujer transexual genítalmente postoperatoria está en realidad (irónicamente) posicionada problemáticamente con respecto al sistema binario. Para hablar con seguridad, una puede argumentar que, en igualdad de condiciones, se debe dar preferencia a las reivindicaciones sobre la identidad propia. Pero en el mejor de los casos, la persona trans, genítalmente posoperada, es admitida en la categoría de mujer solo marginalmente debido a la decisión de tomar en serio su identidad propia. Aparte de eso, ella se encuentra muy cerca del límite entre una persona de sexo masculino y una persona de sexo femenino.

A la versión más fuerte le va incluso peor. Está lejos de quedar claro que una mujer transexual es una persona de sexo *realmente* femenino o mujer antes de la cirugía de reconstrucción genital. Esta afirmación se realiza sobre la base de la idea de que una identidad innata determina la cuestión de a qué sexo se pertenece en realidad. No obstante, no queda claro que esta única característica deba estar por sobre todas las otras en el caso de asignación de sexo. Y no queda claro cuál es el argumento para decir que el cuerpo (genitales, gónadas) es defectuoso mientras que el sentido interno del yo no lo es. ¿Por qué no decir, tal como sostiene la variante psicológica, que más bien la que es problemática es la identidad de género? ¿Por qué no evitamos decir que algo está equivocado? La verdad es que una mujer transexual antes de la cirugía de reconstrucción genital lo más probable es que sea vista como realmente un hombre, por lo menos en muchos contextos convencionales⁷.

El punto que estoy apuntalando es que las afirmaciones de los transexuales de pertenecer a un sexo no parecen ser metafísicamente justificadas: son afirmaciones acerca de que las autoidentidades deben ser definitivas en términos de la cuestión de pertenencia sexual y el trato dotado de género. Son, por lo tanto, políticas por naturaleza. Y el problema es que no existe una visión política subyacente que sostenga el respaldo a las autoidentidades definitivas. El modelo más-allá-del-binario no sostiene la centralidad de la autoidentidad —o, por lo menos, no lo hace de un modo que perciba tal cambio como totalmente laudable en términos políticos—, dado que la posición verdaderamente resistente, en este modelo, es elaborar un desafío desde una posición más allá del binario. Y el modelo del cuerpo-equivocado, tal como acabamos de ver, fracasa igualmente. Por lo tanto, una de las principales preguntas

⁷ Podría haber más que lo que estoy permitiendo, especialmente a la luz del reconocimiento público de las personas intersexuales (particularmente en atletismo).

que quiero plantear aquí es esta: ¿Cómo podríamos proporcionar los fundamentos políticos de tal cambio? ¿Cómo podríamos resaltarlo como una afirmación de resistencia ante la opresión?

Proporcionar tal apuntalamiento es importante por una segunda razón, a saber, la articulación de una base para un transfeminismo —esto es, una política que se centre en las intersecciones de la opresión sexista y transfóbica⁸—. El problema es que ni el modelo más-allá-del-binario ni el modelo del cuerpo-equivocado ofrecen una vía para teorizar a las mujeres trans como sujetos de la opresión sexual (como mujeres) y a la opresión transfóbica (como trans) de modos que estén plenamente fusionadas. Una vez que las personas transgénero son vistas como oprimidas mediante la equivocada imposición de un binario, no queda claro cómo una mujer transexual puede alguna vez ser vista como siendo oprimida en tanto mujer (dado que ella está «más-allá-del-binario»), y mucho menos en las formas que mezclan la opresión de las mujeres y la opresión de las personas trans.

En contraste, un relato del cuerpo-equivocado podría potencialmente explicar cómo es que una mujer trans es oprimida como mujer y como trans. Sin embargo, tiene compromisos teóricos que son profundamente problemáticos desde una perspectiva feminista. Apelar a una identidad innata de género es algo difícil de respaldar desde un argumento feminista. Muchas feministas han suscrito el punto de vista de que el término «mujer» nombra a un grupo social, un estatus o un rol. Simone de Beauvoir escribió la conocida frase: «No se nace mujer, se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la persona de sexo femenino; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto» (1952, p. 201). Si Beauvoir está en lo cierto, la identidad de género no puede ser innata.

Considérese esta analogía: ¿Cómo puede una tomar en serio el punto de vista sobre que la propia autoconcepción como una jugadora de bingo es algo innato dado que el bingo y, por lo tanto, quienes juegan bingo, son creaciones culturales? Por cierto, una podría (concebiblemente) tener habilidades innatas que hacen que una sea una gran jugadora de bingo (y podemos suponer que una también sería una gran jugadora de juegos similares). No obstante, la concepción de una misma como jugadora de bingo no puede ser innata, dado que el propio juego de bingo es un fenómeno cultural contingente. Lo mismo es cierto para el caso del género. Y puesto que la categoría social «mujer» ha servido para oprimir a personas de sexo femenino, rápidamente observamos por qué un punto de vista que postula una identidad de género innata va a ser problemática en la medida en la que naturaliza fenómenos culturales sexistas.

⁸ Véanse Koyama, 2003 y 2007, para versiones diferentes del transfeminismo.

Por supuesto, si se afirmara que las categorías masculino y femenino no fueron construidas culturalmente, la postulación de un sentido innato del yo masculino y femenino no presentaría esta dificultad. Se podría conceder cierta plausibilidad al punto de vista desplegando la noción de una imagen corporal interna (una especie de autoconciencia propioceptiva sexuada del propio cuerpo). Esta es la táctica de Prosser. Sin embargo, estudiosas feministas como Anne Fausto-Sterling (2000) han argumentado también de manera convincente a favor de la construcción social del sexo. Así que, incluso una apelación a un sentido nativo de sí mismo/a como persona de sexo masculino o persona de sexo femenino está en serios problemas. De hecho, la postura de que las personas transexuales no son ni mujeres ni hombres, sino más bien personas de sexo masculino y personas de sexo femenino en los cuerpos equivocados, a veces parece demasiado sutil. Ciertamente, la mayoría de las personas transexuales que se identifican como personas de sexo masculino o personas de sexo femenino también se identifican como hombres o mujeres. Esto es particularmente acuciante, ya que los términos de sexo y género se utilizan a menudo de forma intercambiable en el discurso ordinario.

La teoría que defiendo, por lo tanto, además de proporcionar un fundamento político para las reivindicaciones de las personas trans que dicen pertenecer a una categoría binaria particular, tiene el propósito de facilitar un relato genuinamente imbricado de la opresión trans y la opresión de las mujeres. Esto me permitirá ofrecer una crítica al argumento del cuerpo-equivocado. Esto es importante porque mientras que el tradicional relato del cuerpo-equivocado hace un gesto político al ayudar a garantizar las identidades transexuales como pertenecientes a una categoría binaria particular, lo hace de una manera que alimenta la misma opresión a la que se opone. Mostrar esto debe ayudar a esclarecer por qué el nuevo modelo que he delineado ofrece una mejor base política para comprender la resistencia inherente en las auto-identidades de las personas trans, en particular para quienes afirman ser hombres y mujeres.

2. PENSANDO LO TRANS

Muchas de las personas que conozco se identifican como hombres o mujeres o como hombres trans y mujeres trans. Muchas de nosotras no hemos experimentado una cirugía de reconstrucción genital y muchas de nosotras no queremos hacerlo; sin embargo, algunas de nosotras sí lo queremos y lo hemos hecho. Algunas de nosotras hemos alterado quirúrgicamente nuestros cuerpos en diversas formas (y algunas no lo han hecho), algunas de nosotras tomamos hormonas (y algunas no), y algunas de nosotras tenemos implantes de silicona (y algunas no). En su mayor parte, creemos

que nuestras configuraciones genitales no socaban los hechos acerca de quién somos. Por ejemplo, algunas de nosotras tenemos claro que somos inequívoca y completamente mujeres (incluso personas de sexo femenino) al mismo tiempo que negamos tener interés en tener una cirugía de reconstrucción genital. Por el contrario, algunas de nosotras no nos identificamos para nada como hombres o mujeres, y algunas de nosotras consideramos que «mujer trans» se refiere a alguien que está más allá del sistema binario. Nuestras autoidentificaciones generalmente son complejas y difíciles de precisar. En efecto, los propios significados de los términos de género no son estables. Son tanto variables como controvertidos.

En consecuencia, cuando una mujer trans dice «soy una mujer» y su cuerpo es precisamente del tipo que se asume que invalida una afirmación de femineidad (en la cultura dominante), la afirmación es verdadera en algunas subculturas trans porque el significado de la palabra «mujer» es diferente; su propio significado está siendo impugnado (Bettcher, 2012b). En efecto, en algunas subculturas trans, las mujeres trans pueden ser consideradas como mujeres paradigmáticas antes que como mujeres que tan solo lo son marginalmente (esto es, en el límite entre lo masculino y lo femenino). Esta impugnación no solo es verbal, dado que rastrea un contraste en las prácticas de género subyacentes: pueden darse situaciones en las que una mujer trans vive una vida rica y vibrante como mujer, tiene amistades como mujer, es amada como mujer, habita un medio social en el que ella es una mujer (en una subcultura trans), y quizás experimenta violencia sexual como una mujer, mientras que simultáneamente es vista en la cultura dominante como un hombre que vive como una mujer. En esa cultura, por ejemplo, si es encarcelada, será internada en una prisión como un hombre, junto con otros hombres; toda su vida como una mujer podría ser obliterada. Comprendo esto en términos del concepto de «múltiples mundos de sentido» acuñado por María Lugones:

Los mundos son todos vividos y organizan lo social como heterogéneo, múltiple. Pienso en lo social como construido intersubjetivamente en una variedad de maneras tensas, fuerzas en conflicto, que inciden de manera diferente en la construcción de cualquier mundo. Cualquier mundo es tenso, no solo en la tensa agitación interna, sino también en la tensa disputa, reconocida o no, con otros mundos. Pienso que hay muchos mundos, no autónomos, pero entrelazados semántica y materialmente, con una lógica que es suficientemente auto-coherente y que está suficientemente en contradicción con otras para constituir una construcción alternativa de lo social. El que un mundo en particular deje de serlo o no, es un asunto de disputa política. Ningún mundo es atómico o autónomo. Muchos mundos se encuentran en relaciones de poder con otros mundos, lo que incluye un segundo orden de significado (2003, p. 21).

Podemos comprender un mundo trans en una relación de resistencia a un mundo dominante, donde parte de lo que se impugna son las prácticas de género alternativas (incluida la semántica de los términos de género)⁹. Dicho en términos más precisos, debemos reconocer una multiplicidad de mundos trans con relación a una multiplicidad de mundos dominantes.

Una vez que adoptamos un marco lugoniano para comprender la opresión y la resistencia trans, podemos ver un serio problema inherente tanto en el enfoque del cuerpo-equivocado como en el enfoque transgénero: dan por sentado los significados dominantes de los términos de género, impidiendo así la posibilidad de que se multipliquen los significados resistentes (Bettcher, 2012b). En un modelo-más-allá-del-binario, decir que las personas trans son marginales con respecto al binario es ubicarlas en términos de las categorías «hombre» y «mujer» tal como se entienden en términos dominantes. Si los cuerpos trans pueden tener diferentes significados resistentes, la decisión de decir de esos cuerpos que están «mezclados» o «en medio» es precisamente asumir una interpretación dominante. Por lo tanto, el problema no es la rigidez de las categorías binarias, sino más bien el supuesto de partida de que solo hay una interpretación en primer lugar (la dominante). De manera similar, en el modelo del cuerpo-equivocado, para convertirse en una mujer o un hombre se requiere una cirugía de reconstrucción genital como la corrección de la equivocación. Pero esto es aceptar una comprensión dominante de lo que es un hombre o una mujer.

En especial, si enmarcamos lo trans en un modelo lugoniano, también estaremos en condiciones de permitir un profundo entrelazamiento de múltiples formas de opresión y resistencia. Por ejemplo, no existe ninguna garantía de que los términos de género en inglés deban tener solo un significado en inglés. La palabra «transgénero», tal como se usa y circula en un mundo habitado por mujeres trans de habla castellana, puede tener un significado de segundo orden (castellano) que reconoce y se resiste al dominio lingüístico del inglés que respalda el término. Tales consideraciones se refieren al intento de hablar de varias formas o ejes de opresión que a veces pueden intersectarse: en la medida en la que las mismas expresiones que designan distintas modalidades de opresión y resistencia («mujer», «trans», «persona de color») están sujetas a disputas de significado a través de los otros supuestos ejes de opresión, el propio intento de fijar un significado puede ser un gesto de poder. La separación de la opresión de la mujer de la opresión de las personas trans excluye la manera en la que la «mujer» está sujeta a la impugnación política a través de una dimensión de opresión y resistencia trans.

⁹ Véase Hale, 1997, sobre este punto.

Dicho eso, es posible hablar de diferentes formas de opresión y, en particular, es posible hablar de diferentes tipos de opresión trans. Antes que centrarme en vectores abstractos de opresión definidos tan solo en términos de categorías identitarias amplias, tales como «mujer» o «trans», me centro en una forma institucionalizada muy específica de violencia transfóbica. Aunque no es la única forma de violencia transfóbica, es una forma importante. Y es una que no puede reducirse a formas de violencia sexistas o racistas, aunque está esencialmente entrelazada con ellas.

La literatura reciente ha prestado cada vez más atención a una forma específica de transfobia, una en la que las personas trans son vistas como «engañadoras» —es decir, personas que pretenden ser algo que no son—. En otro lugar he distinguido dos representaciones de las personas trans (Bettcher, 2006a): como engañadoras (aquellas que se descubre que son «realmente un hombre o una mujer», «disfrazadas de mujer o de hombre») y como pretendientes (aquellas que ya son reconocidas como trans y que son vistas como dedicadas a nada más que a una especie de pretensión). Asimismo, Julia Serano (2007, p. 36) contrasta dos representaciones mediáticas de las mujeres trans —«la engañadora sexualizada» y «la transexual patética» (el hombre ridículo con vestido)—.

Si bien mi argumento es general, y se aplica tanto a hombres como a mujeres trans, el de Serano se centra específicamente en las mujeres trans. Juntos, los dos argumentos apuntan a un fenómeno general que se manifiesta de forma pronunciada para las mujeres trans. Esta asimetría de género es subrayada por los hallazgos de Kristen Schilt y Laurel Westbrook (2009). Westbrook encuentra, en su análisis de informes mediáticos sobre 232 homicidios de personas «descritas como haciendo género de manera que posiblemente sean vistas como un género distinto al que se les asignó al nacer», que en el 56% de los casos, los reporteros «presentan la violencia como resultante de interacciones sexuales privadas, en las que el perpetrador se siente ‘inducido’ hacia la homosexualidad por ‘engañadoras de género’» (Schilt & Westbrook, 2009, p. 452) y que en el 95% de todos los casos involucró el asesinato de una mujer trans por un hombre no-trans. Sin embargo, Schilt encuentra también, en su estudio de hombres trans en el lugar de trabajo, que mientras las mujeres pueden en la mayoría de casos aceptar a hombres trans como hombres, «en situaciones sexualizadas, las mujeres encuadran a los hombres trans como engañadores —induciendo a las mujeres hacia relaciones aparentemente heterosexuales sin el necesario marcador biológico de masculinidad» (Schilt & Westbrook, 2009, p. 450)—. Mientras que la representación de la persona engañadora se aplica tanto a hombres como a mujeres trans, a las mujeres trans se les aplica de maneras más extremas.

Dado que la gran mayoría de las mujeres trans asesinadas son mujeres trans de color, mujeres trans que son pobres y mujeres trans que son trabajadoras sexuales,

no basta con centrarse en la violencia transfóbica a lo largo de las diferencias de género: la raza y la clase deben estar igualmente enfocadas (Namaste, 2005; Bettcher, 2006a; MacKenzie & Marcel, 2009). Por ejemplo, Gordene MacKenzie y Mary Marcel destacan la calidad racista de la cobertura mediática de los asesinatos en los Estados Unidos de Deborah Forte, Chanelle Pickett, Rita Hester y Gwen Araujo: «Habitualmente [las mujeres de color] son representadas como más exóticas, salvajes, deseables y fuera de control que sus contrapartes blancas» (2009, p. 84).

El papel del trabajo sexual también debe ser visto como uno que ocupa un lugar especial en nuestra comprensión de este tipo de transfobia. Bella Evangelista y Chanel Larkin, por ejemplo, fueron asesinadas cuando un cliente o cliente potencial se enteró de su condición de transgénero (O'Bryan, 2005; Erbentraut, 2010). Y, basándose en los datos de grupos focales, Tooru Nemoto y sus coautoras citan «cuestiones generales de seguridad [para trabajadoras sexuales trans] relacionadas con ser 'descubiertas' como una transgénero» (Nemoto y otros, 2004, p. 729). Como observó una persona encuestada en el estudio: «Nadie va a matar a un hombre gay si él halla un pene entre sus piernas. Nadie va a matar a una mujer gay si halla una vagina. Pero definitivamente pondrán un cuchillo en la garganta de una trans si ven pechos y pene» (2004, p. 729).

Más allá de esto, Vek Lewis ha mostrado cómo la representación del engañador puede operar en un contexto latinoamericano: «Una retórica similar opera en la inscripción del *travestismo* como una elaborada farsa o artimaña. Mientras que tal retórica a menudo opera tanto en el contexto de los Estados Unidos como en el latinoamericano, las asociaciones de criminalidad, sin embargo, son históricamente fuertes, en particular, en América Latina» (2008, pp. 12-13). Lewis destaca así la necesidad de comprender la situación cultural específica de este tipo de transfobia.

Mi propia posición es singular, sin embargo, al emplear la representación engañosa para repensar la propia noción de hacer-género (dentro de la cultura dominante). Desde mi punto de vista, la presentación de género representa el estatus genital (Bettcher, 2007, p. 53). O, como diría ahora, la presentación de género vestida representa la presentación de género desnuda a través de medios eufemísticos (2012a, pp. 329-330). Esto es irónico ya que una de las principales funciones de la ropa es ocultar el cuerpo. Sin embargo, es precisamente a través de este ocultamiento que se revela el estatus genital.

En los casos en los que la presentación pública del género y los genitales privados se construyen como mal alineados, esta relación de representación produce las condiciones para lo que llamaré la imposición de la realidad —el tipo básico de transfobia que fundamenta la representación de la persona engañadora—. Aunque existen muchas características asociadas con la imposición de la realidad, esta posee cuatro

características esenciales: invalidación de la identidad, el contraste entre apariencia y realidad, el doble constreñimiento engañadora-pretendiente y, por último, la verificación genital. La invalidación de la identidad es la obliteración de la identidad de género de una persona trans a través de una categorización opuesta (por ejemplo, una persona trans se ve a sí misma como una mujer, pero se la categoriza como un hombre). Esta invalidación se enmarca en términos del contraste entre apariencia y realidad (por ejemplo, una mujer trans puede ser representada como «realmente un hombre disfrazado de mujer»). Y este contraste se manifiesta de una de las dos maneras que constituyen un doble constreñimiento para las personas trans, a saber, pasar por no trans (y, por lo tanto, se corre el riesgo de exponerse como un/a engañador/a) o bien siendo abiertamente trans (y, por lo tanto, siendo relegada a una mera pretendiente). La verificación genital puede ser una exposición literal (como en el caso de Brandon Teena, Gwen Araujo y Angie Zapata) o bien una revelación discursiva a través de comentarios eufemísticos como «se descubrió que era anatómicamente masculino». Estas revelaciones anclan la invalidación de la identidad en la noción de los genitales como una especie de realidad oculta.

Mientras que la imposición de la realidad podría parecer que afecta solo a las personas trans que no se han sometido a una cirugía de reconstrucción genital, también puede afectar a quienes sí lo han hecho. Según Harold Garfinkel, la visión popular de sentido común sobre el sexo (es decir, la actitud «natural») es de naturaleza moral (1967, p. 122). Los genitales son vistos como posesiones legítimas, lo que hace posible hablar de genitales ausentes a los que una persona tiene derecho (p. 127). Por ejemplo, un hombre que pierde sus genitales en un accidente puede hablar del pene que debería tener. De manera similar, los genitales de las personas trans contruidos quirúrgicamente pueden ser vistos transfómicamente como contrarios a los genitales que la naturaleza pretendía. Para captar esta idea, utilizo las expresiones «genitales morales» y «sexo moral». Mi tesis, por tanto, es que la presentación pública del género comunica eufemísticamente los genitales morales. Por lo general, los genitales morales son genitales reales, pero también pueden ser los genitales ausentes que la naturaleza pretendía. De esta manera, las personas trans, luego de una cirugía de genitales, también pueden estar sujetas a la imposición de la realidad.

Mi tesis se aparta de manera importante de algunas teorías de género dentro de la tradición etnometodológica. Suzanne Kessler y Wendy McKenna intentan elaborar a partir de las teorías de Garfinkel al introducir la noción de «genitales culturales» (1978, p. 154). Este concepto es más amplio que el de Garfinkel ya que incluye no solo los genitales morales, sino también los genitales que se presume que una persona tiene. Esta ampliación está ligada a su tesis de que las personas se convierten en hombres y mujeres a través del proceso de atribución de categorías de género (p. 13)

y que la atribución de género es esencialmente atribución genital (p. 154). Lo que permite la conjunción de genitales presuntos y morales es su afirmación de que los atributos de género son casi imposibles de anular (p. 17). Desafortunadamente, esta afirmación es falsa, como lo demuestra claramente el fenómeno de la imposición de la realidad. Si su afirmación fuera cierta, la imposición de la realidad no se produciría con tanta frecuencia. Tampoco sería una amenaza omnipresente en la vida cotidiana de las personas trans.

Por lo tanto, necesitamos una distinción entre los genitales morales reales (a menudo ocultos) y los genitales morales meramente presuntos que se atribuyen en los casos de ocultamiento. Esto tiene consecuencias para el argumento clásico de Candace West y Don H. Zimmerman, el cual se basa en la obra de Kessler y McKenna (1987, p. 132). West y Zimmerman distinguen entre el sexo, asignado sobre la base de criterios biológicos (incluyendo los genitales), y la categoría de sexo, asignada sobre la base de «hacer-género» (p. 127). Esta última implica una especie de despliegue de género —comportarse de tal manera como para ser categorizada/o como mujer u hombre, es decir, ser considerada/o como que se satisface un cierto conjunto de normas (p. 135)—. Si bien sostienen que la categoría de sexo es una especie de sustituto del sexo en la vida cotidiana, su noción de sexo es en términos generales biológica (p. 127). La noción de categoría de sexo, como la noción anterior de genitales culturales, por el contrario, se supone que funciona como la noción de sexo moral de Garfinkel, enlazando de manera efectiva el presunto sexo y el sexo moral (pp. 131-132).

Lo que permite esta maniobra es la suposición de que el sexo genital real no tiene virtualmente nada que ver con las negociaciones de género en la vida cotidiana (West & Zimmerman, 1987, p. 132). Pero para las personas trans, el riesgo de la imposición de la realidad (incluida la verificación genital) es, sin duda, parte del tejido de la vida cotidiana. Por lo tanto, la vida cotidiana que West y Zimmerman teorizan no es la de las personas trans. Una vez que integramos la imposición de la realidad en el contexto de las prácticas de género cotidianas, reconocemos que el sexo moral debe estar ligado no a la apariencia pública sino al cuerpo privado oculto. Es decir, el sexo en sí mismo es de naturaleza moral, mientras que la categoría de sexo no es nada más que el sexo moral eufemísticamente desplegado o meramente aparente. Por lo tanto, hacer-género no es tan solo la gestión de la credibilidad de cada quien con respecto a un conjunto de normas de género; es un despliegue eufemístico del sexo moral (genital) oculto de cada quien.

De manera crucial, estas dos teorías no explican los genitales morales, que con frecuencia son ocultados, porque ellas dan por sentado el ocultamiento. Si bien la convención de ocultar los genitales se reconoce en ambos textos, no se teoriza de ninguna manera. Y los contextos cotidianos en los que los genitales son efectivamente

expuestos (verificación genital, relaciones sexuales, vestuarios públicos, vivienda colectiva, registros corporales) son generalmente eludidos. En consecuencia, lo que no teorizan es el carácter moral de la ocultación y la exposición, dado que la verificación genital —una clara violación de la privacidad— es por cierto una forma de abuso sexual. Esto debe ser reconocido y luego teorizado.

De acuerdo con mi postura, lo que explica los genitales morales (y la actitud natural en general) es la sujeción de los cuerpos a los límites sexo-diferenciales de la privacidad y la decencia —que son esenciales para la posibilidad misma de la intimidad (Bettcher, 2012a)—. Por ejemplo, los pezones femeninos están sujetos a límites de acceso sensorial mientras que los pezones masculinos no lo están. Y mientras que un hombre vea los genitales de una mujer, podría constituir una violación de su privacidad, una mujer que vea los de un hombre podría implicar que este cometa una ofensa indecente. Estas estructuras de límites diferenciales producen dos formas diferenciadas de autopresentación íntima, es decir, dos formas diferenciadas de desnudez (masculina y femenina) que contrastan con las dos formas diferenciadas de presentación pública del género (2012a, p. 326).

El punto es que mi argumento esclarece la imposición de la realidad (incluida su naturaleza sexualmente abusiva) como un aspecto de la vida cotidiana de las personas trans, donde fracasan los argumentos etnometodológicos anteriores. Y una vez que la base para la imposición de la realidad se ubica en el género, entendido como un logro omnipresente, situado e interactivo, se hace más fácil ver, como proponen Candace West y Sarah Fenstermaker (1995), cómo la raza y la clase y otras opresiones (como logros situados e interactivos) se inscriben en las mismas prácticas, dando lugar a experiencias de género, raza y clase como simultáneas y totalmente integradas. Por ejemplo, he argumentado en otro lugar que la función de la presentación pública del género para comunicar los genitales privados forma parte de un sistema más amplio de comunicación no verbal y no consensual que facilita la manipulación (hetero) sexual. La presentación del comportamiento de género femenino a veces tiene la función de comunicar el interés sexual (independientemente de las intenciones reales de las propias mujeres), y es a través de esto que se comunica el sexo genital. Esto puede dar lugar a un escenario de múltiples constreñimientos para las mujeres trans: «Por un lado, optar por la invisibilidad y pasar por no trans puede requerir que una persona MTF¹⁰ adopte una presentación de género que generalmente es ‘sí’ —codificada con respecto a las negociaciones diarias de la sexualidad heterosexual—. En caso de no hacerlo, las personas MTF pueden quedar ‘expuestas como engañadoras’ y a la

¹⁰ ‘MTF’ es la abreviación de *Male to Female* en inglés. La traducción al español es ‘Masculino a Femenino’, manteniendo las mismas siglas (N. del T.).

violencia transfóbica. Sin embargo, el hecho de retomar con éxito esta presentación también puede aumentar el escrutinio sexual y la posibilidad de una interacción sexual real y, por lo tanto, deja una vez más a las personas MTF ‘expuestas como engañadoras’» (Bettcher, 2006b, p. 207). En este escenario, una mujer trans experimentará en términos simultáneos y totalmente integrados tanto la manipulación sexual estándar, como el potencial de transfobia.

Reconocer esto, sin embargo, no impide señalar las características esenciales de la imposición de la realidad que se repiten a través de las diferencias entre personas trans. Si bien es cierto que las mujeres trans de color son el grupo que más a menudo es objeto de actos de violencia extrema como supuestas engañadoras sexuales, esto no debería llevarnos a concluir que los hombres trans blancos estén de alguna manera libres de actos extremos de transfobia (piensen, por ejemplo, en Brandon Teena). De hecho, muchos están sujetos a variantes menos extremas de la misma, como muestra el trabajo de Schilt (Schilt & Westbrook, 2009). Mientras que estas diferencias deben ser cruciales, sigue siendo imperativa la necesidad de centrarse en la similitud estructural. Ignorar la similitud significaría perder de vista el cuadro más amplio que nos permite comprender el funcionamiento de dicha violencia. Por el contrario, lo que se necesita es un argumento más profundo sobre cómo esta forma de transfobia se distribuye diferencialmente a través de múltiples diferencias.

Dado que los casos más extremos de imposición de la realidad tienden a ocurrir donde hay un máximo entrelazamiento de opresiones, creo que estos casos deben ser entendidos como paradigmáticos. En particular, nosotras encontramos otras características comúnmente asociadas (contexto sexualizado de descubrimiento, violencia sexual, asesinato, culpar a la víctima) en estos casos. Así que un argumento de imposición de la realidad debería comenzar con la premisa de que es esencialmente una instanciación de la violencia racista, la violencia sexista, la violencia transfóbica y la violencia contra las trabajadoras sexuales, todo a la vez (más o menos en la línea de mi argumento, discutido antes, de la fusión de la imposición de la realidad con la manipulación sexual en el caso de las mujeres trans). Al identificar los rasgos estructurales compartidos a través de las diferencias, se puede esbozar una trayectoria de violencia transfóbica: a medida que las variaciones de la imposición de la realidad se alejan de los casos paradigmáticos, tenderán a perder algunos de los rasgos comúnmente asociados y, por lo tanto, se volverán menos severos o menos probables. Dado que la imposición de la realidad puede entenderse como una forma de violencia que atraviesa de manera distinta las diferencias raciales, de clase, culturales y de género, podemos hablar de una forma de violencia que no puede reducirse al sexismo, al racismo o al clasismo, mientras que al mismo tiempo está fundamentalmente entrelazada con los tres.

Aunque no creo que la imposición de la realidad sea la única manera de oprimir a las personas trans, vale la pena tomarla en serio por varias razones. En primer lugar, dado que las condiciones para la imposición de la realidad son inmanentes para el propio logro del género, pasar (como no trans) está íntimamente conectado con la imposición de la realidad. Pasar como una mujer, desde este punto de vista, es comunicar con éxito que una es una persona de sexo femenino en términos genitales. No es de extrañar, por lo tanto, que el pasar pueda ser un tema tan apremiante y dominante en la vida de muchas personas trans. La cuestión de pasar o no está moldeada de manera significativa por un constreñimiento engañoso-pretendiente. En otras palabras, la misma presión de pasar se genera, en parte, por no querer ser visto como un mero pretendiente. Y, por supuesto, el pasar en sí mismo está lleno de preocupaciones con respecto al posible descubrimiento (o «ser registrado»). Estas preocupaciones son particularmente apremiantes en el contexto de tener una cita (cuando la pareja potencial no sabe que la persona es trans).

En segundo lugar, la imposición de la realidad es una condición previa de la transfobia que surge cuando se lleva a alguien a adoptar un comportamiento no normativo en cuanto al género. Si una persona es objeto de discriminación o violencia porque se considera que viola las normas de género (tal vez porque lleva puesto un vestido), sin duda se debe a que se la considera transfómicamente como un hombre. Pero si esta persona se ve a sí misma como una mujer, entonces no se verá a sí misma como violando una norma de género. Es decir, si una persona puede ser considerada que viola una norma, esto requiere, como condición previa, que esa persona sea interpretada en primer lugar como sujeta a esa norma. Y generalmente se considera que las personas están sujetas a normas de género basadas en su sexo moral. La imposición de la realidad, por lo tanto, es una condición previa para que una persona sea considerada como violadora de una norma. Por supuesto, existe muy buena evidencia sobre que la discriminación contra las personas trans lleva a todo tipo de consecuencias materiales devastadoras. Por ejemplo, el reciente estudio *Injustice at Every Turn* encontró que el 90% de las personas encuestadas (todas ellas trans) informaron de la discriminación en el lugar de trabajo, que las personas encuestadas tenían casi cuatro veces más probabilidades que las personas no trans de vivir en una familia con ingresos inferiores a 10 000 dólares al año, y que el 71% de las encuestadas «intentaban evitar la discriminación ocultando su género o transición de género» (Grant, Mottet & Tanis, 2011). El último hallazgo es digno de mención porque subraya el papel de pasar en la vida de las personas trans y muestra que la discriminación se basa en ser interpretada de una manera particular.

En tercer lugar, la imposición de la realidad está institucionalizada. Esto puede verse al considerar diversas formas de segregación por sexo —incluidos los baños y vestuarios públicos, los refugios contra la violencia doméstica, los refugios para per-

sonas sin hogar, las habitaciones de hospital compartidas y las cárceles y prisiones—, así como las políticas que obligan a la policía a realizar registros de personas del mismo sexo y otras medidas de seguridad oficiales. En todos los casos, encontramos la combinación de la imposición de la realidad con la violación sexual. Considérese que la motivación moral subyacente a esa segregación suele ser para proteger a las mujeres tanto de las violaciones de la intimidad como de los delitos de indecencia (cometidos por hombres). Irónicamente, entonces, cuando las mujeres trans son alojadas de acuerdo con su condición genital percibida (apelando a esa motivación moral), ellas están sujetas a las mismas violaciones de la privacidad y ofensas de indecencia. En el caso de las mujeres trans, la segregación por sexo produce violaciones de los límites como parte constitutiva del cumplimiento de la identidad.

Por último, el intento de hacer retroceder la omnipresente amenaza social de la imposición de la realidad, puede llevar a las personas trans a ponerse en situación de peligro. Algunas mujeres trans pueden permanecer en relaciones abusivas para demostrar su condición de mujeres, y algunos hombres trans pueden tener un comportamiento abusivo para demostrar su masculinidad. Los estudios han demostrado, por ejemplo, que algunas mujeres trans pueden mantener relaciones sexuales sin protección (tanto con clientes como con sus parejas principales) para asegurar su validación como mujeres, aumentando así el riesgo de infección por el VIH (Nemoto y otros, 2004). Además, no es infrecuente que haya órdenes jerárquicos entre los grupos de mujeres trans en función de quién es más «real». Tal orden puede establecerse sobre la base de la modificación quirúrgica, el logro de ciertos estándares de belleza o la habilidad de pasar. Desafortunadamente, tal comportamiento puede llevarnos a tratarnos mal mutuamente —incluso con violencia—.

Dicho esto, si bien la imposición de la realidad es claramente un aspecto tremendamente importante en la vida trans, no encaja dentro del modelo más-allá-del-binario. No es solo que muchas víctimas de la imposición de la realidad se identifican como hombres o mujeres, sino que los perpetradores ven a sus víctimas como mujeres u hombres, y el contraste entre la apariencia y la realidad se sitúa igualmente dentro del binario («realmente es un hombre vestido como una mujer»). Por lo tanto, este tipo de transfobia no se refiere a algo que esté más allá del binario; se refiere a en qué lugar del binario se encuentra alguien ubicado (contrástese esto con los casos en los que las personas trans son desestimadas como «eso [*its*]»; tales casos sí parecen referirse a personas consideradas fuera del binario). Más que una consecuencia de las fronteras de género excesivamente rígidas que eliminan a los que son categóricamente liminales, esta forma de violencia está vinculada con las nociones de apariencia, ilusión, descubrimiento, realidad. Como veremos ahora, es precisamente este marco el que nos permite ver la narrativa del cuerpo-equivocado como una resistencia a la opresión trans.

3. RESISTENCIA EN LA NARRATIVA DEL CUERPO-EQUIVOCADO

Considérese la postura de que la identidad de género es innata, en oposición a la afirmación teórica de que el sexo y el género se construyen socialmente. Podemos ver por qué el construccionismo podría ser particularmente irritante a la luz de la imposición de la realidad: si las personas trans son sistemáticamente objeto de acusaciones de engaño o pretensión, la idea de que el sexo y el género son constructos podría parecer especialmente amenazadora. Para estar seguros, se podría responder que el sexo y el género de todo el mundo es una construcción —la afirmación no es específica para las personas transexuales—. Pero esto pasaría por alto la forma particular en la que las personas trans son construidas *como construcciones*.

Considérese: si el mundo es un escenario en el que todos y todas jugamos un papel, las personas trans hacen de actoras/es. Para alguien frustrado por ser construido como actor/a, la mera afirmación de que todo el mundo es en realidad actor/a, eliminaría de por sí la forma distintiva y opresiva en la que una persona se construye específicamente como actora; no ayudaría a socavar el hecho de ser específicamente construido como actor/a; y reforzaría la afirmación de que se es en realidad un/a actor/a al mismo tiempo que se oculta el hecho de que se ha hecho tal reforzamiento.

Se podría responder que llamar a algo construido no es llamarlo irreal. El bingo, aunque socialmente construido, existe. Sin embargo, el construccionismo presenta al sexo y al género como artificiales, de cara a lo que originalmente se tomaba como algo natural. Esto nos ofrece no solo una distinción entre lo construido socialmente y lo dado biológicamente; nos muestra una construcción social que se hace pasar por algo natural, una construcción social fraudulenta. Y es esta representación la que es particularmente preocupante de cara a la imposición de la realidad. Esta preocupación solo se agrava cuando los fenómenos transgénero se utilizan como herramientas argumentativas para mostrar que el sexo y el género se construyen de esta manera engañosa o, peor aún, cuando las personas trans son reducidas a tropos de esta construcción engañosa (véase Namaste, 2000). Es difícil creer que tales usos no se basen, en última instancia, en representaciones de las personas trans como engañadoras o pretendientes.

Esto podría parecer que coloca a la política transexual y a la política feminista en conflicto entre sí, ya que un grupo quiere naturalizarse y el otro quiere desnaturalizarse. Y eso es terriblemente desafortunado ya que los esfuerzos de naturalización van en contra de los intereses de las mujeres trans como mujeres y son problemáticos desde una perspectiva transfeminista. El error, sin embargo, es centrarse en una sola modalidad de opresión abstraída de las demás. El argumento del cuerpo-equivocado queda atrapado por esta dificultad. Con el fin de resistirse a ser reducidas a una mera

pretensión, algunas personas trans afirman una realidad que se basa en una apelación a una identidad de género innata. Si bien la afirmación responde a la opresión trans, subestima a las mujeres trans al naturalizar las diferencias sexistas de género.

Parte de la respuesta es respaldar un construccionismo que reconozca la irreductibilidad de la opresión y la resistencia trans. En particular, tal teoría debería reconocer que las personas trans son construidas como fraudes y que algunas de ellas responden apelando a la condición real del género. Para ello es necesario distinguir entre los actos de resistencia reales y una teoría que ilumine esa resistencia. Mientras que los actos reales de resistencia pueden apelar a la condición real del género (y utilizar una teoría que justifique esa condición real), una teoría construccionista puede ser utilizada para iluminar tales manejos sin que ella se comprometa con la condición real del género. Además, mientras que la apelación al género nativo debe ser rechazada desde una perspectiva transfeminista, la negación de la condición real socialmente constituida debe ser tomada con suma seriedad. En efecto, esta teoría debe identificar e iluminar las tácticas de resistencia a la negación de la realidad que eviten abstraerse de la multiplicidad de opresiones.

Más allá de esto, la versión fuerte de la narrativa del cuerpo-equivocado puede ser vista en realidad para revertir dramáticamente la negación de la condición real. Mientras que la imposición de la realidad dice «es realmente una mujer, simplemente vestida como un hombre», la narrativa del cuerpo-equivocado dice «es realmente un hombre, encubierto por un cuerpo engañoso». En ambos casos existe un contraste apariencia-realidad —ya sea entre la presentación de género y el cuerpo sexuado o entre el cuerpo sexuado y la identidad de género—. Una vez colocada en este contexto, la afirmación de identidad «Soy realmente una mujer» (determinada por la identidad) puede ser vista como impugnando directamente la afirmación «Eres realmente un hombre» (determinada por los genitales). Se da un desplazamiento desde los genitales ocultos a la identidad oculta. A través de este desplazamiento, son socavadas las acusaciones de engaño y pretensión. Detrás de la presentación de género existe un cuerpo sexuado. Pero detrás del cuerpo sexuado existe una identidad sexuada. De manera que mientras que se podría decir que la presentación de género tergiversa el cuerpo sexuado, resulta que el cuerpo sexuado en realidad tergiversa una identidad que se oculta más profundamente: una identidad detrás de un cuerpo detrás de una presentación. El resultado es que las dos representaciones tergiversadas se cancelan mutuamente, y la presentación de género resulta representar correctamente el cuerpo sexuado que se suponía tenía que tener.

Esto requiere un replanteamiento del punto de vista de que las personas trans que respaldan esta narración no hacen más que respaldar la actitud natural sobre el sexo (Garfinkel, 1967). Si bien es cierto que esas personas trans están reclamando

efectivamente un sexo moral para ver sus genitales reales como ilegítimos y hablar de los genitales a los que tienen derecho, también están invirtiendo la negación de la realidad que fluye de la relación de representación entre la presentación pública del género y la presentación íntima —la misma relación que fundamenta la actitud natural—. A través de esta reversión, la así llamada verdad sobre el género (el cuerpo desnudo propio) se convierte en nada más que una apariencia engañosa, mientras que la identidad oculta es ahora el *locus* del sexo moral.

Así, el propio cuerpo se vuelve engañoso. Rubin habla, por ejemplo, de las representaciones comunes de los cuerpos como traidores (2003, p. 109). Una vez relegado a una mera apariencia, el cuerpo se vuelve «equivocado» en la medida en la que soporta no solo el peso normativo del «no estar destinado a ser» sino también el peso de la representación engañosa del sexo moral. Para Prosser, el cuerpo material termina siendo visto como una especie de segunda piel que tergiversa el «cuerpo interior» (1998, p. 82). Cuando se ve de esta manera, la identidad oculta se convierte en el cuerpo mismo, el cuerpo real y oculto (la imagen del cuerpo). Es natural pensar que una imagen corporal refleja el cuerpo literal. Sin embargo, en la narrativa del cuerpo-equivocado, el cuerpo literal tergiversa la imagen corporal, es decir, el cuerpo debe alinearse con la imagen corporal, y no al revés (Prosser, 1998, p. 85). En este caso, tenemos una relación de tergiversación entre el cuerpo material exterior (que se tiene) y el cuerpo interior fantasmagórico, fenomenal (que se suponía que se tenía que tener; 1998, p. 85).

En particular, el engañoso cuerpo material es a veces visto como una prenda de vestir (Prosser, 1998, p. 82). Y la cirugía no siempre se ve como un mero cambio de ropa. En su lugar, se ve como un despojo de la prenda. Prosser escribe que «la cirugía desnuda el cuerpo hasta lo que debería haber sido» (p. 83). El contraste es sorprendente: en los casos de imposición de la realidad, hay una maniobra que va desde la ocultación «engañosa» hasta la exposición (verificación genital). En este relato de la intervención quirúrgica, también tenemos la maniobra que va desde la ocultación «engañosa» a la exposición (confirmación de género). Mientras que la primera es una violación forzada, la segunda es un despojamiento voluntario de aquello que constriñe al yo [*self*] —un momento de «libertad al fin» en vez de un asalto sexual—.

Notablemente, sin embargo, una vez que el error ha sido rectificado, el cuerpo liminal —la prenda de vestir que falsea la representación o la segunda piel— desaparece por completo, dejando solo el cuerpo sexuado alineado con la presentación de género. Esto significa que la narrativa del cuerpo-equivocado se abstiene de plantear una relación de representación más general entre el cuerpo y la identidad. Para hacerlo, se requeriría que todos los cuerpos íntimos fueran vistos como meras presentaciones y todas las identidades de género como la fuente del sexo moral. Por el

contrario, el nuevo sentido de condición real atribuido al cuerpo requiere que no sea visto como una mera presentación sino, más bien, como la fuente adecuada del sexo moral. Dado que la narración deja intacta la relación general de representación entre la presentación de género y el cuerpo-sexuado, solo protege a aquellos a quienes se aplica; deja a las demás personas trans todavía vulnerables a la imposición de la realidad.

Por ejemplo, una persona transexual MTF puede afirmar que siempre ha sido una mujer (atrapada en el cuerpo equivocado) en contraste con un travestido MTF a quien se sigue considerando transfómicamente como un hombre que se viste realmente como una mujer, aunque esto no refleja las formas propias de auto-identificación de esta persona. Tanto el travestido como el transexual pueden ser vulnerables a la imposición de la realidad. Pero la narrativa del cuerpo-equivocado requiere, para funcionar, que se contraste «el verdadero transexual» con «el mero travestido». Necesita dejar en su lugar el contraste original apariencia-realidad para que el contraste resistente apariencia-realidad lo revierta: el travestido como mera apariencia, el transexual atrapado en el cuerpo equivocado como la realidad oculta. El primero soporta el peso de la representación engañoso-pretendiente con el fin de ofrecer con este contraste al «transexual real»: aunque parezca lo contrario, no se trata de un hombre vestido de mujer sino de una mujer atrapada en el cuerpo de un hombre.

La fuerza de la palabra «travesti» no se puede subestimar. A menudo se la considera reductivamente como un mero equivalente a «hombre que se viste de mujer». Y se usa contra las personas trans, independientemente de cómo nos autoidentifiquemos. Consideremos, por ejemplo, a Chanel Larkin, una mujer trans afroamericana que había recurrido al trabajo sexual para llegar a fin de mes y que fue asesinada por un potencial cliente cuando reveló su condición de trans. Los medios de comunicación hicieron circular representaciones de ella como una «prostituta travestida» y «un hombre que se hace pasar por mujer» (Erbentraut, 2010). Obviamente, la fuerza de tales expresiones inscribe una distinción apariencia-realidad que funciona para estigmatizar.

El hecho de que la narrativa del cuerpo-equivocado deje intacta esta relación de representación surge, en parte, del hecho de que intenta excluir múltiples interpretaciones (de otro mundo) de términos como «mujer». Una vez que reconocemos a las subculturas trans con prácticas de género alternativas —prácticas en las que la presentación de género no significa genitales y en las que los cuerpos están codificados con límites de intimidad de maneras alternativas— podemos ver cómo, en la narrativa del cuerpo-equivocado, los términos de género se interpretan en gran medida a través de la práctica predominante de representar el estatus genital mediante la

presentación de género. Esto es obvio en la versión débil, que identifica el ser-mujer con un tipo particular de anatomía basada en los genitales. Pero también es cierto en la versión fuerte de la narrativa. Porque si bien esta versión permite que la identidad de género innata por sí sola pueda determinar la membresía sexual, tal identidad se requiere para incluir un deseo de cirugía de reconstrucción genital con el fin de corregir el cuerpo equivocado, llevando así la presentación de género y el cuerpo sexuado a una alineación adecuada.

Sin embargo, es precisamente esta exclusión de la multiplicidad de interpretaciones lo que permite la abstracción de la multiplicidad de opresiones. Consideremos, por ejemplo, que algunas de las tecnologías de reconstrucción corporal cuestan mucho dinero y, cuando no están cubiertas por un sistema de salud, están fuera del alcance de la mayoría de las personas trans. Obsérvese también que en las subculturas de las mujeres trans, en las que el trabajo sexual tiene una presencia predominante, la cirugía de reconstrucción genital no será necesariamente un objetivo deseado, ya que esto puede causar la pérdida de una fuente de ingresos crucial. En términos más generales, los deseos están moldeados por lo que se prevé como posible y también por lo que se valora dentro de una determinada subcultura local; algunas subculturas trans simplemente no se centran en la cirugía de reconstrucción genital en absoluto. Otras modificaciones corporales (como el aumento de pecho o la reconstrucción facial) son más centrales. Por ejemplo, el uso de bombeo de silicona (la inyección de silicona directamente en el cuerpo) puede ser un tema mucho más importante en algunos contextos comunitarios¹¹.

Dado que la narrativa del cuerpo-equivocado está profundamente conectada a las tecnologías de reconstrucción genital, la narrativa, al igual que las tecnologías, está abierta a las preocupaciones sobre el acceso diferenciado por clase y raza. La narrativa del cuerpo-equivocado esboza un *telos* estándar (cirugía de reconstrucción genital), y cualquier identidad que no desee ese *telos*, se considera inelegible. Por lo tanto, intenta restringir el acceso al ser-mujer (o al ser-hombre) en sí mismo a través de modalidades hegemónicas de clase, raza y cultura.

Irónicamente, el modelo del cuerpo-equivocado nunca puede liberarse del todo de la fuente de opresión que ha tratado de combatir a través de la reversión. Esto se debe a que su resistencia parece ocurrir en los mismos mundos que son trans-opresivos. Una consecuencia ha sido el criterio clínico históricamente rígido instituido para determinar si una persona trans es «un verdadero transexual» (véase Prosser, 1998, pp. 110-112). En la medida en la que el problema se enmarca en un desajuste entre la identidad y el cuerpo, parece ser necesario un método para determinar si una persona

¹¹ Agradezco a Alexis Rivera por este punto.

trans tiene realmente la identidad que dice tener. Porque si no la tiene, el peligro es que resulte ser un engañador de género, es decir, un mero travestido.

No es sorprendente que los clínicos históricamente hayan visto a las personas trans con sospecha, temiendo la posibilidad de «fraude» (Prosser, 1998, p. 111). En este caso, el temor no se refiere a la tergiversación del estatus genital a través de la presentación del género. Se trata más bien de mentir en el contexto terapéutico a través de la falsificación de la narrativa. La recurrencia de este tema difícilmente es un accidente. Una persona trans que es considerada como no genuinamente transexual se queda sin recurrir a la intervención útil del discurso del cuerpo-equivocado y, por lo tanto, se ve relegada al estatus de engañadora de género. Es decir, un transexual fraudulento no es más que un mero travestido —nuestro engañador de género original que está tratando de hacerse pasar por un transexual genuino para hacerse pasar por una mujer o un hombre—. Es esta posibilidad la que ayuda a facilitar una preocupación obsesiva por detectar la autenticidad, facilitada por la presunción de que las personas trans son potenciales engañadoras de género hasta que se demuestre lo contrario.

En el ámbito clínico, las narraciones trans autobiográficas funcionan necesariamente como una especie de representación de la identidad; se espera que las personas trans digan la verdad sobre su inaccesible identidad de género de manera que reflejen la supuesta representación del estatus genital que se hace de la presentación de género. Esto no es sorprendente. Dado que se considera que el cuerpo potencialmente representa de manera inadecuada la identidad oculta, la identidad oculta se convierte ahora en el *locus*, es decir, en el *locus* del sexo moral. Curiosamente, el estatus genital y la identidad son similares en el sentido de que están sujetos a los límites de la privacidad y, por lo tanto, se esconden como realidades ocultas. Así, cuando se ven a la luz del escrutinio obsesivo y la presunta desconfianza que implican, estos procedimientos de autenticación clínica empiezan a parecerse mucho a los análogos del procedimiento de verificación genital: se despojan las falsas narraciones para revelar la verdad desnuda sobre el travestido engañoso.

Esta desconfianza clínica puede generar circunstancias en las que las personas trans sean perversamente llevadas a falsificar sus historias para acceder a las tecnologías médicas. Prosser escribe que es en parte esta tendencia entre «algunos clínicos de acercarse al transexual como un texto sospechoso... lo que puede provocar que los transexuales ‘falsifiquen’ sus historias en primer lugar» (1998, p. 111). Así, en la medida en la que los procedimientos de autenticación están rígidamente determinados para eliminar los posibles engañadores de género, se crea una doble constricción: o se miente al clínico o se le dice la verdad y se es relegada al dominio del fraude de género. Se trata simplemente de una variante derivada de la constricción original

que enfrentan las personas trans: ya sea pasar como del sexo opuesto (es decir, ser una engañador/a de género) o salir como trans y ser considerada abiertamente como un fraude (es decir, como un mero pretendiente). Es una situación de pérdida que ocurre primero en la calle y luego en el consultorio del clínico.

Si bien la narrativa del cuerpo-equivocado puede revertirse y, por lo tanto, se puede impugnar la imposición de la realidad, el hecho de que deje intacta la relación de representación entre la presentación del género y el cuerpo sexuado significa no solo que cualquier persona que no se considere que está en el cuerpo equivocado será excluida, sino también que la mecánica de la imposición de la realidad se replicará en el consultorio clínico. El abuso perseguirá a quienes estén «atrapados en el cuerpo equivocado» dondequiera que vayan.

Lo que se necesita, de acuerdo con mi postura, es una oposición más rotunda a la base misma de la imposición de la realidad, es decir, al íntegro de la relación de representación entre la presentación del género y los genitales. Y esto requiere reconocer la existencia de múltiples mundos de sentido, mundos en los que términos como «mujer» tienen significados diferentes y resistentes; mundos en los que existen prácticas de género diferentes y resistentes. Esto posibilita el que las personas trans, que se autoidentifican como hombres o mujeres, sean tan resistentes como las que no lo hacen. El despliegue de categorías de identidad en estos contextos implica un alejamiento radical de las prácticas de género dominantes y, por lo tanto, una alteración del significado de términos como «mujer» y «hombre». Ahora que hemos develado la imposición de la realidad como una especie de opresión trans, podemos ver esta reivindicación de la identidad como análoga al uso de expresiones políticas como «*womyn*»¹² y «mujeres de color» —expresiones investidas de significados (o tal vez potenciales para el significado) que se viven en oposición resistente a los significados dominantes y, al mismo tiempo, como abiertas y múltiples—. Al hacerlo, podemos ver que al fundamentar la opresión y la resistencia trans en un modelo transgénero que necesariamente ubica el potencial de resistencia de las personas trans más allá del binario, en realidad hemos estado atrapadas en la teoría equivocada.

¹² Este neologismo inglés surge a partir del término ‘*woman*’ (mujer) y el rechazo a que esta denominación incluya el término ‘*man*’ (hombre). Dado que en castellano no es posible el mismo cambio, hemos mantenido la expresión en inglés (N. del T.).

REFERENCIAS

- Beauvoir, Simone de (1952). *The Second Sex*. Edición y traducción de H. M. Parshley. Nueva York: Random House.
- Bettcher, Talia Mae (2006a). Appearance, Reality and Gender Deception: Reflections on Transphobic Violence and the Politics of Pretence. En Felix O'Murchadha (ed.), *Violence, Victims, Justifications: Philosophical Approaches* (pp. 175-200). Oxford: Peter Lang.
- Bettcher, Talia Mae (2006b). Understanding Transphobia: Authenticity and Sexual Abuse. En Krista Scott- Dixon (ed.), *Transforming Feminisms: Transfeminist Voices Speak Out* (pp. 203-210). Toronto: Sumach.
- Bettcher, Talia Mae (2007). Evil Deceivers and Make-Believers: Transphobic Violence and the Politics of Illusion. *Hypatia*, 22(3), 43-65.
- Bettcher, Talia Mae (2012a). Full-Frontal Morality: The Naked Truth about Gender. *Hypatia*, 27(2), 319-37.
- Bettcher, Talia Mae (2012b). Trans Women and the Meaning of «Woman». En Nicholas Power, Raja Halwani y Alan Soble (eds.), *The Philosophy of Sex: Contemporary Readings* (pp. 233-50). Sexta edición. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Bornstein, Kate (1994). *Gender Outlaw: On Men, Women, and the Rest of Us*. Nueva York: Routledge.
- Cooke, Suzan (2007). Goodbye to Transgender and All That. *TS-Si*, 7 de mayo. <http://ts-si.org/guest-columns/2347-good-bye-to-transgender-and-all-that>
- Erbentraut, Joseph (2010). Transgender Woman Murdered on Milwaukee Street. *Edge*, 20 de mayo. <https://boston.edgemedianetwork.com/story.php?105882>
- Fausto-Sterling, Anne (2000). *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. Nueva York: Basic.
- Feinberg, Leslie (1993). *Stone Butch Blues: A Novel*. Ithaca, NY: Firebrand.
- Garfinkel, Harold (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Grant, Jaime M.; Lisa A. Mottet & Justin Tanis (con Jack Harrison, Jody L. Herman y Mara Keisling) (2011). *Injustice at Every Turn: A Report of the National Discrimination Survey* [informe]. Washington, D.C.: National Center for Transgender Equality and National Gay and Lesbian Task Force. https://transequality.org/sites/default/files/docs/resources/NTDS_Exec_Summary.pdf
- Hale, C. Jacob (1997). Leatherdyke Boys and Their Daddies: How to Have Sex without Women or Men. *Social Text*, 52/53, 223-236.
- Kessler, Suzanne J. & Wendy McKenna (1978). *Gender: An Ethnomethodological Approach*. Nueva York: Wiley.

- Koyama, Emi (2003). The Transfeminist Manifesto. En Rory Dicker y Alison Piepmeier (eds.), *Catching a Wave: Reclaiming Feminism for the 21st Century* (pp. 244-259). Boston: Northeastern University Press. <https://doi.org/10.2307/466741>
- Lewis, Vek (2008). Of Lady-Killers and «Men Dressed as Women»: Soap Opera, Scapegoats and the Mexico City Police Department. *Portal*, 5(1), 1-28. <https://doi.org/10.5130/portal.v5i1.480>
- Lugones, María (2003). *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- MacKenzie, Gordene & Mary Marcel (2009). Media Coverage of the Murder of U.S. Transwomen of Color. En Lisa M. Cuklanz y Sujata Moorti (eds.), *Local Violence, Global Media: Feminist Analyses of Gendered Representations* (pp. 79-106). Nueva York: Peter Lang.
- Meyerowitz, Joanne (2002). *How Sex Changed: A History of Transsexuality in the United States*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Namaste, Viviane K. (2000). «Tragic Misreadings»: Queer Theory's Erasure of Transgender Subjectivity. En *Invisible Lives: The Erasure of Transsexual and Transgendered People* (pp. 9-23). Chicago: University of Chicago Press.
- Namaste, Viviane K. (2005). *Sex Change, Social Change: Reflections on Identity, Institutions, and Imperialism*. Toronto: Women's Press.
- Nemoto, Tooru; Don Operario, Joanne Keatley & David Villegas (2004). Social Context of HIV Risk Behaviours among Male-to-Female Transgenders of Colour. *AIDS Care*, 16(6), 724-735.
- O'Bryan, Will (2005). Killer Sentenced in Transgender Murder Case. *Metro Weekly*, 22 de diciembre. <http://www.metroweekly.com/news/?ak51905>
- Prosser, Jay (1998). *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality*. Nueva York: Columbia University Press.
- Rubin, Henry (2003). *Self-Made Men: Identity and Embodiment among Transsexual Men*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press.
- Salamon, Gayle (2010). *Assuming a Body: Transgender and Rhetorics of Materiality*. Nueva York: Columbia University Press.
- Scheman, Naomi (1997). Queering the Center by Centering the Queer: Reflections on Transsexuals and Secular Jews. En Diana Tietjens Meyers (ed.), *Feminists Rethink the Self* (pp. 124-162). Boulder, CO: Westview.
- Schilt, Kristen & Laurel Westbrook (2009). Doing Gender, Doing Hetero-normativity: «Gender Normals», Transgender People, and the Social Maintenance of Heterosexuality. *Gender and Society*, 23(4), 440-464. <https://doi.org/10.1177/089124320934003>

- Serano, Julia (2007). *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*. Emeryville, CA: Seal.
- Stone, Sandy (1991). The *Empire Strikes Back*: A Posttranssexual Manifesto. En Julia Epstein y Kristina Straub (ed.), *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity* (pp. 280-304). Nueva York: Routledge.
- West, Candace & Sarah Fenstermaker (1995). Doing Difference. *Gender and Society*, 9(1), 8-37.
- West, Candace & Don H. Zimmerman (1987). Doing Gender. *Gender and Society*, 1(2), 125-151.

UNA TEORÍA NO IDEAL DEL CONSENTIMIENTO SEXUAL*

Quill R Kukla**

Georgetown University

1. INTRODUCCIÓN

Detrás de la mayoría de nuestras discusiones filosóficas y populares sobre el consentimiento sexual se esconde una visión metafísica imprecisa: el consentimiento es algo que se da en un acto autónomo de elección. En algunas versiones, el consentimiento incluye conceptualmente la comunicación de esa elección y, en otras, es un acto cognitivo que es luego comunicado. Según la visión estándar, si no se tiene autonomía, debido a capacidades inherentes o a circunstancias coercitivas, entonces no se puede dar legítimamente el consentimiento, incluido el consentimiento al sexo (Dougherty, 2013; Fadenand & Beauchamp, 1986; Sherwin, 1996).

Considero que la autonomía es un continuum cambiante y que la autonomía total es un ideal inalcanzable y, en última instancia, poco útil. Nuestra autonomía fluctúa entre un contexto y otro, pero siempre, o al menos casi siempre, actuamos con autonomía parcial. Los compromisos con nuestra autonomía son la norma, no la excepción. Argumentaré que a menudo consentimos legítimamente cosas, incluyendo el sexo, mientras actuamos con una autonomía comprometida y parcial (porque si no, la actividad consensual sería casi inexistente). Por supuesto, estoy muy de acuerdo con la postura estándar de que las personas que prácticamente no tienen autonomía, debido a una coerción o incapacidad extremas, no pueden consentir el sexo; pero desarrollaré y defenderé una visión diseñada para dar sentido a cómo es

* Este texto se publicó originalmente con el título «A Nonideal Theory of Sexual Consent» en *Ethics*, 131(2) (enero de 2021), pp. 270-292. © The University of Chicago 2021. Todos los derechos reservados. Reproducido con el permiso de University of Chicago Press. Traducción realizada por Eloy Neira Riquelme y revisada por Aranza Pizarro.

** Agradezco a mis colegas participantes en el taller de Villanova sobre coerción y consentimiento, en marzo de 2019, así como al público asistente en MIT y en la Universidad de Brown, Riki Heck, Cassie Herbert y Dan Steinberg, por sus útiles comentarios sobre versiones previas de este artículo.

posible el consentimiento sexual —y, lo que es igualmente importante, cómo puede ser fomentado y protegido—, incluso en condiciones que comprometen la autonomía. En esta visión, la actividad consensuada es un tipo de actividad agencial y autodeterminante, en la que todas las personas implicadas entienden que todas las demás están actuando de esta manera agencial y autodeterminante, y en la que todas las personas implicadas pueden y deben detener la actividad tan pronto como esta deje de ser agencial y autodeterminante de este modo. Este tipo de consentimiento puede estar marcado o no por un acto comunicativo explícito (aunque debe comunicarse de alguna manera para ser legítimo), y puede seguir o no a un momento cognitivo explícito de elección.

La autonomía parcial o comprometida puede dividirse en dos tipos. Podemos no alcanzar la plena autonomía en virtud de nuestras capacidades intrínsecas, de forma temporal o permanente. Los traumas, la demencia, el alcohol, el agotamiento, algunos tipos de discapacidad y la juventud pueden así afectar a nuestras capacidades. O bien, podemos no alcanzar la plena autonomía en virtud de nuestra situación externa. Podemos estar atrapadas/os en una relación de poder en la que no podemos actuar y elegir libremente, o podemos ser manipuladas/os. También podemos estar atrapadas/os en una red más amplia de normas sociales que nos dificultan injustificadamente actuar con plena autonomía. A veces, el compromiso de nuestra autonomía puede provenir de una combinación de factores internos y externos; por ejemplo, podemos encontrarnos en un contexto desorientador que no entendemos, en el que las posibilidades de actuar y los significados y consecuencias de nuestras acciones no nos quedan claros. Por cualquiera de estas razones, nuestra capacidad para tomar una decisión autónoma para tener relaciones sexuales puede ser menos que plena.

Pero aquí está la cuestión: rara vez estamos libres de todos esos compromisos. Casi nunca disponemos de una autonomía de decisión pura y completa, ni de una capacidad perfecta para comunicar nuestras elecciones. Nuestras capacidades son finitas y vulnerables, y todas/os estamos atrapadas/os en situaciones complejas que limitan y moldean nuestra capacidad de actuar y de captar nuestras propias posibilidades y su significado. Nuestra autonomía puede verse —y suele verse— comprometida por nuestras relaciones de poder y subordinación con otras personas, nuestras capacidades finitas e imperfectas, nuestra interiorización e inducción corporal de las normas que limitan y distorsionan nuestras elecciones, y las diversas presiones y dependencias que conforman nuestra situación. Por lo tanto, si insistimos en que el verdadero consentimiento requiere plena autonomía, entonces prácticamente ninguna relación sexual resultará consentida. Aceptar esta consecuencia haría inútil la noción de consentimiento o convertiría todo el sexo en una violación sexual, y ninguno de los dos resultados es útil. Por lo tanto, tenemos que entender cómo el sexo

puede ser consentido y éticamente aceptable incluso cuando entramos en él en condiciones no ideales que comprometen la autonomía de manera sustancial.

Debo señalar por adelantado que, de acuerdo a la versión no ideal del consentimiento que desarrollaré aquí, el consentimiento, al igual que la autonomía, ocurre en grados. Mi objetivo central no es argumentar que el consentimiento es una propiedad más limpia o más clara que la autonomía, sino que son nociones distintas, aunque entrelazadas. Se puede dar un consentimiento real suficiente para cumplir las precondiciones para el sexo ético sin mucha autonomía, y ejercer una elección autónoma no es lo mismo que consentir. Mis intereses aquí son principalmente éticos, no jurídicos. Para efectos legales, si el consentimiento es un continuum, debemos estar en condiciones de determinar si alguien consintió lo suficiente el sexo como para que no cuente como violación sexual. No abordaré la cuestión de cómo hacer esta determinación legal; pero de mi argumento se desprende que el hecho de haber ejercido una capacidad autónoma de elección no es necesario ni suficiente para cumplir este requisito.

En lo que sigue, generalmente evito hablar de «dar consentimiento». En otro lugar he argumentado que es engañoso entender que un encuentro sexual típico comienza con una petición y una concesión ante esta petición, lo que hace que la iniciación suene abrupta y unilateral¹. El buen sexo suele comenzar con una negociación dialógica más que con una petición abrupta —una negociación que puede incluir invitaciones, sugerencias, reflexiones sobre los deseos y las fantasías y cosas por el estilo, pero rara vez una petición rotunda a la que accede la persona receptora—. En consonancia con este argumento, interpreto el sexo consensuado como una especie de colaboración y no como una cosa que hay que dar a otra persona. Además, en primera instancia, percibo la posibilidad de consenso como una característica de la actividad agencial, más que como una característica de una elección que se hace en un momento específico. Como tal, el consentimiento no es una cosa puntual que pueda entregarse.

En un relato filosófico dominante, el consentimiento válido es un acto elegido que desactiva el deber de otra persona de no hacerle algo a quien consiente (Manson, 2016; Tadros, 2016 y 2021). De hecho, Tom Dougherty se refiere a esa imagen como «la ortodoxia» (2021). Me resulta forzado y extraño pensar que las personas anden con el deber de no «hacer sexo» entre ellas, deber del que se pueden eximir. Este modelo hace que el sexo suene asimétrico y como algo que nos sucede o que hacemos a las otras personas, en lugar de como algo que elegimos activamente y que hacemos junto/as. También hace que parezca que la postura por omisión hacia el sexo sea la de

¹ Véase Kukla, 2018, para un análisis detallado de las limitaciones del discurso sobre el consentimiento.

rechazo. Aunque podamos modelar varios encuentros consensuados y no consensuados en esos términos, no me parecen útiles para captar los matices fenomenológicos y pragmáticos del consentimiento sexual o su ausencia.

El *sexo consensuado*, para mis propósitos, es una actividad sexual en la que cada una de las partes participa con agencia, se considera a sí misma como tal, comunica con éxito que lo está haciendo y puede utilizar la comunicación para detener con éxito la actividad o cualquier parte de la misma en el momento en que continuar ya no sea una expresión de su agencia.

A grandes rasgos, tal y como yo entiendo las cosas aquí, alguien tiene agencia cuando actúa de forma que expresa sus propios valores, deseos y propósitos, ya sean duraderos o fugaces. Así pues, la agencia requiere (1) capacidades positivas para actuar y (2) una acción que no haya sido manipulada por los objetivos y deseos de otras personas. No requiere que alguien haya elegido activa o conscientemente su acción actual, en un acto de voluntad independiente. Gran parte de la acción agencial es habitual, impulsiva o automatizada. Y, a grandes rasgos, somos dueñas/os de nuestra acción cuando nos identificamos con ella y la entendemos como una expresión de nuestra agencia. Un punto central para mí aquí será que podamos expresar nuestra agencia y capacidad de acción incluso en condiciones de desigualdad de poder y opresión, o cuando nuestras capacidades de reflexión, de razón de orden superior y de elección están algo (aunque no completamente) disminuidas— es decir, en condiciones que comprometen nuestra autonomía—. Para los fines de este artículo, entiendo por *autonomía* la capacidad de decisión, o la capacidad de hacer una elección voluntaria e independiente a la luz de los propios valores, aunque sé que el término se utiliza a menudo de forma más amplia. Específico este significado más restringido aquí para distinguir la autonomía de la agencia. Obsérvese, por ahora, que nada en esta definición de agencia consensuada requiere claramente una autonomía plena, o capacidad de decisión, *per se*².

El consentimiento requiere agencia, y la agencia es parcial, vulnerable y dependiente del contexto. Es importante y engañosamente abstracto pensar que la agencia es algo que alguien simplemente tiene o no tiene en un determinado encuentro. Más bien, las parejas sexuales pueden apoyar o socavar la agencia de la otra persona durante el sexo. La agencia puede ser reforzada o socavada no solo por otras personas y por el trato que se dan entre sí, sino también por los contextos materiales, institucionales y sociales. Las parejas sexuales éticas no pueden controlar la totalidad de

² No voy a ofrecer aquí explicaciones rigurosas sobre la agencia o la autonomía o sobre lo que es ser dueña de una acción, ya que hacerlo es un proyecto demasiado grande para que lo asuma en este artículo; espero que estas imágenes en bruto nos den suficiente material para distinguir productivamente la autonomía del consentimiento y analizar las relaciones entre estos conceptos.

estos contextos, pero pueden ser sensibles a los límites y posibilidades de la agencia y el consentimiento en un contexto determinado y adaptarse en consecuencia. El sexo éticamente sólido, consensuado, requiere no solo que cada participante se asegure de que las actividades son consensuadas, sino también de que se respeten y respondan entre sí como centros de deseo, propósito, identidad y acción, con el fin de permitir y apoyar la agencia de la otra persona y evitar socavarla.

En este artículo, mi proyecto es desarrollar una comprensión realista del sexo consensuado, una que no tenga a la plena autonomía como una condición para el consentimiento legítimo. Quiero entender cómo puede funcionar el consentimiento —y cómo puede ser violado— en las condiciones no ideales y desordenadas en las que se producen la mayoría de los encuentros sexuales. Argumentaré que el consentimiento requiere una medida mínima de autonomía. Pero la autonomía plena no es necesaria para el consentimiento, ni ningún tipo de autonomía es suficiente para el consentimiento. Recientemente se ha despertado el interés por un modelo de «consentimiento entusiasta» del consentimiento sexual (Friedman & Valenti, 2019; Hinscliff, 2015). La idea de que el consentimiento sexual legítimo requiere entusiasmo se explica bastante por sí misma; pero creo que es importante que podamos consentir legítimamente a un sexo sobre el que nos sentimos ambivalentes o, por ejemplo, al que solo accedemos para complacer a nuestra pareja. Podemos consentir el sexo cuando no estamos realmente de humor, al igual que podemos consentir ver una película que no nos atrae especialmente. Las personas asexuales y las trabajadoras sexuales se han resistido a la idea de que no pueden dar un consentimiento legítimo al sexo, a pesar de no sentir vértigo por todo el asunto (Roffee, 2015). A la inversa, si sostengo que la autonomía no siempre es necesaria para el sexo consensuado, entonces ciertamente tengo que rechazar la idea de que la autonomía más el entusiasmo son necesarios para el sexo consensuado. Por lo tanto, sostengo que la autonomía más el entusiasmo tampoco son necesarios ni suficientes para el consentimiento sexual. Así que el movimiento del «consentimiento entusiasta» va en una dirección bastante diferente a la mía.

A continuación, paso a analizar ejemplos de autonomía afectada [*impaired autonomy*], la cual surge de capacidades comprometidas o de un contexto situacional comprometedor. Lo que deseo examinar es cómo podemos apuntalar la agencia y permitir el sexo consensual legítimo —entendido como el tipo de sexo agencial que acabo de describir— en condiciones de autonomía parcial. Del mismo modo, quiero explorar cómo las parejas y las circunstancias pueden fallar a la hora de apuntalar adecuadamente la agencia cuando alguien tiene una autonomía disminuida. El objetivo es entender cómo el sexo consensuado, con el apoyo adecuado, puede ser posible y sostenido en el mundo imperfecto y no ideal en el que vivimos como seres vulnerables y finitos inmersos en relaciones de poder.

2. RELACIONES SEXUALES CONSENTIDAS CON CAPACIDADES INTRÍNSECAMENTE COMPROMETIDAS: EL CASO DE LA DEMENCIA

Nuestra capacidad para tomar y comunicar decisiones autorreflexivas, informadas y libres con el fin de participar en el sexo puede verse limitada por deficiencias en nuestras capacidades cognitivas, ya sean temporales, permanentes o fluctuantes. Las personas con diversas formas de enfermedad mental pueden tener capacidades fluctuantes, y las personas con demencia en fase inicial o media las pueden tener fluctuantes o permanentes. El alcohol y las drogas pueden comprometer temporalmente las capacidades. Las discapacidades del desarrollo pueden hacerlo de forma permanente. A menudo se trata como un tópico social que las personas con tales limitaciones no pueden consentir las relaciones sexuales. Por ejemplo, a menudo se considera obvio que las personas ebrias o drogadas no pueden consentir las relaciones sexuales. Alguien que está incoherentemente ebria no tiene, casi con toda seguridad, la suficiente conciencia o autocontrol para mantener relaciones sexuales consentidas, pero, de hecho, una gran parte de las relaciones sexuales perfectamente normales y divertidas tienen lugar después de unas cuantas copas o tragos. Aunque estas situaciones plantean retos y riesgos éticos y sociales, no es realista considerar que todo ese tipo de sexo no es consentido y, por lo tanto, es en efecto una violación sexual.

Quiero centrarme en el desafiante y confuso caso de las personas con demencia moderada, muchas de las cuales viven en centros de cuidados durante periodos prolongados, y en la cuestión de si y cómo podemos comprender que son capaces de mantener relaciones sexuales consentidas. Mi objetivo en esta sección no es argumentar a favor o en contra de una visión particular de lo que es el consentimiento con demencia. Más bien, quiero utilizar la demencia como ejemplo de una condición que compromete la capacidad de tomar decisiones autónomas y, a continuación, desentrañar lo confusas, complejas y situacionalmente dependientes que son las cuestiones relativas al consentimiento en esas condiciones no ideales.

En 2015, un hombre de setenta y ocho años fue detenido por mantener relaciones sexuales con su esposa en la residencia de esta. Sus médicos la habían declarado incapaz de mantener relaciones sexuales consentidas debido a su demencia. Según el informe del conjunto de médicos, ellos tenían una relación amorosa con una larga historia y sin signos de abuso. A ella le quedaba muy poca capacidad discursiva pero siempre manifestaba placer y afecto cuando su marido se presentaba (Belluck, 2015). Es imposible saber, a partir de una noticia periodística, qué ocurrió exactamente, y no tiene sentido especular desde la distancia sobre los detalles de su encuentro privado. Solo quiero reflexionar sobre lo que en esta historia podría favorecer o socavar la posibilidad de un sexo consentido. Sabemos que las personas mayores con

demencia anhelan y obtienen placer del tacto, incluido el contacto sexual, mucho después de haber perdido otros deseos y placeres. De hecho, un número importante de pacientes con demencia se vuelven sexualmente agresivos y exigentes. Más aún, las relaciones sexuales en etapas posteriores de la vida se correlacionan con menores índices de depresión, mayor autocuidado y mayores marcadores de bienestar general. La demencia se asocia con un aumento de la libido en el 14% de los pacientes, y con una disminución en casi ninguno (Tenenbaum, 2009). Aunque experimentar el deseo sexual y beneficiarse del sexo ciertamente no equivale a consentir el sexo, todo esto parece ser una poderosa evidencia *prima facie* de que permitir a las personas con demencia tener sexo consensuado, de ser posible, es importante para su bienestar. Y, sin embargo, la mayoría del personal de las residencias de personas ancianos afirma que no es importante que quienes residen en ellas tengan la oportunidad de mantenerse sexualmente activas (White, 2010). La postura estándar de las residencias de personas ancianos y de su personal es que la actividad sexual entre residentes es un riesgo legal y probablemente no sea consensual y, por lo tanto, es mejor prevenirla; existe un puñado de residencias de personas ancianos explícitamente positivas desde el punto de vista sexual, pero son escasas y controvertidas (2010).

Las residencias de ancianos suelen ser lugares en los que los vínculos íntimos habituales se han cortado o perdido y el contacto está muy regulado. Muchas personas ancianas llegan a las residencias tras la muerte de un cónyuge o pareja de muchos años. Cuando quienes residen en las residencias que tienen demencia intentan iniciar relaciones sexuales entre sí, estas suelen ser muy desalentadas e interrumpidas institucionalmente, incluso a través de mecanismos físicos y espaciales, como puertas que no pueden asegurarse y una falta de acceso a los espacios privados. Muchas residencias para personas ancianas están gestionadas por organizaciones religiosas con compromisos y actitudes negativas y vergonzantes hacia el sexo. Por lo tanto, todo el entorno de la residencia está en relación antagónica con la necesidad de intimidad sexual de sus residentes. Además, nuestra norma cultural más generalizada de tratar a las personas mayores como generalmente asexuadas y, de hecho, de tratar todo el tema del sexo entre las personas mayores como algo repugnante y prohibido, contribuye a crear un entorno en el que las personas mayores tienen pocos recursos hermenéuticos para comprender e interpretar sus propios deseos sexuales y separar los sanos de los disfuncionales. Esto, en sí mismo, dificulta su capacidad de agencia sexual.

Quiero sugerir que, en un entorno antagónico de este tipo, es más difícil que el sexo con alguien con capacidades fluctuantes y marginales sea realmente consensuado. El sexo consensuado, tal como lo he definido, solo es posible cuando la actividad es agencial y autodeterminante, y cuando todas las personas implicadas reconocen esto y pueden comunicarse con éxito si quieren detener toda o parte de la actividad, y

cualquier comunicación de este tipo será respetada. En el mejor de los casos, una persona frágil en una institución con demencia moderada necesita mucho soporte social para satisfacer estas condiciones. Tales personas necesitan estar rodeadas de gente y un ambiente que las mantenga seguras, que facilite al máximo la comunicación de sus necesidades y deseos, y que les ofrezca formas fáciles y directas de salir de cualquier actividad o encuentro. Cuando la única forma de mantener relaciones sexuales es a escondidas y en secreto, bajo la amenaza de ser descubierta/o y «castigada/o», es imposible conseguir el tipo de apoyo social que haría que las relaciones sexuales fueran seguras y que proporcionaría con un lugar cómodo y accesible al cual acudir para obtener reparación si algo va mal. El estrés incrementa los déficits cognitivos, por lo que es probable que las personas residentes que se escabullen y rompen las reglas tampoco estén en su mejor momento. Es muy posible que no haya nadie de confianza a quien acudir con preguntas o preocupaciones si las tienen. Si ya están ocultando sus actividades sexuales, les será más difícil salir de una situación o relación sexual si así lo desean, especialmente si también existen problemas de motricidad.

De esta manera, la típica residencia de personas ancianas socava la capacidad de consentimiento de sus residentes y está preparada para impedir los encuentros sexuales. Pero, ¿puede alguien con demencia moderada tener sexo consentido bajo las condiciones adecuadas? Tenemos muchas razones para pensar que a menudo el sexo es realmente lo que desean. Por supuesto, también son especialmente vulnerables al abuso y la manipulación. Pero dado su deseo real de contacto sexual y los beneficios de tenerlo, sería bueno averiguar las condiciones en las que pueden tener sexo consensuado, en lugar de centrarse solo en impedirlo.

No podemos saber qué ocurrió exactamente entre el hombre de setenta y ocho años y su esposa. Pero existen muchas razones para pensar que una pareja de años y que se preocupa por ella será la más capacitada para detectar signos sutiles de deseo, incomodidad, agitación y placer en alguien cuya capacidad de comunicación y memoria están comprometidas, y que esa persona será la más propensa a preocuparse por el bienestar de su pareja y por hacerlo bien. Esperaríamos que él estuviera dispuesto a parar inmediatamente si ella mostrara cualquier signo de miedo, incomodidad o desentendimiento. También hay muchas razones para pensar que es más probable que alguien participe de forma voluntaria y agencial en el sexo si es con alguien con quien ha elegido tener sexo muchas veces en el pasado. El sexo consensuado expresa la agencia y capacidad de acción de todas las personas implicadas y requiere una comunicación eficaz y continua durante la propia actividad. Una pareja de muchos años tiene mucha práctica en esta agencia conjunta y dialógica. Al hacer algo juntos que han hecho muchas veces, normalmente cada cual es más capaz de actuar con agencia.

Por supuesto, es completamente posible, como sabemos muy bien, que los maridos impongan el sexo sin consentimiento a sus esposas. El abuso a ancianas también es un gran problema, y es posible que el marido de una persona con demencia simplemente se salga con la suya, en lugar de comprometerse de forma responsable a apoyar su agencia. Pero teniendo en cuenta lo que sabemos sobre los deseos generales de pacientes ancianas/os con demencia por la intimidad sexual y su conexión con su bienestar, en un caso en el que la actividad sexual es continua con su acción agencial pasada, no deberíamos presumir que ese sexo no es consentido. También deberíamos reconocer que sería más fácil que ese sexo fuera consentido si no tuviera que ser a escondidas, bajo el temor de la vergüenza y el castigo si se descubre.

3. RELACIONES SEXUALES CONSENTIDAS CON UNA AUTONOMÍA DISMINUIDA SITUACIONALMENTE: EL CASO DEL PATRIARCADO

Nuestra autonomía puede verse comprometida debido a nuestra situación externa, incluso si somos intrínsecamente capaces de tomar decisiones autónomas. Esto se aplica también a nuestra capacidad de elegir autónomamente el tener relaciones sexuales. Lo más obvio es que una persona puede ser forzada o amenazada para mantener relaciones sexuales, en cuyo caso la actividad es inequívocamente no consentida. Pero existen otros casos más interesantes para nuestros fines, en los que la autonomía puede ser parcial, pero puede seguir siendo posible el consentimiento legítimo.

Existe todo tipo de razones benignas por las que puede resultar imposible tomar una decisión autónoma y plenamente informada sobre el sexo. Es posible que estés decidiendo si vas a probar algo muy nuevo y diferente, y puede que no estés segura/o de cómo te sentirás al respecto —proceder podría implicar un salto a lo desconocido—. Por ejemplo, piensa en una primera experiencia sexual entre personas del mismo sexo o en la exploración de una práctica no convencional. A veces puedes encontrarte en un escenario desorientador, y lo insólito del entorno puede llevarte a que pierdas el sentido del control.

Los diferenciales de poder entre las posibles parejas sexuales pueden socavar la autonomía, incluso si nadie abusa de su poder. Estos diferenciales pueden provenir de los roles institucionales (como asesor/a y estudiante), una gran diferencia de edad o de estatus, o una diferencia de estabilidad social (como ciudadana/o y refugiada/o), por ejemplo. No queda claro en qué momento tener relaciones sexuales con alguien que tiene menos poder se convierte en un acto incorrecto. Más aún, incluso si pensamos que una relación sexual a través de un diferencial de poder es éticamente cuestionable y constituye un acto incorrecto de parte de la pareja más poderosa, esto es bastante más débil que decir que no es consensual, lo cual es una acusación muy

fuerte. Es demasiado fácil simplemente condenar el sexo a través de las diferenciales de poder debido a su impacto en la autonomía. Sin embargo, esto descartaría básicamente todo el sexo, ya que es raro que dos personas tengan exactamente el mismo poder social. Así que tenemos que ser capaces de decir algo más matizado sobre estos casos, y tenemos que entender cómo podemos permitir y apoyar la posibilidad de la consensualidad en el contexto de los diferenciales de poder. Es decir, si queremos entender cómo funciona el sexo real, desordenado y no ideal, tenemos que comprender cómo y cuándo puede ser éticamente aceptable a pesar de las diferencias de poder. Y, más específicamente, si queremos entender cómo funciona el consentimiento no ideal, tenemos que dar cabida al hecho de que el sexo consentido puede darse incluso cuando hay presiones y desigualdades que limitan nuestras opciones, nos imponen riesgos desafortunados y hacen que nuestras elecciones no sean totalmente autónomas. Esto es difícil de pensar, pero es esencial, dada la realidad de la densa e ineludible red de relaciones de poder en la que todos vivimos.

Ciertas relaciones desiguales son lo suficientemente directas y asimétricas, con suficiente potencial de causar daño, como para que nos sintamos cómodas/os diciendo que realmente no hay lugar para el sexo consensuado. Los riesgos de rechazar a la persona más poderosa, o de abandonar la relación, pueden ser demasiado altos y concretos. Esto puede ser así por mucho que la persona más poderosa prometa no utilizar ese poder y sin importar cuántas otras salvaguardas existan. Por ejemplo, tengo la tentación de pensar que esto es cierto en el caso de docentes y sus estudiantes de posgrado a quienes asesoran. Pero existen casos mucho menos claros en los que sigue habiendo notables diferenciales de poder, como tal vez el de una/un docente y una/un estudiante de posgrado en la misma disciplina, pero en una escuela diferente. En este caso podrían producirse encuentros sexuales bajo la sombra de posibles ejercicios de poder o deseos distorsionados por el atractivo del estatus. Puede que no nos parezca que estos encuentros sean una gran idea, pero me resisto a decir que tales encuentros son automáticamente no consentidos.

Ahora quiero pasar a tratar el que quizás sea el ejemplo más difícil y generalizado de sexo a través de las diferencias de poder, es decir, el sexo heterosexual bajo el patriarcado. Al igual que en la sección anterior, mi objetivo en esta parte no es responder a la pregunta de cuándo el sexo bajo el patriarcado es consentido, sino más bien mostrar la enmarañada complejidad de la cuestión bajo las circunstancias no ideales que crea el patriarcado. No solo existe un diferencial de poder permanente entre hombres y mujeres, sino que también hay todo tipo de razones para pensar que la autonomía de las mujeres —y especialmente nuestra autonomía sexual— se ve sustancialmente disminuida bajo el patriarcado, en particular, aunque no solo, en nuestras interacciones con hombres heterosexuales. Tal como se ha analizado y

explorado en profundidad, el patriarcado disminuye nuestra capacidad de rechazar efectivamente el sexo (Langton, 1993; MacKinnon, 1987). Obstaculiza nuestra credibilidad como declarantes y denunciante de nuestra experiencia (véase, entre otros, Fricker, 2007), especialmente cuando se trata de violaciones y agresiones sexuales (Dotson, 2012; Jenkins, 2017). Crecer bajo el patriarcado implica desarrollar actitudes y hábitos que se entremezclan con un conjunto generalizado de normas sociales que nos entrenan para ser pasivas en lo que respecta al sexo y para callar nuestros propios deseos sexuales. En general, nos disuade de ser asertivas y de frustrar las exigencias sociales de los hombres. Y, de hecho, cuando nos resistimos a los intentos de los hombres de interactuar con nosotras, nos exponemos a la violencia y al abuso verbal. El patriarcado está estructurado fundamentalmente por normas que exigen que las mujeres estén al servicio de las necesidades de los hombres y la sexualidad es el ámbito paradigmático en el que se exige esa servidumbre (Manne, 2017). El patriarcado socava la autoconfianza de las mujeres, lo que perjudica directamente nuestra capacidad de tener un control reflexivo sobre nuestros actos (Abramson, 2014). Muchas feministas han argumentado que la subyugación sexual de las mujeres y la dominación por parte de los hombres están incorporadas en la esencia conceptual de las «mujeres» como un género (véase, por ejemplo, Haslanger, 2012). Se acepte o no esta fuerte afirmación conceptual, es difícil negar que el patriarcado ha organizado de manera profunda los roles sociales en torno a la subyugación de género. Recapitulo todo esto no para dar una lección básica de feminismo a mis lectoras, sino para destacar las principales formas en las que el patriarcado funciona específicamente a lo largo de múltiples ejes para restringir y socavar la autonomía sexual de las mujeres.

Pero esto implica que, si creemos que el consentimiento sexual requiere siempre una plena autonomía de decisión, entonces las mujeres nunca podrían consentir el sexo heterosexual bajo el patriarcado. En efecto, todo sexo heterosexual sería una violación sexual. Esto es, por supuesto, más o menos lo que algunas teóricas feministas de la segunda ola, como Andrea Dworkin, han sostenido (1987). Si partimos de un modelo tradicional que vincula la capacidad de consentimiento directamente con la plena autonomía de decisión, creo que es una conclusión difícil de evitar. Pero considero que este condicional es una *reductio*: cualquier visión del consentimiento sexual según la cual el mero hecho del patriarcado excluye el consentimiento de las mujeres a las relaciones sexuales heterosexuales, es a primera vista una visión errónea del consentimiento. De lo contrario, por un lado, la noción de violación sexual se convierte en algo casi inútil e injusticiable; por otro, es inaceptablemente insultante y paternalista decirles a las mujeres heterosexuales y bisexuales que ninguna de las relaciones sexuales que mantienen con hombres, incluidas las que buscan activamente, son consentidas. Por último, a pesar de todos los problemas y escollos que rodean al

sexo heterosexual, existe una gran cantidad de sexo heterosexual bueno, feliz, deseado y satisfactorio que realmente ocurre; simplemente no es útil ni esclarecedor decir que todo ese sexo es una violación sexual, aunque sea bienvenido y placentero. De hecho, es una burla del grave problema de la violación sexual. Por lo tanto, tenemos que entender cómo es posible el consentimiento legítimo de las mujeres a las relaciones sexuales heterosexuales bajo el patriarcado. En términos más generales, tenemos que entender cómo es posible el sexo consentido a través y dentro de las relaciones de poder y las redes de normas que limitan la autonomía.

Sea cual sea la respuesta, es crucial que reconozcamos que no se trata simplemente de que un hombre individual decida no hacer uso del poder y los privilegios que le otorga el patriarcado. Que un hombre individual decida que aceptará un no por respuesta sin responder abusivamente, o que atenderá y será receptivo a los deseos y malestares expresados por una mujer, no es suficiente para devolverle su autonomía. Las mujeres son entrenadas a lo largo de los años para consentir las peticiones de los hombres y temer herir sus sentimientos. Esto está implantado en nuestros cuerpos. Muchas de las fuerzas que reducen nuestra autonomía sexual son estructurales, no individuales. Los hombres no pueden suspender la fuerza del patriarcado a nivel individual. Elegir no hacer uso del poder no hace que ese poder desaparezca.

Cuando pensamos en las muchas formas en las que el patriarcado socava la capacidad de acción de las mujeres, especialmente en el ámbito sexual, puede parecer inútil aferrarse a una visión del consentimiento heterosexual legítimo. Por mucha protección que haya, nunca podremos deshacer el hecho de que todas las personas estamos inmersas en normas concretas que crean una grave asimetría de poder entre hombres y mujeres. A este respecto, creo que es esclarecedor considerar un ámbito diferente en el que el consentimiento legítimo es una condición previa ética crucial y muy discutida para la interacción, a saber, el tratamiento médico. En bioética, la forma de posibilitar y determinar el consentimiento informado antes de intervenir en el cuerpo de alguien es un tema clave. En este ámbito, sin embargo, no se confunde el hecho de que, en los entornos médicos, doctores/as y pacientes no tienen un poder simétrico. En el entorno médico, los doctores/as tienen más autoridad institucional, social y cognitiva que el grupo de pacientes. También tienen la capacidad de conceder o negar bienes importantes y el poder de perjudicar gravemente o ayudar sustancialmente al paciente; ninguno de estos poderes es recíproco. Además, el grupo de pacientes suele acudir a los doctores/as en momentos de mayor vulnerabilidad. Todo esto está básicamente incorporado de forma inevitable en la estructura del encuentro. Esto es así incluso cuando el paciente es una persona con mucha autoridad y poder agencial³.

³ La obra *Wit* (Edson, Margaret, Dramatists Play Service, Inc., 1999) explora poderosamente esta dinámica.

De hecho, este desequilibrio de poder puede socavar fácilmente la capacidad de las y los pacientes para actuar como agentes autodeterminadas/os, capaces de dar o negar legítimamente su consentimiento al tratamiento.

Sin embargo, especialistas en bioética dan por sentado que la forma de promover la posibilidad de un consentimiento y un rechazo legítimos no consiste en borrar o superar estas diferencias de poder, sino en encontrar la forma de apuntalar la agencia de las y los pacientes dentro de tales diferencias. Construimos herramientas de decisión y controles y equilibrios institucionales; pensamos en dónde, con quién y cuándo las y los pacientes deben tomar decisiones, con la ayuda de qué tipo de conversaciones. Las y los pacientes, casi por necesidad, toman decisiones y aceptan vías de tratamiento en condiciones no ideales. Ninguna de estas medidas cautelares funciona a la perfección. Pero el debate en el ámbito médico gira en torno a cómo construir la agencia a pesar de las desigualdades de poder y las fuerzas situacionales que socavan la autonomía, no sobre cómo deshacerse de estas cosas y permitir una autonomía perfecta. Intuitivamente, ninguna de nosotras piensa que los desequilibrios de poder y las vulnerabilidades en el ámbito médico hagan imposible el consentimiento legítimo. Sugiero que adoptemos un enfoque similar para pensar en el consentimiento sexual en las condiciones no ideales del patriarcado y otros factores situacionales que socavan la plena autonomía⁴. No se debe suponer que las personas con problemas de memoria, las personas ligeramente ebrias, las personas fuera de su ámbito y las personas en desventaja de poder sean incapaces de expresar un verdadero consentimiento sexual. Al mismo tiempo, debemos reconocer que tenemos que tomar medidas para permitir y apoyar esa capacidad de consentimiento. En la siguiente sección abordaré la cuestión de cuáles pueden ser esos pasos.

4. AGENCIA RELACIONAL Y CONSENTIMIENTO PROTEGIDO

Por fin estoy en condiciones de tratar de articular de forma más directa y sistemática cómo podemos apuntalar la agencia sexual y la capacidad de consentimiento en condiciones no ideales en las que la autonomía de decisión se ve comprometida por razones internas o situacionales (o ambas).

⁴ A partir de cierto punto de autonomía comprometida, por supuesto, no creemos que los pacientes puedan dar su consentimiento por sí mismos. Un paciente con demencia avanzada, o un bebé, o alguien en estado vegetativo persistente no tiene autonomía significativa y no puede dar su consentimiento. En el ámbito médico, en ese momento asignamos un apoderado o un sustituto para la toma de decisiones. Esta es una importante des-analogía entre los dos casos. En el ámbito sexual, nunca hay circunstancias en las que se deba dar el consentimiento en nombre de otra persona, aunque, de forma espeluznante, se ha propuesto en el caso de los pacientes con demencia. Véase, por ejemplo, Tenenbaum, 2009, que rechaza con razón cualquier propuesta de este tipo.

Muchas teóricas feministas han desarrollado versiones de la «autonomía relacional», todas las cuales son variaciones de la idea de que la autonomía no es una propiedad inherente a las personas, sino más bien una capacidad de acción que es esencialmente apoyada por otras personas y por el entorno. Catriona Mackenzie explica de forma muy útil,

Las concepciones relacionales sostienen que la autonomía es una competencia compleja, cuyo desarrollo y ejercicio requiere un constante soporte interpersonal, social e institucional. Las teóricas relacionales buscan analizar la naturaleza de esta competencia; comprender el tipo de soporte social necesario para desarrollarla y ejercerla; y mostrar cómo la autonomía puede verse frustrada por la opresión y la injusticia sociales.... A la vez que subrayan el papel crucial de las relaciones sociales en la formación de nuestras identidades y en el desarrollo de las habilidades implicadas en la competencia de autonomía, las teóricas relacionales sostienen que algunas relaciones sociales, como las que se caracterizan por la dominación, el abuso, la coerción, la violencia o la falta de respeto, proporcionan condiciones hostiles para la autonomía (2014, p. 285).

Aunque estas versiones tratan de ampliar el término ‘autonomía’ para que sea una capacidad relacional, para mis fines, lo que describen se enmarca mejor como una teoría relacional de la agencia. Recordemos que, por estipulación, reservo el término ‘autonomía’ para el tipo de capacidad de decisión individual que se considera más tradicionalmente como esencial para el consentimiento. Tampoco es necesario que analice aquí los detalles de la gran variedad de versiones de la autonomía relacional. Lo que quiero extraer de estos relatos es una visión de cómo otras personas e instituciones y entornos bien diseñados pueden construir y mantener la capacidad de acción de las personas, entendida como su capacidad para expresar y poner en práctica sus deseos, mantener su integridad y su sentido del yo, y determinar sus propias actividades y narrativas.

La ruta imaginativa hacia una comprensión relacional de la agencia que he encontrado más útil es el concepto de Hilde Lindemann de *aferrarse al ser-persona* (2009a, 2009b y 2016). Su idea central es que muchos de los roles, identidades y actividades, que son fundamentales para nuestro sentido del yo y nuestra integridad, requieren apoyo y participación social y material; cuando nos volvemos menos capaces de poner en práctica estas cosas por nosotras mismas, otras personas pueden asumir parte de la labor de mantenernos en nuestras identidades. Lindemann escribe: «Al igual que ninguna de nosotras puede formar una identidad personal sin la ayuda de muchas otras personas, ninguna de nosotras puede mantener su identidad por sí sola. Muchos roles sociales que se autoconstituyen, por ejemplo, requieren que otras personas asuman roles recíprocos con respecto a ellos: no puedo ser madre si no tengo un hijo. Para mantener mi identidad de madre, mi familia y mis amigos

y compañeros de trabajo tienen que interactuar conmigo como alguien que ocupa ese rol» (2009a, pp. 72-73). En este sentido, todas las personas necesitan sostenerse en sus identidades a través de la aceptación de las otras personas. Pero, en particular, a medida que nuestra competencia o nuestra capacidad para sostenernos a nosotras mismas flaquea y se vuelve vulnerable, ya sea debido a nuestras capacidades internas o a nuestra situación, otras personas deben dar un paso adelante y asumir más la labor de sostenernos a nosotras mismas: «Arrancadas de los contextos y condiciones en los que podemos mantener nuestro propio sentido de nosotras mismas, corremos el riesgo de perder de vista quiénes somos— al menos temporalmente —a menos que alguien nos eche una mano» (p. 74).

Esto no significa que otras personas deban actuar por nosotras o en lugar de nosotras. Que alguien actúe en mi lugar es cooptar mi identidad en lugar de mantenerme en ella. Más bien, las otras personas me ayudan a actuar como yo misma, a través del tipo de aceptación y reconocimiento que me dan. Lindemann se centra sobre todo en personas con crisis médicas o demencia. Da ejemplos de formas cotidianas de reconocimiento y mantenimiento: elegir un disco para alguien que concuerde con sus gustos y se añada a su querida colección, cuidar y ponerle al día sobre una mascota que le es querida y está entrelazada con su identidad, hacerle la manicura o cortarle el cabello o llamarle por su título profesional. Son pequeños actos de autocuidado y mantenimiento que otras personas pueden hacer por nosotras. Existe una línea escurridiza entre sostener a alguien en su condición de ser-persona e imponerle una comprensión de la misma; un buen sostenimiento tiene que ser verdaderamente generoso y responder sutilmente a la realidad pasada y presente de una persona. Por ejemplo, se puede ver esta distinción claramente cuando se ve a la gente interactuar con miembros de la familia con demencia. Se puede observar cómo algunos familiares imponen descuidadamente un sentido del yo a la persona con demencia («¿TE GUSTA EL BAILE, VERDAD, ABUELA?»), grito dirigido en dirección a la abuela), mientras que otras/os descargan sobre sí mismas/os parte de la difícil y sutilmente receptiva labor de mantener la identidad de esa persona.

Mientras que Lindemann habla de sostenernos mutuamente en nuestras identidades, a mí me interesa el proyecto, algo más local, de sostenernos mutuamente en la agencia. Al igual que puedo ayudar a alguien a ser ella misma sosteniéndola en su identidad, también puedo ayudar a alguien a actuar como ella misma y a expresarse en la acción, especialmente cuando sus propias capacidades y circunstancias son insuficientes para hacerlo por sí misma. Sostener a alguien en su agencia o en su identidad es una forma no impositiva de dejarle ser, no dejándole sola, sino permitiéndole activamente ser. El mantenimiento de la agencia puede contribuir directamente al mantenimiento de la identidad, pero puede ser un proyecto a menor escala.

Las residencias de personas ancianas, como hemos visto, a menudo no ofrecen espacios privados ni tiempo para estar a solas, desorientan a sus residentes al no crear un entorno familiar y hogareño, y presuponen que el sexo es un signo patológico de disfunción antes que una expresión de agencia. Estas instituciones estarán mal equipadas para sostener la agencia de alguien, especialmente si la intimidad sexual es lo que realmente busca esta persona y está en consonancia con sus valores y su sentido del yo. Cualquier relación sexual que mantengan será furtiva y arriesgada, y sus acciones serán medicalizadas si se descubren, lo que es exactamente lo opuesto a ofrecer ayuda para integrarlas en la agencia. Del mismo modo, una cultura que tacha a las mujeres que quieren sexo de «zorras» porque deben tener algún tipo de motivo oculto, o que considera que las mujeres que disfrutan del sexo carecen de autoestima, socava intrínsecamente su agencia sexual positiva. Una cultura y un sistema judicial que suponen que el sexo no consentido es raro y que solo se da en mujeres que han hecho algo malo, serán automáticamente incapaces de dar una acogida y un apoyo competentes a las mujeres que intentan expresar su agencia a través del sexo.

Una gran parte de apoyar a otras personas en su agencia es una cuestión de darles una acogida competente. Kristie Dotson ha analizado en detalle el tipo de daño que podemos causar a las personas cuando no les damos una acogida fiable y competente a lo que dicen y expresan (2011). Cuando pensamos en la incompetencia y en la injusticia epistémica en el ámbito sexual, solemos centrarnos en el caso de la incompetencia de los hombres a la hora de escuchar y comprender las negativas de las mujeres a mantener relaciones sexuales o sus intentos de dejarlas. Este es, en efecto, un importante ejemplo de incompetencia perniciosa, cuando se produce⁵. Pero especialmente cuando la autonomía de alguien está comprometida o es vulnerable, o cuando hay relaciones de poder en juego, la acogida competente cumple un papel mucho más importante. Una pareja puede proteger la capacidad de acción de una persona vulnerable ofreciendo una acogida competente en todos los aspectos: siendo buen intérprete, hábil y atento a sus expresiones de placer, dolor, deseo, vergüenza, consuelo, miedo y similares. Esto significa que una misma persona —por ejemplo, una persona con demencia— puede tener relaciones sexuales consentidas con una pareja que tenga estas habilidades y competencias y que se compromete a ejercerlas, y no con otra. Así pues, al igual que la agencia, el consentimiento es también una capacidad relacional.

⁵ Aunque, de manera interesante y deprimente, existe una gran evidencia empírica que muestra que los hombres solo fingen tal incompetencia en su afán de anular las negativas de las mujeres mediante la fuerza coercitiva. Véase O'Byrne, Rapley y Hansen, 2006. Muchas gracias a Riki Heck por alertarme acerca de este cuerpo de literatura empírica.

Cuando se trata de un encuentro íntimo, sostener a alguien en su agencia implica, entre otras cosas, responder de manera competente a sus gestos y a sus expresiones incipientes, respetando y comprendiendo al mismo tiempo quiénes son, qué valoran y así por el estilo. Puede implicar, literalmente, sentir y ver lo que hace su cuerpo y responder adecuadamente. Al mismo tiempo, las parejas por lo general no pueden sostener por sí solas a las personas en su agencia. Como hemos visto, el entorno social, institucional y material puede ayudar o dificultar el contenerlas. Como dice Lindemann: «No son solo otras personas las que nos sostienen en nuestras identidades. Los lugares y las cosas familiares, los objetos queridos, las mascotas, los rituales apreciados, la propia cama o la camisa favorita, pueden ayudarnos, y de hecho lo hacen, a mantener nuestro sentido del yo» (2009b, p. 263).

Cuando las personas están libres de cualquier impedimento situacional o interno significativo para su autonomía, pueden elegir participar en una actividad sexual que se aleja sustancialmente de sus experiencias y deseos anteriores. La exploración sexual suele ser una parte importante del florecimiento sexual —para descubrir el espacio de nuestros posibles placeres—. A veces probamos algo y no nos gusta, y por eso es tan importante tener unas condiciones claras y fiables de salida. Pero no hay razón para que nuestros gustos y actividades del pasado determinen nuestras elecciones presentes. Sin embargo, cuando la autonomía de alguien se ve comprometida, no es el momento de experimentar en los márgenes. Una de las principales formas de sostener a las/os demás en su capacidad de acción cuando esta es frágil, es ser muy sensibles a si los deseos que expresan están en consonancia con sus patrones, valores y sentido del yo. A las parejas de personas vulnerables y comprometidas les corresponde no explotar lo que podría ser un impulso pasajero que no está basado en el yo de esa persona.

Es importante y sorprendentemente raro recordar que no existe ninguna razón general para suponer que protegemos mejor la agencia de una persona no teniendo sexo con ella que teniéndolo (esto es parte de la razón por la que no me gusta la idea de que el consentimiento sexual sea visto como una liberación de la obligación permanente de no tener sexo con alguien). Es completamente posible que alguien desee realmente un encuentro sexual, y que ese encuentro sea una buena expresión de quiénes son, de sus valores y del tipo de cosas que disfrutan, incluso si están algo ebrios/os, o tienen la memoria dañada, o tienen una limitada capacidad de razonamiento reflexivo, o si tienen menos poder que su pareja, o están atrapadas/os en un sistema de normas misóginas que desestiman sus placeres sexuales. Una buena pareja puede utilizar la contención empática, una rica comprensión del pasado de su pareja, un entorno material adecuado, unas condiciones de salida claras, etc., para ayudar a darles la estabilidad y la seguridad que necesitan para expresar esta agencia. A la inversa,

alguien que degrada o humilla a su pareja, o insulta su inteligencia o autoestima, no socava directamente el consentimiento (aunque estas son otras formas en las que el sexo puede ser poco ético); pero sí corren el riesgo de minar la capacidad de su pareja para actuar con agencia, al socavar aspectos como la autoconfianza y la sensación estable de que los propios deseos merecen ser expresados y protegidos. Son formas de no sostener la capacidad de agencia de la otra persona.

Ahora que tenemos una imagen razonablemente rica y socialmente arraigada de la agencia, podemos extraer algunas de las cosas que apuntalan y protegen la agencia y la posibilidad de consentimiento del análisis que hemos hecho hasta ahora y enumerarlas un poco más sistemáticamente. Muchas de las herramientas que pueden ayudar a hacer esto son también componentes del sexo ético en general— componentes que no se reducen a la elección autónoma o al consentimiento—. Afirmo que todos ellos pueden funcionar en conjunto, o en cualquier combinación. Es importante señalar que no se trata de una lista de condiciones necesarias y suficientes para el consentimiento. Al contrario, mi visión es mucho más confusa. Se trata de formas en las que podemos proteger el consentimiento y contribuir a hacerlo posible. Es precisamente cuando faltan algunas de ellas es que necesitamos más de las otras. Obsérvese que algunas de ellas dependen de las parejas y otras dependen de instituciones sociales más amplias.

1. Confianza de fondo entre las personas participantes: confianza en la que todas las personas se preocupen por la seguridad, los deseos, los límites y la comodidad de las demás personas; en la que todas/os están atentas/os a las expresiones y comunicaciones, incluidas las que son incipientes o sutiles, y en la que están dispuestas/os a dar una respuesta competente; y en la que, más allá de los límites de este encuentro, todas las personas protegerán el bienestar del resto y respetarán su privacidad e integridad. En particular, el grado y el tipo de confianza dependen del contexto y del conjunto de actores. Un encuentro de una noche depende de un tipo de confianza diferente al del sexo dentro de una relación prolongada. Probar algo emocionalmente desafiante sobre lo que se siente ambivalencia, requiere un tipo de confianza diferente al de tener sexo familiar con una pareja de larga duración. Cuando el poder entre los miembros de la pareja es desigual, este desequilibrio de poder no puede eliminarse con la promesa sincera de quien tiene más poder para no ejercer ese poder; pero un largo historial de confianza para no ejercerlo puede ayudar a que florezca la agencia compartida y dialogante.
2. La capacidad concreta de salir de una actividad a voluntad, sin recriminaciones ni largas negociaciones, de una manera que todas las personas implicadas

puedan reconocerla inmediatamente. Todas las personas tenemos más agencia cuando se nos proporcionan herramientas directas y fiables para salir de una situación cuando lo deseamos. Por ejemplo, existe una gran diferencia entre que una pareja de sexo masculino me diga: «No te preocupes, no haré nada que no quieras que haga», con todo el peso social de su capacidad para hacer lo contrario, por un lado, y que establezcamos una palabra de seguridad u otra forma fácil e inequívoca de detener la acción entre nosotros, por otro.

3. Una respuesta competente de parte de cada miembro de la pareja, que incluya habilidades para comprender y responder a lo que cada cual comunica, así como la capacidad de leer las respuestas corporales y de adecuarlas y afinarlas sobre la marcha. Aunque creo firmemente que las relaciones de una noche y los encuentros casuales pueden ser encantadores y éticamente correctos, una pareja que desarrolle y establezca una comunicación competente a lo largo de un periodo de tiempo puede consentir mutuamente un abanico de actividades más amplio.
4. Un contexto social más amplio que no socave la agencia de las personas que participan en las actividades sexuales consideradas. Avergonzar a las trabajadoras sexuales y tener normas estrictas que controlan con quién podemos tener sexo y cómo, por ejemplo, eliminan la protección externa que sostiene la agencia dentro del sexo.
5. Evitar las actividades que socavan la agencia en virtud de su contenido. Por ejemplo, las actividades sexuales no deben ser degradantes, ni manipuladoras en términos emocionales [*gaslighting*], ni cosificadoras. Los juegos de rol degradantes o cosificantes pueden ser parte del sexo consensuado y ético si todas las personas implicadas así lo quieren, pero la deshumanización es incompatible con el sostenimiento de la agencia.
6. Agencia epistémica significativa, no solo en el sentido de que los miembros de la pareja deben escucharse y creerse mutuamente antes y durante el sexo, sino también en el sentido de que deben tener una credibilidad testimonial básica también fuera de este encuentro. Las personas necesitan ser creídas, dentro de lo razonable, cuando denuncian que el sexo no fue consentido. Si no tienen la capacidad de denunciar de forma significativa las violaciones al consentimiento, esto socava la posibilidad de la consensualidad. A la inversa, alguien con capacidades reducidas que informa de manera plausible que el sexo fue consentido también necesita ser creída. Las personas necesitan ser escuchadas y creídas, de acuerdo con las normas de la práctica epistémica decente.

El movimiento #MeToo no ha deshecho el patriarcado, pero podría decirse que uno de sus puntos importantes es ayudar a construir las posibilidades de que las víctimas de agresiones sexuales sean escuchadas y reconocidas de manera competente (aunque no sea en términos legales), logrando así que retroceda la injusticia epistémica sistemática que es perpetrada por el mito de que las agresiones sexuales son poco frecuentes y que sus víctimas son inestables y anormales. Esto sirve como herramienta para apoyar la agencia dentro del sexo, desmontando parte de la manipulación emocional que rodea a la violencia sexual.

7. En relación con esto, para participar de forma consensuada en las relaciones sexuales, las personas necesitan una reparación si se viola su consentimiento. Necesitan poder responsabilizar a sus parejas de manera significativa por no respetar su agencia.
8. Los últimos puntos dependen de que todas las personas implicadas estén conectadas socialmente, es decir, que tengan una red de apoyo, un control de la realidad y una comunidad que responsabilice a las personas, fuera de la pareja. En consecuencia, una pareja sexual que utiliza su poder para aislar socialmente a la pareja socava su agencia.

Recuérdese que estoy tratando de construir una teoría no ideal del consentimiento. La lista anterior no constituye una condición necesaria o suficiente para el consentimiento legítimo. El consentimiento puede ser legítimo con algunas de estas condiciones, pero no con todas, o puede no ser legítimo aún con todas ellas. En condiciones desordenadas, que comprometen la autonomía y que no son ideales, estas son algunas de las herramientas y condiciones que pueden ayudar a armar y permitir el consentimiento, especialmente cuando faltan otros ítems de la lista. Mi lista de posibles protecciones no pretende ser exhaustiva. La capacidad de consentimiento no es todo o nada según la propuesta que he estado construyendo; más bien, se ve reforzada o socavada por este tipo de condiciones. Cuando la autonomía de decisión se ve comprometida, otras formas de protección cobran especial importancia.

En un artículo anterior sostuve que el consentimiento es solo una de las dimensiones del sexo ético, pero una a la que se le ha dado un lugar de privilegio exagerado y demasiado espacio en nuestras discusiones sobre la ética de los encuentros sexuales (Kukla, 2018). Elementos de la lista anterior, como la confianza y la justicia epistémica, pueden reforzar la posibilidad de un consentimiento legítimo, pero no son en sí mismos componentes conceptuales del consentimiento. Si el sexo consensuado es uno que expresa y comunica satisfactoriamente la agencia de todas las personas implicadas, entonces elementos como la confianza y la justicia epistémica son importantes

condiciones de fondo que pueden apoyar y proteger esa agencia y contribuir a una buena comunicación. La consensualidad garantiza que nuestras actividades sexuales expresen nuestra propia agencia, en lugar de que nos la impongan el resto de personas. Que un encuentro sexual sea consensuado también deja abiertas otras cuestiones éticas importantes sobre él, como si es degradante; si se inició por buenas razones; si constituye una traición; si pondrá a uno o más miembros de la pareja en un riesgo inaceptable; si se negoció de forma respetuosa, acogedora y libre de vergüenza y otras armas emocionales dañinas; y si es cómplice de normas sociales opresivas.

5. AUTONOMÍA MÍNIMA EN LA TOMA DE DECISIONES

He estado argumentando que el sexo consensuado es compatible con una autonomía comprometida, en los casos en los que la agencia de la persona se mantiene en su lugar y es apoyada por su pareja y por la situación. También he sugerido en varias ocasiones que, si alguien tiene realmente poca o ninguna autonomía, el sexo consentido es imposible. Entonces, ¿cuánta autonomía es «suficiente»? Esto, por supuesto, depende de las otras formas de apoyo que he estado discutiendo, pero aún podemos pensar en términos generales sobre qué tipo de autonomía parcial es mínimamente necesaria para que el sexo consentido sea posible. A estas alturas debería quedar claro que esta valla mínima será una condición necesaria pero no suficiente para la posibilidad de consentimiento.

Agnieszka Jaworska ha propuesto una explicación de la «autonomía mínima» diseñada para el ámbito médico. Según su postura, una persona agente tiene una autonomía mínima de decisión suficiente para el consentimiento informado en un contexto médico si (1) la actitud que guía la decisión representa adecuadamente al yo de la persona agente, (2) si la persona agente actúa a la luz de las razones prescritas por esta actitud, y (3) la persona agente está abierta a una nueva percepción de las razones que se oponen a las suyas (2009). Sostiene que no es necesario interpretarlas en un sentido intelectualista que requiera competencias cognitivas de alto nivel o control. La primera condición básicamente dice que la elección no está directamente manipulada, coaccionada o extraída por otra persona. La segunda (que creo que ella formula en un lenguaje mucho más cognitivista de lo que necesita o quiere para sus fines) dice que la acción fluye de las propias motivaciones de la persona agente. La tercera, que es la más exigente desde el punto de vista cognitivo, recoge el requisito de que la persona agente tenga suficiente capacidad de respuesta normativa y de reflexión como para estar abierta a reconocer motivos para no hacer lo que está eligiendo hacer. Su acción no puede ser simplemente impulsiva. Estas tres condiciones me parece que establecen una valla mínima plausible sobre cuánta capacidad de

autonomía de decisión necesita alguien con el fin de ser potencialmente competente para mantener relaciones sexuales consentidas.

El tercer componente es una condición especialmente importante para poder mantener relaciones sexuales consensuadas, porque alguien que no puede estar abierto a las contra-razones en este sentido mínimo, tampoco puede reconocer y respetar de forma fiable la negativa, las necesidades o el deseo de salir de su pareja, si estos entran en tensión con sus propios deseos. Alguien que no puede reconocer las necesidades y los deseos de su pareja como posiblemente conflictivos con los suyos propios y merecedores de respeto, no debería, bajo ninguna circunstancia, ser sexualmente activo. Pasamos mucho tiempo preocupándonos de que las personas sin autonomía puedan ser explotadas y se les imponga el sexo no consentido, pero también deberíamos preocuparnos de que no se pueda confiar en que las personas sin autonomía decidan no imponerse a otra persona que no ha consentido.

Pero fíjense que una persona ligeramente ebria, o con discapacidades cognitivas moderadas o memoria fluctuante, podría cumplir todas estas condiciones de autonomía mínima. También podría hacerlo alguien que, por razones estructurales, tiene oportunidades limitadas, una capacidad restringida para hacerse valer, etc. Por lo tanto, esta valla mínima de autonomía no excluye el tipo de casos que hemos estudiado; pero, de nuevo, el cumplimiento de esta valla no es suficiente para permitir el consentimiento legítimo. Solo establece un nivel mínimo de competencia que hace posible la consensualidad —la cual requiere una plena participación agencial, tal como hemos visto—. Además, como he subrayado, la consensualidad no es a su vez la única dimensión ética del sexo.

6. EPÍLOGO: EN BUSCA DEL BUEN SEXO

Mientras escribía este artículo, busqué en los medios de comunicación representaciones de consentimiento de buena calidad y protectoras en condiciones no ideales de autonomía comprometida. Buscaba exploraciones de sexo bueno y ético en las que participaran personas ebrias, personas con dinámicas de poder desiguales y personas con déficits cognitivos, en particular. Me resultó difícil encontrar este tipo de representaciones. En parte, creo que esto se debe a que nos sentimos incómodas/os con la idea del consentimiento en esas condiciones no ideales. Cuando alguien tiene capacidades comprometidas, generalmente pensamos que el sexo es malo, peligroso y vergonzoso para esa persona. Cuando tienen un poder situacional reducido dentro de una relación sexual, simplemente desaprobamos esa relación o contamos mitos que niegan esa diferencia de poder— mitos de mujeres seductoras y controladoras, o de personas de color hipersexualizadas, o de un amor que es de alguna manera tan

mágico que borra los diferenciales de poder institucional —. Mi búsqueda no fue científica, y es posible que haya representaciones positivas y responsables del sexo consensuado en condiciones no ideales de autonomía comprometida. Pero lo que encontré fue que, en la mayoría de los casos, ese tipo de sexo se trataba como algo obviamente no ético y abusivo o se trataba con displicencia como si no requiriese una protección especial.

Quizás una de las exploraciones más reflexivas e impresionantes sobre el consentimiento fallido en condiciones no ideales sea la película de Lars Von Trier *Breaking the Waves* (1986). En esta película, Bess, una mujer socialmente aislada, con capacidades cognitivas limitadas y una naturaleza sumisa y confiada, recibe la petición de su recientemente discapacitado marido de mantener relaciones sexuales con varios hombres en su remoto pueblo del norte para su propia gratificación sexual. Aunque odia la idea, lo hace de buen grado, porque lo ama y depende profundamente de él, y valora ser obediente y complacerlo por encima de casi todo. Es humillada y avergonzada despiadadamente por sus otras parejas y por la gente de la comunidad, a veces con violencia, y no siente ningún placer sexual en los encuentros. Como su familia no aprobó el matrimonio, no tiene ninguna red social.

Bess tiene al menos un mínimo de autonomía. Sus capacidades no excluyen automáticamente el sexo consensuado. Y de hecho ella elige, voluntariamente, tener sexo. Pero su marido hace todo lo contrario a posibilitar su agencia o sostenerla como persona. Ante su vulnerabilidad, utiliza su poder sobre ella para convertirla en un ser que actúa y desea como él quiere; no da ninguna importancia a las expresiones de sus necesidades, deseos o bienestar, y en su lugar la utiliza como una pantalla sobre la que proyecta sus fantasías. Al arrancarla de cualquier contexto social o comunidad significativa, es víctima de una injusticia epistémica radical. No tiene poder para hablar y ser escuchada o vista, y a medida que su sentido de la realidad se corroe, no hay nadie que la ayude a estabilizarla. Se derrumba en un no-ser. Es una película difícil de ver. Pero, sostengo que, no es una película sobre cómo las personas con sus capacidades no pueden tener relaciones sexuales consentidas; más bien, es una película sobre cómo las personas como ella pueden ver anulada su agencia por otras personas y por su situación, incluso con su mínima autonomía intacta.

La película *50 First Dates* (2004), dirigida por Peter Segal y presentada como una comedia romántica, también representa una explotación arrogante de la autonomía comprometida de un personaje. Pero a diferencia de *Breaking the Waves*, en este caso se juega con la posibilidad de manipular al personaje para reírse de él, sin que parezca haber conciencia o preocupación por el impacto de sus capacidades comprometidas en su capacidad de dar un consentimiento legítimo. En la película, Lucy, una joven con amnesia, se despierta cada mañana con la memoria en blanco. Cuando Henry

se enamora de ella y decide cortejarla, le muestra cada mañana un vídeo diseñado para convencerla de que ya tiene una relación con él. Henry intenta que Lucy acceda a mantener relaciones sexuales controlando por completo su comprensión narrativa de su relación con él. Él tiene y utiliza el poder de representarle cuáles son sus deseos, y lo utiliza para convencerla de que se acueste con él, a pesar de que ella tiene poca o ninguna capacidad de oponerse o de tener confianza en cualquier narrativa alternativa. Esto es exactamente lo contrario de sostenerla en su agencia e identidad. Esto es secuestrar su agencia, y la película es, en efecto, una serie de violaciones retratadas como un romance desenfadado⁶.

Me parece que es importante que desarrollemos, conservemos y exploremos ejemplos poderosos de sexo consensuado y bien protegido en condiciones no ideales. Deberíamos estar tan versadas/os en cómo hacer posible el sexo bueno y ético como en cómo el sexo puede ir mal en términos éticos.

REFERENCIAS

- Abramson, Kate (2014). Turning Up the Lights on Gaslighting. *Philosophical Perspectives*, 28, 1-30. <https://doi.org/10.1111/phpe.12046>
- Belluck, Pam (2015). Sex, Dementia, and a Husband on Trial at Age 78. *New York Times*, 13 de abril. <https://www.nytimes.com/2015/04/14/health/sex-dementia-and-a-husband-henry-rayhons-on-trial-at-age-78.html>
- Dotson, Kristie (2011). Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing. *Hypatia*, 26(2), 236-257.
- Dotson, Kristie (2012). A Cautionary Tale: On Limiting Epistemic Oppression. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 33(1), 24-47.
- Dougherty, Tom (2013). Sex, Lies, and Consent. *Ethics*, 123(4), 717-744. <https://doi.org/10.1086/670249>
- Dougherty, Tom (2021). Sexual Misconduct on a Scale: Gravity, Coercion, and Consent. *Ethics*, 131(2), 319-344. <https://doi.org/10.1086/711211>
- Dworkin, Andrea (1987). *Intercourse*. Nueva York: Free.
- Fadenand, Ruth R. & Tom L. Beauchamp (1986). *A History and Theory of Informed Consent*. Oxford: Oxford University Press.
- Fricker, Miranda (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.

⁶ Si Henry y Lucy tenían de hecho una relación estable antes del accidente de Lucy, y Henry utilizaba los vídeos para ayudarla a anclarse en una realidad preexistente, entonces esto podría haber sido un poderoso ejemplo de mantenimiento de la agencia en lugar de un secuestro de la misma.

- Friedman, Jaclyn & Jessica Valenti (eds.) (2019). *Yes Means Yes! Visions of Female Sexual Power & a World without Rape*. Nueva York: Seal.
- Haslanger, Sally (2012). *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. Oxford: Oxford University Press.
- Hinscliff, Gaby (2015). Consent Is Not Enough: If You Want a Sexual Partner, Look for Enthusiasm. *Guardian*, 29 de enero. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/jan/29/rape-consent-sexual-partner-enthusiasm>
- Jaworska, Agnieszka (2009). Caring, Minimal Autonomy, and the Limits of Liberalism. En Hilde Lindemann, Marian Verkerk y Margaret Urban Walker (eds.), *Naturalized Bioethics: Toward Responsible Knowing and Practice* (pp. 80-105). Cambridge: Cambridge University Press.
- Jenkins, Katharine (2017). Rape Myths and Domestic Abuse Myths as Hermeneutical Injustice. *Journal of Applied Philosophy*, 34(2), 191-205. <https://doi.org/10.1111/japp.12174>
- Kukla, Rebecca (2018). That's What She Said: The Language of Sexual Negotiation. *Ethics*, 129(1), 70-97.
- Langton, Rae (1993). Speech Acts and Unspeakable Acts. *Philosophy and Public Affairs*, 22(4), 293-330.
- Lindemann, Hilde (2009a). Holding on to Edmund: The Relational Work of Identity. En Hilde Lindemann, Marian Verkerk y Margaret Urban Walker (eds.), *Naturalized Bioethics: Toward Responsible Knowing and Practice* (pp. 65-79). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lindemann, Hilde (2009b). Holding One Another (Well, Wrong, Clumsily) in a Time of Dementia. *Metaphilosophy*, 40(3/4), 416-424.
- Lindemann, Hilde (2016). *Letting Go: The Social Practice of Personal Identities*. Oxford: Oxford University Press.
- Mackenzie, Catriona (2014). Autonomy. En John D. Arras, Elizabeth Fenton y Rebecca Kukla (eds.), *The Routledge Companion to Bioethics* (pp. 277-290). Nueva York: Routledge.
- MacKinnon, Catharine A. (1987). *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Manne, Kate (2017). *Down Girl: The Logic of Misogyny*. Oxford: Oxford University Press.
- Manson, Neil C. (2016). Permissive Consent: A Robust Reason-Changing Account. *Philosophical Studies*, 173(12), 3317-3334.
- O'Byrne, Rachel; Mark Rapley & Susan Hansen (2006). «You Couldn't Say "No", Could You?». Young Men's Understandings of Sexual Refusal. *Feminism and Psychology*, 16(2), 133-154. <https://doi.org/10.1177/0959-3535060629>

- Roffee, James A. (2015). When Yes Actually Means Yes: Confusing Messages and Criminalising Consent. En Anastasia Powell, Nicola Henry y Asher Flynn (eds.), *Rape Justice: Beyond the Criminal Law* (pp. 72-91). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Sherwin, Emily (1996). Infelicitous Sex. *Legal Theory*, 2(3), 209-231. <https://doi.org/10.1017/S1352325200000495>
- Tadros, Victor (2016). *Wrongs and Crimes*. Oxford: Oxford University Press.
- Tadros, Victor (2021). Consent to Sex in an Unjust World. *Ethics*, 131(2), 293-318. <https://doi.org/10.1086/711210>
- Tenenbaum, Evelyn M. (2009). To Be or to Exist: Standards for Deciding whether Dementia Patients in Nursing Homes Should Engage in Intimacy, Sex, and Adultery. *Indiana Law Review*, 42(3), 675-720.
- White, Melissa C. (2010). The Eternal Flame: Capacity to Consent to Sexual Behavior among Nursing Home Residents with Dementia. *Elder Law Journal*, 18, 133-158.

RESISTENCIA GLOBAL: UNA NUEVA AGENDA PARA LA TEORÍA*

Linda Martín Alcoff

The City University of New York

Hoy en día, la violación y los delitos sexuales son noticia de primera plana en todo el mundo. La atención que han suscitado recientemente en los medios de comunicación ha sido continua pero también políticamente compleja. No debemos suponer que la nueva atención pública que reciben las violaciones sexuales traerá necesariamente un cambio social transformador y duradero. Una ola de reportajes puede producir fatalismo —con la misma facilidad que puede producir determinación—, e incluso respaldar la idea de que la violencia sexual es una característica natural, inevitable y universal del comportamiento humano. La indignación pública puede canalizarse fácilmente mediante juicios críticos y poco generosos hacia las mujeres que salen al frente, o hacia el sexismo de *otras* culturas, o hacia las acciones y actitudes de unos pocos perpetradores individuales presentados como patológicos, o hacia la «necesidad» de cerrar las fronteras y negar el asilo a quienes lo buscan; pero dicha indignación también puede convertirse en combustible para la reflexión y la crítica social sería con respecto a las convenciones acerca de la normalidad en la propia sociedad, campus o comunidad religiosa. Por lo tanto, la resistencia y el análisis político productivo están lejos de ser un resultado inevitable proveniente de la mayor atención prestada por los medios de comunicación.

No obstante, es sin duda significativo que haya dado marcha atrás la aplicación del silencio en torno a este tema. Cuando era niña, la violación sexual rara vez se mencionaba en público o en privado, excepto como parte de la comedia. Los juicios legales también eran poco frecuentes y abarcaban una gama extremadamente estrecha de casos, por lo general los que podían beneficiar a alguna agenda racista. Hoy en día, el tema se está volviendo más visible, pero está entrando en un mercado

* Este texto se publicó originalmente con el título «Global Resistance: A New Agenda for Theory» en *Rape and Resistance: Understanding the Complexities of Sexual Violation*, Polity Press, 2018, pp. 23-55. © Linda Martín Alcoff 2018. Todos los derechos reservados. Reproducido con permiso de la autora. Traducción realizada por Eloy Neira Riquelme y revisada por Aranza Pizarro.

impulsado por los medios de comunicación y un espacio público de sexismo masivo y prejuicios de todo tipo, así como una profunda ignorancia sobre la naturaleza de este problema.

La nueva resistencia de los nuevos movimientos sociales en todo el mundo se ha visto galvanizada por las sobrevivientes que han dado su testimonio públicamente como quizás nunca antes en la historia. ¿Cómo podemos aprovechar la nueva atención a la violación y a la violencia sexual e impulsar una mayor comprensión y una resistencia más efectiva? Creo que esta pregunta debería marcar la agenda de la reflexión teórica.

En este texto trataré de desarrollar nuestra comprensión de las condiciones en las que hablan las sobrevivientes, incluyendo las formas en las que este discurso es transmitido, empaquetado e interpretado.

Sostengo que necesitamos prestar una minuciosa atención a las especificidades de los contextos en los que se está dando una mayor cobertura, y me serviré, con algunas modificaciones, de tres conceptos de la obra de José Medina sobre la epistemología de la resistencia con el fin de ayudar a trazar los retos actuales y oportunidades que nos brinda esta nueva atención: los conceptos de *metalucidez*, *fricción epistémica* y *hacer-eco*. Argumentaré que necesitamos un programa que se centre no solo en la difusión de la información, sino en la reforma y transformación de las condiciones de recepción en los dominios públicos en los que surgen nuestras palabras.

1. UN PERÍODO DE MAYOR VISIBILIDAD

Para entender cómo se ha producido la actual visibilidad, necesitamos recordar algunas de las discusiones previas que la hicieron posible. Seguramente un momento importante que ayudó a transformar la cobertura mundial de la violencia sexual, se produjo a principios de la década de 1990 con la amplia atención prestada a los llamados «campos de violación sexual» que formaron parte de la guerra en la ex Yugoslavia (Stiglmyer, 1994; Zarkov, 2007). Lo que quedó claro a partir de los testimonios de las mujeres que salieron al frente, fue que esos campamentos fueron establecidos, organizados y mantenidos por instituciones y líderes militares, lo que contribuyó a disminuir la postura antes comúnmente sostenida sobre la violación sexual como un aspecto de la guerra que ocurre de manera arbitraria como resultado de la anarquía social. Lo que atrajo la atención pública (al menos en Occidente) en el caso de Yugoslavia fue el hecho de que las violaciones se organizaron como parte de una campaña estratégica. Fueron elementos clave de una operación psicológica para desmoralizar y debilitar a las comunidades opositoras y diezmar los lazos de parentesco de la siguiente generación. No fueron el *resultado* del caos social, sino parte de

una campaña calculada para *producir* una especie de caos político en las comunidades elegidas.

Los campamentos de violación sexual han sido característicos de numerosas guerras, incluso en muchas partes de América Central, Japón y la República Democrática del Congo; la autorización sistemática de las violaciones por parte de las fuerzas armadas de los Estados Unidos fue también un aspecto bien conocido de la guerra de Vietnam. Las atrocidades sexuales que las niñas y mujeres alemanas experimentaron a manos de las tropas soviéticas después de la Segunda Guerra Mundial han recibido mucha atención, pero estudios más recientes han desenterrado violaciones generalizadas cometidas por las tropas estadounidenses durante esta guerra, las mismas que a menudo son caracterizadas como la «generación grandiosa» (Roberts, 2013). Si las violaciones en tiempos de guerra están muy extendidas en una variedad de sociedades diversas, una quisiera extraer conclusiones universalistas, incluso deterministas, pero el análisis presentado en informes como el del Instituto de la Paz de los Estados Unidos (USIP, por sus siglas en inglés) sugiere en realidad lo contrario (Cohen y otros, 2013). Un estudio comparativo indica que la violación sexual en tiempos de guerra no es, de hecho, una característica universal, sino más bien que es muy variable: por ejemplo, en un extenso estudio de 48 conflictos armados en África, se encontró que el 64% —casi dos tercios— *no* implicó ninguna forma de violencia sexual. En el informe de USIP se resumen los datos existentes para demostrar que la violación sexual no es una característica omnipresente en las luchas de base étnica, ni es más común dentro de los grupos rebeldes o insurgentes que en las fuerzas patrocinadas por el Estado, lo que sucedería si la idea de la «anarquía social» fuera válida. De hecho, la evidencia sugiere que la violación sexual es más común en los conflictos orquestados por el Estado (Cohen y otros, 2013). Por lo tanto, las investigaciones existentes contrarrestan la idea de que la violación sexual sea un subproducto «natural» de la guerra o incluso del militarismo, y sugieren en cambio que la violencia sexual es *orquestada* y que se produce en forma amplia solo bajo cierto tipo de condiciones, comando y estructuras de mando. En consecuencia, la resistencia y los esfuerzos de reforma están lejos de ser inútiles. La desnaturalización de la incidencia de la violación sexual en la guerra es un paso importante para hacer posible que se responsabilice a las instituciones militares y a los comandos, así como para estudiar las condiciones específicas en las que la violación sexual se convierte en una práctica sistemática y aprobada.

Después de que se informara acerca de las historias de los campamentos de violación sexual en Bosnia, las personas defensoras se organizaron con éxito en torno a la idea de que la violación sexual es un crimen de guerra específico y procesable, y una violación de los derechos humanos. Posteriormente, tanto en Yugoslavia como

después de la guerra civil en Sierra Leona, las instituciones internacionales formularon acusaciones de «esclavitud», y en Sierra Leona la Corte Penal Internacional (CPI) aceptó las acusaciones de «esclavitud sexual», desarrollando aún más la idea de que la violencia sexual era un crimen de guerra (Grewal, 2016b). Esto ayudó a elaborar las reglas de combate y estableció el ámbito de la conducta criminal procesable. Sin embargo, toda reforma jurídica y discursiva de este tipo, que entra en una comunidad internacional dividida por el racismo, la islamofobia y los colonialismos de todo tipo, produce resultados complejos que deben ser analizados detenidamente; los resultados de esta reforma todavía están en debate (Kapur, 2002; Razack, 2004).

Por ejemplo, los críticos sostienen que los preconceptos del Norte global sobre los matrimonios arreglados hicieron que la Corte Penal Internacional eliminara la distinción entre los matrimonios arreglados y los forzados. Los matrimonios arreglados se producen en realidad bajo diversas condiciones, no todas las cuales constituyen una coerción (por ejemplo, cuando cualquiera de los cónyuges puede optar por no hacerlo, el arreglo no es necesariamente coercitivo). En otros casos, los organismos internacionales trataron de sustituir los malos arreglos en tiempos de guerra por malos arreglos convencionales, de manera que la definición operativa de «esclavitud sexual» era simplemente que no se había pagado el precio de la novia y que no se había consultado a los ancianos patriarcas (Grewal, 2016b).

No obstante, al conceptualizar la violación sexual como una práctica orquestada y no como el resultado de una desviación individual, en el decenio de 1990 se empezó a pensar la violación sexual en su relación con determinados contextos institucionales y sistemas políticos. Si bien en un principio las instituciones analizadas fueron principalmente militares, este nuevo enfoque abrió la puerta a la consideración de *otros* tipos de instituciones, como las prisiones, en las que durante mucho tiempo se había considerado la violación sexual como una especie de daño colateral antes que en un efecto previsto de las opciones institucionales. Una vez que la violación sexual se definió como una violación de los derechos humanos, podía condenarse con mayor eficacia *incluso cuando* se producía en las prisiones, en el combate o en los cuarteles de las fuerzas armadas en tiempos de paz.

Por ciento, mucho antes de la década de 1990, muchos latinoamericanos conocieron el uso sistemático de la violación sexual bajo las dictaduras militares, así como las campañas patrocinadas por los Estados Unidos contra los grupos indígenas y guerrilleros, y muchos en Asia conocieron el uso de la violación sexual por parte del ejército japonés. Pero en este trabajo quiero explorar las repercusiones mundiales que han contribuido a dar un giro cualitativo, ayudando incluso a las víctimas de estas atrocidades anteriores a obtener un mayor apoyo público para sus demandas de justicia. Hoy en día es más habitual que los casos de violación sexual bien publicitados

en una parte del mundo tengan eco en otros lugares, empoderando así a las víctimas y a sus aliadas/os. El aumento de los decibeles de indignación parece indicar que, al menos para algunos, la violación sexual ya no es considerada *inevitable*.

Así, podría decirse que los informes de Sarajevo estimularon un discurso mundial sobre la naturaleza y la causa de las violaciones sexuales cuyo eco todavía se escucha en el mundo entero en lo que respecta a la forma en la que las instituciones estatales pueden alentar e incluso orquestar estos crímenes, la forma en la que deben ser nombrados y abordados legalmente y la forma en la que esto constituye un problema mundial y no simplemente una característica de ciertos tipos de sociedades (por ejemplo, las que están fuera de «Occidente»). Los crecientes testimonios de víctimas de violación sexual también han visibilizado los efectos psicológicos, físicos y sociales duraderos de la violación sexual no solo en las víctimas, sino también en sus relaciones, familias y comunidades, moderando la idea de que «algunas» mujeres son lo suficientemente fuertes como para soportarla. Se ha hecho visible un conjunto de respuestas y efectos comunes a través de amplias variedades de contextos culturales. Hoy en día, el campo de los «estudios sobre el trauma» traza de manera útil las experiencias comunes de los veteranos de guerra, los sobrevivientes de desastres naturales y las sobrevivientes de violaciones, incesto y violencia sexual, y ahora se cuenta con el concepto de «trastorno de estrés postraumático» para vincular a estos grupos variados (Herman, 1997). Esto ayuda a disipar el aislamiento de las sobrevivientes de violaciones sexuales, así como las viejas ideas sobre los intensos estados emocionales de las mujeres como causa de nuestro trauma de larga duración.

Sin embargo, a pesar de los interesantes e importantes acontecimientos que podrían registrarse durante este periodo en la comprensión pública de la violación sexual, la realidad es que la nueva visibilidad de la violencia sexual es un fenómeno complejo con repercusiones políticas contradictorias. Se ha demostrado que la cobertura pública tiene resultados variables. A continuación, se presentan cinco ejemplos que muestran algunas de estas complejidades:

1. Durante la campaña presidencial de los Estados Unidos en el otoño de 2016, el líder republicano Donald Trump fue acusado de participar en una serie de actos sexuales coercitivos y de jactarse de haberlos realizado. Su respuesta a estas acusaciones combinó la negación con afirmaciones puntuales de que algunas de las acusadoras no eran lo suficientemente atractivas como para «merecer» su atención sexual. Los principales medios de comunicación permitieron una repetición incesante de sus desatinos, así como un prolongado debate sobre si estos cargos eran relevantes para su campaña, incluso en caso se demostrara que eran verdaderos. Así, el público fue tratado con actitudes

misóginas virulentas sobre la violación sexual y tuvo que presenciar el reiterado vilipendio a las acusadoras. Esto indudablemente difundió fatalismo, sin mencionar la incitación a brotes generalizados de Trastorno de Estrés Postraumático (TEPT). Sin embargo, también hubo cierta resistencia enérgica, con mujeres prominentes que salieron al frente como sobrevivientes, y algunos medios de comunicación permitieron un útil debate sobre la «cultura de la violación sexual».

2. El 8 de mayo de 2013, el *New York Post* publicó en su portada una noticia con enormes caracteres que decía «ESCLAVAS SEXUALES» junto a las fotos de tres mujeres jóvenes que acababan de escapar de una década de secuestros, brutales palizas y violaciones en Cleveland, Ohio. Los artículos posteriores incluían sus nombres completos, edades, datos familiares, detalles sobre las agresiones y abusos que sufrieron, así como múltiples fotos. Las propias mujeres no hablan en los artículos, pero por supuesto se hablaba de ellas. Este sensacionalismo de la vieja escuela en el que se silencia a las víctimas, sigue ocurriendo en los centros metropolitanos del Norte global, así como en otros lugares.
3. En el otoño de 2012, un caso en Steubenville, Ohio, comenzó a recibir amplia publicidad después de que una bloguera feminista, Alexandria Goddard, se valiera de los medios de comunicación social para alertar a la población sobre una posible violación sexual grupal o violación colectiva (Levy, 2013). Los jugadores locales de fútbol americano habían publicado fotos y un vídeo de una chica de 16 años desnuda, quien se había desvanecido por el alcohol y que estaba siendo cargada en brazos tras haber sido abusada sexualmente. El uso de las redes sociales para alardear sobre esto aumentó la humillación de la víctima e incluso instó a la comunidad a apedrear, en efecto, a otros residentes de la ciudad que culparon a la joven (Yee, 2013). Casos similares de humillación en línea y de inculpação comunitaria de las víctimas se han convertido en un fenómeno común, lo que ha dado lugar a más tragedias: por ejemplo, una adolescente de Halifax (Nueva Escocia) se suicidó en abril de 2013 después de que cuatro muchachos distribuyeron una fotografía en su escuela secundaria en la que la estaban violando y luego de que sus compañeros de escuela comenzaron a calificarla de puta (Newton, 2013). Así, hoy podemos observar los múltiples usos de medios de comunicación social, como formas para alardear, humillar y acosar, pero también como una vía para la resistencia, la educación y el activismo social.

4. En Egipto, las activistas políticas que fueron agredidas sexualmente en la Plaza Tahrir en 2011, comenzaron a hablar públicamente de sus experiencias. Nora Soliman y otras personas dieron declaraciones en primera persona a la prensa sobre las agresiones de las que fueron víctimas y también informaron sobre la forma coordinada en la que los asaltantes operaban en la plaza mientras la policía miraba plácidamente sin intervenir. Algunas personas se refirieron a las mujeres que hablaron como heroínas, pero también recibieron duras críticas y amenazas públicas, incluso del Comité de Derechos Humanos del Consejo de la Shura, dominado por los islamistas, el cual culpó de los asaltos a las propias mujeres (Taha, 2013). No obstante, las víctimas siguieron insistiendo en su derecho al espacio público y a la participación política. Para dramatizar esta idea, las mujeres organizaron una manifestación en la plaza para condenar la violencia sexual bajo el lema «Una mujer en la plaza es una revolución» (Davidson, 2013). Los aliados comenzaron a formar grupos de contra-vigilancia para buscar y golpear a los agresores y hacer públicas sus identidades (Fahim, 2012).
5. Un último ejemplo es un recordatorio de lo selectiva que sigue siendo la visibilidad pública de la violación sexual, ya que la mayoría de los casos siguen sin tener una cobertura similar, la cual se da en función de la raza, la clase, la sexualidad, la religión y la relación de las víctimas con sus atacantes. Uno de los casos de mayor cobertura en una generación sigue siendo la brutal violación sexual en 1989 de una mujer blanca de clase media-alta en Central Park, Nueva York, un caso al que volveremos en la conclusión este libro¹. Durante la misma semana en la que ocurrió esta violación sexual, se denunciaron *otras 28 violaciones o intentos de violación sexual en primer grado en Nueva York, casi todas a víctimas negras y latinas* (Smith, 1998). Los casos que involucran a víctimas que son blancas, de clase media o alta, mujeres o niñas heterosexuales y donde los perpetradores son inmigrantes, solicitantes de asilo, musulmanes y hombres de color, continúan recibiendo mucha más prensa que otros. La identidad tanto de las víctimas como de los perpetradores se usa continuamente para orientar la cobertura de los medios de comunicación. El efecto predecible de esto es un sistema de justicia sesgado en el que demasiados hombres inocentes van a la cárcel mientras los verdaderos perpetradores escapan. La habilidad del público para comprender las verdaderas condiciones causales del problema se ve continuamente disminuida. En el caso de Central Park, los cinco jóvenes

¹ En la primera página del texto puede verse la referencia al libro *Rape and Resistance*, en el cual aparece inicialmente este trabajo (Alcoff, 2018) (N. del T.).

de color condenados por el crimen fueron luego exonerados, después de años de prisión. El escándalo público en torno a este caso, sin duda, contribuyó a esta injusticia.

Como muestran estos ejemplos, la visibilidad pública de la violación y la violencia sexual es hoy en día un fenómeno complejo. Persiste un sensacionalismo morboso a la antigua usanza y la «segunda violación» de la humillación y el acoso público contra las víctimas, así como una indignación muy selectiva que depende de la identidad; sin embargo, las declaraciones intencionadas y públicas de victimización y la determinación de resistir han adoptado una nueva forma. En algunos casos, las víctimas hablan por sí mismas; en otros, se habla de ellas por o a partir de una variedad de motivaciones políticas o pecuniarias. Es evidente que en esta era de los medios de comunicación mundiales cada nuevo caso público reverbera con los ecos de los demás, ya que las víctimas y sus defensores, así como sus enemigos, toman nota de las formas en las que se está abordando la cuestión de la violación sexual a nivel mundial, desde Pakistán hasta la India, Egipto, el Congo, Guatemala, México, Inglaterra, Francia y los Estados Unidos. También ha habido ecos en instituciones poderosas, desde la Iglesia Católica hasta las fuerzas armadas de los Estados Unidos, la *BBC* y *Fox News*, las universidades de la *Ivy League*, los *Boy Scouts* y los estudios de *Hollywood*, así como en las comunidades jasídicas de Brooklyn, Nueva York. Las víctimas dentro de estas instituciones y comunidades han adoptado el coraje y las ideas de otras que se enfrentan a un silenciamiento similar por organizaciones que practican una política de auto-protección a puerta cerrada.

Lo que estamos presenciando, sugeriría, no es simplemente la aparición de un discurso oculto que ahora está saliendo a la luz. Más bien, se trata de una confrontación sobre los términos epistémicos y discursivos en los que las violaciones sexuales pueden entrar en el dominio público más amplio. Parafraseando a Foucault (1972), lo que estamos presenciando es una resistencia frente a las modalidades convencionales del discurso público: es decir, las convenciones sobre quién puede hablar, de qué puede hablar, a quién se le concederá el título de experto o testigo creíble, cómo se produce la circulación del discurso y cuáles serán los efectos posteriores del discurso en los ámbitos tanto discursivo como extradiscursivo, así como legal y extralegal. Las víctimas se manifiestan y consiguen, en algunos casos, una plataforma pública, pero este discurso suele ser empaquetado, interpretado, se le da un «giro» y está muy circunscrito. Cuando las víctimas se manifiestan públicamente, corren el riesgo de ser desacreditadas, culpadas, amenazadas y dañadas físicamente, y esto también se repite a nivel mundial, exacerbando el fatalismo y proporcionando a las culturas de la violación sexual nuevas ideas sobre cómo reprimir la rebeldía de las víctimas.

Sin embargo, en esta confrontación sobre el discurso de las sobrevivientes, quiero argumentar que no hay simplemente buenos y malos actores, sino que hay un debate complicado sobre los diferentes modos de hablar de los teóricos legales y de los medios de comunicación, psicólogos, activistas-defensores y víctimas. Hay un debate sobre si la atención se debe centrar en la reparación legal o extralegal y sobre si se debe proteger el anonimato de las víctimas o de los acusados. Hay un debate sobre cuál debería ser el papel de los defensores que no son víctimas y sobre si la probable incitación a la xenofobia, el racismo o el heterosexismo debería atenuar las condenas públicas. Numerosos grupos, como los medios de comunicación, los tribunales de todos los niveles, los gobiernos e instituciones como las fuerzas armadas y las iglesias, están tomando decisiones sobre lo que se puede decir, quién puede hablar, cómo se puede hacer circular el discurso y a quién se le otorgará una presunta credibilidad.

Sin duda, el principal impulso, la principal fuerza instigadora, detrás de este nuevo terreno público del discurso, es el discurso de quienes han sobrevivido y han podido y querido hablar públicamente, desde Nueva Delhi hasta Nueva York. Es *su* discurso el que ha estimulado el debate público y la acción. Las víctimas, a un gran costo para sí mismas, también se han presentado para corroborar las acusaciones contra algunas figuras públicas de alto perfil, incluyendo a Trump, así como a Jimmy Savile de la *BBC*, Bill Cosby y Dominique Strauss-Kahn. Y, sin embargo, las sobrevivientes, rara vez, si es que alguna, controlan la forma en la que su discurso es editado, procesado, empaquetado, publicitado, transmitido globalmente, interpretado, comprendido o tomado como causa de la acción, o de los tipos de acción que se derivan.

2. METAS RAZONABLES

Las fuentes de comunicación tanto mundiales como locales están, sin duda, distorsionadas por una combinación de intereses financieros y desequilibrios de poder arraigados en el colonialismo. Existen pautas estructurales claras para la selectividad de las historias, así como intereses económicos detrás de la información sensacionalista. Pero estas realidades no deben ocultarnos el hecho de que la comunicación también tiene un carácter descentralizado y anárquico. Las respuestas viciosas de los medios sociales a eventos como los que ocurrieron en Steubenville no fueron orquestadas por magnates de los medios, ni pueden los medios corporativos y los ejecutivos controlar qué historias, videos, *tweets* o *posts* se vuelven virales, por mucho que lo intenten.

Esto significa que incluso en las mejores circunstancias no es realista aspirar a controlar la forma en la que se usa o circula nuestro discurso. Esa no es una demanda que se pueda ganar. Podemos y debemos luchar por mejores prácticas rutinarias

en la selección y en el encuadre de los relatos, y exigir que los principales medios de comunicación instituyan políticas para cubrir los relatos de manera responsable sin permitir que las personas que denuncian sean vilipendiadas, juzgadas por su apariencia o presuntamente desacreditadas por otras razones ilegítimas. Pero esas reformas solo pueden estar dirigidas a las instituciones, no a las personas o a las redes descentralizadas y medios sociales de comunicación. Las mejoras en esta esfera requieren intervenciones en la forma en la que los diversos públicos interpretan nuestro discurso y cómo evalúan a quienes intentan desacreditarnos y silenciarnos. Necesitamos intervenir en el metanivel de recepción, en el éter amorfo de los discursos entre los diversos públicos. Este no es un proyecto utópico o sin esperanza. Así como casi todo el mundo es un poco más sofisticado hoy en día sobre cómo funciona la publicidad para aprovecharse de nuestras inseguridades y retratar en términos fantásticos los beneficios de los productos básicos, la forma en la que los medios de comunicación editan y hacen girar su cobertura, y la manera en la que la difusión de las noticias se empaqueta con tanto cuidado, y de manera tan hermosa, como en las películas de Hollywood, podemos ser capaces de llegar a un poco más de sofisticación sobre cómo se presenta el tema de la violación sexual, y cómo se controlan y se restringen las referencias a la violación sexual.

Por lo tanto, quiero argumentar que podemos aspirar de manera realista a un mundo en el que *los patrones en los que circula nuestro discurso* pueda ser más perspicaz, además de estar sujeto a un análisis crítico. Tenemos que descubrir entre bastidores las orquestaciones de la cobertura y circulación de los medios de comunicación. Esto implicará no solo una crítica a las grandes corporaciones de medios de comunicación, sino también un análisis crítico de las formas en las que los relatos de violación sexual son interpretados y juzgados por las convenciones habituales de nuestras sociedades.

Esto requeriría que los públicos se vuelvan más *metalúcidos*, en términos de José Medina. En *The Epistemology of Resistance* (2013), Medina ofrece un análisis detallado de la injusticia epistémica y la resistencia epistémica, o de las formas en las que la opresión afecta tanto al ámbito del conocimiento como al de sus aplicaciones prácticas. Además de la *metalucidez*, Medina desarrolla otros dos conceptos que quiero utilizar a continuación: el concepto de *hacer-eco* (y *ecohabilidad*), y el concepto de *fricción epistémica*. Aquí haré una rápida revisión de estos tres conceptos y más adelante entraré en más detalles. Los conceptos de hacer eco y ecohabilidad se refieren a la forma en la que una afirmación o idea puede volverse móvil a través de diversos contextos. El concepto de fricción epistémica se refiere a la forma en la que las reivindicaciones de conocimiento conflictivas pueden motivar un cambio en nuestras normas y prácticas convencionales de conocimiento. Y el concepto de metalucidez

describe el proceso de volvernos más conscientes de la manera en la que formulamos juicios. Juntos, estos conceptos pueden ayudarnos a reflexionar sobre el mundo real —y no ideal— de las prácticas de conocimiento en amplios dominios públicos, así como sobre las formas en las que estas pueden ser reformadas y mejoradas.

Ya he estado haciendo uso del concepto de «hacer-eco», así que permítanme pasar aquí al concepto de «metalucidez». Esta idea se refiere a una capacidad de segundo-orden para reflexionar sobre las condiciones de nuestra propia lucidez: más que un conocimiento, es una reflexión acerca de cómo llegamos a saber y de cómo estaríamos impedidos de saber. El concepto pretende brindar una solución para lo que Medina denomina *metaceguera* o *metainsensibilidad*: cuando somos insensibles o ignorantes acerca de nuestras propias insensibilidades. En ocasiones estamos comprometidos conscientemente a desestimar por adelantado las denuncias sobre la base de la identidad de quienes reclaman, como, por ejemplo, cuando ignoramos las interjecciones de los proselitistas o manipuladores religiosos en las calles. Este tipo de elecciones funcionan como un metanivel para organizar nuestra atención y nuestros afinamientos perceptuales. Esto puede generar hábitos que anticipan nuestra actividad cognitiva consciente y actúan automáticamente para rechazar a ciertas personas o fuentes de información. Por supuesto, estos hábitos con frecuencia se ven afectados por las estructuras sociales de la desigualdad en la que todos y todas vivimos y trabajamos, lo que lleva al rechazo anticipado de tipos de denunciantes por razones que no son epistémicamente sólidas. Por lo tanto, Medina propone que cultivemos una *metalucidez* o *metarreflexión* acerca de las «limitaciones de las formas dominantes de percibir» con el fin de asegurar que nuestros hábitos de prestar atención no son injustificados (2013, p. 47). Además, él explica: la *metalucidez* constituye un logro cognitivo crucial que puede volverse indispensable para retener el estatus de agente epistémico responsable que vive bajo condiciones de opresión. Los sujetos *metalúcidos* son aquellos que son conscientes de los efectos de la opresión en nuestras estructuras cognitivas y de las limitaciones en las prácticas epistémicas (de ver, hablar, escuchar, razonar, etc.) que se basan en relaciones de opresión (p. 192).

Podemos llegar a estar motivadas para cambiar nuestros hábitos epistémicos a través de la experiencia de lo que Medina llama «fricción epistémica». Con esto él se refiere al conflicto que se produce no solo entre creencias sino también entre los marcos de interpretación y comprensión que generan nuestras creencias, haciendo inteligibles algunas afirmaciones y ubicando a otras fuera del mapa de consideración. El conflicto entre marcos genera una fricción que puede motivarnos a ser más *metalúcidas* cuando nos lleva a reflexionar sobre cómo y por qué ocurrió el conflicto. Potencialmente, al menos, podemos llegar a reflexionar más sobre nuestras propias prácticas cognitivas, así como sobre las convenciones dominantes relativas,

por ejemplo, a la forma en la que la presunta credibilidad se asigna diferencialmente entre los grupos de identidad y de estatus. Quienes creen que sus líderes religiosos son incapaces de conspirar para encubrir el abuso sexual contra niñas y niños, pueden ser llevados, a través de la fricción epistémica causada por una avalancha de informes, no solo a reconsiderar esa creencia específica sino también a reflexionar sobre su propia resistencia previa para modificar sus creencias. De esta manera, la fricción epistémica puede conducir a un periodo de reflexión que puede mejorar nuestras prácticas de conocimiento y reducir la injusticia epistémica.

Sugiero que la emergente visibilidad de las violaciones sexuales en todo el mundo está produciendo precisamente esa fricción epistémica. Incluso cuando se produce en condiciones menos que ideales, como en el caso de los reportajes sensacionalistas, la visibilidad pública de las violaciones sexuales está exponiendo una dura realidad sobre nuestras comunidades e instituciones. La fricción epistémica así producida plantea un requerimiento al público, una llamada que tiene el potencial de producir una mayor metalucidez.

Siempre es posible minimizar la fricción que experimentamos de maneras que simplemente mantengan nuestra visión preferida y excusen la evasión. Por ejemplo, podríamos centrarnos exclusivamente en el problema de las falsas acusaciones, o enfatizar los beneficios financieros para las personas sobrevivientes que escriben memorias, o atribuir a todas las personas denunciantes el haber ocultado sus deseos de atención. Pero la creciente cantidad, consistencia y variedad de fuentes de acusaciones puede desgastar estas defensas y motivar la reflexión sobre la forma en la que la credibilidad de las mujeres, niños y niñas, adolescentes, activistas políticos, personas pobres, mujeres y hombres de color, personas LGBT, minorías religiosas y otros grupos específicos, son con demasiada frecuencia descartadas antes de tiempo (cf. Fricker, 2007; véase también Shapin, 1995).

El entusiasmo de Medina por el potencial de la «fricción epistémica» lo lleva en ciertas direcciones con las que no concuerdo. Le agrada la idea de una especie de revolución permanente en el frente epistémico, donde los marcos dispares crean una utopía caleidoscópica de entendimientos divergentes (véase especialmente el capítulo 6 de su libro de 2013). Medina desea que este caleidoscopio epistémico cargado de conflictos sea un estado estable positivamente normado. Las diferencias deben ser alentadas para que florezcan y se multipliquen como una forma de proteger los puntos de vista minoritarios y mejorar la crítica y la creatividad. Es efectivamente plausible que los resultados caleidoscópicos puedan ser un estímulo para la creatividad y una protección contra la opresión epistémica. Sin embargo, yo diría que los beneficios potenciales de la fricción epistémica para fomentar una mayor metalucidez se producen *porque nos esforzamos por lograr una coherencia en nuestras vidas, una cierta*

consistencia básica. Las cantidades incesantes e intensas de fricción pueden ser incómodas, desagradables, perturbadoras, y es esto lo que nos motiva a pensar de nuevo en las formas en las que puedan reducir el conflicto. Los efectos caleidoscópicos pueden mantenerse vigilando los arsenales de las diversas comunidades epistémicas que tienen marcos de interpretación distintos, pero la recompensa epistémica de la fricción se produce cuando hay comunicación entre los compartimentos estancos y una motivación para replantear las prácticas en cada dominio *a la luz de los demás*. En otras palabras, el resultado de la fricción epistémica en una mayor metalucidez se produce porque estamos tratando de reducir la fricción.

Me preocupa que aceptar el caleidoscopio epistémico como un estado estable eluda nuestra motivación de comprometernos seriamente con otras personas que están fuera de nuestras comunidades de familiares y amigos afines (véase Alcoff, 1996, cap. 6). Como insisten continuamente los teóricos indígenas y otros, el problema actual de la injusticia epistémica no se compensa con una tolerancia basada en la falta de compromiso o la aceptación del relativismo radical, sino con la difícil labor de un diálogo serio y el intento de comprender más allá de las diferencias de privilegio y opresión (Moreton-Robinson, 2000; Moya, 2002).

El argumento de Medina es correcto en el plano descriptivo: seguramente siempre existirán diferencias de creencia y práctica epistémica, y el conflicto entre las múltiples prácticas diferentes de formación de creencias seguirá siendo una fuente generadora de creatividad, la cual ayudará a contrarrestar el dogmatismo y la inercia. Sin embargo, para mí no funciona la prescripción de abrazar el caleidoscopio. La fricción genera resultados positivos debido a nuestro deseo de mantener un conjunto coherente de puntos de vista. Es este deseo de coherencia lo que nos puede motivar a reconsiderar incluso las creencias más preciadas y las prácticas habituales. Una prescripción de máxima diversidad sugiere el objetivo de la coexistencia pacífica entre diferencias significativas, en cuyo caso no hay necesidad de perturbar la serenidad de nuestras propias creencias y prácticas preferidas. Pero esto no tiene ninguna repercusión sobre una metalucidez potencialmente mayor. No asumimos el desafío que nos plantea el conflicto; simplemente lo ignoramos.

De manera que, aunque la imagen de un caleidoscopio es seguramente una buena *descripción* de las inevitabilidades de cualquier paisaje epistémico, es insuficiente como *norma epistémica*. Aun así, el concepto de fricción epistémica es una buena manera de entender el momento actual de atención pública a la violencia sexual. Esta creciente atención no ha traído consigo una remediación inmediata, sino que ha instigado un tipo de incertidumbre y conflicto que crea una apertura para el debate productivo y las transformaciones de los supuestos marcos y prácticas de conocimiento convencionales.

3. LOS COMPLICADOS ECOS EN TORNO A LA VIOLACIÓN SEXUAL

El tercer concepto de Medina al que quiero referirme aquí, después de incorporar los conceptos de metalucidez y fricción epistémica, es el de «hacer-eco». En realidad, Medina desarrolla aquí dos conceptos relacionados, «hacer-eco» y «ecohabilidad», para examinar cómo se producen los cambios sociales y, en particular, como una forma de refutar los relatos muy simplificados que se centran demasiado en las personas que realizan actos dramáticos y valientes. Como explica Medina, «el impacto transformador de la actuación que consideramos *heroica* depende de manera crucial de las redes sociales y las prácticas cotidianas que *hacen-eco* de esa actuación». Si no se entiende esto, podemos caer en «la peligrosa trampa que el individualismo dominante en las culturas occidentales plantea a los movimientos sociales de resistencia» (2013, p. 187).

Medina desarrolla este argumento sobre la base del ejemplo de Rosa Parks, la heroína de los derechos civiles. Se interesa principalmente en las formas en las que su acto de resistencia a la segregación de Jim Crow tuvo eco en el contexto de un fermento social más amplio de determinación esperanzada y colectiva para producir el cambio. Como recordarán las lectoras, una famosa noche de diciembre de 1955, Parks se negó a ceder su asiento en el autobús a un blanco de Montgomery, Alabama, y consiguientemente fue arrestada. En las noticias posteriores se la describió simplemente como demasiado «cansada» después del trabajo para levantarse y, por lo tanto, sin motivación política, aunque su arresto desencadenó un boicot que jugó un papel clave para poner fin a la segregación en el transporte público en todo el Sur. Como se detalla en la nueva biografía escrita por Jeanne Theoharis (2013), Parks es interpretada persistentemente sobre la base de las ideas populares occidentales sobre el individualismo heroico. También ha sido objeto de estereotipos sexistas y racistas sobre las mujeres negras humildes de la clase trabajadora, cuya fuerza moral radica en su sencillez, un encuadre en conflicto con la actividad política autoconsciente, intencionada y militante. En realidad, el acto de Rosa Parks esa noche fue bastante intencional: ella era una delegada de la filial local de la Asociación Nacional para el Progreso de las Personas de Color (NAACP, por sus siglas en inglés) y contaba con un largo historial de activismo. La NAACP tomó la decisión estratégica de hacer su caso lo más público posible porque sabían que encajaba en un perfil que despertaría la simpatía de muchos miembros del público, e incluso de algunos blancos. Sabían que la figura de Parks resonaría con los marcos convencionales sobre las mujeres negras «buenas», poniendo en evidencia el hecho de que la oposición a Jim Crow no provenía únicamente de los «alborotadores» o de los sujetos indisciplinados. Por lo tanto, debido a su aspecto, comportamiento y edad, el acto de Parks tendría eco de una manera que ayudaría al movimiento.

La acción de Parks formó parte de una serie de eventos interconectados que repercutieron entre sí. Fue así que se estableció un contexto para interpretar el significado de cada evento particular y específico. Sin ese contexto, el contenido significativo de cualquier acto o acontecimiento, por muy heroico que fuera, podía perderse, malinterpretarse o interpretarse de manera muy distinta a la que pretendía su agente. Desobedecer las normas de segregación no es tan raro, pero muchos blancos lo han interpretado como una simple anarquía más que como una forma de protesta política colectiva. La acción de Parks fue capaz de romper con esta interpretación, no solo por su propia figura, sino también por el movimiento social en medio del cual se produjo: la resistencia colectiva no violenta a la segregación, cada vez más publicitada.

Ciertamente, Parks fue una heroína individual: se enfrentó a la violencia terrorista para promover una causa mayor. Como relata Theoharis, los numerosos actos recurrentes de resistencia a la segregación no solo dieron lugar a detenciones sino también a golpizas, y Parks lo sabía muy bien. Y no tenía ninguna razón para creer que ella misma se beneficiaría de alguna manera. De hecho, durante años después de su arresto siguió siendo un referente discreto para el rostro público del movimiento de derechos civiles, incluida solo a veces en eventos públicos y casi como una idea de último momento, mientras todavía realizaba trabajo de oficina para la filial local de la NAACP. Pasaron muchos años antes de que se la honrara como ícono del movimiento, e incluso ese reconocimiento tardío fue ambiguo, ya que se la tergiversó. Por lo general, incluso los líderes de los movimientos la describían no como una activista militante de larga trayectoria que participaba en un movimiento estratégico bien calculado, sino como una mujer mayor motivada simplemente por la fatiga. Aunque se le manifestó un aprecio efusivo, el hecho de que fuera una activista militante de larga trayectoria no podía tener eco, ni siquiera en el movimiento. En realidad, Parks había crecido sentada en el portal de su casa por las tardes con su padre portando un rifle en su regazo, compartiendo su determinación de mantener a raya al KKK. De adulta, se convirtió en investigadora de campo de la NAACP, viajando a zonas rurales para reunir evidencias sobre casos de violación racista, como se verá más adelante (véase McGuire, 2010; Theoharis, 2013).

La discusión de Medina sobre el hacer-eco y la ecohabilidad por lo general presenta estos fenómenos como positivos y políticamente productivos, pero, claramente, el eco puede ocurrir en una compleja variedad de formas, no todas ellas productivas, para transformar las relaciones sociales de poder. La acción de Parks tuvo un eco que fue en parte engañoso y que confirmó los estereotipos problemáticos. Esto merece una mayor exploración. En un estudio fascinante acerca del movimiento sobre los derechos civiles en los Estados Unidos, la joven historiadora Danielle L. McGuire (2010)

revela una dimensión hasta ahora desconocida de un movimiento del que muchas de nosotras creemos saber mucho. Según parece, *la resistencia a la violencia sexual* fue un componente clave de la lucha por los derechos civiles, desde la Reconstrucción hasta la década de 1960. Hace mucho tiempo que conocemos el papel que las *acusaciones* de violencia sexual jugaron en la creación de pretextos para los linchamientos: las falsas denuncias de violación sexual, o incluso los avances ligeramente coquetos, se utilizaron como justificación de la violencia de la turba blanca, incluyendo muchas torturas y asesinatos públicos. Como observó en 1944 Gunnar Myrdal, uno de los primeros sociólogos de las agrupaciones raciales estadounidenses, «El sexo es el principio en torno al cual se organiza toda la estructura de la segregación...» (citado en McGuire, 2010, p. 1). Los racistas blancos argumentaron que el hecho de conservar las estrictas leyes de Jim Crow, constitucionales o no, era necesario para proteger a las mujeres blancas frente a la violación sexual.

Al mismo tiempo, las relaciones sexuales entre mujeres negras y hombres blancos, incluyendo abuso y violación sexual, no eran vigiladas en ningún lugar. Los hombres blancos tenían derecho de acceso de una forma u otra. La lectura sobre estas violaciones persistentes, numerosas y brutalmente rutinarias trae a la mente la práctica del *droit du seigneur*, que aseguraba que los señores feudales europeos estuviesen autorizados al acceso a los cuerpos de las mujeres campesinas. Pero en el Sur, los hombres blancos no necesariamente tenían que ser terratenientes para participar del privilegio de la violación sexual. El Klan impuso la impotencia de la comunidad negra para intervenir, sin importar cuán escandaloso fuera el abuso.

Esto solo comenzó a cambiar durante el resurgimiento del activismo en la década de 1940. En 1944, la NAACP de Alabama se ocupó del caso de Recy Taylor, quien estaba paseando con su familia en el pequeño pueblo de Abbeville cuando fue obligada por una banda de hombres blancos a subir a un carro y posteriormente fue violada. La familia de Taylor pidió ayuda, y la NAACP envió a una de sus principales investigadoras experimentadas, una joven llamada Rosa Parks, para que viajara a Abbeville. Durante los siguientes quince años sucedieron más casos en Tallahassee, Florida; Montgomery, Alabama; Raleigh, Carolina del Norte; y Burton, Carolina del Sur. Los periódicos afroamericanos de todo el país cubrieron estas historias y la prensa blanca las recogió ocasionalmente. Las mujeres negras y sus familias valientemente presentaron cargos, exigieron arrestos y testificaron en los tribunales. La publicidad que recibieron estos casos garantizó que, incluso cuando los perpetradores blancos fueron exonerados, las evidencias de la rutinaria violencia sexual salieran a la luz pública, dejando en claro que el problema al que se enfrentaban los afroamericanos en el Sur no era simplemente la segregación en las instalaciones, sino el tratamiento brutal gratuito hacia una población que carecía de poder para oponerse.

Así pues, el hecho de que la violación sexual fuera un aspecto institucionalizado de Jim Crow se estaba tornando evidente para un conjunto más amplio de públicos, incluidos los públicos no negros. La lectura del registro histórico de McGuire deja en claro que estas violaciones no fueron crímenes de individuos patológicos, ni que sus efectos fueron relegados a las personas y sus familias. La violación sexual en el sur de Jim Crow fue, como en las atrocidades institucionalizadas en tiempos de guerra, un elemento clave del terror social empleado para desmoralizar, desmovilizar y debilitar a las comunidades doblegadas. Supuso la humillación y el tormento de mujeres individuales, pero también afectó profundamente, tanto emocional como políticamente, a todos los que sabían de los crímenes impunes. Nunca hubo un silencio total en torno a estas violaciones: incluso antes de que las filiales de la NAACP comenzaran a llevar estos casos a los tribunales, las comunidades de personas negras a menudo sabían lo que había sucedido e incluso quién había cometido el acto. En algunos casos, lo sabían porque, al igual que en el caso de Abbeville, las mujeres fueron raptadas en descarados despliegues de supremacía blanca en presencia de grupos de familiares o amigos con los que estaban, y las víctimas sobrevivieron para contar la historia y nombrar a los perpetradores. En otros casos la comunidad lo sabía porque los hombres blancos se jactaban de haberlo hecho. Lejos de ser un delito surgido en el silencio, las violaciones sexuales de mujeres negras en condiciones de segregación eran conocidas tanto por las comunidades subyugadas como por al menos partes de las comunidades blancas, y lo habían sido desde la época de la esclavitud.

Esto confirma otro punto en el que Medina pone énfasis: que el campo del discurso es heterogéneo. Incluso si hay un silencio oficial en la comunidad mayoritaria respecto a un tema determinado —ya sea la violación interracial o la prevalencia de la actividad homosexual—, esto no significa que el silencio sea total. A pesar de que hasta hace poco las relaciones homosexuales estaban *invisibilizadas* en la corriente dominante heterosexual, Medina sostiene que muchos homosexuales tenían formas de comunicarse, de compartir información sobre los lugares y las personas que debían evitar, así como sobre los lugares donde se podía encontrar una posible pareja. Sugiere además que tenían formas de nombrar la homofobia antes de que se inventara ese término, así como formas seguras y a veces subversivas de expresar su sexualidad. La necesidad de seguridad e intercambio de conocimientos creó métodos de comunicación, aunque no tuvieran eco en los espacios discursivos dominantes. En su mayor parte, este dominio discursivo minoritario se mantuvo aparte sin impugnar a la corriente predominante, protegiendo su invisibilidad. Aunque su mera existencia constituía asumir riesgos y resistir, no podía alterar eficazmente la hermenéutica de la comunidad más amplia.

Lo que queda claro en esta discusión acerca de casos reales es que no es el discurso en sí mismo el que produce los ecos productivos que llevan al cambio social, sino las circunstancias específicas del discurso: dónde se origina, dónde se transmite, cómo se asume, cómo es entendido y por quién. Este contexto determinará si el discurso puede conducir a la acción o si los hechos revelados deben ser soportados con una resignación fatalista. Como he afirmado antes, una avalancha de informes noticiosos puede exacerbar la tendencia ya existente a ser fatalista sobre la posibilidad de mejorar las condiciones sociales de los grupos desempoderados; no necesariamente va a conducir a una resistencia colectiva. También puede desencadenar formas de contra-reacción que sirvan a otros propósitos, como el apuntalamiento del poder del Estado, el racismo, la histeria antiinmigrante o la ideología de un patriarcado protector. Llevar la violencia sexual al dominio público puede incluso llevar a un empeoramiento del problema, como cuando se ocultan las causas reales, se desvía la culpa y se proponen soluciones que refuerzan la subordinación de las víctimas. Como muestra Kiran Kaur Grewal (2016a, 2016b), incluso hoy en día la atención pública a la violencia sexual puede utilizarse para apuntalar las relaciones de poder dominantes y las convenciones normativas en materia de género al desviar la culpa hacia representaciones esencializadas de una religión o cultura. Y como muestra Lucía Sorbera (2014) en su análisis de la resistencia frente a la violencia sexual en la Primavera Árabe, incluso el activismo progresista contra la violación sexual puede ser cooptado por Estados tiránicos y apoyar las agendas imperialistas. Analizaré esto con más detalle en la conclusión de este libro.

Por lo tanto, es fundamental analizar la visibilidad de la violencia sexual en el contexto de los dominios discursivos y políticos específicos en los que surge dicha visibilidad. Los movimientos sociales contra la opresión sistémica de todo tipo están llamados a considerar el estado actual de los diversos dominios públicos del discurso. Esto es lo que aborda la cuestión de la «ecohabilidad». El movimiento de los derechos civiles creó las condiciones para una resistencia productiva contra las violaciones sexuales de mujeres negras por parte de hombres blancos por primera vez en la historia de los Estados Unidos y, sin embargo, la ecohabilidad de esta resistencia se vio comprometida por las formas dominantes en las que los Estados Unidos enmarcaron su historia racial. En ocasiones, los propios activistas de los derechos civiles, como muestra la historia de McGuire, dejaron de lado la denuncia de las violaciones sexuales en previsión de la forma en la que estos cargos tendrían eco en la corriente principal de los blancos. Aunque los tormentos sexuales infligidos a las mujeres negras sirvieron en un principio para atraer la atención del público sobre la verdadera naturaleza de Jim Crow, a los líderes les preocupaba que la atención a la violación sexual encendiera viejos marcos en los que se demonizaba a los

afroamericanos como hipersexuales. Los derechos civiles se presentaron como una campaña moral por encima de todo, y las historias sobre la violación sexual levantaron el espectro del sexo, que muchos líderes del movimiento querían evitar. Los Consejos de Ciudadanos Blancos se oponían vigorosamente contra lo que llamaban «amalgama», la palabra clave para el mestizaje, y los líderes de los derechos civiles no querían una campaña pública que atrajera la atención hacia el sexo sobre la base de la línea de color, sin importar cómo ocurriera. Por lo tanto, en la década de 1950, la campaña contra la violencia sexual se dejó de lado y las luchas de los hombres negros se convirtieron en el centro de atención. Aunque la violación sexual fue una parte integral de la movilización de base que dio inicio al movimiento, el tema fue posteriormente tan marginado que hoy en día pocos saben de su importancia central.

En general, las violaciones sexuales plantean problemas específicos con relación al hacer-eco, y las condiciones del mundo real de la ecohabitabilidad en muchos contextos pueden sesgar las interpretaciones de los acontecimientos reportados creando resultados contraproducentes. Hoy en día podemos estar tentados a ser severas en nuestros juicios a quienes se echaron atrás en la campaña contra la victimización sexual de las mujeres negras por parte de hombres blancos, pero sus decisiones fueron conscientes del hecho de que el contexto discursivo, especialmente en el Sur, pero no exclusivamente, estaba dominado por un espectro de tabúes sexuales y desinformación que creaba una cámara de distorsión del eco. De manera similar, hoy en día debemos enfrentarnos a un contexto mundial que hacer-eco del problema de la violación sexual en países no occidentales, particularmente musulmanes, de manera muy problemática cuando los informes llegan al Norte global. Los informes de noticias en todos los países tienden a hacer-eco de las violaciones de las jóvenes de clase media por encima de las demás, y se centran en la violación sexual perpetrada por «extraños» por encima de las formas más comunes. Comprender la posibilidad de que la violencia sexual haga eco en el mundo real es parte de la comprensión de «las limitaciones de las formas de ver dominantes» en nuestro tiempo (Medina, 2013, p. 47).

Sin embargo, debemos seguir abriendo más espacios para más discursos. Dadas las distorsiones de los canales principales, debemos desarrollar plataformas alternativas. Aunque las activistas deben reconocer la cámara de eco existente que afecta a la forma en la que nuestro discurso será escuchado y evaluado, también necesitamos una estrategia para modificar las condiciones de ecohabitabilidad existentes. Para ello, es vital que existan más discursos de un grupo más diverso de sobrevivientes. Esto sin duda complicará y enriquecerá los marcos narrativos para comprender este problema, al mismo tiempo que ofrecerá resistencia a las narrativas imperiales, raciales o de género que describen a los que tienen más poder como los menos culpables.

No se puede garantizar una política general para evitar el tema por parte de cualquier movimiento u organización. Dicho esto, *nunca* debe ejercerse presión sobre las sobrevivientes para que hablen en público o presenten cargos; las personas pueden evaluar su propia situación para determinar la mejor manera de llevar a cabo la auto-protección y el respeto a sí mismas, y aquellas personas con quienes han compartido su historia deben apoyarlas en su decisión.

Incluso cuando es probable que el discurso de una persona sea distorsionado y mal interpretado por la corriente dominante, sigue existiendo la posibilidad de hablar de una manera más restringida que reduce el peligro de daño. Faye Bellamy, una de las líderes más importantes de la Campaña de Coordinación de la No Violencia Estudiantil (SNCC, por sus siglas en inglés) durante el decenio de 1960, dirigió un plantón interno de miembros femeninas del SNCC para protestar contra el sexismo dentro de la organización (Robnett, 2000)². Fueron días en los que el SNCC estaba bajo constantes amenazas: las oficinas eran incendiadas, las líderes eran frecuentemente arrestadas y golpeadas, y la prensa blanca era a menudo hostil. Bellamy y las demás mujeres de la SNCC no querían publicitar sus quejas de un modo que hubiese terminado ayudando a los enemigos de la organización, pero continuaron presionando contra la división del trabajo basada en el género, la cual las mantenía limpiando, archivando y contestando teléfonos. Organizaron un plantón a puerta cerrada en las oficinas de la organización en Atlanta, lejos de los medios de comunicación, negándose a continuar con la carga de trabajo asignada. Esta acción interna logró resultados, y tal vez hubiera tenido menos éxito si se hubiera convertido en un conflicto público. Al organizar su protesta a puerta cerrada, las mujeres de la SNCC se mostraron solidarias con la protección de la capacidad de la organización para existir, y se encontraban, por lo tanto, en una buena posición para argumentar que la supervivencia de la SNCC no se contradecía con la lucha por ampliar la agencia política de las mujeres negras. Por lo tanto, el uso del discurso en términos políticos requiere no solo el simple valor para enfrentarse, sino también la capacidad de analizar los probables efectos en el mundo real y de gestionar el discurso propio para producir los resultados que se desean.

Analizar los probables resultados del discurso requiere prestar atención a dos niveles de manera simultánea: no solo el nivel de base, en el que una trata de obtener una atención inmediata, sino también en un metanivel, en el que la circulación del discurso y la credibilidad en relación con un tema concreto se controla y se restringe, y a veces se hace que sirva a agendas extrañas, incluso nefastas. La lucha contra las violaciones sexuales en la Plaza Tahrir ha evidenciado estas complicaciones. Los

² También lo sé por conversaciones personales sostenidas con Bellamy en la década de 1980.

imperialistas occidentales están dispuestos a conceder a las acusadoras mucho tiempo en el aire porque hacer esto coincide con sus propias agendas, como apoyar el autoritarismo del Estado egipcio, fomentar la islamofobia o dar cobertura a las acciones militares unilaterales de Occidente.

La publicidad occidental podría seguir marginando a los medios de comunicación no occidentales y contribuir así al fatalismo acerca de las posibilidades de la democracia en los países con predominio musulmán. La alianza con esas fuerzas, como ha hecho, por ejemplo, Mona Eltahawy, podría impedir la lucha que sostienen los egipcios para crear condiciones en las que las víctimas de la violencia sexual en Egipto tengan la posibilidad de hablar en el seno de los medios de comunicación que no distorsionan su mensaje ni lo utilizan como pretexto para otras agendas (véase Eltahawy, 2012; Serageldin, 2012). Y al no contar con medios de comunicación alternativos que no ayuden a los imperialistas occidentales o a los islamistas de derecha, muchas decidirán permanecer en silencio.

Recuerdo bien un escenario más personal de este tipo en diciembre de 1989, justo antes de que mi país natal, Panamá, fuera invadido por los Estados Unidos. Un informe de acoso sexual por parte de las fuerzas de defensa panameñas a las esposas de dos soldados estadounidenses se repitió sin cesar en los principales medios de comunicación estadounidenses. La imagen de ciudadanas estadounidenses a merced sexual de matones militares latinoamericanos tuvo una buena acogida en los medios de comunicación estadounidenses, haciendo eco de una larga historia de imágenes estereotipadas. Increíblemente, este pequeño incidente fue utilizado por el Presidente George H. W. Bush como una especie de «gota que derramó el vaso» para legitimar la invasión militar. El General Manuel Noriega había llegado al poder a través de un golpe militar después de que el anterior General, Omar Torrijos, un dictador más populista, fuera asesinado en circunstancias misteriosas. Noriega rápidamente demostró ser desleal a sus aliados de los Estados Unidos —comercializando armas con Nicaragua y Alemania Oriental—. Cuando ocurrió el incidente que involucró a las esposas de los soldados, el Presidente Bush dio una conferencia de prensa (!) para describir el evento, denunciar a Noriega y declarar que esto no sería tolerado por los Estados Unidos. En el plazo de una semana, más de 27 000 efectivos estadounidenses fueron enviados a la ciudad de Panamá, arrasando edificios de apartamentos de bajos ingresos y matando a más personas de las que iban a morir el 11 de setiembre. Los cuerpos fueron enterrados en fosas comunes o quemados en pilas en las calles. Pasaron 12 horas antes de que pudiera comunicarme con mi familia por teléfono. Finalmente, me comuniqué con mi hermano Rafael, que estaba agazapado debajo de la mesa de su comedor viendo cómo los helicópteros MIG disparaban contra los edificios de su calle. En ese entonces me indignó, como

hasta ahora, que la violación sexual fuera utilizada como una herramienta ideológica de guerra para fines que no tenían nada que ver con la reducción de los crímenes sexuales. Dado el clima ideológico en ese agitado periodo, es difícil decir si alguna denuncia de violencia sexual perpetrada por las tropas panameñas podría haber sido reportada sin exacerbar la prepotencia militar imperialista.

Una joven estudiante mía, a quien llamaré Sofía, de una comunidad religiosa con algunas tradiciones socialmente conservadoras, enfrentó recientemente una situación igualmente compleja, pero encontró una solución efectiva que evitó el silencio. En este caso, sin embargo, estaban en juego solamente medios de vida y no vidas. Sofía descubrió que los manuales de matrimonio que circulaban entre las jóvenes de su comunidad aconsejaban la sumisión de las esposas en materia sexual. «Si tu marido quiere sexo, pero tú no» —aconsejaban— «acuéstate y repasa tu lista de compras de la bodega». Un mal consejo, pero mi estudiante estaba en un dilema sobre qué hacer. Las críticas de las personas externas a esta comunidad serían sin duda rechazadas: su estatus de personas inmigrantes y marginales las mantenía escépticas de los juicios de los extraños, haciéndolas resistentes tanto a las críticas como al cambio. A mi alumna le preocupaba que, si lanzaba una crítica feminista como miembro de la comunidad, se vería empañada como una mujer con un pensamiento ajeno y sería considerada como que no tenía condiciones para el matrimonio. Sin embargo, su mayor preocupación era que su familia sufriera graves consecuencias económicas si su pequeño negocio era boicoteado porque su hija era considerada desleal. De manera que decidió crear un blog anónimo y encontró la manera de hacerlo circular en la comunidad. Escribió de forma conmovedora y directa sobre su desacuerdo con los consejos del manual del matrimonio, argumentando que la promoción de la sumisión sexual de las esposas no sirve para los objetivos de la comunidad de apoyar a las familias sólidas y los matrimonios felices. Su blog generó una previsible cantidad de respuestas profundas, algunas correspondían a los líderes religiosos que se ponían a la defensiva, otras eran de mujeres miembros de la comunidad que culpaban a otras mujeres como ella por sembrar la discordia. Pero también hubo una avalancha de miembros de la comunidad —incluyendo a muchas mujeres jóvenes— que estuvieron de acuerdo con su crítica. Había encontrado una forma de promover y hacer circular un discurso de resistencia con efectos positivos que no perjudicarían su futuro ni el de su familia. Sospecho que este blog tendrá un eco productivo en las mentes de la comunidad durante algún tiempo, con suerte de maneras que pongan en tela de juicio las convenciones de la práctica epistémica que silencian a las jóvenes y desacreditan anticipadamente sus opiniones como desleales.

4. LOS DESAFÍOS ESPECÍFICOS DE HABLAR EN VOZ ALTA

Como argumentaré en capítulos posteriores³, hablar públicamente como sobreviviente todavía conlleva importantes riesgos en muchas partes del mundo, incluido Occidente. Los riesgos incluyen la desaprobación social, la tensión en las relaciones e incluso la propia seguridad. Una arriesga su equilibrio emocional cuando la gente responde con comentarios ignorantes, imprudentes y dolorosos. Si una realiza un trabajo que demanda cierta credibilidad como analista objetiva, una puede verse afectada negativamente en su vida profesional. También se corre el riesgo de que se le atribuya de por vida una identidad que puede afectar la forma en la que se le interprete en todo tipo de asuntos de ahí en adelante, desde el feminismo en general hasta cuestiones jurídicas y de orientación política. Recordamos quiénes nos dijeron que fueron violadas sexualmente.

Las sobrevivientes tienen que negociar estas múltiples consideraciones para decidir si hablar, cómo, dónde y a quién. Como he manifestado antes, nunca debe haber presión externa: las consideraciones son demasiado personales y complejas, y sobrevivir puede ser suficiente en tanto una tarea a tiempo completo. Pero hablar como sobreviviente no siempre es una opción, especialmente ahora que los medios de comunicación habitualmente rompen el anonimato de las víctimas. Incluso si el nombre de una no queda escrito, puede haber algún círculo más pequeño que conoce y difunde la información sin el consentimiento de una.

Sería ideal que hablar en público como una sobreviviente dependiera de la sobreviviente. La negativa a hablar en público o a hacer una denuncia ante las autoridades locales, puede ser tan perjudicial que hemos llegado a llamar a esto la «segunda violación». Las sobrevivientes están en las mejores condiciones para determinar si tienen los recursos y el sistema de apoyo para soportar esto. Podemos sopesar los aspectos negativos contra el hecho de que, al menos en algunos casos, hablar puede ser un poderoso acto de reclamar y rehacer la vida, hacer causa común con las aliadas y tomar medidas contra nuestros perpetradores o las fuerzas sistémicas que los habilitan.

Las personas extrañas bienintencionadas (y algunas no tan bienintencionadas) pueden conducirnos en diferentes direcciones: muchas piensan que debemos protegernos manteniéndonos sin hablar, asumiendo erróneamente que esta es siempre una postura más segura, mientras que otras pueden pensar que somos políticamente o incluso moralmente culpables si decidimos no informar. Pero esto es quitarle la agencia a la víctima, una vez más. Nadie entiende tan bien como nosotras el costo

³ La autora se refiere a los capítulos del libro *Rape and Resistance*, 2018 (N. del T.).

que tendrá el hecho de hablar: las evocaciones, el resquebrajamiento de las relaciones, los ataques de pánico, la pérdida de credibilidad y el peligro para nuestra seguridad. Por lo tanto, lo mejor que nuestros seres queridos y aliados pueden hacer es eliminar la presión en ambas direcciones.

Es fundamental entender que el discurso en torno a la violación sexual plantea cuestiones únicas. La violación sexual es un tipo de delito muy particular, incluso en contextos muy divergentes, según se produzca en tiempo de guerra o en luchas intestinas entre comunidades, o dentro de las comunidades, o en condiciones de anonimato. En la gran mayoría de los casos (aproximadamente en el 80%), las víctimas y los agresores se conocen entre sí: son vecinos, amigos, compañeros de trabajo, familiares (National Sexual Violence Resource Centre, 2013). Las agresiones, y el conocimiento de las mismas, afecta profundamente la trama de las relaciones y a las comunidades de cada quien, y las víctimas pueden tener razones sensatas y racionales para querer proteger las relaciones que necesitan y de las que se benefician, incluso cuando ello afecta su capacidad de obtener justicia en lo que respecta a la violación sexual. Es necesario garantizarles a las víctimas la capacidad de tomar decisiones razonables sobre la denuncia o la presentación de informes que puedan tener en cuenta la intensidad relativa del delito y la vulnerabilidad de los perpetradores, sin hacer colapsar todo ese razonamiento en la categoría de negación y opresión internalizada (véase, por ejemplo, Leo, 2011). Estos últimos son fenómenos significativos, sin duda, pero hay muchas variables individuales que influyen en los efectos de la agresión (como la edad, las condiciones particulares del acontecimiento y la existencia de una red de apoyo). Recientemente algunas mujeres con un perfil alto han escrito memorias en las que afirman que la experiencia de violación sexual que tuvieron no fue, de hecho, un evento definitorio en sus vidas. Lo encuentro plausible, pero no establece un estándar normativo a ser emulado por otras o sobre la base del cual juzgar. Necesitamos aprender a escuchar la variabilidad de respuestas a la violación sexual sin hacer que un relato anule o desmienta a otros.

Sin embargo, con demasiada frecuencia la capacidad de las víctimas de hacer evaluaciones razonadas sobre su experiencia o elecciones razonadas sobre los riesgos y las repercusiones aceptables de hablar, se ve impedida por un silenciamiento coercitivo. Todavía hoy, la mayoría de las culturas proyectan alguna forma de estigma sobre las víctimas de manera que puede alterar permanentemente su posición social y su potencial para establecer relaciones o acceder a empleos. Ese estigma puede ser sexual —como en la vieja idea del conocimiento carnal— o puede ser psicológica —como en la proyección de un daño psicológico permanente tan severo en las víctimas que sus juicios se consideren dañados por siempre—, afectando su empleabilidad en ciertos tipos de profesiones. Este estigma psicológico que ha surgido en las sociedades

occidentales se parece mucho al estigma anterior que asumimos como premoderno; la única diferencia real es que, hoy en día, se le ha asignado una caracterización supuestamente psicológica y, por lo tanto, «científica y racional». Las víctimas son vistas como portadoras de cicatrices que no pueden sanar, y son tratadas como histéricas en lista de espera (Hengehold, 1994). Esta es una práctica muy antigua simplemente con un nuevo disfraz, y proporciona un poderoso desincentivo para hablar de lo que pasó incluso a las amistades cercanas. Es por eso que también puede resultar más seguro hablar sobre esta parte de la vida de una solo —o principalmente— con otras sobrevivientes.

Existen otros temas que son exclusivos del discurso en este ámbito. La posibilidad de un embarazo como resultado de una violación sexual significa que las generaciones futuras pueden verse afectadas negativamente de manera profunda si se enteran de la naturaleza de su concepción. La seguridad física y emocional de las víctimas suele estar en juego ya que los perpetradores suelen proferir amenazas durante las agresiones y, en ocasiones, esas amenazas pueden continuar posteriormente. Lograr metalucidez en el campo de la violación sexual requiere adquirir conocimientos sobre las particularidades muy específicas del silenciamiento en este campo, o lo que Kristie Dotson (2011b) ha llamado «silenciamiento testimonial». Karyn L. Freedman (2014) ha argumentado que el costo de hablar es tan alto que la credibilidad de las víctimas que deciden hablar, a pesar de este costo, debe valorarse más.

He escrito sobre este tema durante casi tres décadas, y he hablado como sobreviviente en varios espacios académicos, así como periodísticos y de activismo. De esta manera, he aprendido de primera mano cómo las noticias de la televisión editan selectivamente las entrevistas para cortar el análisis que una realiza, pero mantienen los detalles que una ofrece sobre una agresión, sobre las reacciones de colegas y amistades, a veces apoyando, otras veces con preocupación y con el consejo sincero de que debemos dejar de hablar, en ocasiones con incomprensibles confesiones de excitación de su parte. He descubierto que ningún lugar está realmente libre de respuestas impredecibles e inapropiadas. Esto es cierto incluso en el ámbito de la teoría feminista, donde el golpe de tambor de las críticas contra la victimización de las mujeres también ha resonado en mi cabeza, volviéndome reticente a veces. Pero sigo creyendo que hablar es una táctica poderosa y subversiva.

Aunque incrementar la circulación del discurso de las sobrevivientes es nuestra mejor táctica de resistencia, las condiciones discursivas que interpretan y hacen circular nuestro discurso requieren también de una resistencia política. Tal como han aprendido las activistas feministas que utilizan los medios sociales, incluso la defensa de casos indubitables puede resultar contraproducente, y la circulación de un vídeo en los medios sociales se adelanta peligrosamente a las propias decisiones

de la sobreviviente. Incluso cuando creamos nuestros propios medios —o nos convertimos en editoras de periódicos o productoras de noticias de televisión o escribimos libros sobre la violación sexual— no podemos controlar totalmente las circulaciones e interpretaciones posteriores. Por lo tanto, debemos trabajar para aumentar la sofisticación del público con respecto a la comprensión de cómo el poder, el dominio masculino, el racismo, el heterosexismo, el imperialismo, los intereses financieros de los medios de comunicación, la autoprotección institucional y otras dinámicas pueden distorsionar seriamente la forma en la que se nos interpreta y juzga.

5. PASOS HACIA EL CAMBIO

¿Cómo, entonces, podemos aumentar la conciencia crítica del público sobre las condiciones de este discurso y propiciar su mayor impacto político transformador? Con estos objetivos, desarrollo aquí seis puntos críticos para crear una metalucidez en torno al tema de la violación sexual.

1. *Resistir a la hegemonía del dominio legal.* Con demasiada frecuencia se asume que el ámbito legal de los tribunales es el único espacio para la justicia. Es cierto que las violaciones sexuales son delitos y deben ser objeto de un juicio penal, y también es cierto que la lucha política durante el último medio siglo para revisar las leyes y los procedimientos judiciales ha sido una esfera productiva de los esfuerzos de reforma de las activistas. Y sin duda existe un circuito de retroalimentación entre la forma en la que los tribunales nombran y tratan estos delitos y la concepción del público sobre su naturaleza y la percepción de su gravedad (Freedman, 2013). Sin embargo, el ámbito legal no es el único campo donde se puede establecer la verdad y la culpabilidad. De hecho, como sostuvo Carol Smart (1989) hace algunos años, la ley es un ámbito muy circunscrito de la acción social y puede frustrar eficientemente los esfuerzos de reforma.

Los tribunales tienen un inmenso poder para limitar lo que se puede decir, acusar, juzgar o decidir (Estrich, 1987). Establecen límites estrictos a las normas testimoniales, incluyendo quién puede testificar, bajo qué condiciones y sobre qué temas. En la mayoría de las situaciones, el testimonio de apoyo de otras víctimas de un perpetrador es rechazado incluso si ayuda a confirmar un *modus operandi* o un patrón de comportamiento. Las normas de prescripción se establecen en muchos lugares de tal manera que los casos de violación sexual en la infancia son casi imposibles de procesar. Como muestra Smart, las normas testimoniales pueden llevar a juicio a las víctimas más que al perpetrador.

La burocracia del ámbito legal está compuesta por instituciones, como las oficinas del Fiscal de Distrito en los Estados Unidos, que tienen la necesidad de protegerse y justificarse a sí mismas aumentando los índices de éxito del que puedan alardear sus oficinas. El éxito que cuantifican estas tasas tiene poco que ver con el éxito en la reducción de la violencia sexual: solo miden los porcentajes de casos que resultan en una condena *de los elegidos para ser enjuiciados*. Por lo tanto, los fiscales tienen un gran interés en elegir solo los casos que creen que pueden ganar. Además, están motivados para jugar con los prejuicios existentes entre los jurados, en lugar de desafiarlos de la manera que generalmente requiere el aumento del nivel de comprensión de estos delitos. Los fiscales que deben convencer a los jurados, y a los jueces, para obtener una condena pueden muy bien exacerbar las malas ideas si esto ayuda a su caso. El público debe ser más consciente de las limitaciones que este tipo de influencias imponen a una exposición abierta y justa de los casos en los tribunales, y del hecho de que el fracaso en los tribunales puede indicar poco acerca de los fundamentos de un caso. Esto también es cierto, por supuesto, sobre los casos que tienen éxito en los tribunales.

Los llamados casos «exitosos» de acoso sexual suelen dar lugar a acuerdos financieros que pueden ayudar a pagar la terapia o los gastos legales, pero amordazan a las acusadoras mediante acuerdos de no divulgación. Esta práctica común protege a las marcas institucionales (la reputación de una universidad o de una empresa) y les permite a los perpetradores buscar otros puestos de trabajo sin registrar antecedentes. Y los acuerdos de no divulgación permiten que los perpetradores continúen multiplicando sus víctimas, como lo reveló el caso del magnate de Hollywood Harvey Weinstein. Es un ejemplo de ideología capitalista asumir que el dinero puede resolver el problema.

Lo más importante es que los tribunales se proponen determinar la culpabilidad *individual* sin prestar atención a la complejidad o a las condiciones sociales y estructurales más afines con una comprensión y prevención real de la violencia sexual (May & Strikwerda, 1994). Las activistas, defensoras y sobrevivientes suelen estar motivadas por objetivos mucho más amplios que el de establecer el tipo de culpabilidad individual que puede ameritar un juicio. La comprensión de que existe un sistema más difuso y complejo de culpabilidad en el problema social de la violación sexual, más allá del que puede remediarse mediante medidas legales, puede ser más pertinente para un cambio real y duradero.

El error, por lo tanto, no es el uso que se hace del terreno legal para establecer el cambio, sino ver esto como la única alternativa disponible, el único lugar

donde se puede determinar la verdad de un caso y la mejor manera de buscar justicia. La verdad se circunscribe al hecho de que el tribunal se centra en la culpabilidad individual, así como en una serie de normas que impiden la obtención de pruebas, y la justicia se interpreta de manera demasiado estricta como condena y castigo, o a veces como rehabilitación. Las condenas pueden crear una disuasión que reduzca los incidentes de violencia, pero las investigaciones recientes muestran que el encarcelamiento, incluso la ejecución, tiene efectos disuasorios insignificantes. Y si la raza, la clase y la sexualidad circunscriben estrechamente los tipos de casos que resultan en una condena, esto difícilmente produce la escala de cambio a la que aspiramos. El hecho es que los sistemas legales de todo el mundo han llevado la mayoría de casos procesables a un lento goteo, propagando el fatalismo y a menudo exacerbando los relatos erróneos sobre el delito y las acusadoras.

De manera que, en resumen, aunque puede proporcionar una lección poderosa y visible en términos públicos, y asegurar que algunos perpetradores no cometan más actos de violencia, el ámbito legal no es el único en el que se puede descubrir la verdad o impulsar un cambio social. Tampoco es necesariamente el mejor.

2. *Desarrollar una conciencia de «empirismo inverso».* Debemos desarrollar una conciencia acerca de las convenciones específicas mediante las cuales se juzga la credibilidad de quienes acusan y, en particular, del fenómeno que quiero llamar *empirismo inverso*. Esto implica la disminución de la presunta credibilidad de los propios grupos y personas que tienen una experiencia directa del problema. No se trata de negarse a aceptar la credibilidad de las acusaciones, sino de proyectar sobre quienes han experimentado una violación sexual la incapacidad de juzgar o evaluar racionalmente algo o a alguien en ámbitos de investigación relacionados desde ese momento en adelante. Por lo tanto, una víctima de violación sexual de un adulto puede ser considerada incompetente para juzgar un caso de posible violación sexual a un o una menor, o una víctima de abuso infantil puede ser considerada incompetente para evaluar un caso de acoso sexual.

El empirismo inverso se justifica por el estigma psicológico que se proyecta sobre las víctimas de violaciones sexuales, como ya he dicho antes, y un estigma que sigue a la estela de una larga historia transcultural en la que las víctimas, más que los perpetradores, son consideradas como dañadas, moralmente comprometidas, incapaces de objetividad o racionalidad. Con demasiada frecuencia tales proyecciones se asocian con culturas «pre-modernas»,

dejando a Occidente fuera de juego. Pero el empirismo inverso produce un estigma con una base presuntamente más racional al suponer que las víctimas traumatizadas han perdido su capacidad de emitir juicios cuidadosos y mesurados con respecto a cualquier cuestión que pudiera de alguna manera conectarse con la violación sexual. Las películas y programas de televisión más populares presentan persistentemente a las víctimas como probables histéricas, posiblemente violentas, permanentemente dañadas en un sentido psicológico e incapaces de relaciones «normales». Las víctimas de incesto y las sobrevivientes de violaciones sexuales se convierten en enloquecidas asesinas en serie o en unas lamentables incompetentes.

El resultado es una inversión de la orientación empírica habitual que privilegia el papel que juega la experiencia en el conocimiento. Por lo general, otorgamos credibilidad empírica a quienes tienen experiencia directa en primera persona, pero en el caso de la violencia sexual, a quienes tienen experiencia directa del problema se les considera con un déficit de credibilidad. Muchos se abstendrían de consultar a una víctima de abuso sexual infantil sobre si vale la pena persistir en sus sospechas sobre un vecino. Curiosamente, el empirismo inverso también suele operar en otros tipos de casos: las denuncias sobre racismo hechas por personas de color suelen ser juzgadas con escepticismo por los blancos, quienes asumen que los no blancos son demasiado sensibles o excesivamente poco generosos al interpretar el comportamiento de los blancos. Miranda Fricker (2007) sostiene que la imputación de una capacidad epistémica disminuida socava el respeto por la capacidad de una persona para interpretar su entorno y actuar con criterio, por lo tanto, por su propio ser-persona.

El supuesto central detrás del empirismo inverso no es del todo inconsistente. Sin duda, nuestra experiencia personal, ubicación social, antecedentes y condiciones similares, pueden tener efectos epistémicos en nuestro juicio y puede ser legítimo tener en cuenta tales consideraciones en determinadas circunstancias. Sin embargo, el supuesto de que las víctimas de violaciones sexuales tienen el juicio empañado en esta esfera, o que las personas de color que identifican los casos de racismo probablemente están sacando conclusiones precipitadas, pasa por alto consideraciones contradictorias: que quienes *no* han sido víctimas de violencia sexual o de racismo pueden verse afectadas por la negación, la evasión, un interés personal en restar importancia a las cuestiones que exigen que se tomen medidas, o que simplemente están desinformadas acerca de la naturaleza y los indicios sutiles del problema. Las víctimas de violación

sexual o de racismo pueden, de hecho, ser especialmente reticentes a encontrar otra instancia del problema que les ha afectado tan profundamente, a verse obligadas a enfrentarse a la evidencia de que su familia, su lugar de trabajo, su escuela o su vecindario vuelven a ser un lugar poco fiable, o que la hija o el hijo de su amiga o vecina es una posible víctima.

Por lo tanto, el empirismo inverso con respecto a estas cuestiones específicas no está justificado. Aunque todas tenemos un punto de vista, un conjunto de intereses y experiencias que pueden afectar adversamente nuestro juicio en algunos aspectos, las sobrevivientes tienen una experiencia que puede dar forma productivamente a su juicio, mejorando su confiabilidad en la evaluación de los supuestos perpetradores, en la comprensión de las secuelas de la agresión, los signos de trauma y aspectos similares. Quienes han experimentado las insinuaciones de un perpetrador manipulador pueden estar en mejores condiciones de discernir el patrón. También pueden estar familiarizadas con las negaciones típicas de la familia, las amistades y compañeros de trabajo que desestiman las señales y trivializan los peligros. Y pueden saber que las sobrevivientes tienen respuestas afectivas variadas antes que respuestas uniformes, y que la ausencia de lágrimas en el estrado de los testigos no puede ser interpretada como carente de significado.

Mi argumento en este caso no sería que las víctimas de violación sexual son jueces uniformemente confiables, sino que tenemos experiencia directa relacionada con el juicio y que no debería haber una desautorización prematura o la presunción de que somos incapaces de realizar un análisis medido y reflexivo. Tal como Laura Gray-Rosendale y yo argumentamos en el capítulo 6 del libro *Rape and Resistance* (2018), los medios de comunicación trazan con demasiada frecuencia una bifurcación entre las víctimas como informantes ingenuas y los expertos que pueden ofrecer marcos analíticos más complejos. Para hacer frente a los déficits de credibilidad que experimentan las sobrevivientes, debemos corregir esta bifurcación. Muchas excelentes teóricas y consejeras en esta área tienen alguna experiencia de violación sexual, pero sienten la necesidad de mantenerla oculta para conservar su capacidad de funcionamiento. Esto bien puede ser necesario, pero da lugar a una distorsión de las condiciones epistémicas del discurso público, lo que permite a un público más amplio seguir proyectando un estigma epistémico en las víctimas. Permítanme subrayar una vez más que no estoy defendiendo que todas rompan su silencio, sino que tenemos que tomar nota del patrón de empirismo inverso operante y criticar los supuestos que contribuyen a mantenerlo.

3. *Desarrollar una comprensión de la complejidad y la dependencia del contexto de nuestros términos y conceptos.* Podría parecer obvio que deberíamos tratar de elaborar una terminología uniforme con definiciones consensuadas; esto podría ayudar en los casos judiciales, la recopilación de datos, el análisis transcultural y el diálogo. Sin embargo, sostengo aquí que esto es tanto imprudente como irreal. Incluso cuando se utiliza el mismo término, su significado puede cambiar en contextos del mundo real animados por connotaciones variadas que pueden tener implicancias políticas bastante diferentes. Y aunque debemos preocuparnos, como he sostenido, por la probable recepción entre el público en general, esto no debe anular la recepción de parte de las sobrevivientes. Chris Coulter sostiene que el dominio de las ONG y el lenguaje de los derechos humanos ha reducido la variedad de las narrativas públicas que surgen de la guerra civil en Sierra Leona: «Descubrí que las mujeres con experiencia en ONG u otros organismos profesionales eran menos detalladas y menos personales en sus relatos, [y] seguían una línea argumental más estructurada y estandarizada» (2009, p. 25). Cuando las estructuras organizativas del Norte global, por muy bien intencionadas que sean, buscan la uniformidad en el análisis y en la terminología, esto impone una forma imperial de discurso que recorta la capacidad de las sobrevivientes para hacer significativas sus experiencias de manera tal que tengan sentido para ellas. Y esto disminuye nuestra capacidad de incrementar nuestra comprensión sobre la violación sexual, su impacto y sus posibles soluciones.

En lugar de tratar de establecer un acuerdo sobre un conjunto uniforme de términos y definiciones, puede ser más útil utilizar términos más amplios y menos precisos, como violación sexual, con los cuales las sobrevivientes pueden tener la flexibilidad de nombrar sus propias experiencias a su manera. También debemos estar abiertas a nuevos términos y conceptos, ya sea que estos sirvan o no para ayudar en casos legales o para crear simpatía pública en los países más ricos del Norte global o en las ciudades del Sur global.

En cierto modo, los significados siempre son locales. Podemos imponer definiciones uniformes en todos los contextos, pero los significados operativos variarán a la luz de las connotaciones y asociaciones contexto-específicas presentes en los espacios locales. Esto se puede ver en el capítulo 5 del libro *Rape and Resistance* (2018) en relación con conceptos controvertidos como «crimen de honor», «víctima» e incluso «consentimiento». Además de la variación del significado, las connotaciones contextuales específicas de los términos pueden producir efectos políticamente preocupantes (como alimentar prejuicios culturales o de otro tipo).

Si bien no debemos perseguir un metalenguaje universal y global, esto no sugiere un localismo formulista o dogmático, ni nos condena al relativismo lingüístico. La alternativa al universalismo (impuesto por el Norte global) son los enfoques dialógicos que fomentan la comprensión a través de contextos específicos con el fin de desarrollar proyectos de colaboración en torno a, por ejemplo, las condiciones del trabajo sexual de las migrantes o la justicia transicional en la que participan múltiples comunidades étnicas o nacionales. Sin embargo, si los flujos de dinero y de poder se desvían, es probable que esas colaboraciones dialógicas sean una farsa.

Necesitamos una práctica metodológica basada en el contextualismo. De este modo se reconocería que: (1) los significados operativos siempre están sujetos a efectos contextuales, pero (2) los contextos son internamente complejos, (3) existen conexiones e influencias causales entre los contextos, y (4) a pesar de la naturaleza contextual de los significados, debemos permanecer abiertas a la posibilidad de resultados comunes a través de una amplia variedad de contextos.

La mayoría de contextos locales son de hecho pluritópicos más que monotópicos: contienen múltiples sistemas de referencia cultural y constelaciones de significado antes que uno solo. Medina subraya que nuestros escenarios discursivos hoy en día contienen múltiples sexualidades, culturas, religiones y etnicidades, con múltiples y conflictivos puntos lingüísticos de referencia. Por lo tanto, aunque pueda parecer contradictorio, lo local no está limitado a lo local, dado que hay connotaciones y significados que cruzan las fronteras culturales, aunque no sean universales. El valor otorgado a la virginidad femenina puede no ser universal, pero puede encontrarse en una diversidad de comunidades religiosamente conservadoras, e incluso en las culturas liberales el valor otorgado a la falta de cabello, a la delgadez y a la juventud extrema sugiere una resonancia con el ideal de virgen. Otro ejemplo es que los hombres que matan a esposas infieles reciben castigos reducidos en muchas comunidades religiosas, así como en algunos contextos seculares. Las malas ideas se repiten para producir excusas naturalistas para la opresión. Un enfoque contextualista debe mantenerse en sintonía con este tipo de conexiones.

Por lo tanto, un requisito central para lograr una metalucidez sobre las formas en las que la violencia sexual surge en el discurso público, es ser consciente de las condiciones contextuales que pueden cambiar la connotación y, por lo tanto, el significado, de los términos, y con ello renunciar a la demanda de términos universales con definiciones precisas que puedan imponerse a las

sobrevivientes. Si bien el contextualismo del significado complica, sin duda, el desarrollo del trabajo empírico en esta área, aumentará la probabilidad de una recopilación de hechos más precisa, como han descubierto recientemente los científicos sociales (Gavey, 2005). Cuando dejamos que las sobrevivientes describan sus propias experiencias, podemos reunir más y mejores datos.

4. *Desarrollar nuestros propios espacios de comunicación.* Con mucha frecuencia, cuando las sobrevivientes hablan, nuestro discurso se reduce o su impacto se desvía para servir a propósitos no relacionados con nuestros objetivos. Circunscribir nuestro discurso a «espacios legítimos» puede bloquear su potencial transgresor. Los principales medios de comunicación corporativos pueden incluso exacerbar la epidemia reforzando los marcos narrativos problemáticos. El capítulo 6 del libro *Rape and Resistance* (2018) parte de un trabajo del que soy coautora con Laura Gray-Rosendale (1996) en el que analizamos este problema, mostrando que no es solo una cuestión de contenido, sino que se refiere también a la forma en la que nuestro hablar es validado y juzgado por otros.

Lo que yo llamo aquí «espacios legítimos» se refiere a los sitios reconocidos y autorizados oficialmente en los que las autoridades determinan tanto el contenido como la estructura de la comunicación, como podrían ser los tribunales, las comisiones legales de los campus, las juntas de revisión interna de muchos tipos de instituciones y la mayoría de los medios de comunicación. Es sorprendente que en medio de una epidemia se defiendan tan vigorosamente la hegemonía de tales espacios: las sobrevivientes son sancionadas, multadas, suspendidas o expulsadas de la escuela y fuertemente criticadas si se atreven a acceder a vías no oficiales y no supervisadas, como los medios de comunicación social, los grafitis anónimos o el activismo artístico.

A medida que más sobrevivientes hablan, el terreno de lucha se está volviendo el propio discurso, así como el intento de restringirlo a los espacios y modos que las autoridades encuentran aceptables. La resistencia a esta hegemonía está motivada por el reconocimiento de que el sistema no funciona. Tanto las teóricas como los activistas deben considerar no solo el contenido del discurso, sino también su forma de circulación, distribución, edición y el intento de sancionar a aquellas de nosotras que salimos del oficialismo de las comunicaciones. Más allá del trabajo de crítica, necesitamos explorar también cómo podríamos construir espacios de comunicación no oficiales que maximicen la efectividad política y que se rijan por normas de nuestra propia elección. En los siguientes dos ítems se trata este tema.

5. *Educación al público y a nosotras mismas acerca de la larga historia de injusticia epistémica que ha afectado a las violaciones sexuales.* Las sociedades occidentales han practicado durante mucho tiempo convenciones epistémicas en las que se ha desautorizado prematuramente a mujeres, infantes, campesinos/as, esclavos/as, no europeos/as, judíos/as y otros/as, y algunas de estas desautorizaciones han sido refrendadas por las principales epistemologías (Lloyd, 1984; Shapin, 1995; Campbell, 2003; Fricker, 2007). Esto no es historia antigua: hasta 1975, los Estados podían excluir a las mujeres de los jurados. Las restricciones utilizadas por las cortes se basaban en ideas epistémicas sobre la correlación entre la veracidad y los tipos de identidad, educación formal, rasgos masculinos de ecuanimidad desapasionada, y autosuficiencia o prosperidad económica. Aristóteles creía, como todos saben, que ni los esclavos ni las mujeres en general comprendían el valor de decir la verdad, y demasiados filósofos como para enumerarlos han creído que las mujeres son inferiores en el razonamiento, están nubladas por el pensamiento vago y, en general, incapacitadas por sus vidas emocionales para buscar la verdad de una manera rigurosamente sistemática y objetiva. Dado que la mayoría de las violaciones se producen con víctimas mujeres adultas o niñas y por perpetradores hombres, estas ideas de larga data siguen proyectando déficits de credibilidad en la mayoría de las acusadoras. Las elecciones recientes indican que parte del público en general parece persistir en la creencia de que es más probable que los ricos digan la verdad porque no están en deuda con otros para su sustento.

La famosa afirmación de Matthew Hale, jurista inglés del siglo XVII, planteó la idea de que, si bien la violación sexual era «un crimen muy detestable», también era «una acusación fácil de hacer y difícil de probar, y más difícil de defender por la parte acusada», por muy inocentes que fueran. Por esta razón, sostuvo que es necesario que haya prácticas testimoniales únicas utilizadas en los crímenes de violación sexual, una idea que sigue teniendo aceptación (Freedman, 2013, p. 17, 153-154). Según Hale, como explica Igor Primoratz, (1999, p. 157), lo que exigió evidencias de fuerza y la corroboración de otros testigos además de la víctima. La afirmación de Hale puede ser tomada como aplicable a las acusadoras y acusados de cualquier identidad, pero como muestra Estelle Freedman (2013), en ese entonces (como todavía lo tiene ahora) tuvo eco con ideas sobre las asociaciones de honestidad de género, raza y clase. Lo que Hale no consideró fueron las estructuras sociales que pueden hacer que no sea nada «fácil» hacer una acusación, especialmente para ciertos grupos.

En 1793 un neoyorquino acaudalado fue acusado de violar a una costurera de 17 años. Su abogado citó a Hale cuando argumentó que las acusaciones de violación sexual ponen «la vida de un ciudadano en manos de una mujer» (2013, p. 17). El jurado conformado en su totalidad por varones emitió una absolución después de deliberar durante solo 15 minutos.

La excelente historia de Steven Shapin (1995) sobre las ideas europeas modernas acerca de la verdad, muestra el razonamiento detrás de estos juicios. Las mujeres, los niños y las niñas y el campesinado eran considerados demasiado irracionales por naturaleza, mientras que los judíos eran considerados demasiado astutos. Resulta curioso que a los miembros de alto rango de las cortes reales también se les concedió poca credibilidad por el hecho de que probablemente estuvieran involucrados en alguna intriga de la corte y, por lo tanto, se guiaban más por consideraciones estratégicas antes que por puras virtudes epistémicas. Al final resultó que solo los hombres de medios independientes se consideraban como probables divulgadores de la verdad. Esta idea, como dije, sigue siendo evidente hoy en día, a saber, que la riqueza confiere fiabilidad epistémica, una idea que Donald Trump ha puesto a su servicio. Es evidente que la distribución de la presunta credibilidad epistémica de acuerdo a categorías de identidad —el género, la clase, la etnicidad, la edad, etc.— es una práctica muy antigua que aún no hemos superado. Cuando un caso es caracterizado como un «él dijo, ella dijo», puede que no sea una disputa entre partes iguales, sino que esté sobredeterminado por prejuicios de identidad.

Más recientemente, ha habido intentos sutiles y no tan sutiles de desautorizar o desacreditar las reivindicaciones de las personas *queer*, las mujeres de color, los activistas de izquierda y los pobres en general por causa de sus agendas políticas, su falta de fiabilidad intelectual, sus aspiraciones económicas o una combinación de todo esto. El corolario de la idea de que la riqueza confiere fiabilidad epistémica porque el hablante es económicamente autosuficiente, es la idea de que quienes son vulnerables de una u otra manera —económica o social— tienen motivos para mentir y que, por lo tanto, se justifica rebajar su presunta credibilidad y exigir las pruebas adicionales que Hale pidió. Necesitamos desempaquetar esta historia de ideas sobre el conocimiento y la justificación, tanto profesional como popular, y las formas en las que continuando dando forma y contaminando las respuestas contemporáneas de las sobrevivientes que presentan cargos. De manera particular, debemos corregir el supuesto de que los más acomodados de una comunidad tienen más probabilidades de enfrentarse a la verdad y decirla.

6. *Mantener una preocupación por la verdad.* ¿Cómo podemos mantener la preocupación por la verdad, incluso mientras nos esforzamos por lograr una mayor metalucidez sobre la complicada naturaleza de la violencia sexual, los desafíos para interpretar las experiencias traumáticas y conceptualizar los términos adecuados y los patrones de la presunta desautorización? El potencial transformador y subversivo del discurso de las sobrevivientes depende absolutamente de su valor de verdad, de manera que la cuestión de la verdad no puede ser ignorada. Las sobrevivientes tienen una preocupación con la verdad en este dominio que es tan grande o mayor que la de cualquier otra persona: está en juego nuestra capacidad de confiar en nuestro juicio, entender nuestras vidas, proteger a quienes amamos y lograr la seguridad.

Asumir una *presunta* credibilidad de las acusaciones no es lo mismo que conceder una *aceptación* automática. Debemos encontrar formas de superar el legado de los prejuicios basados en la identidad que puedan generar escepticismo hacia una acusadora por razones ilegítimas. Quienes escuchan las acusaciones deben ser excepcionalmente cautelosos y reflexivos sobre sus juicios iniciales. Atribuirles una credibilidad *inicial* es solo un medio para iniciar el proceso de evaluación posterior.

Por supuesto, en la vida diaria no siempre estamos en posición de juzgar todas las denuncias que escuchamos y en la mayoría de los casos no debemos emitir un juicio final. Podría ser que no tengamos la capacidad de reunir más evidencias y, ciertamente, no tenemos la justificación para interrogar a la persona que ha hecho la denuncia. Tratar las aseveraciones sobre violencia sexual presumiendo credibilidad es simplemente poner esta esfera en concordancia con otro tipo de aseveraciones testimoniales que asumimos cada día al pie de la letra: que nuestro compañero de oficina está diciendo la verdad cuando afirma haber dormido mal o que nuestro vecino nos dice sinceramente que no vio a nuestro gato. A menos que tengamos razones *específicas*, y buenas razones, para dudar de ese testimonio cotidiano, es razonable aceptarlo al menos con carácter provisional.

Pero, por supuesto, en algunos casos una denuncia puede referirse a nosotras más específicamente: por ejemplo, si se trata de alguien que conocemos o si pide una acción por parte nuestra. En esos casos se requiere un mayor nivel de evaluación. Para este tipo de denuncias necesitamos algo más que una presunta credibilidad, aunque esto no nos da necesariamente el derecho a interrogar a la acusadora o a tener conocimiento de todas las pruebas.

Los espacios autorizados para resolver las demandas y para comunicarlas al público no son confiables. Sin embargo, la solución a estos problemas no puede ser renunciar a toda preocupación por la verdad, sino que debe consistir en elaborar nuevas normas y prácticas relacionadas con la verdad.

6. CONCLUSIÓN

Este trabajo ha argumentado a favor de que los ecos mundiales de la violación sexual están resonando hoy en día tanto de manera productiva como improductiva. Los movimientos para el cambio deben trabajar para mejorar la comprensión del público en general sobre cómo circula el discurso de las sobrevivientes y cómo es interpretado y tratado en la corriente dominante, así como para ayudarnos a todos a evaluar y criticar mejor las estrategias por las que se silencia nuestro discurso. Sin embargo, el contenido crucial del discurso en este ámbito se refiere a una aseveración sobre nuestra experiencia. Este será el tema del próximo capítulo⁴.

REFERENCIAS

- Alcoff, Linda Martín (1996). *Real Knowing: New Versions of the Coherence Theory*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Alcoff, Linda Martín & Laura Gray-Rosendale (1996). Survivor Discourse: Transgression or Recuperation? En Sidonie Smith y Julia Watson (eds.), *Getting a Life: Everyday Uses of Autobiography* (pp. 198-225). Mineápolis: University of Minnesota Press.
- Campbell, Sue (2003). *Relational Remembering: Rethinking the Memory Wars*. Lanham, MD: Rowman y Littlefield.
- Cohen, Dara; Amelia Green & Elisabeth Wood (2013). *Wartime Sexual Violence: Misconceptions, Implications, and Ways Forward. United States Institute of Peace Special Report*. Washington, D.C.: United States Institute of Peace.
- Coulter, Chris (2009). *Bush Wives and Girl Soldiers: Women's Lives Through War and Peace in Sierra Leone*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Davidson, K. A. (2013). Egypt Sexual Assault: Nora Soliman Speaks about Violence against Women in Tahrir Square. *Huffington Post*, 22 de febrero.
- Dotson, Kristie (2011). Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 26(2), 236-257.
- Eltahawy, Mona (2012). Why Do They Hate Us? *Foreign Policy*, 23 de abril.
- Estrich, Susan (1987). *Real Rape*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

⁴ Se refiere al capítulo 2 del libro *Rape and Resistance*, 2018.

- Fahim, Kareem (2012). Harassers of Women in Cairo Now Face Wrath of Vigilantes. *New York Times*. 6 de noviembre. www.nytimes.com/2012/11/06/world/middleeast/egyptian-vigilantes-crack-down-on-abuse-of-women.html.
- Foucault, Michel (1972). *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*. Traducción de S. Smith. Nueva York: Pantheon.
- Freedman, Estelle B. (2013). *Redefining Rape: Sexual Violence in the Era of Suffrage and Segregation*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Freedman, Karyn L. (2014). *One Hour in Paris*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fricker, Miranda (2007). *Epistemic Injustice*. Oxford: Clarendon Press.
- Gavey, Nicola (2005). *Just Sex? The Cultural Scaffolding of Rape*. Nueva York: Routledge.
- Grewal, Kiran Kaur (2016a). *Racialised Gang Rape and the Reinforcement of Dominant Order: Discourses of Gender, Race, and Nation*. Nueva York: Routledge.
- Grewal, Kiran Kaur (2016b). *The Socio-Political Practice of Human Rights: Between the Universal and the Particular*. Nueva York: Routledge.
- Hengehold, Laura (1994). An Immodest Proposal: Foucault, Hysterization and the «Second Rape» *Hypatia*, 9(3), 89-107.
- Herman, Judith (1997). *Trauma and Recovery*. Nueva York: Basic Books.
- Kapur, Ratna (2002). The Tragedy of Victimization Rhetoric: Resurrecting the «Native» Subject in International/Postcolonial Feminist Legal Politics. *Harvard Human Rights Journal*, 15(primavera), 1-37.
- Leo, Jana (2011). *Rape New York*. Nueva York: The Feminist Press.
- Levy, Ariel (2013). Trial by Twitter. *The New Yorker*, 5 de agosto, 38-49.
- Lloyd, Genevieve (1984). *The Man of Reason: «Male» and «Female» in Western Philosophy*. Londres: Methuen.
- May, Larry & Robert Strikwerda (1994). Men in Groups: Collective Responsibility for Rape. *Hypatia*, 9(2), 134-151.
- McGuire, Danielle L. (2010). *At the Dark End of the Street*. Nueva York: Random House.
- Medina, José (2013). *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Nueva York: Oxford University Press.
- Moreton-Robinson, Aileen (2000). *Talkin' Up to the White Woman*. Auckland: University of Queensland Press.
- Moya, Paula M. L. (2002). *Learning from Experience: Minority Identities, Multicultural Struggles*. Berkeley: University of California Press.
- National Sexual Violence Resource Centre (2013). *Sexual Assault Statistics*. Enola, PA: National Sexual Violence Resource Centre.

- Newton, Paula (2013). *Canadian Teen Commits Suicide after Alleged Rape, Bullying*, 10 de abril. www.cnn.com/2013/04/10/justice/canada-teen-suicide/
- Primoratz, Igor (1999). *Ethics and Sex*. Nueva York: Routledge.
- Razack, S. (2004). Imperilled Muslim Women, Dangerous Muslim Men and Civilized Europeans: Legal and Social Responses to Forced Marriages. *Feminist Legal Studies*, 12(2), 129-174.
- Roberts, Mary Louise (2013). *What Soldiers Do: Sex and the American GI in World War II France*. Chicago: University of Chicago Press.
- Robnett, Bellinda (2000). *How Long? How Long? African-American Women in the Struggle for Civil Rights*. Nueva York: Oxford University Press.
- Serageldin, Samia (2012). *The Egyptian Feminist's Dilemma: Mona Eltahawy*, 29 de abril. samiaserageldin.blogspot.ca/2012/04/egyptian-feminists-dilemma-mona.html.
- Shapin, Steven (1995). *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smart, Carol (1989). *Feminism and the Power of Law*. Nueva York: Routledge.
- Smith, Valerie (1998). *Not Just Race, Not Just Gender: Black Feminist Readings*. Nueva York: Routledge.
- Sorbera, Lucía (2014). Challenges of Thinking Feminism and Revolution between 2011 and 2014. *Post-colonial Studies*, 17(1), 63-75.
- Stiglmyer, Alexandra (ed.) (1994). *Mass Rape: The War against Women in Bosnia-Herzegovina*. Traducción de M. Faber. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Taha, Rana Muhammad (2013). Shura Council Members Blame Women for Harassment. *Daile News Egypt*, 11 de febrero.
- Theoharis, Jeanne (2013). *The Rebellious Life of Mrs. Rosa Parks*. Boston: Beacon Press.
- Yee, Vivian (2013). Statutory Rape, Twitter, and a Generational Divide. *New York Times*, 5 de abril. www.nytimes.com/2013/04/05/nyregion/generational-divide-in-torrington-conn-over-sex-assault-case.html
- Zarkov, Duvrabka (2007). *The Body of War: Media, Ethnicity and Gender in the Break-Up of Yugoslavia*. Durham, NC: Duke University Press.

IV
GÉNERO, COLONIALIDAD Y SUBALTERNIDAD

**SPIVAK Y RIVERA CUSICANQUI SOBRE LOS DILEMAS
DE LA REPRESENTACIÓN EN LOS FEMINISMOS POSCOLONIAL
Y DECOLONIAL***

Kiran Asher

University of Massachusetts, Amherst

No tengo ninguna duda de que debemos «aprender» a aprender de los originales filósofos ecológicos prácticos del mundo, a través de una singularidad ética —lenta, atenta, que cambia las mentes (en ambos lados)— que merece el nombre de «amor».

Gayatri Chakravorty Spivak, 1995, pp. 200-201.

No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora.

Silvia Rivera Cusicanqui, 2012, p. 100.

Si bien nací y crecí en la India, he venido realizando investigaciones sobre y dentro de Latinoamérica durante más de la mitad de mi vida. El fantasma del colonialismo británico se asoma por un hombro, el del colonialismo iberoamericano por el otro. El viaje desde Asia a las Américas coincidió en términos generales con los cambios en mi formación desde las ciencias naturales a las ciencias sociales. Feminismos de diferentes corrientes me ayudaron a navegar el no reconocido pero concurrido tráfico entre la naturaleza y la cultura, famosamente invocado por Donna Haraway en *Primate Visions* (1989).

En las últimas décadas, la naturaleza y la cultura, mediadas por el género, también han pasado a ser centrales en los léxicos de los movimientos sociales y medioambientales a través de todo el mundo. Han sido particularmente visibles en las luchas de las personas indígenas y afrodescendientes por los derechos étnicos y las reivindicaciones

* Este texto se publicó originalmente con el título «Spivak and Rivera Cusicanqui on the Dilemmas of Representation in Postcolonial and Decolonial Feminisms» en *Feminist Studies*, 43(3), 2017, 512-524. © Feminist Studies, Inc 2017. Todos los derechos reservados. Reproducido con el permiso de Feminist Studies. Traducción realizada por Eloy Neira Riquelme y revisada por Aranxa Pizarro.

por las tierras ancestrales en América Latina. Académicos y activistas, influenciados en diversos grados por las críticas poscoloniales, decoloniales y feministas a la modernidad, sostienen que esos movimientos se oponen a la actual fase neoliberal de la globalización y a la modernidad eurocéntrica y capitalista que representa. Por ejemplo, los defensores del llamado posdesarrollo y ciertas ecofeministas culpan al tipo de desarrollo dominante de la degradación del medioambiente y del empobrecimiento de las poblaciones vulnerables mediante la destrucción de sus medios de vida (Escobar, 1995; Shiva, 1988). Ponen énfasis en la forma en la que las prácticas tradicionales de esas comunidades y las experiencias de aquellas que se sitúan fuera de Europa, contienen alternativas sostenibles y justas ante el desarrollo, en las que la naturaleza y la cultura están estrechamente vinculadas y no separadas como en la modernidad Occidental. La concentración en la resistencia subalterna y el conocimiento subyugado, en particular de los así llamados pueblos indígenas y las mujeres del Tercer Mundo, se ha convertido en un rasgo central de la investigación académica y del activismo feminista poscolonial y decolonial.

Está fuera del alcance de este comentario revisar las múltiples variantes de los feminismos poscoloniales y decoloniales y las muchas formas en las que convergen y divergen¹. Mi tarea en este caso es ocuparme de ciertos elementos clave del trabajo de dos importantes académicas: Gayatri Chakravorty Spivak y Silvia Rivera Cusicanqui. Spivak es muy conocida (y a veces denunciada) en la academia angloamericana —y más allá— como una crítica poscolonial e investigadora feminista marxista de la deconstrucción. Sus ensayos sobre la representación, la formación del sujeto subalterno y las luchas por la justicia más allá de la ley, implícita y explícitamente hablan de preocupaciones poscoloniales y decoloniales (Spivak, 1988, 1990, 1994, 1999, 2004 y 2012a). La socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui es bastante menos conocida en la academia angloamericana. Sin embargo, sus escritos sobre los sindicatos campesinos y los ayllus andinos (comunidades tradicionales quechuas y aymaras), así como su trabajo en el marco del Taller de Historia Oral Andina y su crítica al liberalismo Occidental, han sido fundamentales para llamar la atención sobre la indigeneidad en el desarrollo y la resistencia boliviana (1990). Su trabajo crítico sobre la experiencia de los pueblos indígenas y las mujeres indígenas insta a la decolonización de la izquierda latinoamericana y de los feminismos latinoamericanos (1997)².

¹ Existe un vasto y muy conocido cuerpo de investigaciones feministas poscoloniales. Los trabajos de Spivak y Chandra Talpade Mohanty citados aquí están entre algunos que son claves para el tema. Su trabajo también influye en los feminismos decoloniales. Sin embargo, Mohanty apela más al análisis interseccional de las prácticas y experiencias de los colonos coloniales en las Américas. Véase Maese-Cohen, 2010 y Mendoza, 2015.

² En 1997, Rivera Cusicanqui junto con Rossana Barragán tradujeron al castellano las obras clave de la historiografía poscolonial de la India producida por el grupo de estudios subalternos.

En años recientes, esta obra se ha traducido al inglés y se ha puesto a disposición de lectores no hispanohablantes.

Tal como señalan los editores del volumen *Translocalities/Translocalidades: The Feminist Politics of Translation in the Latin/a Americas*, «La traducción es política y teóricamente indispensable para forjar alianzas políticas feministas, prosociales, anti-racistas, poscoloniales/decoloniales y antiimperiales» (2014, p. 2). Desplegando la traducción en sentido figurado, las colaboradoras del volumen rastrean los viajes multidireccionales de las teorías feministas en las Américas y resaltan las numerosas complicaciones para la forja de alianzas. Por ejemplo, Ana Rebeca Prada reflexiona sobre las dificultades de traducir literal y políticamente en Bolivia las ideas de Gloria Anzaldúa, dada la intraducibilidad de la categoría estadounidense «mujeres de color» en América Latina (2014). Estas dificultades son evidentes cuando las académicas feministas se ocupan de los escritos de Spivak y Rivera Cusicanqui. Ninguna de las dos afirma ser una feminista «poscolonial» o «decolonial» *per se*. No obstante, sus escritos sobre subalternidad e indigeneidad se citan de manera regular y justificable en referencia a los feminismos poscoloniales y decoloniales. Pero lo que estas menciones a menudo no señalan, es que ambas estudiosas alertan en contra de un simple respaldo a la autoridad antieurocéntrica de las mujeres subalternas o las comunidades indígenas. Ambas, aunque de manera diferente, se comprometen e invitan a una crítica persistente del eurocentrismo, el imperialismo, el capitalismo, el nacionalismo y sus prácticas representacionales. Ambas se enfrentan al espinoso asunto de la representación de la subalternidad y la indigeneidad, no solo en los estudios eurocéntricos, sino también por parte de los académicos migrantes y diaspóricos, así como de las élites nacionales. En este comentario, destaco cómo las persistentes críticas de Spivak y Rivera Cusicanqui a la representación son imperativas porque promueven los estudios feministas poscoloniales y decoloniales y hacen un llamado al diálogo entre ellos. Al igual que las traducciones, tales diálogos implican llegar más allá de las fronteras lingüísticas, históricas y geográficas para construir puentes políticos y teóricos en un intento de conectar las vertientes decoloniales y poscoloniales.

1. LOS DILEMAS DE LA REPRESENTACIÓN EN LOS FEMINISMOS POSCOLONIALES Y DECOLONIALES

Las investigaciones poscoloniales y decoloniales, y los feminismos asociados con ellas, están marcadas por diversas genealogías e historias y surgen de múltiples lugares. No se puede hablar de ninguna de ellas en singular. Lo que tienen en común es que son anticoloniales al menos de dos maneras: en primer lugar, ponen en primer plano la forma en la que las prácticas coloniales constituyeron el mundo moderno y las

formas eurocéntricas de producción de conocimientos que marginan otras formas de conocer y de estar en el mundo; en segundo lugar, coinciden en que la tarea política de trabajar por la liberación, la decolonización y la justicia social debe acompañar a las investigaciones y a las tareas académicas de análisis.

El acuerdo llega hasta este punto. Los debates más amplios giran en torno a cuestiones fundamentales: ¿cómo contribuyen las «críticas poscoloniales» y la «*praxis* decolonial» a las luchas por la justicia social y medioambiental? ¿Cómo se vinculan las actuales luchas por la liberación y la justicia con las luchas pasadas, con las luchas anticapitalistas, antirracistas y feministas? ¿Quiénes son los sujetos de la resistencia y el cambio? ¿Cómo tener en cuenta los diferentes tipos de prácticas coloniales y las especificidades de cada una de ellas? ¿De qué manera las experiencias de los pueblos marginados y las epistemes invisibilizadas contribuyen a las luchas de decolonización? ¿De qué manera «las mujeres del Tercer Mundo», las «mujeres de color», las «comunidades indígenas», las «Primeras Naciones», los pueblos migrantes y de la diáspora, y sus conocimientos dan forma a las investigaciones y prácticas poscoloniales, decoloniales y feministas? Tales preguntas son las preocupaciones de las críticas y activistas poscoloniales y decoloniales. La falta de consenso sobre sus prioridades relativas (tanto dentro de cada uno de los campos como entre ellos) refleja la vitalidad de los debates en curso. Cualquier comprensión correcta de la complejidad de las relaciones de poder coloniales —en sus manifestaciones actuales y en el proyecto anticolonial relacionado— no puede privilegiar una sola perspectiva o *locus* de lucha.

La cuestión de la representación está en el núcleo de las críticas feministas poscoloniales³. El término «poscolonial» no se refiere al periodo posterior al fin del colonialismo formal, sino a un conjunto de posturas teóricas y políticas. La problemática poscolonial llama la atención sobre las formas de conocimiento que se crearon durante la *longue durée* del dominio colonial y que se mantienen en el presente. La investigación o los discursos coloniales (textos, prácticas e instituciones) representan a los sujetos coloniales como «atrasados» y al mundo en simples binarios como Occidente/el resto, modernidad/tradición, civilizado/bárbaro, y así por el estilo. Estas representaciones se consideran como existentes desde siempre (universales, esenciales) y, por lo tanto, borran cualquier rastro de presencia e intervención colonial (etnocentrismo/eurocentrismo).

La investigación poscolonial se basa analíticamente en las ideas posestructurales, pero difiere de estas últimas en que el poder y las prácticas coloniales se consideran constitutivas de la modernidad Occidental. De las diversas y debatidas lecciones

³ Existe un vasto y muy conocido cuerpo de investigaciones feministas poscoloniales que influyen en mi revisión. Los trabajos de Spivak, citados antes, y los de Mohanty, citados más adelante, son algunos de los trabajos clave sobre el tema.

de las críticas poscoloniales, hay dos significados específicos pero interrelacionados sobre la representación que son cruciales para este comentario. El primero se refiere a la representación como la constitución o producción de los sujetos y objetos de intervención, y el segundo se refiere a la representación como el hablar por, o en nombre de, sujetos marginados o subalternos.

La obra de Spivak representa una variante importante, aunque no la única, del pensamiento poscolonial. Entre sus otros logros destaca la forma en la que el problema de la representación se vincula con los problemas de las relaciones: entre Occidente y el resto, la metrópoli y la colonia, lo rural y lo urbano, el capital y la cultura, la cultura aborígen y la nacional, la filosofía/ciencia occidental y el conocimiento/episteme indígena. En su enfoque deconstructivo, las relaciones no son solo de oposición y la representación es tanto una necesidad como una imposibilidad. Así pues, incluso los críticos radicales deben estar constantemente vigilantes sobre la forma en la que se producen los objetos de su análisis, crítica o política alternativa, incluyendo a los propios críticos en tanto sujetos investigadores. Esto difiere de la simple autorreflexividad o del esencialismo estratégico en el que no existe la posibilidad de una «buena» representación y no hay espacio «fuera» de las relaciones.

Este es el difícil argumento que Spivak desarrolla en su ensayo *Can the Subaltern Speak?* publicado en 1988. Lo importante es que no puede ser malinterpretado como una llamada a recuperar la *agencia* de los sujetos subalternos. Como señala Rosalind Morris (2010), la problemática o la aporía de la representación —como una imposibilidad y una necesidad en el colonialismo, el capitalismo y el feminismo— es un hilo que atraviesa toda la obra de Spivak, desde *Can the Subaltern Speak?* hasta *An Anesthetic Education in the Age of Globalization*, de 2012. Comentando la implacable crítica antipositivista de Spivak y su advertencia contra el esencialismo, Drucilla Cornell escribe:

Una vez que aceptamos la inevitabilidad de la representación, tanto en términos de ideales como de personas involucradas en la lucha política, entonces debemos, y el *debemos* en este caso es el momento ético, confrontar cómo estamos dando forma a otros a través de esas representaciones para reforzar las imágenes y fantasías del imaginario tanto colonial como del aún-no-decolonizado (2010, p. 100).

Queda claro en la contundente declaración de Spivak, en *The Critique of Postcolonial Reason*, que el «nosotros» que debe estar atento al momento ético incluye a los críticos poscoloniales:

El clima actual de entusiasmo acrítico por el Tercer Mundo, en los márgenes radicales de la pedagogía humanista del Norte, demanda que el o la habitante de ese Tercer Mundo tome la palabra como un auténtico y pleno representante

étnico de su tradición. Esta demanda ignora de partida un secreto a voces: que la etnicidad no turbada por las vicisitudes de la historia y perfectamente accesible como objeto de investigación es una creación a la que contribuyeron, mediante la cultura del imperialismo, la devoción disciplinaria del antropólogo, la curiosidad intelectual de los primeros colonos y los estudiosos europeos en parte inspirados por ellos, *así como* los nacionalistas de las élites indígenas y, por lo tanto, el (propio) objeto (de investigación) está «perdido» (1999, p. 60).

Una articulación menos densa de esta idea con respecto a los académicos migrantes que se comprometen con el multiculturalismo de los Estados Unidos, se encuentra en *Imaginary Maps*, la traducción de Spivak de los cuentos de Mahasweta Devi, en los que se destacan las experiencias de los aborígenes en la India. Spivak insta: «debemos *aprender* a aprender de los originales filósofos ecológicos prácticos del mundo» (1995, p. 201). Sin embargo, tanto en el prefacio de la traductora como en el epílogo de *Imaginary Maps*, Spivak nos alerta contra una recuperación acrítica de la subjetividad no occidental y los relatos esencialistas del conocimiento indígena sobre la naturaleza. Por ejemplo, en sus observaciones sobre la investigación feminista interdisciplinaria sobre «las mujeres del Tercer Mundo», ella les recuerda a las académicas e intelectuales el papel que desempeñan en la economía política de la producción de conocimientos (2012b). Señala que el sujeto («la investigadora») y el objeto (las mujeres que están siendo «investigadas») están ubicadas y vinculadas de maneras muy diferentes dentro de la división internacional del trabajo.

Las variadas y diferenciales experiencias coloniales de los aborígenes de las Américas —indígenas y Primeras Naciones— sustentan las diversas vertientes de los proyectos decoloniales⁴. De estos proyectos, el colectivo de investigación Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad (MCD) de América Latina es particularmente crítico de la teoría poscolonial, a pesar de compartir gran parte de su análisis y crítica de la modernidad Occidental o eurocéntrica⁵. El proyecto MCD llama justificadamente al poscolonialismo de Spivak (y a otras obras que surgen de la historia subalterna de Asia meridional) a dar cuenta de su desatención al rol formativo de la conquista

⁴ El pensamiento decolonial surge a partir de los escritos y activismo de las chicanas y otras mujeres de color en los Estados Unidos, Pueblos Indígenas en los Estados Unidos y especialmente en Canadá, las luchas Zapatistas en el sur de México, las luchas étnicas y territoriales de Afrolatinos y pueblos indígenas en áreas costeras o de pisos bajos en Centro América y Sudamérica, las luchas de los campesinos andinos (aymara y quechua) y las comunidades indígenas en Sudamérica, y más. Por lo tanto, existen varias corrientes de pensamiento decolonial incluso dentro del pensamiento decolonial latinoamericano. Véase, por ejemplo, Leyva, 2011.

⁵ Presento una revisión detallada de la obra e ideas de MCD en Asher, 2013.

de las Américas y las prácticas racializadas del colonialismo en la constitución de Europa. Por ejemplo, la raza y el lugar constituyen el punto focal del pensamiento de MCD y su análisis de la «colonialidad del poder» y del moderno sistema-mundo⁶. El proyecto MCD rechaza la crítica y la deconstrucción de lo que ellos llaman «el canon poscolonial» asociado con Spivak y otros. Los miembros del proyecto MCD afirman además que sus críticas y propuestas de liberación surgen de las cosmovisiones de los grupos explotados y marginales.

María Lugones, Silvia Rivera Cusicanqui y Margara Millán Moncayo, entre otras, amplían fundamentalmente la investigación decolonial al rastrear cómo las relaciones de poder raciales y económicas coloniales fueron y siguen siendo profundamente dotadas de género [*gendered*]⁷. Un aspecto clave de su contribución al pensamiento decolonial y a los feminismos es que no existe una visión única del género o de cómo se intersecta con múltiples ejes de poder, incluyendo los de raza, lugar, clase y sexo.

Varias feministas y feminismos —Tercer Mundo, mujeres de color, personas negras, transnacional, interseccional, multicultural— han buscado analizar y poner en primer plano estas diferentes experiencias generizadas y racializadas⁸. También han buscado articular prácticas más liberadoras o decolonizadoras. Es en este contexto que los escritos de Rivera Cusicanqui sobre los campesinos y las comunidades indígenas de Bolivia se invocan cada vez más en referencia al pensamiento feminista decolonial latinoamericano.

Rivera Cusicanqui no habla ni del decolonialismo ni de los feminismos como tales. Más bien, a través de su obra, rastrea la forma en la que las diferencias culturales en Bolivia están configuradas y cambian dentro de los cambiantes contextos económicos coloniales, nacionales y político-económicos. Al mismo tiempo que aboga por la necesidad de poner en primer plano la importancia de la indigeneidad en la historia y la política de América Latina, ella advierte: «El discurso del multiculturalismo y el discurso de la hibridación son interpretaciones esencialistas e historicistas de la cuestión indígena» (2012, p. 100). Al igual que la crítica de Spivak al razonamiento

⁶ Véanse las contribuciones en Moraña, Dussel y Jáuregui, 2008, y en el número especial de la revista *Cultural Studies*, 21(2-3), 2007.

⁷ Algunos trabajos clave incluyen: Lugones, 2010; Millán Moncayo, 2011; y los escritos de Silvia Rivera Cusicanqui.

⁸ Desde la obra de Cherre Moraga y Gloria Anzaldúa, el *Combahee River Collective Statement* y otros escritos de feministas negras durante la década de 1980 hasta los trabajos recientes acerca del feminismo decolonial, existe un amplio espectro de trabajos de mujeres y feministas a través de todo el mundo y a través de diversos campos, lo cual contribuye a desestabilizar las visiones unitarias o esenciales de lo que es ser mujer y exploran el sexo/género, la raza y otras identidades y relaciones de poder inextricablemente vinculadas que dan forma a la subjetividad y a las experiencias de las mujeres.

poscolonial, Rivera Cusicanqui es contundente en su condena de ciertos aspectos de los estudios culturales y decoloniales:

Creo que el multiculturalismo de [Walter] Mignolo y compañía es neutralizador de las prácticas descolonizantes, al entronizar en la academia el limitado e ilusorio reino de la discusión sobre modernidad y descolonización. Sin prestar atención a las dinámicas internas de los subalternos, las cooptaciones de este tipo neutralizan. Capturan la energía y la disponibilidad de intelectuales indígenas, hermanos y hermanas que pueden ser tentados a reproducir el ventriloquismo y la alambicada conceptualización que les aleja de sus raíces y de sus diálogos con las masas movilizadas (2012, p. 104).

Ella es igualmente escéptica de las vicisitudes del «multiculturalismo neoliberal», señalando que las formas oficiales de reconocimiento de la diferencia cultural desde 1990 son tales que,

los pueblos indígenas de oriente y occidente se recluyen en sus *tierras comunitarias de origen* y se ONGizan, las nociones esencialistas y orientalistas se hacen hegemónicas y se convierten en el adorno multicultural del neoliberalismo (2012, p. 99).

Entre los peligros del multiculturalismo neoliberal como adorno está el de privar a las comunidades indígenas de «su estatus potencialmente hegemónico y su capacidad de incidir en el Estado» (2012, p. 99). Así, aunque critica mordazmente al Estado (incluido el gobierno de Evo Morales), Rivera Cusicanqui, al igual que Spivak, rechaza la condición de subalternidad de las comunidades indígenas, ya que eso significaría negar la posibilidad de acceso a los beneficios de la ciudadanía. Su práctica decolonizadora difiere de la del proyecto de MCD en el que no rechaza al estado y al desarrollo *en su totalidad*. Más bien, al igual que Spivak, su análisis político-económico se centra en la forma en la que diversas entidades —elites nacionales, académicos, líderes sindicales y comunitarios (de sexo masculino), activistas feministas (*mestizas*) bolivianas y mujeres indígenas— se posicionan de manera diferente dentro de la división internacional del trabajo del capitalismo global.

En *The Notion of «Rights» and the Paradoxes of Postcolonial Modernity: Indigenous Peoples and Women in Bolivia*, Rivera Cusicanqui documenta el crucial, pero a menudo invisible trabajo cultural y económico de las mujeres indígenas en Bolivia. Destaca cómo las mujeres indígenas desempeñaron un papel fundamental en la organización de sindicatos, en las luchas étnicas y territoriales y en los movimientos políticos que llevaron a la elección de Evo Morales, el primer presidente indígena de la historia de América del Sur, y a la formulación de la Constitución de 2009, que otorga derechos

sin precedentes a las comunidades indígenas. Señala que estos aportes no son vistos ni representados por los Estados, las organizaciones indígenas o por las feministas bolivianas. Existen aquí muchos paralelos con mi trabajo sobre la organización de las mujeres afrocolombianas, donde el papel esencial de la mujer en la lucha por los derechos étnicos y territoriales fue con frecuencia invisible para las feministas y los activistas negros de la corriente predominante (Asher, 2009).

Las mujeres indígenas muy a menudo caen en las grietas de los terrenos cambiantes de las políticas de clase, étnicas y culturales. Por ejemplo, las mujeres migrantes que realizan trabajo doméstico en zonas urbanas son tratadas como «indígenas» y ganan menos que el salario mínimo normal. Sin embargo, se las designa como *mestizas* y, por lo tanto, se les niega el acceso a los derechos indígenas. Al destacar las contradicciones y dilemas de la identidad y el trabajo de las mujeres indígenas, la obra de Rivera Cusicanqui ayuda a complejizar los debates sobre la forma en la que las mujeres indígenas contribuyen a los futuros decoloniales. En el contexto de este comentario, quiero resaltar su llamado a las feministas bolivianas con el fin de que cuestionen su representación del trabajo doméstico como algo naturalmente femenino y su falta de compromiso con la indigeneidad. También hace un llamado a las organizaciones étnicas para que presten atención a las identidades generizadas y a las necesidades de las mujeres indígenas migrantes, quienes no pueden expresar o acceder a sus derechos en términos territoriales. Como señala en su conclusión:

El corolario implícito en toda esta argumentación alude a la necesidad de un esfuerzo simultáneo de descolonización cultural y de género, a través de una teoría y una práctica que engarcen las nociones alternativas y pluralistas de derecho ciudadano con el derecho consuetudinario, tanto en la legislación como en las prácticas más cotidianas y privadas de la gente (1997, p. 51).

Su noción de decolonización no se basa en las nociones esencialistas del indígena o de la mujer (y sus relaciones con la naturaleza y la cultura) ni rechaza al Estado. Más bien, amplía los terrenos de las luchas de ambos y amplía las investigaciones decoloniales que representan estas luchas.

Aunque son críticas de la globalización económica neoliberal y las correspondientes políticas multiculturales, los trabajos de Spivak y Rivera Cusicanqui invitan a una vigilancia sobre las alternativas poscoloniales y decoloniales. Dicha vigilancia significa ir más allá de las representaciones abstractas o generalizadas de las relaciones materiales de los pueblos indígenas con la naturaleza y la tierra para comprender cómo las pasadas, presentes y futuras naturaleza-culturas están moldeadas dentro de coyunturas específicas de la economía política, las políticas estatales y la política cultural.

2. REFLEXIONES FINALES

En el capítulo *Under Western Eyes*, Chandra Talpade Mohanty analiza los escritos feministas occidentales sobre «las mujeres del Tercer Mundo» y sugiere que «estos colonializan discursivamente las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres en el Tercer Mundo, produciendo/re-presentando así a una compleja y singular ‘mujer del tercer mundo’» (Mohanty, 1991, p. 53). Según Mohanty, las representaciones de las mujeres del Tercer Mundo como víctimas monolíticas y empobrecidas del patriarcado o del desarrollo capitalista minimizan el hecho de que las mujeres se convierten en mujeres no solo frente a los hombres, sino también frente a ubicaciones de clase, religiosas, raciales, coloniales, nacionales y otras ubicaciones históricas y políticas. No se trata de un asunto sobre la pluralidad entre las mujeres o la heterogeneidad de las identidades de las mujeres, como se suele malinterpretar. Más bien, el argumento de Mohanty es que no existe una mujer del Tercer Mundo *a priori*: esas mujeres son producidas discursivamente por el feminismo Occidental reciente de una manera reminiscente de las prácticas coloniales.

Al igual que Mohanty, Spivak y Rivera Cusicanqui señalan los escollos de las representaciones coloniales en los feminismos poscoloniales y decoloniales. Sostengo que tales escollos también están presentes en las representaciones *de* los feminismos poscoloniales y decoloniales. Por ejemplo, el proyecto feminista poscolonial es visto como «deconstructivo», mientras que el proyecto feminista decolonial es considerado como «constructivo». Pero, para parafrasear una vez más a Mohanty, los feminismos anticoloniales involucran a ambos proyectos simultáneamente (1991, p. 51). En este caso, la discusión no es más que un punto de entrada a los diálogos que están en curso entre ellos y que son tan necesarios. Estos diálogos no son fáciles, pero como nos recomienda Rivera Cusicanqui, debemos cruzar las fronteras y construir:

Lazos sur-sur que nos permitan romper los triángulos sin base de la política y la academia del Norte. Construir nuestra propia ciencia —en un diálogo entre nosotros mismos—, dialogar con las ciencias de los países vecinos, afirmar nuestros lazos con las corrientes teóricas de Asia y África, y enfrentar los proyectos hegemónicos del norte con la renovada fuerza de nuestras convicciones ancestrales (2012, p. 107).

Añade en otro lugar que estas tareas implican prestar atención a la economía política de la producción de conocimientos. La noción de Spivak de ir más allá de los diálogos neutrales «para hacer visibles las estructuras históricas e institucionales del espacio representativo» desde el que se está llamado a hablar, complementa las sugerencias de Rivera Cusicanqui (Harasym, 1990, p. VII). En estas observaciones he tratado de mostrar cómo ambas nos incitan —tanto a las feministas poscoloniales

como a las decoloniales— a reflexionar críticamente sobre nuestros deseos y métodos para representar a los que están fuera de Europa mientras participamos en las luchas anticoloniales.

El conocimiento hasta ahora marginado de los pueblos indígenas y del Tercer Mundo es fundamental para imaginar alternativas al capitalismo colonial y a las conexiones más justas entre los seres humanos y la naturaleza. Pero es imperativo ser consciente de las dificultades y problemas de la representación de este conocimiento, es decir, de la economía política de la producción de conocimiento con el fin de evitar afirmaciones simplistas sobre ontologías decoloniales y futuros poscoloniales.

REFERENCIAS

- Álvarez, Sonia E.; Claudia de Lima Costa, Verónica Feliu, Rebecca Hester, Norma Klahn & Millie Thayer (con Cruz C. Bueno) (eds.) (2014). *Translocalities/Translocalidades: Feminist Politics of Translation in the Latin/a Americas*. Durham, NC: Duke University Press.
- Asher, Kiran (2009). *Black and Green: Afro-Colombians, Development, and Nature in the Pacific Lowlands*. Durham, NC: Duke University Press.
- Asher, Kiran (2013). Latin American Decolonial Thought, or Making the Subaltern Speak. *Geography Compass*, 7(12), 832-842. <https://doi.org/10.1111/gec3.12102>
- Cornell, Drucilla (2010). The Ethical Affirmation of Human Rights: Gayatri Spivak's Intervention». En Rosalind Morris (ed.), *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea* (pp. 100-114). Nueva York: Columbia University Press.
- Escobar, Arturo (1995). *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Haraway, Donna (1989). *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. Nueva York: Routledge.
- Leyva Solano, Xochitl (2011). Walking and Doing: About Decolonial Practices. Traducción de Joanne Rappaport. *Collaborative Anthropologies*, 4, 119-138.
- Lugones, María (2010). The Coloniality of Gender. En Walter D. Mignolo y Arturo Escobar (eds.), *Globalization and the Decolonial Option* (pp. 369-390). Nueva York: Routledge.
- Maese-Cohen, Marcelle (2010). Introduction: Toward Planetary Decolonial Feminisms. *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, 18(2), 3-27
- Mendoza, Breny (2015). Coloniality of Gender and Power: From Postcoloniality to Decoloniality. En Lisa Disch y Mary Hawkesworth (eds.), *The Oxford Handbook of Feminist Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Millán Moncayo, Margara (2011). Feminismos, postcolonialidad, descolonización: del centro a los márgenes? *Andamios*, 8(17), 11-36.

- Mohanty, Chandra Talpade (1991). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse. En Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism* (pp. 51-80). Bloomington: Indiana University Press.
- Moraña, Mabel; Enrique Dussel, Carlos A. Jáuregui (eds.) (2008). *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham, NC: Duke University Press.
- Morris, Rosalind (2010). Introducción. En Rosalind Morris (ed.), *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea* (pp. 1-18). Nueva York: Columbia University Press.
- Prada, Ana Rebeca (2014). Is Anzaldúa Translatable in Bolivia? En Sonia E. Álvarez, Claudia de Lima Costa, Verónica Feliu, Rebecca Hester, Norma Klahn y Millie Thayer (con Cruz C. Bueno) (eds.), *Translocalities/Translocalidades: Feminist Politics of Translation in the Latin/a Americas* (pp. 57-77). Durham, NC: Duke University Press.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1990). Liberal Democracy and *ayllu* Democracy in Bolivia: The Case of Northern Potosí. *Journal of Development Studies*, 26(4), 97-121. <https://doi.org/10.1080/00220389008422175>
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1997). La noción de «derecho» o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. *Temas Sociales*, 19, 27-52.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2012). Ch'ixinakax utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization. *South Atlantic Quarterly*, 111(1), 95-109.
- Shiva, Vandana (1988). *Staying Alive: Women, Ecology, and Survival*. Londres: Zed Books.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). Can the Subaltern Speak? En Cary Nelson y Lawrence Grossberg (ed.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271-313). Chicago: University of Illinois Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1990). *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Edición de Sarah Harasym. Nueva York: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1994). Responsibility. *Boundary 2*, 21(2), 19-64.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1995). *Imaginary Maps: Three Stories by Mahasweta Devi*. Nueva York: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2004). Righting Wrongs-2002: Accessing Democracy among the Aborigines. En *Other Asias* (pp. 14-57). Oxford: Blackwell.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2012a). *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Harvard: Harvard University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2012b). The Political Economy of Women as Seen by a Literary Critic. En Elizabeth Weed (ed.), *Coming to Terms: Feminism, Theory, Politics* (pp. 218-229). Nueva York: Routledge.

SUJETOS ARRAIGADOS EN LA TIERRA Y EN LOS CUERPOS: HACIA UNA ANTROPOLOGÍA QUE RECONOZCA LOS LÍMITES Y LA VULNERABILIDAD*

Yayo Herrero
Foro Transiciones

1. INTRODUCCIÓN

Con la mirada ensimismada en sus propios logros, nuestra sociedad se autodenomina «sociedad del conocimiento». En las últimas décadas se ha superado la biocapacidad de la Tierra, la biodiversidad desaparece a pasos acelerados y los procesos dinámicos de la biosfera están completamente alterados, pero esta crisis de lo vivo pasa social y políticamente inadvertida.

El conocimiento del que tan orgullosas estamos las personas no nos pone a salvo de nosotras mismas. Quienes ostentan el poder económico y político, y en buena medida las mayorías sociales que consienten ese poder, no son conscientes de que nuestra especie depende de esos bienes de la naturaleza, de que la vida humana está adaptada a las condiciones biogeofísicas que está alterando, ni de que se sostiene sobre esa gran rama de la biodiversidad que tala velozmente.

La cultura occidental, impuesta históricamente al resto del mundo a través del comercio y la guerra, presenta un importante defecto de origen: haber creído que nuestra especie y su cultura estaban separadas del resto del mundo vivo y tenían mayor valor. En contra de lo que continúan defendiendo los pueblos originarios, pensamos que las personas pueden vivir por encima de los límites de la naturaleza y al margen de la vulnerabilidad que comporta tener cuerpos contingentes y finitos.

* CC Creative Commons BY-NC-ND, Yayo Herrero López, 2018. «Sujetos arraigados en la tierra y en los cuerpos. Hacia una antropología que reconozca los límites y la vulnerabilidad», de Yayo Herrero, fue publicado en Emilio Santiago Muíño, Yayo Herrero, Jorge Riechmann y Pablo Martínez (ed.), *Petróleo*. Barcelona: Arcadia y Macba Museu d'Art Contemporani de Barcelona, 2019, pp. 77-112. Publicado con la autorización de la editorial.

No nos sentimos parte de esa compleja trama de la vida. La ficción de poder vivir «emancipados» de la naturaleza, de nuestro propio cuerpo o del resto de las personas, constituye un eje central del proyecto civilizatorio occidental. La inmanencia y vulnerabilidad de cada individuo y la existencia de límites físicos han podido ser temporalmente ignoradas gracias a que los bienes y ciclos naturales, otros territorios, otras especies, las mujeres y otros pueblos sometidos han soportado las consecuencias ecológicas, sociales y cotidianas de estas vidas falsamente ajenas a la ecoddependencia e interdependencia.

Construida sobre cimientos patriarcales, antropocéntricos y capitalistas, la arquitectura de las sociedades actuales pone en riesgo los equilibrios ecológicos que permiten la vida humana (y la de otras especies) y amenaza con provocar un verdadero naufragio antropológico (Alba & Fernández-Liria, 2010).

La humanidad se encuentra en una difícil situación. La mejor información científica disponible apunta a que los ecosistemas ya están colapsando y es imposible seguir negando el agotamiento de energía y materiales. Ya no es creíble, además, que el deterioro ambiental sea el inevitable precio a pagar por vivir en sociedades en las que las grandes mayorías se sienten seguras: a la vez que se está destruyendo la naturaleza, las desigualdades en todos los ejes de dominación —género, clase, procedencia, edad...— se han agudizado y las dinámicas que expulsan a las personas de la sociedad están adquiriendo una velocidad aterradora.

A pesar de que solo una minoría de hombres, y aún menos mujeres, pueden vivir como si no hubiese constricciones físicas ni tuviesen obligaciones hacia otras personas, la economía, la política y la cultura hegemónicas están organizadas como si esos individuos fuesen el sujeto universal. Se han creado unos sistemas económicos, financieros, legislativos, políticos, éticos y religiosos muy coherentes con esa fantasía de la independencia de la Tierra y de los cuerpos. Los imaginarios dominantes no sirven para indicarnos que estamos en un pozo, ni nos aportan claves para salir de él. Los procesos de socialización construyen subjetividades suicidas.

Braudel (1985) señalaba la íntima solidaridad que existe entre un régimen social y el tipo antropológico necesario para hacerlo funcionar. El capitalismo, y la cultura y organización social que lo acompañan, solo se puede mantener cuando cuenta con la complicidad de las mayorías, cuando ha logrado que la gente mire con sus mismos ojos, desee las cosas que proporciona y haya interiorizado las nociones de progreso, riqueza, propiedad, justicia, libertad o jerarquía que son funcionales para el mantenimiento del régimen.

Por ello, también resulta fundamental analizar y comprender sobre qué suelo se sostiene nuestra cultura, cuáles son los dogmas, mitos y creencias a través de los que interpretamos y actuamos en todo lo que nos rodea. Indagar cómo y desde

qué visiones ha llegado la humanidad a esta situación de guerra contra la vida es importante para poder diseñar las transiciones inaplazables hacia otras formas de organizarla. Desviar el rumbo al que conduce vivir como si se le hubiese declarado la guerra a la vida, obliga a penetrar en los imaginarios con los que mayoritariamente se comprende y se actúa en el mundo, a bucear en aquello que «se cree que es verdad» (Hernando, 2012, p. 128).

La revisión de los esquemas mentales y representaciones con los que comprendemos y actuamos en el mundo es una tarea fundamental para reubicarnos como especie y establecer relaciones diferentes que permitan reconstruir lo que se perdió e inventar lo que nunca sucedió.

En este texto nos vamos a centrar en dos de las palancas que, a nuestro juicio, abocan a la humanidad al naufragio antropológico: la fractura ontológica que separa falsamente a las sociedades occidentales de la naturaleza y los cuerpos, y las ficciones derivadas de las visiones propias de la economía convencional que se perciben como verdades absolutas. No son las únicas creencias que pueden resultar dañinas para los seres humanos y las sociedades —existen ficciones derivadas de ciertas convicciones tecnológicas o del androcentrismo occidental que también es preciso revisar—, pero estas nos parecen especialmente relevantes porque dificultan que las personas se perciban como eco- e interdependientes, ocultando, por tanto, la conciencia de la propia esencia humana.

2. SOMOS PERSONAS ENCARNADAS EN CUERPOS VULNERABLES INSERTAS EN UN PLANETA CON LÍMITES FÍSICOS

Los seres humanos somos una especie de las muchas que habitan este planeta y, como todas ellas, obtenemos de la naturaleza lo que precisamos para estar vivos: alimento, agua, cobijo, energía, minerales, entre otros. Por ello, decimos que somos seres radicalmente ecodependientes.

Al considerar la inserción de la especie humana en la naturaleza, nos sumimos de lleno en el problema de los límites ecológicos. Aquello que no es renovable tiene su límite marcado por la cantidad existente del bien —es el caso de los minerales o la energía fósil, y lo que consideramos renovable también presenta límites ligados a su velocidad de regeneración—. El ciclo del agua, el oxígeno en la atmósfera, el fósforo o el nitrógeno, dependen de ciclos complejos que funcionan a un ritmo muy diferente al que ha impuesto, por ejemplo, la agroindustria. También los sumideros del planeta degradan los residuos generados a partir de procesos biogeoquímicos que hoy dan muestra de saturación.

Existen nueve límites planetarios en los procesos biofísicos que son fundamentales para garantizar la continuidad de los procesos de la naturaleza. Estos nueve límites, interdependientes entre ellos, dibujan un marco dentro del cual la humanidad puede desenvolverse con cierta Seguridad (Rockström y otros, 2009). Sobrepasarlos nos sitúa en un entorno de incertidumbre en el que, a partir de ciertos umbrales, se pueden producir cambios a gran escala y velocidad que conduzcan a otras condiciones naturales menos favorables para la especie humana.

Los límites a los que nos referimos hacen alusión a la regulación del clima, al ritmo de extinción de la biodiversidad, a los ciclos del nitrógeno y el fósforo, al agotamiento del ozono estratosférico, a la acidificación de los océanos, a la utilización de agua dulce, a los cambios de uso de suelo, a la contaminación atmosférica por aerosoles y a la contaminación química de suelos y aguas.

De estos nueve límites, los cuatro primeros ya se han sobrepasado. Hoy nos encontramos en una situación de translimitación. Ya no nos sostenemos globalmente sobre la riqueza que la naturaleza es capaz de regenerar, sino que se están menoscabando los bienes-fondo que permiten esa regeneración (Rockström y otros, 2009).

Además de vivir insertos en la naturaleza, los seres humanos vivimos encarnados en cuerpos vulnerables, contingentes y finitos. Asumir la corporeidad de los seres humanos nos lleva a la conciencia de la inmanencia de cada vida humana y a la necesaria interdependencia entre las personas.

Desde que nacemos hasta que morimos, todos dependemos física y emocionalmente del tiempo de trabajo y dedicación que otras personas nos dan. Durante toda la vida, pero sobre todo en algunos momentos del ciclo vital, las personas no podríamos sobrevivir si no fuese porque otras dedican tiempo y energía a cuidar de nuestros cuerpos.

A lo largo de la historia, las mujeres han sido responsables de este trabajo permanente, cíclico y vital que permite liberar a los hombres, desresponsabilizarse y disponer de una gran cantidad de tiempo para realizar actividades más intermitentes y a menudo más públicas. Aunque en algunos discursos esta responsabilidad se haya vinculado a una pretendida naturaleza amorosa femenina, no es una cuestión de simple altruismo, sino que «ha sido impuesto por el patriarcado a partir del deber y del miedo» (Mellor, 1997, p. 252).

La invisibilidad de la interdependencia, la desvalorización del mantenimiento de los vínculos entre las personas y la subordinación de la empatía y la lógica del cuidado a la razón y a la utilidad económica son rasgos esenciales de las sociedades patriarcales: «Cuanto más devaluados están en el discurso social los vínculos y las emociones, más patriarcal es la sociedad» (Hernando, 2012, p. 136).

3. DUALISMOS QUE LEGITIMAN LA CULTURA DEL DOMINIO VIOLENTO SOBRE LA NATURALEZA Y LOS CUERPOS

El modelo occidental se ha construido sobre la idea del dominio del Hombre sobre la naturaleza y del Hombre sobre las mujeres. Una de las vías más eficaces en la construcción de la cultura de dominación ha sido la consolidación de un modelo de pensamiento dual que hunde sus raíces en la cultura clásica grecorromana e impregna la construcción de la Modernidad y el sujeto ilustrado.

El pensamiento dual interpreta el mundo en pares de opuestos que separan y dividen la realidad: naturaleza frente a cultura, razón frente a emoción, ciencia frente a saberes tradicionales, público frente a doméstico, etc. Pero la especificidad de la visión occidental es que entre estos pretendidos opuestos apenas se establecen interacciones mutuas o complementariedades y, además, las dicotomías establecidas presentan un carácter jerárquico.

Dentro de cada par de opuestos, una de las posiciones se percibe como superior a la otra. La cultura supera a la naturaleza; la mente es superior al cuerpo, y la razón se encuentra por encima de las emociones. Finalmente, el término considerado superior se erige en universal y se convierte en la representación del todo. Así, el otro término del par, el inferior, pasa a ser simplemente la ausencia o carencia del término absoluto, quedando finalmente invisibilizado (Amorós, 1985).

El pensamiento feminista advierte sobre cómo estos pares se asocian unos con otros, y son asignados a cada uno de los sexos, concebidos también de forma binaria. Por un lado, tenemos al hombre, próximo a la cultura, la mente, la razón y lo público; por otro, a la mujer, que es percibida como esencialmente ligada a la naturaleza y el cuerpo, «sometida» a sus propias emociones y «naturalmente» responsable del ámbito doméstico. Sin necesidad de formular equivalencias directas, se establecen semánticas no explícitas que asocian los términos percibidos como superiores entre sí, construyendo mundos separados (Amorós, 1985).

La construcción de una cultura de la emancipación, del no-dominio, de la no-violencia requiere revisar cuidadosamente algunos de los mitos que esta comprensión dicotómica ha instalado en nuestro marco cultural.

3.1. Primer mito de la ideología del dominio: el hombre dueño de la naturaleza

A pesar de la insoslayable dependencia que las personas tenemos de la naturaleza, en las sociedades occidentales el ser humano ha elevado una pared simbólica entre él y el resto del mundo vivo, creando un verdadero abismo ontológico entre la vida humana y el planeta en el que esta se desenvuelve (Riechmann, 2009).

Nuestra cultura explora y comprende la naturaleza desde la exterioridad, la superioridad y la instrumentalidad. En el siglo XVII, Newton «descubría» el carácter mecánico y previsible de la naturaleza. Reducida la complejidad del universo a la lógica de una enorme maquinaria, la ciencia nacida durante la Modernidad parecía sacar como conclusión la estupidez de la naturaleza (Prigogine & Stengers, 2004) y se concebía como un sistema de control y dominación de esa autómatas sumisa.

Francis Bacon correlacionaba el saber con el poder y resaltaba nítidamente su dimensión utilitaria al decir que «la ciencia proporciona un enorme poder sobre la naturaleza con el fin de conquistarla, someterla y estremecerla en sus fundamentos».

Siguiendo el mismo esquema, Descartes, en 1637, defendía que el conocimiento de las leyes matemáticas que organizan la naturaleza otorgaría a los seres humanos la capacidad de manipular el mundo vivo según su conveniencia. Para él, los animales y plantas eran también máquinas que funcionaban a partir de las reacciones a los estímulos externos.

A partir del «descubrimiento» de la simplicidad mecánica de lo vivo, las personas perdieron la consideración mágica de la naturaleza que había resistido hasta el final de la Edad Media y comenzaron a mirar a esa naturaleza autómatas como un obstáculo a superar, a dominar desde el exterior.

La idea moderna de naturaleza se abre paso contra el concepto medieval de lo sobrenatural e inabarcable (Federici, 2010). Galileo apuntala la noción de progreso humano como huida de la materialidad natural, al afirmar que «cuanto más se rebaja la naturaleza, más se glorifica al que escapa de ella».

La consideración de la naturaleza y del cuerpo como autómatas desencadena el «desencantamiento del mundo» (Weber, 1979). La naturaleza queda despojada de su carácter divino, de su condición impredecible y misteriosa. Deja de ser un organismo viviente y complejo para convertirse en un reloj regido por un mecanismo matemático que debe descubrir el científico. Queda reducida a una red mensurable, organizada por leyes geométricas y aritméticas.

Siendo la naturaleza simple y previsible, la ilusión de trascender, de aproximarse a Dios, se alcanza separándose y sometiéndola la materia susceptible de ser dominada a través de la Razón. A medida que el avance científico y tecnológico permitía controlar nuevos fenómenos de la naturaleza, se experimentaba una mayor sensación de poder y se producía un mayor alejamiento emocional (Hernando, 2012, p. 133). La relación con la naturaleza se establecía a través de ideas o concepciones abstractas y no a partir de la experiencia.

La ciencia posterior, sobre todo a lo largo del siglo XX, superó estas primeras visiones de la física moderna y desveló que la naturaleza es un sistema complejo que funciona de forma más parecida a lo que intuía la aproximación experiencial y

emocional de la sociedad medieval. En ella, existen relaciones causa efecto, pero también realimentaciones y sinergias. En su lógica conviven la determinación y el azar. La vida progresa entre la conservación y el cambio, entre la estructura y la sorpresa (Kaufman, 2003).

Aunque hoy nadie mantendría que la naturaleza funciona como una gran máquina, todavía una buena parte de las aplicaciones tecnocientíficas siguen operando como si lo creyesen. Nuestro planeta se ha convertido en un gran laboratorio sometido a todo tipo de experimentos destinados a hacer crecer los beneficios de diversos sectores económicos (Herrero, Cembranos & Pascual, 2011).

El imaginario colectivo continúa penetrado por la lógica de la dominación sobre la naturaleza. Sumida en un preocupante analfabetismo ecológico, una buena parte de la sociedad y muchas de sus instituciones continúan pensando que un río es una tubería de agua y que los animales son fábricas de proteínas y grasa.

La mayor parte de la ciudadanía no se siente naturaleza y considera que la ciencia y la técnica serán capaces de resolver todos los deterioros que ellas mismas producen. De forma mayoritaria se profesa un optimismo tecnológico que hace creer, acriticamente, que algo se inventará para sustituir los materiales y recursos energéticos que se están degradando velozmente en el metabolismo económico o para restablecer la biocapacidad del planeta.

La idea de progreso se relaciona, en muchas ocasiones, con la superación de aquello que se percibe como un límite. La dominación sobre la propia vida de la que formamos parte toma cuerpo en la obsesión por eliminar los obstáculos que impidan la realización de cualquier deseo. Cualquier «accidente geográfico» o límite físico que impida avanzar en este dominio se presenta como un reto a superar.

En la cara oculta de la superación de los límites se sitúa la destrucción, el agotamiento o el deterioro de aquello que necesitamos para vivir.

3.2. Segundo mito de la ideología del dominio: la deslocalización del ser

El pensamiento dual establece también una relación dicotómica entre la mente y el cuerpo, concebido como la dimensión natural y desvalorizada del ser. Ya en la Grecia clásica encontramos evidencias de esta desvalorización. Para Platón, el logos ordena el mundo, mientras que el cuerpo y la materialidad son esencialmente caóticos.

Desde su concepción filosófica, existe una fractura entre el mundo de las ideas y la corporeidad. La ruptura cultural entre el hombre y la naturaleza y el cuerpo se asienta en la organización política. En la democracia ateniense las mujeres se encuentran asociadas con la producción doméstica y la sexualidad reproductiva, y los sujetos esclavizados interactúan con la naturaleza para producir lo necesario para sostener la vida, sin que la realización de esas funciones permitiese adquirir el estatus de ciudadanía.

El pensamiento moderno ahonda en la visión dicotómica que separaba mente y cuerpo. Descartes consideraba el cuerpo como una colección de miembros, un conjunto de partículas que actúa obedeciendo leyes físicas uniformes que se ponen en marcha por la voluntad de Dios. Para él, la esencia humana residía en la mente y su capacidad de razonar. Según esta mirada, el cuerpo es solo una condición accidental que soporta lo verdaderamente humano: la mente y su capacidad de razonar.

Se establece así una división ontológica que divorcia el cuerpo de la persona. El cuerpo queda literalmente deshumanizado. No es más que un continuo de partículas organizadas mecánicamente que, al igual que la naturaleza, puede ser objeto de dominación. Solo es la capacidad de razonar la que otorga a ese cuerpo-máquina la condición humana.

Se justifica, por tanto, la falta de vínculo emocional con la naturaleza y los cuerpos «explotables». Se «racionaliza» el dominio y sometimiento de aquello que se considera simple y mecánico, y que es posible prever. Al situar lo femenino, dicotómicamente separado de lo masculino, en el mismo lado que la naturaleza y el cuerpo, se justifica también su sometimiento y dominio. El ser humano racional, desgajado de la naturaleza, de los demás y de su propio cuerpo se convierte en el sujeto abstracto determinante de la historia.

El cuerpo es la metáfora de nuestra propia localización. Es el territorio del ser y es también, como la propia naturaleza, finito. Pero la cultura capitalista, en su particular cruzada contra los límites físicos, también se rebela contra los tiempos humanos y trata el cuerpo como otra mercancía «a la que le exige estar siempre nueva y flamante» (Alba & Fernández-Liria, 2010, p. 65).

Alienta el desprecio y el miedo a la vejez y la enfermedad, y el terror a la muerte. Vivimos de espaldas a la vulnerabilidad del cuerpo construyendo una especie de ilusión delirante de inmortalidad.

En términos humanos, el cuerpo es el sostén en el que se escribe la cultura y el tiempo (Alba & Fernández-Liria, 2010). Como seres humanos no somos más que un cuerpo, en sus diferentes dimensiones: materialidad, apariencia, estética, gestualidad, movimiento, sensorialidad, emoción, percepción, intuición y cognición. No debe entenderse como una categoría solo biológica, o solo sociológica, sino más bien como una intersección entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico.

En el cuerpo están no solo la identidad y las condiciones materiales de la existencia, sino eso que llamamos la agencia, es decir, la praxis individual y colectiva (Esteban, 2011). Asumir la finitud del cuerpo, su vulnerabilidad y sus necesidades es vital para comprender la esencia interdependiente de nuestra especie, para situar la reciprocidad, la cooperación, los vínculos y las relaciones como «condiciones *sine qua non*» para ser humanidad. Esta dependencia, inherente a la condición humana,

es sistemáticamente invisibilizada, como también son invisibles quienes se ocupan mayoritariamente del cuidado de los cuerpos vulnerables.

La vida no se puede reproducir si nadie se ocupa del cuidado de los cuerpos. Por ello, aunque sea un trabajo invisible y no se nombre, el capitalismo y el patriarcado se unen para obligar a que las mujeres continúen realizándolo en el espacio privado de los hogares. En este sentido, María Mies y Vandana Shiva (1998) defienden que las semillas y los cuerpos de las mujeres, sedes de la capacidad de regeneración, figuran, a los ojos del patriarcado, entre las últimas colonias.

4. LA GRAN TRANSFORMACIÓN: LA ECONOMÍA CONTRA LA TIERRA Y LOS CUERPOS

Con el telón de fondo de las concepciones dicotómicas que separaban al hombre de la naturaleza y de su propio cuerpo, la llegada de los postulados de la ciencia moderna a la economía y la creación de la ficción de un sistema económico autorregulado provocaron importantes cambios, no solo en la noción de ciencia económica, sino también en la organización social, en la concepción de la persona y en los imaginarios colectivos.

Polanyi denominó «la gran transformación» a esta mutación. Señaló cómo la puesta en marcha de la nueva ciencia económica disparaba un mecanismo que funcionaba con la única motivación de la ganancia. El resultado «solo fue comparable en eficacia al estallido más violento del fervor religioso en la historia» (Polanyi, 1992). La economía convencional, hoy hegemónica, es heredera de esa mirada. Conviene develar algunas de sus ficciones para recomponer un conocimiento que la reoriente y nos permita comprender la subjetividad dominante que ha construido.

4.1. Cuando la noción de producción esconde la destrucción de las bases materiales

Para los fisiócratas, en el siglo XVIII, la producción era aquello que la naturaleza regeneraba cíclicamente con el concurso del trabajo humano. Producción era, por ejemplo, la agricultura.

Una semilla sembrada producía sus frutos gracias a la luz del sol, el agua, los nutrientes del suelo y el trabajo campesino. La pesca, siempre que se respetasen las tasas de regeneración de los caladeros o el aprovechamiento de los bosques también se consideraban producción (Naredo, 2006).

Producir era, por tanto, acrecentar las riquezas que producía la naturaleza sin menoscabar la base física que permitía su regeneración cíclica. Para ellos, el consumo y el crecimiento económico solo tenían sentido mientras descansasen en esa noción de producción orgánica y se conservase la capacidad reproductiva de la naturaleza.

Desde esta primera conceptualización de la noción de producción, hoy hegemónica, se ha dado un giro copernicano de una enorme trascendencia cultural. La primera de las transformaciones es la reducción del concepto de valor al de precio. Solo tiene valor económico aquello que se puede expresar en unidades monetarias, desplazándose el peso desde el valor de uso hasta el valor de cambio.

La producción pasa a ser cualquier proceso en el que se da un aumento de valor, medido en términos monetarios. Así pasa a «producirse» hierro, petróleo o cobre, aunque esta mal llamada producción esconda una mera reventa con beneficio de la riqueza finita preexistente (Naredo, 2006). Se confunde la producción con la simple extracción, obviando la idea de límite, y asentando el mito de que es posible «producir» industrialmente y a voluntad aquello que se precisa para mantenerse vivo.

Incluso las verdaderas producciones renovables, como lo habían sido históricamente las derivadas de la actividad agropecuaria y pesquera, se han ido transformando en actividades insostenibles y dañinas para los ecosistemas por la intensificación de los ritmos productivos (Naredo, 2006).

Así, la agricultura tradicional, basada en la energía solar, en la fotosíntesis y el trabajo humano, se transforma en una producción industrial dependiente de la extracción de recursos finitos como son el petróleo y los minerales, que muchas veces proceden de lugares lejanos.

Este proceso de transformación no hubiese sido posible sin el enorme despliegue tecnológico que ha permitido hacer realidad —temporalmente y gracias a la disponibilidad de energía barata— el viejo sueño moderno del control y dominio de la naturaleza.

La doble palanca, formada por el capitalismo y la tecnociencia, ha conseguido dirigir los flujos globales de energía y las reservas de materiales hacia el metabolismo económico capitalista.

La reducción del valor al precio invisibiliza y expulsa del campo de estudio económico la complejidad de la regeneración natural y todos los trabajos humanos que no formaban parte de la esfera mercantil, que pasan a ser invisibles y pierden centralidad.

La reducción del valor a la magnitud del precio conduce a que la sociedad y la economía hayan podido creer que tierra y trabajo son siempre sustituibles por capital. Y no es extraño que esa idea haya podido colonizar la cabeza de las personas, porque es cierto que la tecnología ha permitido superar la capacidad de carga de algunos lugares a costa de los recursos de otros territorios.

El error está en suponer que esa extralimitación, además de construirse sobre un marco de relaciones desiguales e injustas, se puede sostener en el tiempo y extenderse a todos los territorios.

El capital solo sustituye a la tierra y al trabajo mientras haya entornos en los cuales comprar a bajo precio la energía, los materiales y la mano de obra semiesclava. A medida que hemos pasado de habitar un mundo vacío a vivir en un mundo lleno (Daly & Cobb, 1993), cada vez quedan menos lugares para seguir expoliando.

Y los insalvables límites físicos muestran que, una vez esquilgadas las reservas de materiales y alterados irreversiblemente los procesos naturales, por más que se pague, no se puede regenerar lo destruido, al menos en los tiempos medidos a escala humana.

La transformación en la idea de producción tiene una enorme influencia en el plano cultural. Cuando la producción se mide exclusivamente en euros, la economía y la sociedad no se preguntan sobre la naturaleza de lo que se produce y terminamos sin poder distinguir entre la fabricación de bombas de racimo y el cultivo de trigo. Ambas son producciones que se miden monetariamente, aunque, desde el punto de vista de su utilidad social, una de ellas destruya la vida y la otra la alimente.

Si solo miramos la dimensión que crea valor en el mercado, que es el precio de lo que se compra y se vende, y no contabilizamos las externalidades negativas, lo que deseamos es que crezca la producción de lo que sea —sin valorar si es socialmente deseable o no— al máximo posible, aunque a la vez que aumentan los ingresos debidos a dicha producción, también se incrementen los efectos negativos colaterales que la acompañan.

La economía convencional no tiene apenas herramientas para medir ese deterioro y celebra cualquier tipo de producción que genere beneficio económico, aunque por el camino se destruya el presente y el futuro de personas y ecosistemas.

Así se construye el mito sagrado del crecimiento, la creencia de que cualquier crecimiento económico, con independencia de la naturaleza de la actividad que lo sostiene, es positivo en sí mismo y constituye la única forma de reproducir la vida.

La necesidad de que la economía crezca acaba por justificar que se arrebaten derechos laborales, se destruya el territorio, se eliminen servicios públicos o se reforme el código penal. Cualquier cosa merece ser sacrificada ante el fin superior del crecimiento económico.

Y las personas lo tenemos tan incorporado en nuestros esquemas racionales que son minoritarias las voces críticas que denuncian el riesgo de perseguir el crecimiento económico como un fin en sí mismo, sin preguntarse a costa de qué, para satisfacer qué y quién se apropia de sus beneficios.

Razonar exclusivamente en el universo abstracto de los valores monetarios ha cortado el cordón umbilical que unía naturaleza y economía (Naredo, 2006). Hemos llegado al absurdo de utilizar, de forma absoluta, un conjunto de indicadores que, no solamente no cuentan como riqueza bienes y servicios imprescindibles para la vida, sino que llegan a contabilizar la propia destrucción como si fuera riqueza.

Vender armamento o contaminar un río contabilizan como riqueza, mientras que la paz o la conservación de la naturaleza pueden no influir en los indicadores económicos.

Para construir una economía adecuada a los seres humanos, la producción tiene que vincularse al mantenimiento de la vida y al bienestar de las personas (Pérez, 2006). Hay producciones que son socialmente necesarias y otras socialmente indeseables. Distinguir entre ambas es imprescindible y los indicadores monetarios no permiten discriminar entre la actividad que satisface necesidades humanas y la que deteriora recursos finitos sin satisfacer necesidades.

Las sociedades actuales cementan, levantan paredes, sobrevuelan velozmente el territorio, viven en manga corta en invierno y pasan frío en verano pensando que con dinero se va a poder comprar eternamente comodidad y lujo; que la tecnología fruto del intelecto y la razón humana puede «crear» aquello que mantiene vivas a las personas. Ese es el peligroso concepto de progreso que convierte a las personas en admiradoras de una civilización que las destruye.

4.2. Cuando la idea de trabajo queda reducida al empleo

Con el nacimiento de la industria y el proceso de desposesión del campesinado nació el proletariado, una gran masa de personas sin medios de producción que para subsistir se vieron obligadas a vender su fuerza de trabajo a los dueños de esos medios de producción.

El trabajo pasó a ser lo que se hacía en la esfera mercantil a cambio de un salario, y todas aquellas funciones que se realizan en el espacio de producción doméstica que garantizan la reproducción y el cuidado dejan de mencionarse, aunque obviamente siguen siendo imprescindibles, tanto para la supervivencia como para fabricar esa «mercancía» que es la mano de obra (Carrasco, 2009).

A partir de este momento se establece una nueva dicotomía, la que separa la esfera del trabajo, desarrollado en el espacio público y visible de lo económico, y la de la reproducción, que no suele reflejarse en el mundo monetario y se subordina a las lógicas y exigencias de una economía hipertrofiada.

La nueva economía transformó el trabajo y la tierra en mercancías y los trató como si hubiesen sido producidos para ser vendidos. Se puede entender el alcance de esta Gran Transformación, tan eficaz para la acumulación y la obtención de beneficios como peligrosa para las comunidades humanas, si se recuerda que «trabajo no es más que un sinónimo de persona, y tierra no es más que un sinónimo de naturaleza» (Polanyi, 1992).

La creación del mercado de mano de obra y de una noción de trabajo, ilusoriamente desgajados del resto de la vida social, constituyen un acto de «vivisección

social» (1992, p. 181) realizado en el cuerpo de la sociedad, que termina convirtiéndolo en «un accesorio del sistema económico» (p. 126).

La nueva noción del trabajo requirió hacer el cuerpo apropiado para la regularidad y el automatismo exigidos por la disciplina del trabajo capitalista (Federici, 2010); el cuerpo se convierte en una maquinaria de trabajo. Pero su regeneración y reproducción no es responsabilidad de la economía, que se desentiende de ellas y las relega al espacio doméstico. Allí, fuera de la mirada pública, las mujeres se ven obligadas a asumir esas funciones desvalorizadas a pesar de ser imprescindibles tanto para la supervivencia digna como para la reproducción de la producción capitalista (Carrasco, 2009).

La teoría económica postula la existencia de una especie de sujeto abstracto, el *Homo economicus*, ese ser que cada día concurre a los mercados y compete ferozmente con los demás para satisfacer su propio egoísmo.

Supuestamente es en otros ámbitos de la sociedad, fuera de la economía pretendidamente autorregulada y aislada del resto de la vida, donde se debe asegurar la equidad o el apoyo mutuo. Pero, paradójicamente, es el espacio mercantil, en el que la reciprocidad y la consideración de los límites están suspendidas, el que organiza el tiempo y el espacio. Quedan entonces supeditadas las relaciones de ecoddependencia e interdependencia a la lógica de la utilidad económica, que no tiene como prioridad el bienestar de las personas, sino la maximización de los beneficios.

No es extraño que el resultado de esta forma de organización material sea ese conflicto entre civilización y vida.

5. HACIA UNA CULTURA CONSCIENTE DE LOS LÍMITES Y LA VULNERABILIDAD

Si complejas son la reconstrucción de un metabolismo económico justo y sostenible y la de otra forma de organización social acorde con él, igualmente difícil pero imprescindible es el cambio de los imaginarios empapados de los símbolos y representaciones de una cultura androcéntrica, capitalista y tecnolátrica.

Este cambio no se producirá solo mediante la información sistemática y racional, sino que requiere la movilización de emociones, miradas y prácticas que alumbren nuevas subjetividades. Requiere un proceso a la vez político y artístico.

El urbanista Ramón Fernández Durán solía plantear que, para él, una sociedad que mereciese la pena tendría que ser justa, ecológica, antipatriarcal y alegre. Nosotras coincidimos con él y creemos que el camino hacia esta utopía exige una serie de condicionantes irrenunciables que obligan a trastocar los mitos y ficciones a los que nos hemos referido anteriormente y sobre los que se construye el relato cultural de nuestras sociedades.

El primero de estos condicionantes tiene que ver con la inevitable reducción de la esfera material de la economía. No es tanto un principio que se pueda o no compartir; es más bien un dato de partida. Los propios límites físicos del planeta obligan a ello. Se decrecerá materialmente por las buenas —es decir, de forma planificada y justa— o por las malas —de modo abrupto, injusto y violento—.

Si asumimos el inevitable ajuste a los límites del planeta, es obvia la obligación de aceptar que las sociedades forzosamente tienen que ser más austeras en el uso de materiales y generación de residuos; se deben basar en las energías renovables y limpias, y articularse en la cercanía, y así cerrarán los ciclos, conservarán la diversidad y tendrán que ser mucho más lentas (Riechmann, 2009, p. 116).

El segundo condicionante tiene que ver con la interdependencia. Habitualmente el concepto de dependencia se suele asociar a la crianza, a la atención de personas enfermas o con alguna diversidad funcional. Sin embargo, como hemos visto, la dependencia no es algo específico de determinados grupos de población, sino que, como expone Carrasco, «es la representación de nuestra vulnerabilidad; es algo inherente a la condición humana, como el nacimiento y la muerte» (Carrasco, 2009, p. 179).

Aceptar la interdependencia, condición para la existencia de humanidad, en sociedades no patriarcales supone que la sociedad en su conjunto se tiene que hacer responsable del bienestar y de la reproducción social. Solo en sociedades donde los trabajos de cuidados no estén determinados por sexo, género, raza o clase, puede tener sentido el ideal de igualdad o justicia social (Carrasco, 2009, p. 180).

Ello obliga a ampliar la noción de trabajo, que deberá ser una actividad humana básica e imprescindible, que cree riqueza real capaz de satisfacer necesidades humanas de forma equitativa y sostenible; el trabajo supondrá relacionarse con la naturaleza y con el resto de las personas y conseguir medios para poder vivir dignamente y, por ello, no estará falsamente escindido del resto de la vida.

La filosofía taoísta lo resume, como recuerda Laura Mora, con acierto y belleza al considerar el trabajo como «la capacidad de ser» (2013).

Una tercera condición es el reparto de la riqueza. Si tenemos un planeta con recursos limitados, parcialmente degradados y decrecientes, la única posibilidad de justicia es la distribución de la riqueza.

Luchar contra la pobreza es luchar contra el acaparamiento de riqueza. La reconversión de la economía bajo esta lógica implicará dar respuesta a tres preguntas que se hace la economía feminista: ¿Qué necesidades hay que satisfacer para todas las personas? ¿Cuáles son las producciones necesarias para que se puedan satisfacer esas necesidades? ¿Cuáles son los trabajos socialmente necesarios para lograr esas producciones?

Y el último de los condicionantes se deriva de la voluntad de construir sociedades en las que merezca la pena vivir. El gran reto es aprender a desarrollar una buena

vida con menos materiales y energía, de forma que este bienestar sea universalizable a todas las personas.

Romper los vínculos simbólicos que hoy identifican la sociedad de consumo con la calidad de vida es una premisa inaplazable. En este camino, tal y como dice Jorge Riechmann: «No tenemos valores garantizados metafísicamente, pero tenemos la convivencia humana, la belleza, el erotismo, los placeres de lo cotidiano, el acompañarnos ante la enfermedad y la muerte» (Riechmann, 2009, p. 116).

5.1. Poner la vida en el centro de la reflexión y la experiencia

Recuperar las percepciones, el sentimiento de ecodependencia e interdependencia como señas de identidad de lo humano y derruir los ídolos del progreso ligado al crecimiento son tareas tan pendientes como urgentes para conseguir un vuelco en la hegemonía cultural que ha conquistado el capitalismo. El difícil reto es conseguir que las personas deseen esta transición. No hay atajos y el trabajo ha de ser colectivo en instituciones, redes y organizaciones ciudadanas.

Se trata de una tarea de pedagogía popular que hay que realizar casi puerta a puerta con diferentes lenguajes. Para poder cambiar, necesitamos desvelar los mitos y ficciones, y componer otro relato cultural más armónico con la esencia humana. Hace falta ciencia e información, pero también arte, poesía y pasión.

La conciencia de ser vida, en nuestro caso animal, es uno de los primeros pasos para repensar el mundo en clave ecológica. Nos referimos a entender, valorar y querer las diferentes formas de vida y reconocernos como partes de una red formada por clima, agua, plantas y aire.

Poner la vida en el centro de la experiencia es también ser consciente del nacimiento, el crecimiento y la muerte; es aprender el respeto a los animales no humanos y reconocernos parecidos y diferentes a ellos; es desentrañar las relaciones complejas y dinámicas de los ecosistemas que no funcionan como máquinas.

Comprender la vida significa también aceptar su ritmo. El crecimiento lento, los pequeños cambios, los matices de lo cotidiano nos acercan más a los modos de la vida sostenible que los ritmos rápidos y los fuertes contrastes, comunes en nuestro entorno urbano y virtual.

5.2. Reconocer la interdependencia: tejer comunidad y poder colectivo

Colocar la vida en el centro significa comprender el valor de la reciprocidad y el apoyo mutuo. La interdependencia es una experiencia práctica esencial para la valoración de la vida y para la reconstrucción de las sociedades. Denunciar el trabajo de cuidados que algunas personas capaces de autocuidarse —hombres adultos en su mayoría— extraen de otras —generalmente mujeres adultas—, conocer la existencia

de las cadenas transnacionales de cuidados, siempre femeninas, y exigir la reorganización y el reparto equitativo de este trabajo son señas irrenunciables en sociedades que quieran situar el bienestar como objetivo del metabolismo social.

Estimular formas de racionalidad que favorezcan relaciones de apoyo mutuo entre seres humanos y la tierra supone pensar en marcos alternativos centrados en la ética de la reciprocidad, la democracia radical y la cooperación que involucren a todas las personas, tanto en el terreno de los derechos como en el de las obligaciones.

El cuidado es una forma compleja de reciprocidad que debe estimularse en el proceso de socialización. Se trata de educar en la cultura del «hacerse cargo del otro» como base fundamental para obtener la motivación y la perspectiva desde la cual comprometerse por la sostenibilidad de una vida humana plena.

Es sobre todo en el hogar donde adquirimos una identidad sexuada, un nombre, un lenguaje, unas normas y unas capacidades técnicas que nos permiten devenir ser humano, es decir, naturaleza culturalmente transformada (Mellor, 1997).

Solo a partir de este cuidado pasamos a ser alguien autónomo, y a la vez dependiente, que interactúa con otros seres humanos en redes cada vez más complejas de interdependencia relacional. Desde esta perspectiva, el hecho de ser humano conlleva la preocupación por los demás.

El desarrollo de las relaciones de interdependencia se mueve en el terreno de las relaciones materiales, pero también en el de los afectos y las emociones. Con frecuencia, la cuestión afectiva y emocional queda fuera del campo de análisis de disciplinas como la economía, pero están irremediabilmente relacionadas con la dimensión material del cuidado, e intervienen de forma clara en las percepciones y subjetividades sobre el bienestar en la vida cotidiana.

Frans De Waal señala que, «salvo un pequeño porcentaje de psicópatas, nadie es emocionalmente inmune al estado de otras personas. La selección natural diseñó nuestro cerebro para que estemos en sintonía con otros cerebros, nos disguste su disgusto y nos complazca su placer» (2009, p. 67).

La empatía, fuertemente estimulada en las relaciones de reciprocidad, ayuda a tender puentes entre el egoísmo y el altruismo, ya que tiene la propiedad de transformar la desgracia de otra persona en malestar propio, se edifica sobre la proximidad, la similitud y la cercanía y, combinada con el interés por la armonía social, evolucionó en sociedades a pequeña escala que buscan la igualdad y la solidaridad.

El desarrollo de la empatía hacia una cultura del «hacerse cargo» de la tierra y de las demás personas es, a nuestro juicio, el motor que nos puede ayudar a impulsar una política y una economía que afronten el más que previsible colapso ecosocial.

La organización colectiva ha creado y crea posibilidades nuevas de intervenir en el mundo y ejercer el poder. Un poder del que muchos grupos humanos han sido

expropiados. En la actualidad, un trabajo socialmente necesario es retejer esa malla comunitaria.

Considerar políticamente las emociones es también importante. Los movimientos sociales tenemos una enorme riqueza conceptual y nos desenvolvemos con soltura en el campo de lo racional, pero tenemos una gran miseria simbólica y conectamos mal con las emociones.

No hay revolución sin pasión, sin amor por la vida y por las personas. Invertir tiempo y energía en una lucha tan desigual, en la que a veces se tienen tantas dudas sobre el resultado, solo es posible si se vive con sentido pleno, con la cabeza y con el corazón.

Un ser humano no puede ser indiferente a otro si queremos construir una sociedad o una comunidad que lleve ese nombre. Esa es la esencia del contrato y de la posibilidad de construir un poder contrahegemónico. Es el centro de la tarea civilizatoria.

6. ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES: CONSTRUIR ESPACIOS DE SEGURIDAD ANTE EL RIESGO GLOBAL

En nuestras sociedades, el hogar y la comunidad cercana constituyen las redes que aportan más seguridad. Construir seguridad es la primera y principal razón de la vida social. Cuanto más vulnerable es una especie, más gregaria es (De Waal, 2009, p. 39). Y, paradójicamente, cuanto más individualizada está una persona, menos necesita sentirse vinculada a la comunidad para sentirse subjetivamente segura. Esto apoya la sensación de independencia de muchos hombres y constituye la fantasía de la individualidad (Hernando, 2013).

La inmanencia de la naturaleza humana individual está siempre enmarcada en la incertidumbre radical y, ante ella, las sociedades han desarrollado conocimientos, instituciones y prácticas que establecen cotas mínimas de seguridad para satisfacer la necesidad de sentirse a salvo.

En las sociedades actuales, aumenta de forma rápida la sensación de sentirse expuesto: personas sin refugio, precariedad laboral, crisis climática, exclusión, violencia machista, terrorismo, etc. Hasta qué punto las sociedades están dispuestas a asumir los riesgos que suponen forzar el agotamiento y los cambios en la autoorganización de la naturaleza, así como dificultar y debilitar las capacidades de reproducción cotidiana de la vida, tiene mucho que ver con las visiones hegemónicas del poder político y económico, que son patriarcales y priorizan la obtención de beneficios. Y también con el analfabetismo ecológico y biológico de las mayorías sociales que han interiorizado en sus esquemas mentales una inviable conceptualización de progreso, bienestar o riqueza que resulta enormemente funcional para el sostén del sistema dominante.

La retórica de la seguridad como prioridad se centra en el discurso dominante en la defensa nacional, en el blindaje de fronteras o en la criminalización de quienes son diferentes. Creemos que un análisis material ecofeminista ayudaría a repensar qué significa estar a salvo, qué es una sociedad que refugia, cómo construimos espacios seguros.

La cuestión central es hacerse cargo de los límites y la vulnerabilidad de lo vivo. En este sentido, es interesante el aporte que realiza Kate Raworth (2013) al señalar que los seres humanos tenemos un nivel mínimo de necesidades cuya satisfacción garantiza poder tener una vida digna, y también un techo ecológico que no es razonable superar si no queremos correr importantes riesgos.

Entre ese techo ecológico —marcado por los nueve límites planetarios a los que aludíamos anteriormente— y ese suelo mínimo de necesidades —de refugio, alimento, afecto, seguridad o participación—, existe un espacio en el que es posible construir una vida segura para todas las personas. Con los límites superados, y en un entorno de desigualdades crecientes en todos los ejes de dominación —clase, género, etnicidad— es obvio que la tarea pendiente en los planos teóricos y conceptuales es ingente.

Si convenimos que necesitamos una identidad ecológica basada, no en la enajenación del mundo natural (cuerpo y tierra), sino en la conexión con él, la apuesta sería reorientar el metabolismo social de forma que podamos esquivar —o al menos adaptarnos a— las consecuencias destructivas del modelo actual, tratando de evolucionar hacia una visión antropológica que sitúe los límites físicos naturales y humanos y la inmanencia como rasgos inherentes para la existencia de las personas.

Creemos que este horizonte se expresa con belleza en una propuesta de reformulación del primer artículo de la Declaración de los Derechos Humanos que realizaban Cristina Carrasco y Enric Tello desde la perspectiva de los cuidados y a la que nos hemos permitido realizar alguna aportación desde la mirada de los límites ecológicos.

Dice este primer artículo, formulado en 1948: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros».

Al incorporar las relaciones de ecodependencia e interdependencia, que entre otras disciplinas abordan la economía ecológica y la economía feminista, Tello y Carrasco (2012) plantean que ese primer artículo debería decir algo parecido a esto:

Todos los seres humanos nacen del seno de una madre y llegan a ser iguales en dignidad y derechos gracias a una inmensa dedicación de atenciones, cuidados y trabajo cotidiano, de unas generaciones por otras, que debe ser compartida por hombres y mujeres como una tarea civilizadora fundamental para nuestra especie.

Gracias a este trabajo, las personas podrán llegar a estar dotadas de razón y conciencia que les permita comportarse fraternalmente las unas con las otras, conscientes de habitar un planeta físicamente limitado, que comparten con el resto del mundo vivo, y que estarán obligados a conservar. Este es el enorme pero hermoso reto. No hay duda de que en este trabajo son necesarias todas las personas, sus conocimientos diversos, su inspiración y su compromiso.

Nos encontramos en el camino.

REFERENCIAS

- Alba Rico, Santiago & Carlos Fernández-Liria (2010). *El naufragio del hombre*. Hondarribia: Hiru.
- Amorós, Celia (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos.
- Braudel, Fernand (1985). *La dinámica del capitalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Esteban, María Luz (2011). Cuerpos y políticas feministas: el feminismo como cuerpo. En Cristina Villalba y Nacho Álvarez (coords.), *Cuerpos políticos y agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad* (pp. 45-84). Granada: Universidad de Granada.
- Carrasco, Cristina (2009). Mujeres, sostenibilidad y deuda social. *Revista de Educación*, número extraordinario, 169-191.
- Carrasco, Cristina & Enric Tello (2012). Apuntes para una vida sostenible. En María Freixanet (coord.), *Sostenibilitats. Polítiques públiques des del feminisme i l'ecologisme* (pp. 11-54). Bellaterra: Institut de Ciències Polítiques i Socials de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- Daly, Herman E. & John B. Cobb (1993). *Para el bien común*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- De Waal, Frans (2009). *La edad de la empatía*. Barcelona: Tusquets.
- Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Hernando, Almudena (2012). Teoría arqueológica y crisis social. *Complutum*, 23(2), 127-145. https://doi.org/10.5209/rev_CMPL.2012.v23.n2.40880
- Hernando, Almudena (2013). *La fantasía de la individualidad*. Madrid: Katz Editores.
- Herrero, Yayo; Fernando Cembranos & Marta Pascual (coords.) (2011). *Cambiar las gafas para mirar el mundo. Hacia una cultura de la sostenibilidad*. Madrid: Libros en Acción.
- Kaufman, Stuart (2003). *Investigaciones: complejidad, autoorganización y nuevas leyes para una biología general*. Barcelona: Tusquets.

- Mellor, Mary (1997). *Feminismo y ecología*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Mies, María & Vandana Shiva (1998). *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*. Barcelona: Icaria.
- Mora, Laura (2013). El trabajo con sentido en proceso constituyente. *Papeles*, 122, 67-77.
- Naredo, José Manuel (2006). *Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas*. Madrid: Siglo XXI.
- Pérez Orozco, Amaia (2006). *Perspectivas feministas en torno a la economía: el caso de los cuidados*. Madrid: Consejo Económico y Social.
- Polanyi, Karl (1992 [1944]). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Prigogine, Ilya & Isabelle Stengers (2004). *La nueva alianza: metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza.
- Raworth, Kate (2013). Definir un espacio seguro y justo para la humanidad. En The Worldwatch Institute (ed.), *¿Es aún posible lograr la sostenibilidad?* (pp. 63-76). Barcelona: Fuhem Ecosocial e Icaria.
- Riechmann, Jorge (2005). *Biomimesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecosocialismo y autocontención*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Riechmann, Jorge (2009). *La habitación de Pascal*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Rockström, Johan y otros (2009). Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity. *Ecology and Society*, 14(2). <https://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/>
- Weber, Max (1979). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Ediciones Península.

¿PUEDE SALVARNOS EL SUBALTERNO?*

Breny Mendoza

California State University, Northridge

1. INTRODUCCIÓN

El desarrollo de la bomba atómica llevado a cabo por el gobierno de los Estados Unidos y los bombardeos atómicos de Hiroshima y Nagasaki dejaron en claro en 1945 que acabar con la vida en la tierra mediante las ciencias y las tecnologías de guerra era una posibilidad real. Es en este contexto que la Escuela de Frankfurt nos alertó acerca de los excesos de la racionalidad instrumental de la cultura occidental y la dominación humana de la naturaleza. La Segunda Guerra Mundial reveló también que podía ponerse fin al curso natural de la historia natural mediante la intervención humana. Hoy en día, casi 80 años después, hablamos acerca del Antropoceno, una potencial nueva era geológica en la que las fuerzas destructivas «hechas por el hombre» convierten a la tierra inhabitable para la vida humana. Las pruebas nucleares, las armas químicas, la deforestación, la desertificación, la quema de combustibles fósiles y de biocombustibles y la acidificación de los océanos no solo están alterando la naturaleza de la naturaleza, sino que también están causando la sexta extinción masiva de miles de especies que el mundo ha experimentado en los últimos 700 millones de años. El percatarse de que la vida tal como la conocemos está llegando a su fin, está obligando a muchos en todo el mundo a cuestionar los fundamentos filosóficos y materiales de las sociedades y culturas que han puesto a la humanidad ante la posibilidad de su desaparición. Dado que la civilización, la modernidad y el desarrollo occidentales son considerados responsables de esta destrucción definitiva de la vida, los principales dogmas de la civilización occidental son puestos en la picota.

* «Can the subaltern save us?» por Breny Mendoza publicado en *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society*, 1(1), Routledge, 2018, 109-122, <https://doi.org/10.1080/25729861.2018.1551462>. © Breny Mendoza 2018. Reproducido con el permiso de la autora. Traducción realizada por Eloy Neira Riquelme y revisada por Aranxa Pizarro.

No obstante, no es solo la destrucción ecológica la que está provocando la actitud pesimista y la incertidumbre acerca del futuro. Son también el colapso del estado liberal, el despojo generalizado, la desarticulación y prescindibilidad de los pueblos del mundo impuestas por el capitalismo corporativo y su maquinaria de guerra, los que están ocasionando el escepticismo con respecto a la capacidad de la civilización occidental de garantizar la vida en el planeta. El surgimiento sin precedentes de bolsos de intenso sufrimiento humano —incluso entre los occidentales modernos en las últimas décadas (en particular en los Estados Unidos)— marca quizás el carácter excepcional del momento actual. En el mundo moderno, el espíritu de los tiempos está claramente dominado por una sensación de inminente catástrofe. Los modernos aparecen intimidados por sus propias creaciones y son testigos de excepción de la decadencia de sus maquinarias epistémicas, ideológicas, estructurales, económicas, políticas, culturales y éticas.

Enfrentados a este escenario apocalíptico, los académicos modernos están rebuscando desesperadamente respuestas por todo lado. Una revisión somera de diversas teorías que están abocadas a la crisis de la modernidad y la destrucción ecológica, revela cómo los modernos no solo han recurrido con frecuencia a las cosmologías indígenas para encontrar respuestas a estos desafíos, sino también cuán profundamente confuso ha sido este proceso de recuperación. En ocasiones, observamos a los modernos intentando fungir de redentores de los subalternos porque intuyen en estos una revelación tan poderosa que evitaría la destrucción definitiva del mundo, o por lo menos eximiría a los modernos de los pecados de sus ancestros. En otros momentos, encontramos a los modernos otorgándole una importancia sustantiva a los conceptos y ontologías desarrollados por los no-modernos como una forma de imaginar una futuridad para sí mismos. En vez de rescatar al subalterno, es el subalterno quien los rescata a ellos. En cualquier caso, los modernos buscan que los subalternos posibiliten su salvación ya sea para absolverse a sí mismos de la historia o para rescatar la historia del «Hombre (o el Padre)»¹. Treinta años después de la interrogante de Spivak (1985), «¿Puede hablar el subalterno?», la pregunta actual parece ser: ¿Puede salvarnos el subalterno?

¹ A lo largo de este texto, emplearé «Hombre» en los términos de Sylvia Wynter. Ella lo emplea para referirse a la jerarquía de ser-humano creada por Occidente en su afán de dominación global (véase McKittrick, 2015). El término se refiere también al compañerismo fraternal entre hombres blancos, europeos, de modo tal que estos hombres pasan a representar al Hombre como humano u Hombre universal. Esta configuración del ser-humano significa que cuando los hombres europeos hablan de los humanos, lo que denotan es un tipo especial de Humano que se refiere solo a ellos mismos. Aquellos que están fuera de lo Humano o de la fanoniana «zona del Ser», son excluidos y representan lo subhumano o no-humano. Como tales, los no-europeos no pueden representar lo Humano.

Curiosamente, los no-modernos, en particular los pueblos indígenas que fueron casi diezmados a comienzos de la era moderna, parecen ser revitalizados por este malestar moderno. Ellos están diseñando sus propios proyectos para reconstruir y reformular sus conocimientos ancestrales para así edificar una futuridad (Lander, 2011). Los intelectuales indígenas andinos, por ejemplo, consideran que la crisis de la modernidad solo puede ser resuelta recurriendo «a la memoria de otro lenguaje, otros nombres, otras miradas y vivencias, que vienen de otros tiempos, otras sociedades, otro horizonte histórico-cultural» (Quintanilla Coro & Prada Alcoreza, 2014). En su postura, la superación de la modernidad es intrínsecamente un proyecto indígena, y son indispensables las epistemologías indígenas para un mundo que está siendo devastado por la crisis ecológica y la crisis del capitalismo.

Las maneras indígenas de mundear, o de hacer y habitar mundos, son presumiblemente alternativas a la modernidad. Sin embargo, la relación entre modernos (pueblos no-indígenas) y pueblos indígenas ha estado plagada de violencia epistémica y ontológica desde 1492. Entonces, ¿qué es lo diferente hoy tal que podemos evadir los obstáculos que en el pasado nos impidieron aprender de los pueblos indígenas y que hoy posibilita proyectar nuestros futuros con sus conocimientos y modos de vida?

Una respuesta parcial a esta pregunta es el reconocimiento de que los pueblos indígenas siempre han tenido conocimientos y que hoy en día están produciendo de manera efectiva conocimientos y prácticas alternativas a la modernidad. Aun así, otra respuesta posible, rara vez reconocida por los modernos, es que los conocimientos y las maneras de construir mundos de los indígenas son la última frontera para los modernos. En lo que sigue, reflexiono acerca de los supuestos y las implicancias políticas de los intentos modernos que buscan encontrar la salvación ecológica y económica en los pueblos indígenas. Con este fin, presto atención a la manera en la que cinco narrativas académicas modernas abocadas a la crisis de la modernidad (posmodernismo, poshumanismo, poscolonialismo, teoría decolonial y antropología), se involucran con dicha frontera con el fin de hallar la salvación en esos mismos mundos indígenas que la modernidad ha tratado de extirpar. Encuentro que la intervención feminista de Rosi Braidotti en el debate es particularmente interesante dado que sirve como un contrapunto a esta tendencia de los modernos. Braidotti no busca explícitamente la salvación en las cosmologías y epistemologías indígenas; para ella, la salvación todavía yace en el tecno-mundo de los europeos modernos. No obstante, las cosmologías indígenas subyacen a su narrativa poshumanista, pero de una forma no reconocida, lo que en consecuencia lleva a que sea ininteligible para el lector. Una vez que escarbamos debajo de la superficie, somos conducidos a sospechar que el mundo poshumanista imaginado por los modernos, como Braidotti, todavía podría ser un mundo colonial.

2. LA BÚSQUEDA DE LA REDENCIÓN: POSMODERNISMO

La modernidad y su vástago «el desarrollo» han experimentado sucesivas imputaciones en las últimas décadas. Después de la Segunda Guerra Mundial y la Escuela de Frankfurt, que todavía se apoyaba fuertemente en el marxismo y el psicoanálisis para su crítica a la modernidad, y apenas poco antes del derrumbe del socialismo en la Unión Soviética y sus satélites hacia fines del siglo XX, la élite académica de occidente manifestó un gran escepticismo acerca de las principales metas del proyecto de la Ilustración. A estas alturas, la promesa Ilustrada de poner fin al sufrimiento humano mediante la ciencia, la tecnología y el secularismo, ya no era indiscutible. El positivismo científico, la inevitabilidad del progreso humano y el acceso a la Verdad con letras mayúsculas fueron seriamente puestos en cuestión por un grupo de académicos llamados posmodernos. Se dice que estos han producido el «giro lingüístico» en la teoría social occidental al centrarse en el rol del texto y el lenguaje en la construcción de la realidad. Los posmodernos fueron quizás los primeros en Occidente que postularon la artificialidad de la subjetividad, el conocimiento, la realidad y, quizás lo más importante, señalaron sus conexiones internas con el poder. Su cuestionamiento de la realidad y la representación, y sus críticas a las metanarrativas de Occidente, demandaron no solo el descentramiento de los relatos occidentales acerca del mundo y sus dinámicas, sino que también señalaron la existencia de conocimientos subyugados. El posmodernismo marcó una crisis de la modernidad sacudiendo los propios pilares de esta: el pensamiento binario, la jerarquía entre lo moderno y lo no-moderno y la concepción lineal del tiempo.

Pero tal como han indicado algunos teóricos decoloniales, la crítica posmoderna a la modernidad era una crítica a la modernidad desde adentro, un trabajo interno todavía incapaz de captar plenamente su reverso, a saber, el colonialismo. De esto se colegía el hecho de que Occidente permaneció ciego a sus condiciones de posibilidad coloniales (Mignolo, 2000). Desde esta perspectiva, lo no-moderno aparecía solo para ser obliterado por debajo de los diálogos de los académicos posmodernos. La presencia de los no-modernos estaba más bien en su ausencia/ silencio. Esto tuvo el efecto perverso de reconstituir tácitamente la centralidad del «Hombre» Occidental.

Pero quizás estaba ocurriendo algo mucho más pernicioso. La abdicación voluntaria de la centralidad de Occidente que el posmodernismo nos ofrecía al resto del mundo, le permitió al Hombre blanco, Occidental, renunciar a su estatus como el Humano y hallar un lugar junto a su contraparte no-moderna; desde ahora, su verdad aparecía como una entre muchas otras. Esta igualación impostada le permitió al «Hombre» Occidental desprenderse de la historia colonial occidental (la cual era tan solo un mal libro de historia), eximiéndose a sí mismo de la responsabilidad por la

destrucción de otros mundos². Esto explica por qué los conocimientos subyugados del mundo no-moderno nunca pasaron a formar parte del canon posmoderno. Sin embargo, su presencia fantasmagórica serviría para absolver al «Hombre» Occidental de las acusaciones de la historia. El posmodernismo imaginaría un palimpsesto de culturas en el cual la cultura Occidental sería por siempre inocente. Todavía había un futuro para Occidente, quizás incluso un resurgimiento si tan solo pudiese tolerar la diferencia. Incluso en su presencia fantasmal, el no-moderno pasó a ser la esperanza vital para Occidente.

No obstante, hacia finales de la década de 1990, el posmodernismo empezó a perder su atractivo para los académicos occidentales. Subsistió principalmente dentro de otras iteraciones de él, tales como las teorías de la crítica poscolonial y de la globalización que se deleitaron con los temas de diferencia y cultura. Más tarde, estos fueron traducidos en términos de la retórica y las políticas neoliberales y multiculturales. En particular, los discursos multiculturales insertados en las políticas neoliberales tuvieron efectos nocivos en la medida en la que buscaron desestructurar en términos sociales los proyectos subalternos de autonomía y decolonización, tratando de encapsularlos dentro de la lógica del fundamentalismo del mercado, las narrativas nacionales de pertenencia y ciudadanía, y el reconocimiento legal de los derechos de las minorías. Lo que empezó como un reconocimiento de la diferencia dentro del posmodernismo, pasó a ser, bajo el neoliberalismo y el multiculturalismo, el reconocimiento cultural —sancionado por el Estado— del subalterno para atenuar los desafíos que plantearon estos discursos y políticas para el proyecto imperial (Kymlicka, 2012).

² La mayoría de teóricos posmodernos no se ocupan de la colonialidad o de instituciones tales como las minas de oro y plata, la plantación, el barco, la reservación o el «pueblo de indios» de la colonización española. Su principal interés es la modernidad confinada en las fronteras de Europa como si la colonia no hubiese existido. Este es claramente el caso de Foucault, 1971 y 1972, y de muchos de sus seguidores a finales del siglo XX. Otros posmodernistas, tales como Jean-Francois Lyotard, 1989, están principalmente interesados en las metanarrativas de la modernidad que consideran que crean totalidades unitarias sin diferencia. En su denodado afán por desacreditar a esta inmerecida autoridad central de las narrativas occidentales, Lyotard estaba dispuesto a tirar por la borda todas las ideologías que han definido a Occidente; por ejemplo, las ideas de progreso, liberación y conocimiento científico. A cambio, él favorecería narrativas locales o pequeños relatos de la vida cotidiana. De manera similar, todas las objeciones en contra del sujeto autónomo que emplazaron los posmodernistas como Derrida, 1991, tuvieron el fin de revelar la construcción social, histórica y discursiva del Sujeto contenido en estas metanarrativas. En la medida que somos construidos social y discursivamente como sujetos, no existen seres o sujetos esenciales, y es así que no existen diferencias esenciales entre nosotros (debemos asumir entre el Hombre Occidental y la mujer Occidental y, en consecuencia, debemos concluir, entre el colonizador y el colonizado, etc.). Cualquier intento de ser un sujeto reproduce la sociedad que uno quiere recusar.

3. POSHUMANISMO

En tiempos más recientes, en medio del giro poshumanista de la filosofía feminista, hallamos a Rosi Braidotti (2013a, 2013b), una materialista que toma distancia del marco lingüístico del posmodernismo. Volvemos a encontrar la muerte del «Hombre» (el hombre europeo) que se categoriza a sí mismo como el representante exclusivo, universal, total, de lo Humano: el Antropos (2017, p. 51). En la obra de Braidotti nos enfrentamos también al dilema del Antropoceno. Sobre el tapete está no solo la cuestión de la desaparición de lo Humano, el fin de la excepcionalidad humana y la extinción del planeta, sino también el fin de las humanidades. Las humanidades, ahora carentes de la figura central de lo Humano, han ingresado presuntamente a su fase final en tanto también han sido incapaces de adecuarse a los avances de la ciencia y la tecnología. Además, y para complicar más el asunto, las voces de los antes considerados no-humanos (los pueblos indígenas colonizados los subalternos) contribuyen a exacerbar la crisis de las humanidades. Las humanidades aparecen hoy como una lista al parecer interminable de nuevos estudios.

Así, Braidotti se percibe a sí misma como comprometida con múltiples misiones. Primero, ella quiere darle al Antropoceno un nuevo y afirmativo impulso mediante el cual, en vez de significar la extinción de la vida humana, los modernos tengan la oportunidad de re-existir. Ellos podrían dejar atrás sus errores del pasado conforme desarrollan una nueva ética de afirmación que permita una existencia en relación con sus Otros (los colonizados), los no-humanos. En este caso, los no-humanos consisten de animales, plantas, bacterias; dicho en breve, de materia y tecnología, que en sus términos parecen ser una fuerza incontenible y, de hecho, un bienvenido nuevo miembro de *zoe*, la fuerza vital que interconecta diferentes ontologías.

Zoe incluye a pueblos modernos y no-modernos, a los no-humanos e inclusive a las máquinas —que desde su perspectiva parecen haber adquirido una vida y mente propias y han superado la capacidad de pensar del poshumano—. Reconocer la presencia de *zoe* en toda la materia viviente, nos conduce a reconocer que toda materia viviente es autoorganizada, creativa, inteligente, y a que pensar ya no es más el monopolio del humano (poshumano); más bien, toda materia piensa. Segundo, ella desea reformular la misión de las humanidades como un proyecto que no solo esté en sincronía con los avances de la ciencia y la tecnología, sino que también se base en el lema: «Estamos juntos en esto, pero no somos uno y lo mismo».

Mediante «Estamos juntos en esto, pero no somos uno y lo mismo», Braidotti reconoce que existen diferencias de poder entre lo moderno y lo no-moderno, las cuales no pueden ser descartadas. Las gentes faltantes (como a ella le gusta llamar a los silenciados colonizados otros, pero también a las mujeres), que son capaces de

pensar de otro modo, consiguen ser reconocidas finalmente como sujetos cognoscentes (aunque ella nunca menciona sus obras con la excepción de los académicos poscoloniales, quienes para ella se asemejan a los posmodernos). Sin embargo, ella introduce una salvedad: todos deben despojarse de su política de identidad y resistir la tentación de competir por el reconocimiento o de pensar que tienen el monopolio del dolor. Con esta salvedad, Braidotti emplea una argucia similar a la empleada por los posmodernos antes de ella, pero en un orden inverso. Como ellos, Braidotti posiciona al Otro, el colonizado, el indígena, en pie de igualdad con el ex-humano, el colonizador, el europeo. De este modo, ella hace desaparecer efectivamente por arte de magia las diferencias de poder que acababa de reconocer. El poshumanismo de Braidotti no difiere mucho de aquellos de sus predecesores posmodernos. Ella tampoco es capaz de dejar Europa y, al igual que ellos, desvía la atención de la responsabilidad de Occidente por la destrucción del mundo de los Otros. En el caso de Braidotti, no es que las voces de los Otros estén presentes en términos fantasmagóricos. Más bien, parecen formar parte de la estructura de su teoría, pero de una forma tácita. Tal como han resaltado Necthaval (2015) y Arias (2017), sus reflexiones teóricas son reminiscentes de filosofías de oriente (hindú, budista, taoísta). Estos autores nos recuerdan también las epistemologías y cosmologías de los indígenas amerindios que durante los últimos tres mil o cuatro mil años no han distinguido entre lo humano y lo no-humano, y no han erigido jerarquías entre las especies. Braidotti parece olvidarse de esto.

En cambio, lo que vemos es la puerta falsa de lo Humano, abierta nuevamente a medida que la seguimos en su fascinación por la tecnología (también la racionalidad y el secularismo). Debemos dar por sentado que este es el monopolio del exhumano en la medida en la que la gente faltante todavía sigue viviendo sin dignidad. Es el rol central que juega la tecnología en la teoría el que revela el rostro europeo del sujeto poshumano. El poshumano es el poseuropeo, un europeo rehecho. La poshumanidad es el dominio de lo europeo. Es el europeo quien ha aprendido a asimilar a otros, un europeo que se ha superado a sí mismo mediante su formidable desarrollo tecnológico y su habilidad epistémica para aprender a elaborar conocimiento con el conocimiento de otros/los colonizados, los animales, las plantas, los hongos, etc., y las máquinas.

4. POSCOLONIALISMO

Como sabemos, el poscolonialismo surgió bajo la influencia de las perspectivas posmodernas, pero fue desarrollado en gran medida por intelectuales del mundo no-moderno que viven en la metrópoli. Curiosamente, una preocupación central para

los críticos poscoloniales es la imposibilidad que tienen los subalternos (un equivalente a los indígenas) de ser escuchados en sus propios términos, no solo desde dentro de los cánones Occidentales, pero presumiblemente también dentro de sus propias tradiciones no-modernas. Por lo tanto, el proyecto poscolonial fue establecido para ubicar y reestablecer la voz de los subalternos de la colonia³. Spivak (1985) les advirtió a los críticos poscoloniales de su vano intento de conceder un lenguaje colectivo a los subalternos, puesto que ellos irónicamente reinscribirían y cooptarían la voz de los subalternos, en gran medida de la misma forma en la que antes lo había hecho el colonizador. La solidaridad cultural en medio de una panoplia de voces de subalternos heterogéneos, así como hablar por los subalternos, parecen estrategias autodestructivas. Sin embargo, ¿qué importancia tuvo para los críticos poscoloniales romper el silencio del subalterno? ¿El subalterno era el repositorio de una verdad sobreentendida que tenía poderes redentores? ¿Para quién?

La retórica salvadora de Occidente que rescata al oprimido no-moderno de otros no-modernos parece haber sido invertida en este caso. El crítico poscolonial aparece como un sustituto o impostor del crítico posmoderno que busca la salvación en el subalterno Otro silenciado. Una versión fugaz de este experimento fue el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos⁴, el cual intentaría hacer lo mismo (Moreiras, 2001; Rodríguez, 2001). Adoptaría el género literario del «testimonio» (Beverly, 2006) como la manera de articular la voz del subalterno. Al igual que sus predecesores, ellos también fracasaron como ventrílocuos y se desbandaron poco después.

Curiosamente, aquí se encuentra la reacción violenta en contra de la «audacia» de una mujer indígena (Rigoberta Menchú) que intentó que sus palabras estuviesen presentes a través de un «testimonio» escrito por una académica mestizo-criolla de Venezuela⁵. El libro se convirtió en un éxito inmediato en la academia anglófona en el contexto del posmodernismo de entonces. No obstante, tras unos cuantos años

³ La crítica poscolonial tuvo un auge en la academia estadounidense durante la década de 1980 con prominentes académicos como Edward Said, 1994; Gayatri Spivak, 1985; Homi Bhabha, 2004; Franz Fanon, 2004; y Amílcar Cabral, 1979.

⁴ El Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos fue fundado en los Estados Unidos en 1992 por académicos estadounidenses y latinoamericanos residentes en los Estados Unidos. Algunos de los miembros fundadores de este grupo fueron John Beverly, 2006; Ileana Rodríguez, 2001; y Alberto Moreiras, 2001.

⁵ El testimonio de Menchú fue recopilado por Elizabeth Burgos-Debray en *I, Rigoberta Menchú: an Indian Woman in Guatemala* (1984). Burgos-Debray es una antropóloga venezolana y exesposa de Régis Debray, un miembro del gobierno de Mitterrand entre 1981-1995 en Francia. Antes de llegar a ser un miembro del gobierno francés, Debray estuvo asociado con el Che Guevara y con Salvador Allende de Chile.

de debate, David Stoll, un antropólogo estadounidense, cuestionaría la veracidad y autenticidad del «testimonio» de Rigoberta Menchú, aparentemente en un intento de volverla a silenciar y desacreditarla (1999). El «testimonio» de Menchú estuvo sujeto a intrigas interminables que pusieron en duda los eventos que ella describió, así como la integridad moral de la autora que reunió su testimonio. Burgos-Debray no solo se quedó con las regalías de los primeros años de circulación del libro, sino que también se puso del lado de David Stoll una vez que este lanzó su diatriba contra Rigoberta Menchú⁶. Este fue un caso emblemático de la intolerancia e incapacidad de la academia anglófona para escuchar la voz del Otro.

5. TEORÍAS DECOLONIALES LATINOAMERICANAS

A finales de la década de 1990, las teorías decoloniales latinoamericanas empezaron a pasar al centro del escenario y también llegaron acompañadas del proyecto de restauración de las voces de los pueblos indígenas⁷. Al igual que las teorías posmodernas y poscoloniales que le antecedieron, en un principio el pensamiento decolonial estuvo interesado en el eurocentrismo y la decolonización epistémica como un campo crucial de lucha para transitar a la transmodernidad o a alternativas a la modernidad (Escobar, 2015). El pensamiento de frontera de la teórica feminista chicana Gloria Anzaldúa (1987) fue destacado por Walter Dignolo como la manera correcta de captar una realidad que durante mucho tiempo había sido negada por la colonialidad del poder y la colonialidad del saber (Dignolo, 2000, p. 256). El pensamiento de frontera fue pensado tanto desde la exterioridad (afuera) como desde la experiencia vivida del colonizado. Así, parecía crucial aprovechar las tradiciones epistemológicas indígenas para poner en práctica la decolonización no solo de los pueblos indígenas sino también de los no-indígenas, que en Latinoamérica incluyen a los descendientes de europeos y a los mestizo-criollos. Curiosamente, los descendientes de europeos y los mestizo-criollos aparecen en esta narrativa no como colonizadores internos, sino como aliados «naturales» de los pueblos indígenas. Al no establecer distinciones entre los pueblos indígenas y no-indígenas, los pensadores decoloniales de frontera parecerían no solo como coautores sino también como rescatadores de un conocimiento perdido. Tal como Kyle Powys Whyte, un académico Potawatomi, ha señalado acerca

⁶ Algunos académicos piensan que los posteriores comentarios de Stoll constituyen una retractación de sus críticas. No obstante, yo sugiero que un escrutinio de este ulterior documento no provee ninguna evidencia para tal evaluación.

⁷ El grupo modernidad/colonialidad es considerado el grupo central de las teorías decoloniales latinoamericanas. Los miembros fundadores de este grupo son Walter Dignolo, 2000; Anibal Quijano, 2000; y Enrique Dussel, 2006, 2011, entre muchos otros.

de los aliados norteamericanos de los pueblos indígenas, los aliados no-indígenas en el sur pueden sentirse redimidos puesto que ahora ellos están haciendo lo que sus ancestros no lograron hacer en el pasado (Whyte, 2017). Ellos están pensando con los pueblos indígenas y no en contra de estos. De este modo, el pensamiento de frontera es el salvavidas de los aliados decoloniales blancos y mestizo-criollos; puede decirse que es lo que permite la coexistencia de dos mundos más bien diferentes. No sorprende que cuando los regímenes izquierdistas en Ecuador y Bolivia introdujeron el Buen Vivir y los derechos de la naturaleza en sus constituciones — ambas concepciones indígenas del buen vivir y de la relación con la naturaleza⁸—, estas incorporaciones fueron aclamadas como momentos decoloniales en los que los saberes indígenas eran finalmente codificados en lo político, a pesar de que estas concepciones fueron indexadas en un código político moderno/colonial, liberal (Dussel, 2006, 2011).

No quiero dejar de mencionar los intentos de los intelectuales indígenas dedicados a salvar los conocimientos ancestrales con el fin de contrarrestar los asaltos de la modernidad y el desarrollo. Los pueblos indígenas y afrodescendientes, quienes se han reagrupado políticamente desde la década de 1990 a lo largo y ancho del continente, se perciben a sí mismos como involucrados en un debate del cual debe emerger un nuevo modelo civilizatorio que se base en prácticas no-capitalistas, no-liberales, no-estatales y no-coloniales fundadas en sus conocimientos ancestrales. La preservación de formas comunales de vida, y su extensión a los no-indígenas, el develamiento de maneras ontológicamente diferentes de relacionarse con los humanos y no-humanos, y el reconocimiento de su autonomía frente al Estado, son el núcleo de tales nuevas propuestas. La consigna en este caso es la idea Zapatista de crear un mundo en el que quepan muchos mundos («Enlace Zapatista», 1996).

Pero las experiencias recientes nos muestran —como en el caso de las políticas del Buen Vivir y la incorporación de los derechos de la naturaleza en las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009)— que resulta muy difícil reconciliar las

⁸ *Sumaq kamaña* en aymara o *sumak kawsay* en quechua se traduce como Buen Vivir, saber cómo vivir, vivir bien, vivir en comunidad, etc. Es una filosofía andina que cree en la integralidad de la vida y la necesidad de armonía. Buen Vivir exige el respeto a la Madre Tierra, la Pachamama. Dado que el Buen Vivir reconoce diferentes maneras de vivir, promueve también la interculturalidad y la pluriversidad. Los valores centrales del Buen Vivir son la complementariedad, la reciprocidad y la solidaridad. La espiritualidad es también central para el Buen Vivir como lo es también la búsqueda de equilibrio. Las organizaciones indígenas en Ecuador, Bolivia y Perú han buscado incorporar estas visiones en sus constituciones políticas nacionales. Tuvieron éxito en los procesos constitucionales que han sido más democráticos y participativos, como en Ecuador y Bolivia durante la primera década del siglo XXI. Tras una década de sucesivas violaciones a las constituciones, hemos llegado a tener en claro algunos de los problemas que surgen cuando el desarrollo y la modernización son mantenidos como los motivos ulteriores que están detrás de la adopción del Buen Vivir. Véase Boaventura de Sousa Santos, 2012.

propuestas indígenas con las estructuras políticas existentes, incluso con aquellas que sostienen o se refundan en la plurinacionalidad y la interculturalidad. La interculturalidad, como la posibilidad de diálogo entre culturas, alcanza sus límites sobre todo a nivel del Estado. El Estado puede traer al redil de la modernidad y el desarrollo proposiciones culturales indígenas que supuestamente hubiesen transformado la lógica interna y el funcionamiento del Estado. Un caso al respecto es la así llamada economía del extractivismo avalada por gobiernos progresistas. Los gobiernos de un mestizo-criollo —como el presidente Correa en Ecuador— y un presidente indígena aymara —como Evo Morales en Bolivia— no han protegido los derechos de la naturaleza ni transformado las modernas relaciones explotadoras con la naturaleza. Más bien, ellos continuaron con la destrucción de algunas comunidades indígenas, han invadido sus territorios con sus megaproyectos extractivistas y han ocasionado un daño extremo al ambiente.

6. ANTROPOLOGÍA: EL GIRO ONTOLÓGICO

Otra y con frecuencia superpuesta área del conocimiento que ha redescubierto recientemente que los conocimientos, mitos y prácticas ancestrales amerindias cuestionan profundamente los supuestos establecidos de la modernidad y el desarrollo, es la antropología. Desde esta perspectiva, las ontologías amerindias parecen poseer la llave para ingresar a una nueva mirada integral de la naturaleza y la cultura, la cual puede salvar al mundo de los monstruos modernos como el colonialismo, el capitalismo y el cambio climático y, por lo tanto, pueden ayudarnos a construir mejores futuros. Esto ha venido a conocerse como el giro ontológico. Incluso ha sido considerado la salvación de la antropología, la cual en el pasado reciente se había reducido a ser tan solo una reflexión acerca de las preocupaciones y obsesiones de los antropólogos modernos.

La obra del brasileño Eduardo Viveiros de Castro sobresale en esta renovación de la antropología (2004, 2014, 2015). Tal como algunos han señalado, la antropología ontológica que Viveiros de Castro propone, como él dice, es el relato acerca del amerindio amazónico. En un viaje de descubrimiento a través de los mares de la etnografía acerca de la Amazonía, el ojo y profundo sentido (moderno) de Viveiros de Castro puede acceder a los alter-conceptos de naturaleza y humanidad de los amerindios amazónicos aislados y ofrecerlos a los modernos para enfrentar sus propios problemas modernos. Y lo que él ve es bastante interesante. Encuentra otra realidad que no distingue entre humanos y no-humanos; no solo no se establece ninguna distinción entre humanos y no humanos —tales como espíritus, animales o árboles—, ni tampoco es la animalidad o la biología lo que los humanos comparten

con los animales o no-humanos; más bien, es la 'humanidad' (o su socialidad) la que comparten entre todos. En esta realidad, los animales son ahora antiguos humanos con cuerpo animal, habiendo perdido los atributos biológicos del cuerpo humano, pero no su 'humanidad' o su socialidad humana o su ser-persona. Por lo tanto, lo que los diferencia es tan solo su perspectiva del mundo y de unos a otros. Él nombra esto como «perspectivismo amerindio». La salvedad aquí no es que ellos no vean ninguna diferencia entre los cuerpos de los animales y los cuerpos de los humanos, sino que los animales, un jaguar, por ejemplo, poseen su propia perspectiva del mundo y deben ser comprendidos solo desde esta perspectiva. Los animales-humanos se perciben a sí mismos como personas sociales del mismo modo en el que los humanos se perciben como personas. Pero el jaguar, un animal-humano depredador, por ejemplo, percibe a los humanos tan solo como una presa, una comida deliciosa. A la inversa, el humano puede percibir al jaguar como un animal predador o como un espíritu. En esta cosmología habrá variaciones en perspectiva dependiendo de si eres un ser social con un cuerpo humano, o un animal (humano) depredador como el jaguar, o un espíritu; habrá múltiples naturalezas, pero todas ellas son antropomorfizadas en una «cultura». Viveiros de Castro denomina a esto como «multinaturalismo» —en contraste con «multiculturalismo»—. Su punto de vista contrasta con conceptos occidentales clásicos de naturaleza y cultura que usualmente postulan una única naturaleza que es interpretada por múltiples culturas.

Esta multiplicidad de «naturalezas» no solo transpone la distinción entre naturaleza y cultura, sino también la separación entre sujeto y objeto, puesto que todos los agentes están provistos del ser-sujetos y de una perspectiva. Esta altamente compleja interpretación de la ontología amerindia es considerada una alternativa a las grandes separaciones modernas entre una naturaleza singular y las culturas múltiples. Permite el reconocimiento de derechos ontológicos (no-humanos) de la naturaleza, derechos que la modernidad niega. Idelber Avelar, un teórico literario brasileño, va tan lejos hasta afirmar que el antropomorfismo y perspectivismo amerindio pueden ser útiles para desacelerar el Antropoceno, y da el ejemplo de los derechos de la naturaleza reconocidos en las constituciones de Ecuador y Bolivia, tal como se mencionó antes, como prueba de las contribuciones de las ontologías amerindias (2013). De manera que, para decirlo en breve, lo que encontramos en esta nueva antropología es la extracción de alter-conceptos desde la percibida alteridad radical de los indígenas como un recordatorio para los modernos sobre que los modernos también pueden crear maneras de pensar de otro modo, si tan solo ellos pudiesen emular a los pueblos indígenas. Aquí encontramos, sin embargo, nuevamente conceptos y mundos no-modernos que ayudan a los modernos a lidiar con el mundo de destrucción que han colocado sobre sí mismos. Si bien no se destaca ninguna preocupación por los

escombros del mundo amazónico, se debe asumir que son precisamente los escombros los que permiten el pensamiento hacia adelante que necesitan los modernos.

Otro exponente del giro ontológico es el antropólogo argentino Mario Blaser⁹ (2013), quien, al igual que Viveiros de Castro, se ha comprometido a develar otras maneras de ser y de lo «real» que los pueblos indígenas pueden ofrecer a los modernos como soluciones a los problemas causados por la modernidad y el desarrollo. Blaser está también preocupado por el supuesto de que la modernidad abarca todo lo que es, como si los «reales» no-modernos fueran una cosa del pasado que no merece ser tomada en serio. El punto de Blaser es que la modernidad nunca fue capaz ni en el pasado ni en el presente de erradicar por completo las ontologías alternativas. Estas múltiples ontologías todavía existen y entran en conflicto con los supuestos ontológicos occidentales. Tomadas en serio, las ontologías múltiples nos permiten imaginar la posibilidad de crear mundos libres de los desafíos que nos plantea el Antropoceno, pero también, y quizás más específicamente, nos permiten imaginar la posibilidad de traer a la vida el pluriverso, o un mundo donde quepan muchos mundos. Al reconocer la existencia de múltiples ontologías, la equivocada concepción moderna de la existencia de tan solo un mundo y múltiples culturas es, por lo tanto, impugnada.

7. CONCLUSIONES: ¿EL SUBALTERNO RESCATA A LOS MODERNOS?

No ha sido mi intención reiterar las objeciones usuales que se plantean a las prácticas teóricas, que aquí han sido el centro de atención, al llamarlas una romantización o exotización de las culturas indígenas, o por señalar que ellas homogeneizan tales prácticas y realizan generalizaciones insostenibles. Tampoco estoy diciendo que las epistemologías y ontologías indígenas no deban ser tomadas en serio. Lo que sí deseo enfatizar son las diferentes maneras en las que el Otro (los pueblos indígenas/los subalternos) habitan la imaginación teórica occidental. Y quiero centrarme en cómo los teóricos mestizo-criollos decoloniales y poscoloniales buscan por igual romper con las tradiciones de conocimiento del mundo moderno en un momento en el que la modernidad parece estar escasa de respuestas para resolver los problemas que ha creado. Tal como he dicho en otro lugar (2012), invirtiendo la metáfora de Vincent Capranzano (1990) del «diálogo de sombras», las voces suprimidas del Otro persisten en el cuerpo y los márgenes de los textos occidentales¹⁰. Con frecuencia residen en

⁹ Véanse también los trabajos de Marisol de la Cadena, 2015 y Arturo Escobar, 2008, 2014, 2015.

¹⁰ Capranzano se refiere principalmente al diálogo de sombras que subyace a los textos etnográficos de los antropólogos occidentales, quienes más que narrar un relato de otros, construyen su propio relato mediante referencias internas o conversaciones entre occidentales que esconden el intercambio comunicativo real con esos otros. Véase Capranzano, 1990.

los enormes vacíos presentes en los diálogos entre teóricos occidentales, quienes, al darse cuenta de su común situación histórica, se hablan entre sí como iguales, pero silencian al Otro colonizado del cual dependen sus posturas epistémicas. Ellos proceden así ya sea invalidando sus epistemologías o reconociéndolas erradamente. Esta es una jugada reminiscente de las formas en las que desaparece el signo de mujer en los discursos logofalocéntricos. Hoy en día, la diferencia es que los modernos están intentando superar este hábito mental. No obstante, sostengo que sus intentos no siempre tienen éxito. En los discursos teóricos del posmodernismo, podemos percibir cómo los subalternos, o los pueblos indígenas, permanecieron como los Otros invisibles, aun cuando eran invocados; ya sea que sean excluidos de la conversación, o que el diálogo sea tan indirecto que termina siendo irreconocible. Esto se da incluso en los intentos feministas occidentales dirigidos a presentar narrativas más inclusivas, tales como la de Braidotti. El poshumanismo de Braidotti absorbe las epistemologías y cosmologías indígenas sin jamás reconocerlas. En este caso el rechazo de lo humano y de *Antropos*, y la antropomorfización de la tecnología (o apoteosis), funciona como un autoensalzamiento del mundo moderno, lo que inadvertidamente reconstituye la norma colonial.

El colonialismo interno en Abya Yala, como los remanentes de sistemas de castas en Asia del Sur, crea sus propios dilemas¹¹. En un intento por cambiar el paradigma y desvincularse de la modernidad, los decoloniales (mestizo-criollos) y los poscoloniales quieren recuperar la voz de los subalternos/indígenas mediante la atribución de una alteridad a los pueblos indígenas/subalternos que pueda funcionar como una droga maravillosa para las dolencias de la modernidad. El giro ontológico en antropología, por ejemplo, ofrece ontologías indígenas como una forma de construir posibles futuros y, por lo tanto, quizás para la salvación del mundo. Para los académicos latinoamericanos blancos, mestizo-criollos, que no se perciben a sí mismos como colonos, sino como aliados 'naturales' de los pueblos indígenas, la extracción de los conocimientos indígenas para resolver la crisis de la modernidad, o fantasear acerca de un futuro basado en la diferencia radical de los pueblos indígenas, podría ser interpretada como otra forma de extractivismo. Una podría también suponer que el deseo de emular a las ontologías indígenas reitera la fantasía imperial de aparecer como salvadora de culturas que de otro modo se extinguirían. Estos académicos revelan también la enorme diferencia de poder que todavía separa a los mundos moderno y no-moderno dentro y fuera de la colonia. Los académicos modernos están tratando de tender puentes entre estas diferencias con el redescubrimiento y exploración de

¹¹ Abya Yala sustituye al término Latinoamérica. Proviene de la lengua Kuna y significa «tierra madura, o tierra que florece». Se está convirtiendo en el término preferido para referirse a la región. Los pueblos indígenas de Norteamérica emplean el término Isla Tortuga para referirse a sus territorios.

los mundos de conocimiento indígenas a través de su rescate, y no su destrucción, tal como sucedió en el pasado. Pero no siempre tienen éxito. Y tal como hemos visto, estos esfuerzos están repletos de ambigüedad y contradicciones.

La pregunta que está siendo planteada hoy en día con el retorno de lo indígena es, más bien, ¿puede salvarnos el subalterno? Lo que es sorprendente es que las cosmologías indígenas son leídas mediante un lente invertido conforme al cual las culturas indígenas salvan al mundo moderno en vez de la usual retórica colonial salvadora que postula la relación opuesta. Los críticos de la modernidad (incluidos los críticos decoloniales y poscoloniales) no solo están en pos de la salvación en los pueblos indígenas o subalternos, sino que con frecuencia ellos encubren su complicidad histórica en la destrucción de los mundos indígenas. Ellos utilizan las maneras indígenas de hacer mundos para redimirse ellos mismos de los pecados de sus ancestros y para rescatarse a sí mismos de la autodestrucción. Estas proposiciones teóricas de los modernos y los no-modernos son, por ende, problemáticas. Ellas involucran lo que la feminista nativa Eve Tuck y K. Wayne Yang denominan «el colono transita a la inocencia», lo que se refiere a las formas en las que los descendientes de los colonizadores intentan disminuir su sensación de culpabilidad y complicidad en la destrucción de los mundos indígenas, para así asegurar una futuridad al colono (Tuck & Wayne Yang, 2012). Pueden funcionar como una forma de distraer nuestra atención con respecto a nuestra responsabilidad con los otros colonizados, y para inhibir el llamado de reparación que una podría argumentar que todavía es pertinente.

El académico Potawatomi Kyle Whyte (2017) nos recuerda algo que es crucial para nuestra comprensión del predicamento del Antropoceno y el giro hacia las epistemologías y cosmologías indígenas para salvar el mundo. El temor actual a los futuros apocalípticos debidos al cambio climático no es nuevo para los pueblos indígenas. El colonialismo fue y todavía es experimentado como un apocalipsis que involucra la extinción de sus hábitats sociales/naturales/culturales y el núcleo de su espíritu. Así, muchas de sus maneras de sobrellevar la catástrofe deben ser rastreadas hasta sus intentos de sobrevivir al colonialismo, y no exclusivamente a una diferencia radical digna de emulación por parte de los modernos preocupados acerca de su futuro colectivo o la singularidad del Antropoceno. El Antropoceno, desde la perspectiva de los pueblos indígenas, no es una era totalmente nueva que se inicia en 1950, después de la Segunda Guerra Mundial y la bomba atómica. Para ellos, empezó hace 500 años y continúa hasta hoy.

Sin embargo, es importante notar que las epistemologías y cosmologías indígenas, aun cuando deben ser tomadas en serio, no están libres de crítica. Los conocimientos indígenas tienen quinientos años de entremezclarse asimétricamente con las epistemologías modernas y existen desde entonces en tensión con ellas. No existen

líneas divisorias indígenas absolutas o dicotomías claramente separables entre las epistemologías indígenas y modernas debido a que los pueblos indígenas han lidiado durante siglos con las epistemologías modernas (Burman, 2012). Les he prestado más atención a las paradojas y tensiones que surgen cuando los pueblos no-indígenas y modernos «se prestan» los principios indígenas para arreglar los problemas de la modernidad, pero mucho menos a los problemas que las propias epistemologías y ontologías indígenas podrían tener. Las feministas indígenas como Lorena Cabnal (2010), por ejemplo, se oponen a la heterorrealidad que crean las cosmologías mayas, con sus nociones acerca de la complementariedad heterosexual ordenadora del cosmos y los intentos de corregir las visiones cosmológicas masculinistas indígenas con el fin de construir un futuro comunitario feminista. Andrew Canessa (2010), por otro lado, señala el masculinismo presente en la obra de Fausto Reinaga (1970). Reinaga es el más grande intelectual indígena boliviano, aunque no puede esconder su antipatía hacia las mujeres mestizas, o tampoco su «profunda ambivalencia» hacia las mujeres indígenas. Según Canessa, el Proyecto de Reinaga es explícitamente la redención tan solo del hombre indio.

Al igual que en cualquier debate, los intelectuales indígenas no tienen una posición monolítica en sus críticas a la modernidad o en sus intentos de salvar sus conocimientos ancestrales. Existen también importantes diferencias entre los críticos indígenas del Abya Yala y aquellos de la Isla Tortuga a las que no me he referido aquí. Estas experiencias históricas y coloniales no son idénticas y tampoco lo son sus propuestas políticas y teóricas. Las críticas indígenas a la modernidad no solo requieren ser tomadas en cuenta más seriamente, también deben ser analizadas más críticamente. La experimentación política que ha tenido lugar en Bolivia y Ecuador, la cual reconoce los derechos de la naturaleza conforme a las demandas y concepciones indígenas del Buen Vivir, no ha impedido la continuidad de una economía extractivista que viola esas mismas concepciones. Esta es tan solo una instancia en la que observamos los problemas que emergen cuando los principios indígenas son implementados en las instituciones políticas modernas, tales como el Estado. No obstante, existen otros intelectuales indígenas en Perú y Bolivia que comprenden el ámbito de lo político como una concepción ya moderna que no puede albergar las luchas de los pueblos indígenas que están buscando superar la modernidad con su propio horizonte cultural, histórico (Quintanilla Coro & Prada Alcoreza, 2014). Estas contradicciones no solo revelan las fisuras internas que existen dentro del campo intelectual indígena, sino también los peligros permanentes que la política moderna les plantea a las luchas indígenas contra los ataques de la modernidad y la decolonización.

A medida que nosotras, no-indígenas, mestizxs, que somos también académicas feministas decoloniales, empezamos a examinar con más cuidado las epistemologías

y cosmologías indígenas, surgen nuevas interrogantes. Por ejemplo, ¿es posible pensar por fuera de la modernidad, apoyándonos en arquetipos de epistemologías y cosmologías indígenas? ¿Puede el crítico indígena escapar de la modernidad? (Quintanilla Coro & Prada Alcoreza, 2014, p. 27). Otras preguntas cruciales que requieren ser planteadas desde una perspectiva feminista son: ¿Pueden los proyectos civilizatorios que son mayormente propuestos por académicos indígenas varones (en Abya Yala) resistir una crítica decolonial o indígena feminista? ¿Cómo se posicionan las mujeres y lxs mestizxs en el nuevo modelo civilizatorio indígena? Como podemos ver, la conversación acaba de empezar.

REFERENCIAS

- Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands/La Frontera*. San Francisco, Spinsters: Aunt Lute.
- Arias, Arturo (2017). *Perspectivismos cosmológicos, la subjetividad indígena y ontologías post-humanas*. http://istmo.denison.edu/n34/articulos/02_arias_arturo_form.pdf
- Avelar, Idelber (2013). *Amerindian Perspectivism and Non-Human Rights*. <https://alternativas.osu.edu/en/issues/autumn-2013/essays/avelar.html>
- Beverly, John (2006). Testimonio: On the Politics of Truth. *Iberoamericana*, VI(21), 253-255.
- Bhabha, Homi (2004). *The Location of Culture*. Routledge Classics. Nueva York: Routledge.
- Blaser, Mario (2013). Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe. *Current Anthropology*, 54(5), 547-568.
- Braidotti, Rosi (2013a). *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, Rosi (2013b). Posthuman Humanities. *European Educational Research Journal*, 12(1), 1-19.
- Braidotti, Rosi (2017). Critical Posthuman Knowledges. *The South Atlantic Quarterly*, 116(1), 83-96.
- Burman, Anders (2012). Places to Think with, Books to Think about. Words, Experience and the Decolonization of Knowledge in the Bolivian Andes. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self Knowledge*, 10(1), 101-120.
- Cabnal, Lorena (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (pp. 11-25). Barcelona: Acsur-Las Segovias.
- Cabral, A (1979). *Unity and Struggle: Speeches and Writings*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Canessa, Andrew (2010). Dreaming of Fathers: Fausto Reinaga and Indigenous Masculinism. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 5(2), 175-187.

- Capranzano, Vincent (1990). On Dialogue. En Tulio Maranhão (ed.), *The Interpretation of Dialogue* (pp. 269-291). Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (1991). *A Derrida Reader: Between the Blinds*. Nueva York: Columbia University Press.
- De la Cadena, Marisol (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham, NC: Duke University Press.
- De Souza, Boaventura (2012). El Socialismo de Buen Vivir. *Koinonia*. Agenda Latino Americana. <http://servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=759>
- Dussel, Enrique (2006). *Tesis de política*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Dussel, Enrique (2011). *Filosofía de la liberación*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Enlace Zapatista (1996). *Archivo histórico*. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selvalacandona>
- Escobar, Arturo (2008). *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes (New Ecologies for the Twenty-First Century)*. Durham, NC: Duke University Press.
- Escobar, Arturo (2014). *Sentirpensar con la Tierra*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Escobar, Arturo (2015). Degrowth, Postdevelopment, and Transitions: a Preliminary Conversation. *Sustainability Science*, 10, 451-462.
- Fanon, Franz (2004). *The Wretched of the Earth*. Nueva York: Grove Press.
- Foucault, Michel (1971). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Nueva York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel (1972). *The Archaeology of Knowledge*. Nueva York: Pantheon Books.
- Kymlicka, Will (2012). Neoliberal Multiculturalism? En Peter A. Hall y Michèle Lamont (eds.), *Social Resilience in Neoliberal Era* (pp. 99-125). Cambridge: Cambridge University Press. <https://www.eui.eu/Documents/RSCAS/Research/MWG/201314/29Jan-KymlickaWill.pdf>
- Lander, Ernesto (2011). *Crisis civilizatoria: el tiempo se agota*. <http://www.fedaeps.org/cambio-civilizatorio-y-buen-vivir/crisis-civilizatoria-el-tiempo-se>
- Lytard, Jean Francois (1989). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester: University Press.
- Maranhão, Tulio (1990). *The Interpretation of Dialogue*. Chicago: The University of Chicago Press.
- McKittrick, Katherine (2015). *Sylvia Wynter: On Being Human as Praxis*. Durham: Duke University Press.
- Menchú, Rigoberta & Elizabeth Burgos-Debray (1984). *I, Rigoberta Menchú: an Indian Woman in Guatemala*. Londres: Verso.

- Mignolo, Walter (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Moreiras, Alberto (2001). *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham, NC: Duke University Press.
- Necthaval, Joseph (2015). Book Review of the Posthuman by Rosi Braidotti. En *Hyper-Noise Aesthetics*. <https://josephnechtaval.wordpress.com/2015/08/01/book-review-of-the-posthuman-by-rosi-braidotti/>
- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Caracas: Unesco-Iesalc/Faces/UCV.
- Quintanilla Coro, Víctor & Raúl Prada Alcoreza (2014). *La política. Entre la crítica de la modernidad y la cosmovisión indígena*. La Paz: Misión.
- Reynaga, Fausto (1970). *La Revolución india*. La Paz: Minka.
- Rodríguez, Ileana (2001). *The Latin American Subaltern Studies Reader: Latin America Otherwise*. Durham, NC: Duke University Press.
- Said, Edward (1994). *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1985). Can the Subaltern Speak? En Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271-316). Londres: MacMillan.
- Stoll, David (1999). *Rigoberta Menchú and the Story of all Poor Guatemalans*. Boulder, CO: Westview Press.
- Tuck, Eve & K. Wayne Yang (2012). Decolonization is not a Metaphor. *Decolonizing: Indigeneity, Education & Society*, 1(1), 1-40.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2004). Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies. *Common Knowledge*, 10(3), 463-484.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2014). *Cannibal Metaphysics*. Edición de Peter Skafish. Mineápolis, MN: Univocal Publishing.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2015). *The Relative Native*. Edición de Peter Skafish. Chicago: Hau Books.
- Whyte, Kyle Powys (2017). Indigenous Science (Fiction) for the Anthropocene: Ancestral Dystopias and Fantasies of Climate Change Crises. *Environment and Planning E: Nature and Space*, 1(1/2), 224-242. <https://doi.org/10.1177/2514848618777621>

V
GÉNERO Y RELIGIÓN

RAÍCES HISTÓRICAS DE LA MISOGINIA Y EL MACHISMO EN AMÉRICA LATINA*

Ana María Bidegain
Florida International University

1. INTRODUCCIÓN

Durante los últimos 50 años, en América Latina las mujeres logramos mejores condiciones de vida, así como del ejercicio de derechos políticos y civiles gracias al esfuerzo de muchas personas, pero sobre todo por el tesón y la determinación de las propias mujeres. Sin embargo, día tras día nos encontramos con abusos y asaltos a la dignidad de las mujeres de todas las edades, clases sociales y razas que componen nuestro universo femenino, víctimas de violencia de toda índole, la cual muchas veces proviene de nuestros propios esposos o compañeros sentimentales. Se trata de un drama que el Papa Francisco denomina «la plaga que afecta a nuestro continente: los numerosos casos de feminicidio y son muchas las situaciones de violencias silenciadas»¹. La explotación laboral femenina y la desigualdad salarial entre los sexos es otro de los atropellos que sufren las mujeres y que Francisco considera «un escándalo»².

Escándalo e incongruencia con el mensaje evangélico como explicita claramente Francisco en su catequesis de abril de 2015³ y Juan Pablo II en *Mulieris Dignitatem*, «Cristo fue ante sus contemporáneos el promotor de la verdadera dignidad de la mujer y de la vocación correspondiente a esta dignidad. En las enseñanzas de Jesús, así como en su modo de comportarse, no se encuentra nada que refleje la habitual

* Este documento condensa la parte central de la presentación realizada por la autora en la Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para América Latina el 8 de marzo de 2018 bajo el título Obstáculos y Aportes para la promoción de las mujeres en la sociedad e iglesia latinoamericanas.

¹ Papa Francisco, 20 de enero de 2018, Trujillo, Perú.

² Papa Francisco, 29 de abril de 2015.

³ Papa Francisco, Audiencias del 15, 22 y 29 de abril de 2015.

discriminación de la mujer, propia del tiempo; por el contrario, sus palabras y sus obras expresan siempre el respeto y el honor debido a la mujer»⁴.

El comportamiento de Jesús ha dado sentido a la fe de muchas mujeres y a su búsqueda por participar en la construcción de la sociedad y de la Iglesia; sin embargo, ese mensaje y ejemplo han sido obnubilados y no fueron el punto de partida cuando en las sociedades cristianas se quiso reglamentar las relaciones entre varones y mujeres. Una mirada a la historia latinoamericana desde la perspectiva de las mujeres es fundamental para elucidar las características y raíces de la misoginia y el machismo, principales obstáculos para la promoción y la realización de las mujeres y soportes fundamentales de la inequidad y la violencia contra las mujeres.

2. LAS MUJERES Y LA CULTURA MESTIZA Y CATÓLICA DE AMÉRICA LATINA

Tal como Puebla lo anuncia⁵, nuestra especificidad católica y latinoamericana está en la simbiosis étnica y cultural entre el mundo conquistador y el de las poblaciones del territorio que hoy llamamos América Latina. Para poder sobrevivir, los ibéricos tuvieron que aprender de la tradición indígena, la cual les proporcionó un rico conocimiento de la naturaleza. Las mujeres nativas —convertidas en esposas, concubinas o esclavas— fueron quienes mayoritariamente tuvieron que enseñar a los europeos nuevos hábitos alimenticios, la utilización de elementos de la naturaleza en la organización doméstica y el uso de plantas medicinales para enfrentar las enfermedades tropicales. Esa creatividad originaria persiste en nuestros usos y costumbres, en nuestra tradición culinaria, en los oficios artesanales, en la creatividad artística, en nuestra música (Zapata, 1974). Por eso, nuestro mestizaje no es solo biológico, sino que también y, sobre todo, es cultural. Fue en este contexto de intercambios complejos y desiguales, en el que se ha moldeado nuestra cultura mestiza, llena de diversidad, inequidad y de matices. Pero fue en sus intersticios donde la cultura nativa logró sobrevivir y, al mismo tiempo, donde enraizó la evangelización; como lo dice el documento de Puebla: «donde el Verbo encarnó»⁶.

Los varones indígenas muchas veces buscaron en el suicidio y en la bebida un escape, pero las mujeres se mantuvieron firmes al cuidado de sus hijos bastardos sacando fuerzas de lo profundo de su espiritualidad, enriquecida por el mensaje evangélico. Este mensaje había llegado en medio de las incongruencias del colonialismo, pero había traído el modelo de María, la nueva Eva, que nunca abandonó a su

⁴ Juan Pablo II, *Mulieris Dignitatem* (V. 12).

⁵ Documento Conclusivo de Puebla. III Conferencia del Episcopado Latinoamericano (5.6).

⁶ Documento Conclusivo de Puebla, capítulo 1.

hijo a pesar de las dificultades. Pensar el pasado latinoamericano desde el mestizaje coloca a las mujeres como protagonistas de la historia. La madre de América Latina Tonanzin/Guadalupe es indígena y nosotros, su prole mestiza, biológica y culturalmente. Es nuestra matriz cultural la que hoy debemos aceptar, comprender, rescatar y valorar para poder afirmar nuestra propia identidad y nuestra capacidad para tener una presencia universal, lo que también nos permite entender el cariz y la especificidad de nuestra catolicidad. Es en el espacio doméstico donde la religiosidad popular tiene su raíz y se renueva constantemente.

Este mestizaje, sin embargo, no fue solo producto de la violencia y la dominación de las mujeres amerindias. En la primera mitad de siglo XVI se trató de implantar una Iglesia indiana que, dialogando con las culturas locales, fuera capaz de transmitir el Evangelio. Los padres de la Iglesia latinoamericana sentaron las bases de un cristianismo original que defendía la humanidad de las naciones indígenas y buscaba dialogar con sus culturas; sin embargo, este modelo de ser iglesia fue reprimido y desechado por las políticas imperiales de la Corona Española (Junta Magna de 1568). Exigió que tanto la sociedad, como la iglesia en las colonias, fueran reflejo de la sociedad y la iglesia española y se prohibió toda acomodación y toda obra que hablara bien de la cultura y tradiciones indígenas (Dussel, 1979).

3. CIRCUNSTANCIAS DE LA REGULACIÓN DE LAS RELACIONES ENTRE VARONES Y MUJERES

Los ibéricos se encontraron con una variedad de costumbres en lo relativo a las relaciones entre hombres y mujeres, puesto que la poligamia era la norma en los pueblos con los que entraron en contacto. Al comienzo del siglo XVI, predominaron las relaciones consensuales o las impuestas por medio del rapto o del estupro, las que dieron origen a la sociedad mestiza, como dije anteriormente. Los misioneros, sobre todo teólogos y canonistas, hicieron muchos esfuerzos para entender el matrimonio en las diferentes comunidades amerindias y para que los propios españoles se ajustaran a las normas que debían regular las relaciones entre hombres y mujeres. De hecho, cuando se inicia el proceso de conquista, en el siglo XVI, la institución del matrimonio era relativamente reciente y estaba en plena discusión en Europa. Los historiadores de la cristiandad medieval señalan que es solo después del año mil que la documentación sobre regulación matrimonial comenzó a ser significativa y básicamente para la clase nobiliaria, porque el pueblo se reproducía más libremente. El esfuerzo por constituir el matrimonio en una institución legal y religiosa llevó muchos siglos, pero la iglesia situó, como central para el matrimonio, el consentimiento mutuo.

A pesar de todos los esfuerzos, la sociedad medieval cristiana no era estrictamente monógama porque los acuerdos sobre el matrimonio poco cobijaban a las otras clases sociales y sobre todo porque la sexualidad de la aristocracia era juzgada con una doble moralidad. Aunque solo se permitía una esposa a la vez, no se negaba al marido —o más bien al grupo familiar— romper la unión cuando le convenía buscar una mejor pareja. Por eso, los compromisos matrimoniales buscaban proteger los intereses materiales de la esposa y de su linaje. De hecho, la palabra adoptada en el sacramento, matrimonio, viene de *matris* (madre) *munium* (cuidado), es decir, el «cuidado de la madre». Como contrapartida está el patrimonio (*pater-munium*) ya que los derechos económicos se les reconocían solo a los hombres adultos. Así, «matrimonio» da la idea de defensa y protección de la madre, implicando la obligación del hombre hacia ella y su descendencia.

La sexualidad masculina lícita no estaba encerrada en el marco conyugal, debía atender a su esposa, pero no la obligaba, en absoluto, a no utilizar otras mujeres antes, durante o después de su matrimonio, en su viudez. El concubinato y la exaltación de un comportamiento procaz eran vistos como hazañas de virilidad. Por el contrario, en la mujer se buscaba garantizar celosamente la virginidad en el caso de las doncellas y en las casadas la fidelidad y la constancia, so riesgo de introducir nacidos de otra sangre entre los herederos legítimos de la fortuna familiar; sin embargo, los hombres de linaje diseminaban alegremente fuera de la casa y entre la servidumbre los bastardos que eran inaceptables entre las mujeres.

Paulatinamente se fue estableciendo el rito del matrimonio que pasó de doméstico y laico a celebrarse en el atrio y luego en la iglesia y, al mismo tiempo, se fue desarrollando una espiritualidad de la unión conyugal. Con el advenimiento de la modernidad y el afianzamiento del mundo burgués, sus representaciones pasaron a dominar el entorno cultural, las relaciones fueron reguladas por contratos, se estableció la necesidad de que el naciente estado moderno, junto con la Iglesia, pasaran a controlar la relación entre los sexos en función de la necesidad de adecuación al mundo emergente —por una parte, la procreación dada la necesidad de brazos para la producción y para la guerra y, por otra, la regulación de la herencia y la protección de las mujeres—.

Aunque teólogos y canonistas intentaron purificar las instituciones jurídicas provenientes mayoritariamente del derecho romano y «cristianizarlas», al reforzar la institución jurídica no solo se establecieron beneficios o protección para las mujeres sino también obstáculos que serán evidentes más tarde. Lo que en un momento significó un beneficio para la mujer después se constituyó en una carga, pero al ser canonizado y dogmatizado se hizo difícil su discusión, así como ubicar su situación en un momento histórico determinado. La búsqueda de cuidado y protección para

las mujeres a lo largo de los siglos significó el establecimiento de estructuras que la volvieron dependiente, controlada y, al mismo tiempo, ayudaron a fortalecer la primacía masculina y patriarcal.

Recién en el Concilio de Trento (1563) fue prevista la forma canónica del matrimonio. Se reforzó su regulación, se debía celebrar ante un párroco y testigos, los conyugues debían dar el consentimiento mutuo y debían firmar un registro. La cohabitación fuera del matrimonio estaba prohibida, para evitar el concubinato y los hijos ilegítimos. Sin embargo, las normas no siempre logran cambiar las costumbres. El matrimonio surgió entonces de las circunstancias históricas, y de la función que las mujeres y los hombres debían cumplir en la sociedad emergente, no así del seguimiento de las propuestas cristianas, así se les diera un ropaje cristiano. A lo largo de los siglos, se terminó creyendo que siempre había sido así y, por lo tanto, sería algo incambiable e intocable, con la concomitante gran resistencia del clero ante los reclamos de las mujeres por su situación minusvalorada y controlada, que al dar preeminencia al varón —quien termina considerando que ella es su propiedad— la ubican, con razón, como fuente de la violencia contra ellas.

En lo concerniente a la sexualidad, los protestantes diferían poco de los católicos con respecto a los conceptos básicos. Pero, además, el nacimiento de la llamada ciencia nueva en el siglo XVII fue un fardo pesado para las mujeres y la naturaleza. Se ligó ciencia y tecnología modernas, y conocimiento y productividad económica, entendida no solo como creadora de riqueza sino de excedentes y beneficios. Al mismo tiempo, se cambió la imagen de la naturaleza como madre que nutre, ser viviente, y pasó a ser considerada materia inerte, muerta y manipulable, lo que está en perfecta consonancia con el imperativo de explotación de la naturaleza, típico del crecimiento económico capitalista. En *Tempores partus masculus*, Francisco Bacon (1561-1626) —canciller de Francisco I de Inglaterra (1618-1621)— prometía crear una progenie bendita de héroes y superhombres que por medio de la ciencia llegarían a dominar la naturaleza, la sociedad, en particular a las mujeres y el mundo no-occidental, dónde al igual que las mujeres, tenían una concepción materna de la naturaleza. Consideraban que necesitaban una ciencia y una filosofía que mereciera ser llamada «masculina» y que se distinguiera por su potencia viril frente a sus ineficientes predecesores, imponiéndose por su capacidad de someter a la naturaleza al servicio del hombre y hacerla su esclava (Fox Keller, 1980; Merchant, 1985). Era necesario acabar con el conocimiento milenario que muchas mujeres europeas tenían de la naturaleza e impedirles el acceso al conocimiento científico al recluirlas en el espacio doméstico. La terrible «caza de brujas» que se cernió sobre las mujeres hay que relacionarla sobre todo con la del nacimiento de la «Ciencia Nueva» que surgió junto con el

incipiente capitalismo en los siglos XVI y sobre todo XVII, y después de Westfalia (1648) y la secularización no solo de la vida política, sino de la vida intelectual dominada por Inglaterra y Francia.

La perspectiva rigorista, tanto en el cristianismo protestante como católico, se fue profundizando. Se concibió la sexualidad esencialmente como una energía maligna que debía ser reprimida o simplemente orientada a la reproducción de la especie. La moral sexual pasó de una posición periférica y secundaria, como la que tenía en la Edad Media con un Alberto Magno o Tomás de Aquino, a ser prácticamente el centro de ella. Esta polarización sobre la moral sexual implicó el rechazo hacia la periferia de las preocupaciones político-sociales. Es por eso que se ha tendido a identificar el pecado casi exclusivamente con lo sexual. Pero la individualización del pecado, centrado en la vida sexual —que al menos en teoría formaba parte de lo íntimo, lo privado y que debía vivirse en el seno del matrimonio—, se convirtió en responsabilidad de la mujer.

Se estableció una clara dicotomía en los roles en la sociedad, pero en particular en la vida sexual. Contradictoriamente, y a pesar de considerarse a las mujeres seres inferiores e incapaces, pero que influyen en los hombres y en la sociedad por su progenie, estaban destinadas a cumplir la misión divina de regenerar la sociedad corrupta haciendo de «su hogar un espacio de honestidad» (León, 1950, p. 215). Toda la energía personal de las mujeres debía concentrarse en la construcción y la reproducción de las relaciones intrafamiliares y no orientarse hacia la acción sociopolítica o el trabajo que no fuera el doméstico y sin paga. El espacio privado, el doméstico, debía ser el de las mujeres, quienes no necesitaban educación, incluidas las de la élite, fueran españolas o criollas, y que lo mejor que podría hacer una mujer era encerrarse y cubrirse; en efecto, Fray Luis señala que los hombres son para lo público y las mujeres para el encerramiento, «y así como es de los hombres hablar y salir a la luz es a las mujeres callarse» (1950, p. 215).

4. MATRIMONIO Y ORDEN RACIALIZADO COMO POLÍTICA IMPERIAL

Cuando en España se tuvo conciencia de lo que significaba el «nuevo» continente —la base para formar un imperio—, se trató de evitar el mestizaje y la hibridez cultural y se impuso «la pureza de sangre». Para ello se exigió a los conquistadores traer sus esposas de España y también el envío de mujeres españolas. Esta reorientación de la política de la Corona tuvo un enorme impacto en la sociedad naciente. Se fundó un nuevo orden social «racializado» y jerárquico que estableció estamentos, «las castas», rígidamente separados en razón de raza. Pero este proceso fue gradual. Fue a lo largo de los siglos XVII y XVIII que logró imponerse el nuevo patrón en las formas de

relación entre los sexos; al mismo tiempo que el control sexual fue mayor, se cimentó la sociedad estratificada, racial y socialmente (Bidegain, 2005).

Las diferencias de clases entre los españoles, afincados en América, desaparecieron relativamente y constituyeron una especie de nobleza: «la republica de los españoles» que contrastaba con los miembros de las otras castas como los mestizos, mulattos, indígenas y esclavizados de origen africano. Este nuevo orden se caracterizó por establecer códigos morales para ordenar la relación de los varones españoles y criollos con cada una de las diferentes categorías de mujeres, según fueran estas españolas, mestizas, nativas o esclavizadas. Mientras las relaciones con las blancas se orientaban al matrimonio, los varones podían mantener relaciones consensuales con las «castas», es decir, con mujeres mestizas, indígenas, esclavas.

Siguiendo el patrón de lo que venía sucediendo en Europa, el varón español y el varón de la élite criolla solo se casaban y formaban una familia legítima con una mujer de su misma condición social, pero no se lo molestaba si simultáneamente tenía relaciones sexuales con mujeres de otra condición social y racial con quienes no tenía la intención de casarse. Por el contrario, las mujeres blancas estaban controladas porque debían guardar la pureza de sangre de su prole y porque no podían transmitir tampoco prestigio social a su pareja, por lo tanto, un matrimonio desigual significaba una pérdida social para ambos. Las relaciones extraconyugales y consensuales eran propiciadas por la existencia de jerarquías raciales y sociales que generaban un contingente de mujeres de otros estratos sociales siempre disponibles para los hombres de estratos dominantes.

Esta situación trajo necesariamente: (a) una desvalorización de la condición femenina, que se expresaba en desconsideración hacia el honor de las esposas legítimas, generando tensiones y violencia tanto dentro de las familias reconocidas como las clandestinas donde la violencia era aún mayor; (b) un estilo de relación muy desigual entre varones y mujeres en una sociedad en la que las mujeres eran clasificadas social y jurídicamente como inferiores en la escala social y racial tanto dentro como fuera del matrimonio (Fuller, 2002).

Ese predominio de los varones blancos generó una identidad masculina centrada en el convencimiento de su natural superioridad. Se naturalizaron las relaciones extramatrimoniales del varón, la violencia contra las mujeres y el abandono de la familia legítima y sobre todo de la nacida de relaciones consensuadas.

Se propició así un patrón de masculinidad latinoamericana muy generalizado, colocando además a las mujeres en calidad de padre y madre. Este funcionamiento social ha generado un gran reconocimiento a la madre, que lo es todo, pero por otra parte ha generado una relativa aceptación social de la irresponsabilidad masculina (se cree que no pueden hacerse cargo de los niños, cuidarlos y educarlos), una verdadera

trivialización de la paternidad que hasta ahora nos acompaña, tal como lo ha recalcado la antropóloga Olga Lucía Ramírez (2012)⁷.

5. CONCLUSIONES

Lamentablemente, aunque el kerigma cristiano fue portador de dignidad para la mujer, por ser también hija de Dios, hecha a su imagen y semejanza, y Jesús dio el ejemplo de un trato respetuoso, cercano e igualitario —enfrentando a las culturas judía, griega y romana de su época—, con el correr del tiempo esta perspectiva tan central del mensaje de Jesús prácticamente se ha olvidado. Las autoridades cristianas occidentales, religiosas y laicas establecieron un patrón femenino, orientado por la función que las mujeres podrían cumplir en la sociedad para establecer estructuras estables, y NO por las enseñanzas aportadas por Jesús. Por eso ligaron estrechamente o, más bien, definieron el modelo de mujer sobre la base de las ideas que tenían sobre la sexualidad en esa época y como debía ser regulada de acuerdo con las circunstancias y necesidades históricas. Reglamentar la sexualidad, sobre todo lo referente a la procreación, sea para disminuir o para aumentar la población, según las necesidades de la época, se convirtió en objeto de preocupación política y religiosa, y ha sido recurrente a lo largo de la historia hasta nuestros días.

Para América Latina es importante recuperar la perspectiva histórica propia, pero incluyendo la perspectiva femenina, para tener la libertad de cambiar lo que sea necesario, pero sobre todo para poder repensar y restablecer el diálogo entre varones y mujeres, haciendo un esfuerzo de conversión profundo a las enseñanzas aportadas por Jesús y enfrentar la gravísima situación de inequidad y violencia contra las mujeres, injusticias consideradas las más agudas del planeta.

REFERENCIAS

- Bidegain, Ana María (2005). Sexualidad, Estado y religión: los controles de la sexualidad y la imposición del matrimonio monogámico en el mundo colonial hispanoamericano. *REVER Revista de Estudos da Religião*, 3, 40-62.
- Dussel, Enrique (1979). *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres (1504-1620)*. Ciudad de México: Centro de Reflexión Teológica.
- Fox Keller, Evelyne (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. Nueva York: Harper & Row.

⁷ Texto facilitado por la autora, fundadora de la Corporación Vamos mujer y la Ruta Pacífica de las mujeres.

- Fuller Osores, Norma (2002). *Masculinidades: cambios y permanencias. Varones de Cuzco, Iquitos y Lima*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- León, Fray Luis de (1950). *La perfecta casada*. En *Obras de Fray Luis de León* (volumen 2). Biblioteca de Autores Españoles Escritores del siglo XV. Madrid: Espasa Calpe.
- Merchant, Carolyne (1985). *Reflection on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press.
- Ramírez R., Olga Lucía (2012). *Paradojas en la vida de las mujeres y retos para el feminismo del siglo XXI*. Conferencia en la Unión de Ciudadanas de Colombia, 17 de noviembre.
- Zapata Olivella, Manuel (1974). *El hombre colombiano*. Bogotá: Canal Ramírez.

PASOS DE LA IGLESIA CATÓLICA HACIA LA IGUALDAD DE GÉNERO *

Virginia R. Azcuy

Universidad Católica de Córdoba-Unidad Asociada al CONICET

1. EL CONCILIO VATICANO II COMO HITO DE RENOVACIÓN

1.1. Lo inédito en el acontecimiento: mujeres auditoras

Las implicancias de la «cuestión de la mujer» en tiempos del Vaticano II, la irrupción de las mujeres como sujeto teológico y las dificultades del proceso de recepción, parecen explicar algo de la «inadvertencia, reticencia o silencio elocuente» sobre esta temática en la constitución dogmática *Lumen Gentium* (Lambiasi, 2007, p. 123). Este documento sobre la Iglesia no ha propuesto un tratamiento expreso sobre la mujer sino solo algunas breves alusiones al tema, cuyo valor fue considerado como prácticamente insignificante por «no presentar tal precisión [laicos, varones y mujeres] ningún interés teológico» (Philips, 1969, 2, p. 19). Sin embargo, más allá de su brevedad, lo expuesto en este concilio merece ser retomado en su significado y conectado con los desafíos de entonces y del tiempo presente.

Un acercamiento histórico al Vaticano II permite observar que lo que estaba en discusión no era tanto la promoción de la mujer y su liberación, sino cómo comprenderlas. Que la mujer fuera cada vez más consciente de su dignidad y exigiera ser tratada como persona fue celebrado por Juan XXIII, en *Pacem in terris*, como un «signo de los tiempos».

Pablo VI siguió sus huellas e impulsó un programa de la promoción de la mujer, sin restricciones y en términos cristianos (Lasanta, 1998, p. 571). A poco de concluir el Concilio, manifestó la necesidad de un discernimiento para formular los principios del auténtico feminismo y vigilar los valores de la verdadera humana y cristiana

* Este texto se basa, con adaptaciones, en otros textos publicados antes como V. R. Azcuy, «La Iglesia en voces de mujeres: mapas y claves para una eclesiología inclusiva». En V. R. Azcuy, N. Bedford y M. García Bachmann, *Teología feminista a tres voces*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2016, pp. 171-207.

feminidad (Pablo VI, citado en Lasanta, 1998, pp. 571-572). Estos enunciados dejan entrever la complejidad de los retos emergentes y el debate que afloraba acerca de cómo entender conceptos como feminismo y feminidad, entre otros; también quedaba de manifiesto la exigencia de renovación planteada, tanto para el magisterio como para la teología, ante la irrupción de las mujeres como nuevo sujeto eclesial y teológico. Desde luego que, a 50 años del Concilio Vaticano II, cabe preguntarse si se ha percibido de manera adecuada y suficiente la cuestión de la mujer como un signo de los tiempos, es decir, si la Iglesia como Pueblo de Dios ha sido capaz de asumir con decisión la exigencia de conversión que entraña este como todo signo (Eckholt, 2012).

En el año 1964, al final de la tercera sesión conciliar, el Cardenal León J. Suenens propuso la incorporación de mujeres como auditoras en el Concilio, una práctica sin precedentes en la historia del cristianismo. Pablo VI anunció su decisión de invitar a un grupo de religiosas el 8 de setiembre de 1964 y la noticia oficial se comunicó el 12 de setiembre; dos meses más tarde, el 11 de noviembre, en una audiencia con los responsables de las Organizaciones Internacionales Católicas, Pablo VI anunciaba oficialmente las invitaciones a mujeres laicas. Los antecedentes de esta decisión se encuentran, ante todo, en la labor desarrollada por la Acción Católica a favor de la maduración del compromiso laical en la significativa renovación que comenzó a darse en la vida religiosa, en los diversos movimientos de renovación y en diferentes agrupaciones y movimientos católicos en los cuales las voces de las mujeres fueron tomando cuerpo (Valerio, 2012). Fue de estos grupos, en particular de la Alianza Juana de Arco¹, que surgió la inquietud de la participación de mujeres en el Concilio; una de las peticiones con propuestas de nombres para auditoras vino de esta Alianza y llegó hasta el arzobispo de Westminster, John Carmel Heenan, quien la impulsó con una carta dirigida a Suenens (Valerio, 2012, p. 27; Doria, 2012).

Los estudios coinciden en señalar la importancia de una intervención pública del Card. Suenens, «La dimensión carismática de la Iglesia» (1964, p. 36), la cual se refirió, primero, a la importancia fundamental del desarrollo de los carismas para la construcción del Cuerpo místico y la necesidad de evitar que la Iglesia jerárquica aparezca como un aparato administrativo desconectado de los carismas. Al final de su relación, Suenens propuso algunas conclusiones doctrinales sobre el capítulo relativo al Pueblo de Dios y otras conclusiones prácticas para visibilizar, a los ojos de todos, la fe en los carismas donados a todos los fieles de Cristo por el Espíritu: que se

¹ Nacida en Inglaterra en 1911 con la finalidad de impulsar la paridad de las mujeres en la Iglesia y la sociedad.

ampliara la presencia de auditores laicos, se invitara a mujeres como auditoras y también a hermanos y hermanas religiosas, por ser ellos y ellas partícipes del Pueblo de Dios (1964, p. 36). De esta forma, denunciaba formalmente la inconsecuencia que suponía declarar la igualdad fundamental entre el varón y la mujer y, sin embargo, no tratar a la mujer en el mismo plano de igualdad en lo referido a la participación. Con todo, en su lectura de esta relación del arzobispo de Bruselas, Cettina Militello afirma que «el tema no es la mujer, sino la atención a los carismas de los fieles» (2012, p. 232). Marinella Perroni, por su parte, interpreta la intervención de Suenens como el comienzo de «la superación de una eclesiología de género discriminatoria», por cuanto implicaba intervenir sobre el capítulo de Pueblo de Dios para mejorarlo uniendo la dimensión carismática a la jerárquica y abriéndose así, lentamente, a una teología inclusiva (Perroni, 2012, p. 17). Se trata de una proposición firme, por cuanto relee la enseñanza conciliar y la visión anterior a ella desde el género.

La moción se concretó en 1965, en la cuarta sesión, por medio de la presencia de 23 mujeres auditoras hasta el día de hoy prácticamente desconocidas. Hubo trece auditoras europeas, tres norteamericanas y tres latinoamericanas: Gladys Parentelli, Luz-Marie Alvarez-Icaza —invitada junto a su marido— y Margarita Moyano de Argentina; las demás provenientes de Australia, Canadá, Líbano y Egipto². Su elección se realizó entre mujeres que desempeñaban altos cargos en los movimientos seculares y en las órdenes religiosas; la incorporación de las mujeres se inscribe, por consiguiente, dentro del reconocimiento y la sensibilidad hacia el apostolado y la vocación laical. En realidad, no hubo «expertas oficiales», aunque algunas auditoras —entre quienes se destaca Rosemary Goldie— pudieron colaborar de modo extraoficial (Komonchak, 2007, pp. 33 y ss.). La memoria de estas mujeres puede ser hoy muy significativa: volver a retomar la experiencia y los relatos de estas «madres conciliares», sobre todo para las generaciones actuales, puede representar una invitación a no cansarse de esperar la renovación de la Iglesia y tener la audacia de cambiar las estructuras caducas (Eckholt, 2012, p. 22).

1.2. Lo inclusivo en las enseñanzas

En los documentos conciliares, las referencias a la cuestión de la mujer se relacionan, ante todo, con la igual dignidad entre mujeres y varones en la Iglesia y en la sociedad, pero también con la caracterización de diversas formas de discriminación social que son entendidas como contrarias al plan de Dios³. Cettina Militello consigna el uso

² Una obra sin duda pionera es Carmel McEnroy, 1996, reeditada en 2011 con una nueva introducción y un epílogo. Véase también Valerio, 2012.

³ Los principales textos conciliares sobre la mujer son: AA 9; GS 49, 52; LG 30, 32, GS 8, 9, 29, 55, 60.

de los términos *femina* e *mulier* y sus correlativos *masculus* e *vir* en los documentos y constata que se trata casi siempre del texto o del contexto referido a Gén 1,27, el cual no posee una relevancia explícita acerca de la subjetividad de la mujer. La autora agrega, además, que ninguno de estos textos, contiene un significado bautismal, aunque algunos resultan aptos para expresar un *partnership* o cooperación eclesial (2012, p. 220). En este y otros aspectos parece de suma importancia retomar los textos, ya que señalan una novedad con respecto a un lenguaje «neutro» que solo puede contener una «inclusividad virtual» (p. 220). Así lo haremos a continuación retomando distintos aportes.

En la eclesiología de *Lumen Gentium*, la constitución dogmática sobre la Iglesia, la cuestión se hace explícita en el capítulo IV sobre los laicos, en el marco del único pueblo de Dios, integrado por diversos miembros que están unidos por «un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo» (cf. Ef 4, 5). Tal es el caso del subpárrafo 32b, en el cual encontramos una doble afirmación: q los miembros del pueblo de Dios tienen la misma dignidad y la misma gracia por ser hijos de Dios y que, por tanto, no hay desigualdad por razones de raza, sexo o condición social (cf. Gál 3,28; Col 3,11). El peso del argumento recae sobre la eclesiología de pueblo de Dios, que remite a la propuesta del Card. Suenens de anteponer el capítulo sobre pueblo al de jerarquía, en el esquema de 1963 del *De Ecclesia*, reconociendo a los laicos la dignidad propia de pertenecer a ese pueblo. En este contexto, la *nulla inaequalitas* [ninguna desigualdad], por causas diversas, resulta irrefutable: «en la Iglesia no puede existir ninguna cuestión de discriminación de cualquier clase que sea» (Philips, 1969, p. 34). Con respecto a la mujer, esta afirmación permite visualizar su asociación al laicado, distinguiéndola de la jerarquía y dándole un lugar en la Iglesia. Otro texto del decreto *Apostolicam Actuositatem*, sobre el apostolado de los laicos, confirma que «las mujeres tienen una participación cada vez mayor en toda la vida de la sociedad, es de gran importancia su participación igualmente creciente en los campos del apostolado de la Iglesia» (AA 9).

En la constitución pastoral *Gaudium et spes* se habla de la igual dignidad de la mujer, afirmándola en el orden de la creación y la redención. Se invita a reconocer la igualdad fundamental entre todos y a «superar y eliminar, como contraria al plan de Dios, toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión» (GS 29b). El planteo se sitúa en el horizonte de los derechos fundamentales de la persona, de la justicia propia del plan divino de salvación; se trata de una perspectiva complementaria de la anterior, en clave de misión, que muestra el desafío y la tarea de la Iglesia frente a la situación global de las mujeres, que son la mitad del género humano. Al mismo tiempo, el texto hace referencia a situaciones concretas y

a algunos contextos socio-culturales: «cuando se niega a la mujer el derecho a elegir libremente esposo y adoptar un estado de vida o acceder a una cultura y educación semejantes a las que se conceden al varón» (GS 29b). La mirada de *Gaudium et spes* interpela a la Iglesia desde las personas humanas destinatarias del anuncio del Evangelio, las necesidades del desarrollo humano y las diferentes formas de injusticia que lo amenazan.

La discriminación que sufren las mujeres a causa de su sexo puede considerarse como una desigualdad que niega su dignidad fundamental y es vista como un rechazo al plan de Dios. Tal inequidad está llamada a ser erradicada, en todas sus expresiones y en todos los ámbitos. La desigualdad de género es un pecado social porque impide la realización plena del desarrollo humano de las mujeres y menoscaba a su vez la dignidad de los varones en su capacidad de relación recíproca (Azcuy, 2005). Para el Concilio, «todos deben interesarse en que se reconozca y promueva la propia y necesaria participación de la mujer en la vida cultural» (GS 60). No hay auténtica liberación de las mujeres si ella no exige la de todos, la salvación universal reclama a su vez por la dignidad de las mujeres y esta implica la de cada criatura. En este punto, parecen coincidir las enseñanzas del magisterio y las posiciones de un «feminismo cristiano inclusivo».

2. ECLESIOLOGÍA EN VOCES DE MUJERES: EL *AGGIORNAMENTO*

2.1. Surgimiento de la eclesiología feminista

La renovación conciliar puso a la Iglesia católica y a la teología ante el desafío de una transformación inusitada. Los documentos conciliares marcaron una apertura inclusiva, pero verificarla en la vida de las iglesias representa una exigencia sin precedentes. La *nulla inaequalitas* en el pueblo de Dios no siempre fue tenida en cuenta en los desarrollos de la eclesiología contemporánea, pero en cambio sí tuvo una repercusión permanente en la floreciente teología feminista que, con esfuerzo pionero, fue levantando la voz de las mujeres y sus experiencias en la Iglesia (Bernabé, 1998). En realidad, como ha recordado Silvano Maggiani al introducir los aportes de un coloquio realizado en Roma en 2005, se trata de reconocer la *presenza delle donne «dono» del concilio alla teologia* y eso ya está sucediendo (2007), aunque la producción feminista en eclesiología, liturgia y sacramentos parece estar todavía poco desarrollada, tanto en el ámbito global como latinoamericano⁴. Precisamente por eso resulta de interés, en esta contribución, presentar algunos aportes de eclesiología feminista,

⁴ Tomo la afirmación de Catherine LaCugna en su Introducción a C. LaCugna (ed.), *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, San Francisco 1993, p. 3 (citado por Ross, 2002, p. 226).

afrontando la ambivalencia fundamental de la tradición cristiana y la reconsideración feminista de la eclesiología (Watson, 2002a). A modo de ejemplo, baste con recordar que la proclamación de las primeras mujeres como «doctoras de la Iglesia» recién tuvo lugar como fruto del Concilio Vaticano II, prácticamente al final del siglo XX, lo cual supone un retraso de casi dos milenios para reconocer el carisma de «eminencia doctrinal» para el género femenino. La ambivalencia se relaciona con una historia de marginación de las mujeres en la tradición cristiana y con el desarrollo de una historia de la Iglesia y una eclesiología como *her-story*: «el punto de partida para una reconsideración feminista de la eclesiología es aquel de aprender a vivir con la ambivalencia, de hacer sentido de alguna manera a la realidad de opresión y empoderamiento, liberación y sufrimiento, silencio y poderosa palabra al mismo tiempo» (2005, p. 4). Para ubicar algunas contribuciones, conviene recordar que el desafío de la eclesiología feminista es desarrollar criterios a partir de los cuales sea posible afirmar caminos tradicionales y nuevos de ser Iglesia y determinar si ellos tienen en cuenta la vida y la presencia de las mujeres en la Iglesia (p. 8).

Más allá de la consideración de las mujeres «en» la Iglesia, se comienza a vislumbrar la importancia de pensar la Iglesia «desde» las mujeres, es decir, teniendo en cuenta sus experiencias y puntos de vista. En este sentido, «la eclesiología feminista hace posible la escritura de las mujeres como parte de una Iglesia en proceso de reflexión teológica sobre su naturaleza y su rol» y, para ello, «utiliza los métodos de la teoría feminista y la hermenéutica teológica feminista proveyendo un análisis crítico de autocomprensión teológica y de la praxis eclesial de las iglesias cristianas» (Watson, 2005, p. 11).

2.2. Aportes feministas norteamericanos

Entre diversas autoras, elijo tres de referencia: Elisabeth Schüssler Fiorenza, por su enorme influjo en nuestro contexto; Letty M. Russell, por el valor profético de su pensamiento y Elizabeth A. Johnson, por su feminismo en diálogo con la tradición y el magisterio católico. Al presentarlas, haré referencia también a otras autoras, para luego dedicar la siguiente sección a los aportes latinoamericanos.

A principios de los noventa, fue publicada la obra de Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation* (1993), que representa desde su título el comienzo de la generalización de un concepto creativo de eclesiología feminista entre mujeres y varones de distintos contextos geográficos y ámbitos de la vida eclesial. Se retoman en este libro las ideas ya desarrolladas por la autora en relación con el movimiento mujeres-iglesia: *Women-Church* expresa que la *ekklelesia* solo llegará a constituirse como una realidad histórica en la medida en que incorpore plenamente a las mujeres.

Los varones no son excluidos de las mujeres-iglesia, pero se busca que ellos se hagan conscientes de la realidad de exclusión que viven las mujeres de los espacios de toma de decisiones en la Iglesia. En realidad, el trabajo de crítica feminista histórica y teológica de Schüssler Fiorenza sobre los orígenes del cristianismo había comenzado en su clásico *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (1983), que apuntaba a redescubrir y reinterpretar el movimiento cristiano primitivo como un discipulado igualitario. En *Discipleship of Equals*, la teóloga católica sostiene que la visión de la *basileia* judía o reino no puede proclamarse y realizarse en una Iglesia patriarcal, por lo cual intenta pensar la *ekklesia* como un discipulado de iguales que pueda hacer presente la *basileia*.

En el contexto latinoamericano como en otras geografías, la propuesta de E. Schüssler Fiorenza ha tenido amplia difusión tanto en las comunidades eclesiales como en las teólogas pioneras. Un buen ejemplo de recepción es el caso de la teóloga brasileña Ana María Tepedino, quien retomó el tema del «discipulado de iguales» en su maestría en teología —aunque sus objetivos fueron más modestos— y profundizó sobre el discipulado en la tradición joánica en su tesis de doctorado (Ribeiro, 2009). También se puede ver un eco del discipulado de iguales en una propuesta de eclesiología de María Pilar Aquino. En uno de sus libros, *La teología, la Iglesia y la mujer en América Latina* (1994), la autora sostuvo que la teología de la liberación desde la perspectiva de la mujer surge «de» y es elaborada «desde» la propia situación y conciencia de las mujeres oprimidas, para promover la participación igualitaria y la integración social a la vez que reafirmó el derecho de las mujeres a la reflexión teológica. En el cuarto capítulo del texto, «La reflexión eclesiológica feminista latinoamericana», Aquino sostuvo una «comunidad ministerial igualitaria (que) se propone superar las contraposiciones asimétricas clero-laicado, religiosos-no religiosos, iglesia docente-iglesia-discente, sagrado-profano» (1994, p. 111). En fidelidad al Vaticano II, destaca la categoría de pueblo de Dios tanto en la comprensión de la Iglesia como en la autocomprensión identitaria de las mujeres. Su aporte principal es haber trazado un programa que necesita ser profundizado en la región: una comunidad ministerial igualitaria.

Otros aportes se refieren a la Iglesia como comunidad inclusiva o comunión de los santos. En esta línea, pienso que caben destacarse dos obras que considero representativas de una teología feminista reformista o eclesial: Russell (1993) y Johnson (1998)⁵. L. M. Russell, pastora presbiteriana, ha sido considerada como precursora de un feminismo teológico «eclesial» (Azcuy, 2009b, pp. 506 y ss.); en el caso de Johnson, religiosa católica, se inscribe en un feminismo cristiano que se preocupa por la totalidad de la tradición y busca comprometerse con la comunidad de la Iglesia, que intenta liberar a varones y mujeres juntos, situándolos dentro de una comunidad

⁵ Las dos obras fueron traducidas: Russell, 2004 y Johnson, 2004. Cito los textos con estas ediciones.

discipular de iguales —según el vigoroso símbolo acuñado por Fiorenza— (2004, p. 64). Las tres autoras, Schüssler Fiorenza, Russell y Johnson, cada una a su manera, son teólogas feministas de la liberación y sus aportes están en sintonía con diversas teologías latinoamericanas. Veamos el aporte de Russell y Johnson.

«Iglesia alrededor de la mesa» o «comunidad inclusiva» son las fórmulas que caracterizan la eclesiología de L. Russell, surgida del proceso auspiciado por el Consejo Mundial de Iglesias denominado «Ser Iglesia: Voces y visiones de mujeres», cuyo propósito fue valorar sus aportes⁶. La autora sostiene que «hablar de la *iglesia alrededor de la mesa* es brindar una descripción metafórica de la iglesia que lucha por convertirse en una casa de libertad» (2004, pp. 13-14). Desde este horizonte, retoma las metáforas e imágenes eclesiológicas de las Escrituras y de la teología cristiana: «algunas de estas imágenes como «Pueblo de Dios» y «Cuerpo de Cristo», necesitan ser reinterpretadas en términos de la metáfora de la iglesia alrededor de la mesa» (2004, p. 15), en vistas a una crítica de las tradiciones en defensa de la plena humanidad de las mujeres (2002b). En la propuesta de Russell, se trata de releer dos de los conceptos eclesiológicos centrales del Concilio Vaticano II desde el punto de vista feminista y de hacerlo en relación con otros como «signo» y «nueva creación» que asumen las dimensiones sacramental y escatológica para subrayar el proceso de liberación y restauración que ha de darse en el camino hacia el futuro definitivo. El crecimiento hacia una «humanidad compartida» exige la aceptación de los otros como sujetos para que sea posible el «compañerismo», sobre todo si estos otros son las mujeres u otros grupos marginados. El compañerismo como «nuevo modo de relación en Cristo que nos libera para el servicio mutuo» en la Iglesia y la «bienvenida en la mesa del compañerismo» expresan simbólicamente la comunión misionera a que está llamada la vida cristiana. Esto lleva a examinar las formas de relación y ejercicio de la autoridad que impiden la creación de comunidad, para proponer pistas de superación mediante el nuevo paradigma de compañerismo y reciprocidad.

Su posición teológica feminista cuestiona, siempre en la esperanza del futuro prometido, la injusticia y la dominación de sesgo masculino, las relaciones de poder entre los géneros y las formas de vida cristiana, las discriminaciones de diverso signo⁷. El aporte de Letty Russell comparte la posición de otras teologías feministas al señalar que la desunión entre mujeres y varones en la Iglesia es una mayor barrera para la realización de la unidad en Cristo Jesús (1982, p. 137). El recurso a la metáfora de la «iglesia alrededor de la mesa» es, para la autora, una forma de contestar a la imagen de la casa regida por un patriarca mediante una casa en la cual todas

⁶ Para un estudio panorámico, véase Azcuy, 2009a.

⁷ Russell ya ha tratado el tema en su libro *Human Liberation in a Feminist Perspective*, 1974.

las personas se reúnen alrededor de la mesa común a partir del pan, el diálogo y la hospitalidad. Más allá de su aporte profético, algunas autoras han señalado lo problemático del uso de la metáfora en eclesiología para construir un modelo interpretativo (Noceti, 2007, pp. 109 y ss.); sin embargo, pienso que su contribución tanto teórica como práctica resulta indispensable.

La eclesiología feminista de Elizabeth A. Johnson, *Amigos de Dios y profetas*⁸, elige como clave teológica la comunión de los santos o *communio sanctorum* y propone dos fuentes para su relectura: la primera, la tradición cristiana viva descubierta en la Escritura, la época de los mártires, el credo, la liturgia y la enseñanza conciliar sobre todo en el capítulo escatológico de *Lumen Gentium* que entiende las relaciones gratuitas entre los miembros de la comunidad en la igualdad y reciprocidad. La segunda fuente es el trabajo contemporáneo de las mujeres que llaman la atención pública sobre estas mismas relaciones, en sus luchas por la justicia o en los estudios religiosos feministas, que descubren a un colectivo de mujeres olvidadas y defienden el valor de las relaciones mutuas, recíprocas e igualitarias como lo más coherente con el dinamismo de la propia vida de Dios (2004, p. 17). En su tarea, la autora ha utilizado la imagen de «tender un puente» para describir su empeño por conectar la tradición cristiana con la experiencia religiosa contemporánea de las mujeres.

Desde su experiencia y compromiso en el Diálogo Católico Luterano, Johnson examina la Reforma protestante en el siglo XVI y la reforma católica del siglo XX, ya que ambas trataron de mejorar la práctica recuperando el sentido original de la comunión de los santos. En este diálogo recibe la crítica de los reformadores ante la práctica de un modelo de patronazgo y su redescubrimiento del antiguo modelo de compañeros/as y amigos/as en consonancia con la sensibilidad bíblica y la época de los primitivos mártires. También observa cómo el Vaticano II devuelve el modelo de compañeros/as y amigos/as al primer plano de la teología y, más en concreto, de la eclesiología. Sus conclusiones son esperanzadas y ponen las bases para proseguir:

En esta era ecuménica se abre un amplio campo para el futuro, puesto que las Iglesias anglicanas y algunas protestantes, están buscando las maneras adecuadas de restaurar la práctica perdida de un ciclo santoral anual, al tiempo que la enseñanza católica nacida del Concilio orienta la veneración de los santos en una dirección más evangélica. Al mismo tiempo, al describir cómo tanto la Reforma como el Vaticano II, cada uno por su parte, han enfocado la intuición original cristiana de una comunidad de amigos de Dios y profetas, vivos y muertos, unidos en el Espíritu de Cristo, hemos obtenido luz nueva para el objetivo de nuestra reflexión (2004, pp. 172-173).

⁸ La obra constituye el primer tomo de un estudio sobre mariología en el marco de una teología de la comunión de los santos: Johnson, *Truly our Sister*, 2003.

Con respecto a la segunda fuente utilizada por Johnson para su relectura de la comunión de los santos, la autora prioriza la investigación histórica centrada en las mujeres, así como la recepción de estos estudios en sus vidas, para proveer una clave que ayude a un camino de vinculación: «Nuestra lectura de la comunión de los santos trata de buscar un camino liberador y vigorizante que fortalezca a las mujeres en la lucha por su propia libertad y dignidad, que inspire a la *ekklesía* para que crezca como una comunidad viva de memoria y esperanza y promueva la transformación de la Iglesia y de la sociedad de acuerdo con la justicia y el cuidado del Dios compasivo (2004, p. 197).

El momento interpretativo comienza con un capítulo dedicado a las prácticas de memoria de mujeres, que hace pie en los métodos propuestos por E. Schüssler Fiorenza para examinar los textos bíblicos sospechados de elementos patriarcales, con el objetivo de contribuir a la construcción de la historia de forma diferente: ubicando a las mujeres en el centro.

Para analizar con mayor profundidad lo que está en juego en estas prácticas de memoria de mujeres, Johnson asume el modelo «memoria narrativa en solidaridad» de J. B. Metz: «tomar por separado estos tres elementos y examinar cada uno en detalle nos permitirá captar con qué fuerza puede llegar a funcionar la comunión de los santos como matriz de gracia sanadora, redentora y liberadora del evangelio» (2004, p. 226). Su hallazgo consiste en constatar que este modelo sirve para desbloquear una interpretación de la comunión de los santos vigorosamente práctico-espiritual; las prácticas de memoria narrativa de las mujeres en solidaridad ejemplifican la fuerza del símbolo y pueden desafiar a la *ekklesía* por el camino del discipulado. A lo largo de su obra, la autora vislumbra que «la *communio sanctorum* es un símbolo absolutamente relacional» (p. 295) y puede ser interpretada de forma sistemática como «comunidad inclusiva de amigos/as de Dios y profetas», lo cual manifiesta la creatividad sin límites del Espíritu-Sabiduría que actúa sin cesar (p. 323).

3. SEMILLAS LATINOAMERICANAS PARA UNA ECLESIOLOGÍA INCLUSIVA

3.1. Aportes de teólogas pioneras y el uso del instrumental de género

Conviene contextualizar estos aportes teológicos sobre la Iglesia en el marco más amplio de las teologías hechas por mujeres en nuestro ámbito. La lectura de Elsa Tamez —metodista, teóloga de la liberación feminista⁹ y biblista, México/Costa Rica—, desde su participación en ASETT, resulta significativa y resume bien las bifurcaciones de la teología feminista y algunos hitos en nuestro contexto: «hoy es

⁹ Tomo la caracterización de Marcos, 2004.

posible hablar de tres énfasis diferentes: la teología feminista latinoamericana de la liberación, la teología ecofeminista y la teología feminista negra; no podemos hablar de teología feminista india o indígena todavía, como una corriente, sin embargo hay mujeres de los pueblos originarios que ya han comenzado a reflexionar como mujeres indígenas dentro de su cosmovisión propia» (2011, pp. 115-123, 118-119). A partir de la década de 1990, se comienza a hablar de teología feminista —superándose la ambigüedad inicial generada al hablarse de «teología desde la óptica de la mujer»— y en el curso de esta década se incorporan la teoría feminista y la teoría de género para el análisis. Elsa Tamez menciona los siguientes nombres como representantes —en ASETT— de las diversas corrientes: María Pilar Aquino, Elina Vuola, Ivone Gebara, Silvia Regina De Lima Silva y Maricel Mena López. La bibliista valora el aporte de cada una de estas vertientes y destaca tres aspectos vitales para las mujeres a tener en cuenta en el desarrollo de estas teologías: «La feminización de la pobreza, cuyo color, no debemos olvidar, la mayoría de las veces es moreno y negro. [Y] la violencia contra la mujer, llevada a la reflexión teológica como uno de los temas fundamentales que ven en ella la marca visible del pecado estructural de la sociedad patriarcal» (2011, p. 123). Tamez añade que, aunque con las estructuras eclesíásticas el desafío es más difícil, la realidad de las mujeres pobres y el horizonte de liberación de las teologías feministas exigen que se vayan asumiendo progresivamente los temas de los derechos reproductivos y las orientaciones sexuales. Resulta evidente que teólogas y pastoras de tradición evangélica o posición ecofeminista van abriendo camino en este sentido.

Siguiendo la propuesta de E. Tamez, quiero mencionar su agradecimiento al apoyo dado por ASETT para el grupo de teólogas que se reunieron con su financiación en la década de 1980, una vez en Colombia (1984) y otra en Buenos Aires (1985). La autora menciona, sin embargo, la dificultad experimentada por ellas en general con respecto a los colegas teólogos. En relación con esto, me parece importante mencionar una de las excepciones en el nombre de Diego Irrazábal —religioso, teólogo de la liberación, Chile/Perú— quien admite haber aprendido de estas teólogas y haber intentado ingresar como varón en la perspectiva de género: «la cuestión de género corresponde al varón y a la mujer (no es pues un *tema femenino*); se trata de una perspectiva y acción transformadora de relaciones humanas y de formas históricas» (2001, p. 131). Se destacan sus aportes sobre masculinidades, sabiduría relacional y visión holística, en parte como fruto de su vinculación a la cultura andina.

En torno a los 50 años del Concilio Vaticano II, se publicó una obra eclesiológica que se proponía un diálogo con la teología de la liberación: Isabel Corpas de Posada (2014). Desde el punto de vista de la igualdad de género, se destaca el aporte de I. Corpas —teóloga católica laica, colombiana—, quien plantea una reflexión que va «del exclusivismo clerical a la diversidad de ministerios en el magisterio eclesial

a partir del Vaticano II» (pp. 124 y ss.). Luego de un recorrido por los documentos del magisterio posconciliar, la autora presenta algunos desafíos para la teología y la praxis que van en la línea de reconocer nuevos ministerios eclesiales, junto a los ordenados, en la Iglesia. Entre los desafíos, ella señala distintas prácticas que evidencian la centralidad del ministerio jerárquico y, con respecto a las mujeres, lanza una pregunta fundamental: «¿tendremos las mujeres que seguir excluidas de la ordenación y, por consiguiente, marginadas de la organización jerárquica de la Iglesia católica?» (p. 131).

También en estos años se editó otra obra eclesiológica —antes mencionada— en nuestra región: Azcuy, Caamaño y Galli (2015). En mi capítulo de este libro, intenté una relectura del acontecimiento, los textos, la recepción y los desafíos de la eclesiológica conciliar en clave inclusiva, con una intención semejante a la de este texto, más centrado en la igualdad de género.

El planteo no estaría completo sin mencionar, junto al feminismo reformista de Isabel Corpas, la posición crítica de Ivone Gebara, religiosa católica y teóloga ecofeminista de Brasil, quien forma parte de la generación de teólogas pioneras en América Latina y el Caribe. El «ecofeminismo» que propone esta autora posee una amplia repercusión en agrupaciones y comunidades de mujeres, entre ellos el colectivo de Con-spirando¹⁰. Para ella: «La teología feminista intenta [...] reafirmar la complejidad de la vida humana y cambiar la geografía histórica y mental que heredamos del mundo patriarcal» (2008, p. 122). El binomio feminismo-patriarcado atraviesa toda su teología; su visión del feminismo se puede entender como un nuevo paradigma relacional en oposición a la dominación patriarcal: «Proponemos hoy otro punto de partida para ensayar otra comprensión de nosotras mismas, un punto de partida que tome en consideración nuestra existencia cotidiana siempre en relación con todos los seres vivientes [...] estamos afirmando una especie de biocentrismo humanista» (pp. 122-123).

Las consecuencias y el alcance de su visión se manifiestan también con respecto al plano religioso, en el cual se evidencian tensiones institucionales de género:

Nosotras mujeres feministas percibimos la guerra que las instituciones religiosas nos hacen acusándonos de destructoras de la fe y de los valores de la religión. ¿No estarán esas instituciones absolutizando una cartografía superada? ¿No estarán absolutizando al género masculino? ¿No estarán, para defender su poder, usando artificios de una racionalidad parcial con el fin de impedir que miremos el mundo y nuestro ser femenino y masculino de otra forma? (Gebara, 2008, p. 123)

¹⁰ El colectivo Con-spirando, con más de veinte años de camino, iniciado por Judith Ress, Ute Seibert y Lene Sjørup con una perspectiva ecofeminista, interreligiosa y de espiritualidad de mujeres para mujeres.

La crítica al patriarcado se transforma, ¿solo en este caso?, en una crítica a las instituciones religiosas que se podrían adjetivar como cristianas —evangélicas y católicas—. Y a continuación, la teóloga brasileña relata una cruda realidad, aunque siempre haya excepciones:

las teologías feministas en sus diferentes expresiones no tienen un real derecho de ciudadanía dentro de las instituciones religiosas cristianas, así como dentro de otras religiones. Se desarrollaron, la mayoría de las veces, de forma marginal en relación con las instituciones de la religión, aun cuando ellas mismas no se consideren marginales dado que no reconocen el poder religioso institucional como un poder fundado en la justicia y en la fidelidad a los nuevos tiempos y a las nuevas percepciones de la vida (2008, p. 123).

Este juicio de valor expresado por Ivone Gebara puede aceptarse al menos en parte, pero también es posible mostrar algunas «pistas» de lo que sí podría indicar el inicio de «un real derecho de ciudadanía para las teologías feministas».

Desde la opción por una teología feminista reformista—como la que pretendo—, apostando por una reforma «inclusiva» de las mujeres en la Iglesia católica como lo ha propugnado el Vaticano II, creo que también es posible luchar por una nueva visión eclesiológica y esperar en el proceso histórico de renovación y *aggionamento* de las instituciones cristianas hacia la igualdad de género.

3.2. Contribuciones de colectivos de teólogas y perspectiva de género

Ante todo, cabe mencionar algunos colectivos de teólogas y un puñado de iniciativas y nombres de teólogas/os con aportes relacionados con el uso de la teoría de género en teología. Por razones de espacio y de mayor conocimiento mío, concentraré la atención en el Cono Sur, aunque no quisiera dejar de nombrar a la Cátedra de Teología Feminista, que funciona en convenio con la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, vinculada al Departamento de Ciencias Religiosas, bajo la coordinación de la Mtra. María del Carmen Servitje Montull¹¹. En el contexto chileno, merecen un comentario las Semanas Teológicas de las Mujeres vinculadas al Centro Ecueménico Diego de Medellín —que han celebrado 20 años en 2011—, con el liderazgo de Doris Muñoz y el apoyo de Mission 21 (Basilea), cuya finalidad es la formación teológica de las mujeres en un espacio ecuménico. Más recientemente, se ha conformado un movimiento con el nombre de Mujeres Iglesia, que aglutina a mujeres de diversas disciplinas y denominaciones religiosas, con diversas

¹¹ En otro artículo, he propuesto una lectura del grupo de las «teólogas feministas latinas» vinculadas a ACHTUS, la asociación de las «teólogas colombianas» y algunas iniciativas de «teólogas argentinas». Cf. Azcuy y Bacher Martínez, 2011.

iniciativas en el espacio público. En este mismo país, constituye un aporte la labor académica de Mike van Treek —investigador independiente—, con escritos en perspectiva feminista y de género en el campo bíblico. En Uruguay se han realizado algunas contribuciones en el ámbito del grupo local de Amerindia, una red regional —católica con espíritu ecuménico— originada en 1978 con motivo de la preparación de la Conferencia de Obispos en Puebla. Bajo el alero de esta agrupación, se ha publicado un texto con aportes eclesiológicos: Trejo y Hermano (2015); también OBSUR —Observatorio del Sur, una asociación cultural con presencia en la Iglesia y la sociedad uruguaya fundada en 1988— ha impulsado diversas investigaciones, entre las cuales se destacan los nombres de Carolina Clavero y Mtra. Lorena García Mourelle, entre otras.

En Argentina merecen mención tres iniciativas académicas que han promovido la formación, el diálogo y diversas publicaciones: el Foro de Teología y Género del I.U. ISEDET, impulsado en sus inicios por Nancy Bedford, Marisa Strizzi y Mercedes García Bachmann, desde fines de los noventa, con diversas publicaciones (2005). El Seminario de Género de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba-UCC, iniciado en 2003, que contó con la animación del teólogo Carlos Schickendantz en sus primeros años y publicó varios volúmenes desde entonces. El mismo año tuvo inicio el Programa de Estudios Teologanda, una agrupación de teólogas argentinas que ha venido trabajado en red con el Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano/ICALA y con el Foro de Teólogas Católicas Alemanas/AGENDA, bajo el liderazgo de Margit Eckholt de la Universidad de Osnabrück y Virginia R. Azcuy de la Universidad Católica Argentina y la Universidad Católica de Córdoba. Teologanda y AGENDA han realizado dos congresos de teólogas latinoamericanas y alemanas, en Buenos Aires, 2008 y 2016. Desde 2019, el Programa Teologanda ha iniciado un convenio con la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Córdoba para consolidar su investigación sobre teologías feministas y sus producciones escritas en esta área.

Por lo tanto, se puede decir que se van abriendo espacios académicos para hacer teología feminista en las universidades católicas; las posibilidades de recepción eclesial para las teologías hechas por mujeres en América Latina y el Caribe se van generando, si bien con frecuencia existe desconocimiento y por ello también desconfianza frente a la novedad que esto representa. La evolución socio-cultural de alguna manera ayuda planteando para las iglesias la necesidad de una reforma en clave igualitaria. La estrategia de buscar los intersticios para introducir nuevas perspectivas sigue siendo válida, es decir, algunos espacios, caminos e iniciativas se van abriendo, en medio de las resistencias y estrecheces de nuestras instituciones, por lo cual es importante saber percibir las oportunidades.

4. PASO A PASO: ALGUNAS PISTAS EN EL CAMINO HACIA LA IGUALDAD DE GÉNERO

En este medio siglo que va aproximadamente del Concilio Vaticano II a nuestros días, se ha iniciado un camino hacia una Iglesia que no quiere admitir discriminación de género en su cuerpo. Las bases están puestas y se han dado pasos; la nueva conciencia eclesial y la tensión de reforma que ella suscita puede impulsar avances, pero habrá que insistir en dar más lugar a las mujeres en la Iglesia.

1. Una dificultad a seguir subsanando es lo que Sylvia Marcos ha llamado un «desencastramiento de las teologías feministas de la teología de la liberación» (2004, p. 43). Creo que, en la última década, se han dado algunos pasos importantes en este sentido, como se ha hecho visible en los congresos continentales de Amerindia, que han evidenciado una evolución inclusiva del aporte de teólogas mujeres. Sin embargo, una mayor colaboración y reconocimiento entre ambas corrientes teológicas es todavía un camino pendiente, si bien siempre se dan algunos aportes que intentan elaborar los puntos de contacto.
2. Otro desafío, que nos recordaba recientemente Mercedes García Bachmann, es el reconocimiento mutuo entre teólogas y colectivos de teólogas, precisamente en nuestras diferencias. Si bien en teoría se habla de distintas corrientes o posiciones dentro de la teología feminista latinoamericana, en la práctica se repiten diversas formas de invisibilización de unas hacia otras, lo cual nos debilita a todas. ¿No sería más efectivo aunar esfuerzos para poder tener una mayor influencia en la región?
3. Las teologías feministas necesitan seguir floreciendo y para ello resulta perentorio que se superen falsas oposiciones entre la promoción de las mujeres y el feminismo. Un diálogo y un discernimiento más profundo y fundamentado acerca de la cuestión son necesarios para generar cambios de mentalidad y revisar prácticas y estructuras que discriminan. La ausencia frecuente del instrumental de género en los ámbitos teológicos indica lo que todavía hace falta de camino hacia la igualdad.
4. En América Latina y el Caribe la cuestión de la igualdad de género puede entenderse, de un modo particular, en el contexto de una vida humana más digna y justa. La Iglesia católica latinoamericana ha dado pasos importantes en este sentido, sobre todo en relación con la misión; pero los fundamentos de la igualdad fundamental entre varones y mujeres deben seguir siendo profundizados y aplicados en los distintos niveles de la vida práctica de la vida cristiana y eclesial.

5. La dignidad de las mujeres, sostenida en la enseñanza conciliar y reiterada en el magisterio posconciliar, exige una acogida real de su subjetividad bautismal y constituye un desafío central en el programa actual de reforma de la Iglesia. Urge una reforma inclusiva de la Iglesia católica para que ella sea capaz de *aggiornamento* y no solo de renovación eclesial, es decir, que sepa permanecer abierta a los signos de los tiempos y no solo a las fuentes de la revelación.

REFERENCIAS

- Aquino, María Pilar (1994). *La teología, la Iglesia y la mujer en América Latina* (pp. 101-129). Bogotá: Indo-American Press.
- Azcuy, Virginia (2005). Teología e inequidad de género. Diálogo, interpretación y ética en el cruce de disciplinas. En Nancy Bedford, Mercedes García Bachmann y Marisa Strizzi (eds.), *Puntos de encuentro* (pp. 37-63). Buenos Aires: Isedet.
- Azcuy, Virginia (2009a). El futuro del compañerismo. El itinerario biográfico-teológico de Letty Russell. En Virginia Azcuy, Mercedes L. García Bachmann y Celina Ana Lértora Mendoza (coords.), *Estudios de autoras: en América Latina, el Caribe y Estados Unidos* (pp. 375-394). Buenos Aires: Teologanda.
- Azcuy, Virginia (2009b). Reunirse alrededor de la Iglesia y el mundo. La vida de Letty M. Russell. En Virginia Azcuy, Mercedes L. García Bachmann y Celina Ana Lértora Mendoza (coords.), *Estudios de autoras: en América Latina, el Caribe y Estados Unidos* (pp. 505-509). Buenos Aires: Teologanda.
- Azcuy, Virginia & Carolina Bacher Martínez (2011). Andares teológicos de mujeres latinoamericanas y latinas. Dos lecturas en instituciones y publicaciones del Cono Sur, Bogotá/Colombia y «Nepantla». En Margit Eckholt (ed.), *Prophetie und Aggiornamento: Volk Gottes auf dem Weg. Eine internationale Festgabe für die Bischöfliche Aktion ADVENIAT* (pp. 99-116). Münster: LIT.
- Bedford, Nancy; Mercedes García Bachmann & Marisa Strizzi (eds.) (2005). *Puntos de encuentro*. Buenos Aires: Isedet.
- Bernabé, Carmen (dir.) (1998). *Cambio de paradigma, género y eclesiología*. Navarra: Estella.
- Corpas de Posada, Isabel (2014). La propuesta del Vaticano II a la ministerialidad eclesial: desafíos a la teología y a la praxis. En Isabel Corpas de Posada (ed.), *Pueblo de Dios: miradas y caminos. Vaticano II y la Teología de la Liberación* (pp. 117-132). Bogotá: Amerindia.
- Doria, Piero (2012). Le Uditrice del Vaticano II nell'Archivio e negli Acta. En Marinella Perroni, Alberto Melloni y Serena Noceti (eds.), *«Tantum aurora est». Donne e Concilio Vaticano II* (pp. 33-65). Zürich y Berlín: LIT.

- Eckholt, Margit (2012). *Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen Der Aufbruch des Konzils und die Zeichen der Zeit*. Maguncia: Matthias Grünewald Verlag
- Gebara, Ivone (2008). *Compartir los panes y los peces. Cristianismo, teología y teología feminista*, Montevideo: Doble Clic Editoras.
- Irarrázaval, Diego (2001). Del androcentrismo a la relacionalidad. *Allpanchis*, 57, 131-152. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v33i57.593>
- Johnson, Elizabeth A. (2003). *Truly our Sister*. Nueva York: Bloomsbury Academic.
- Johnson, Elizabeth A. (2004). *Amigos de Dios y profetas. Una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos*. Barcelona: Herder.
- Komonchak, Joseph A. (2007). Hacia una eclesiología de comunión. En Giuseppe Alberigo (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II* (volumen IV, pp. 17-97). Lovaina/Salamanca: Peeters y Sígueme.
- Lambiasi, Francesco (2007). La ricezione di Lumen Gentium e la soggettualità della donna nella Chiesa. En Cettina Militello (ed.), *Il Vaticano II e la sua ricezione al femminile* (pp. 121-136). Boloña: Edizioni Dehoniane Bologna.
- Lasanta, Pedro Jesús (ed.) (1998). *Diccionario de Pablo VI*. Madrid: Edibesa.
- Maggiani, Silvano (2007). La presenza delle donne «dono» del concilio alla teología. En Cettina Militello (ed.), *Il Vaticano II e la sua ricezione al femminile* (pp. 9-21). Boloña: Edizioni Dehoniane.
- Marcos, Silvy (ed.) (2004). *Religión y género*. Madrid: Trotta.
- McEnroy, Carmel (1996). *Guests in Their Own House. The Women of Vatican II*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers.
- Militello, Cettina (2012). Le donne e la riscoperta della dignità battismale. En Marinella Perroni, Alberto Melloni y Serena Noceti (eds.), «*Tantum aurora est*». *Donne e Concilio Vaticano II* (pp. 219-254). Zürich y Berlín: LIT.
- Noceti, Serena (2007). La ricezione di Lumen Gentium e la ricerca ecclesiologica delle donne. En Cettina Militello (ed.), *Il Vaticano II e la sua ricezione al femminile* (pp. 101-120). Boloña: Edizioni Dehoniane Bologna.
- Pablo VI (1998). Discurso al Centro Femenino Italiano, 1-6-1965. En Pedro Jesús Lasanta (ed.), *Diccionario de Pablo VI* (pp. 571-572). Madrid: Edibesa.
- Perroni, Marinella (2012). Introduzione. En Marinella Perroni, Alberto Melloni y Serena Noceti (eds.), «*Tantum aurora est*». *Donne e Concilio Vaticano II* (pp. 13-18). Zürich y Berlín: LIT.
- Philips, Gérard (1969). *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*. Tomo 2. Barcelona: Herder.

- Ribeiro de De Isla, María Laura (2009). Teología y discipulado con rostro de mujer. Una aproximación a Ana María Tepedino. En Virginia Azcuy, Mercedes L. García Bachmann y Celina Ana Lértora Mendoza (coords.), *Estudios de autoras: en América Latina, el Caribe y Estados Unidos* (pp. 451-474). Buenos Aires: Teologanda.
- Ross, Susan (2002). Church and Sacrament: Community and Worship. En Susan Parsons (ed.), *The Cambridge Companion to Feminist Theology* (pp. 224-242). Cambridge: Cambridge University Press.
- Russell, Letty M. (1982). Ecumenical Implications of Feminist Theologies. *Ecumenical Trends*, 136-139.
- Russell, Letty M. (1974). *Human Liberation in a Feminist Perspective*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Russell, Letty M. (2004). *La Iglesia como comunidad inclusiva. Una interpretación feminista de la Iglesia*. Buenos Aires: ISEDET.
- Suenens, Leo Jozef (1964). La dimension charismatique de l'Église. En Yves Congar, Hans Küng; Daniel O'Hanlon (eds.), *Discours au Concile Vatican II* (pp. 31-36). París: Les Éditions du Cerf.
- Tamez, Elsa (2012). El papel de ASETT en la teología feminista. En Rosario Hermano y Pablo (eds.), *Construyendo puentes entre teologías y culturas. Memoria de un intercambio colectivo* (pp. 115-123). San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Valerio, Adriana (2012). Mulieres taceant? Una irruzione inaspettata. En Marinella Perroni, Alberto Melloni y Serena Noceti (eds.), «*Tantum aurora est*». *Donne e Concilio Vaticano II* (pp. 21-31). Zürich y Berlín: LIT.
- Valerio, Adriana (2013). *Madri del Concilio. Veintitré Donne al Vaticano II*. Roma: Carocci Editore.
- Watson, Natalie (2002a). Methodological Considerations. Towards a Framework of Ecclesiological Discourse. En Natalie Watson (ed.), *Introducing Feminist Ecclesiology* (pp. 1-15). Londres: Bloomsbury Academic.
- Watson, Natalie (2002b). Models and Metaphors of Ambiguity and Alienation: Traditional Ecclesiologies under Feminist Scrutiny. En Natalie Watson (ed.), *Introducing Feminist Ecclesiology* (pp. 30-52). Londres: Bloomsbury Academic.

LA RACIALIZACIÓN DE LOS VELOS MUSULMANES: UN ANÁLISIS FILOSÓFICO*

Alia Al-Saji
McGill University

Desde junio de 2009 hasta 2010, Francia vivió una renovada intensificación del debate en torno a la cuestión del velo musulmán, un debate que muchos daban por concluido el año 2004 con la aprobación de la «ley sobre el velo». Dado que en Francia ciertos políticos intentaron, con cierto éxito, aprobar incluso otra ley sobre el velo —prohibiendo el así llamado «velo completo o integral [*voile intégral*]» en los servicios públicos y los espacios públicos—, para mí fue evidente que era necesario visitar las fuentes de este debate y la aprobación de la ley francesa de 2004 (Raoult & Gerin, 2010)¹. ¿De dónde surgen estas representaciones recurrentes del velo musulmán, así como la obsesión por él? ¿Cómo debemos comprender la persistencia de los discursos sobre el velo, repetitivos en su lógica representacional, a pesar de las formulaciones manifiestamente diversas, así como las diferentes prácticas de uso del velo y los contextos sobre los que tales discursos centran su atención?

En marzo de 2004, Francia aprobó la ley que prohibía en las escuelas públicas el uso de lo que se denominó signos religiosos «conspicuos [*ostensible*]». No obstante, aunque aparentemente se incluían todos los signos religiosos, tanto el debate que condujo a la aprobación de la ley como la mayoría de casos en los que se aplicó esta, concernían a jóvenes mujeres que usaban la bufanda musulmana [*le foulard islamique*],

* Este texto se publicó originalmente con el título «The Racialization of Muslim Veils: A Philosophical Analysis» en *Philosophy and Social Criticism*, 36(8), 2010, pp. 875-902. Todos los derechos reservados. Reproducido con permiso de la autora. Traducción realizada por Eloy Neira Riquelme y revisada por Aranza Pizarro.

¹ «Velo integral [*voile intégral*]» tenía el fin de dar cuenta de los velos que cubrían más que la cabeza. Con este término, que evocaba a la vez el «integrismo» islámico y una cobertura físicamente totalizadora, se podían amalgamar varias formas de velo, en particular el que cubría todo el cuerpo (por ejemplo, la *burka*) y los velos faciales (por ejemplo, el *nicab*). El caso de Faiza Mabchour, que llevaba un velo facial y a quien se le denegó la ciudadanía francesa en junio de 2008 (después de apelar su caso ante el Consejo de Estado), también debe recordarse como una reiteración temprana de este asunto del velo.

o «velo [*le voile*]», en las escuelas (Chérifi, 2005). Esta ley ha sido descrita como un fenómeno específicamente francés; mientras los proponentes de la ley la vieron como un signo del riguroso secularismo [*laïcité*] francés y su compromiso con la igualdad de género², los oponentes la percibieron como un síntoma de la historia colonial y racista de Francia (Delphy, 2004). Si bien no pretendo refutar esta última afirmación y, desde luego, deseo reconocer las especificidades de un contexto en el que las percepciones culturales sobre el velo musulmán condujeron a una redefinición legal del espacio educativo, creo que es demasiado simplista limitar el discurso sobre el velo a una «excepción francesa». Muchos aspectos de la aprobación de esta ley son específicos del contexto francés: la definición de *laïcité*, la oposición de los valores republicanos al «comunitarismo», la afirmación de un sentido de nación centralizado y homogéneo —tanto dentro de Europa como en relación con las poblaciones inmigrantes y «étnicas»— y la manera en la que este ideal de ciudadanía se supone que ha sido instanciado a través del sistema escolar público. No obstante, el argumento concerniente a la opresión de género, el cual, sostendré, fue central y el que en última instancia facilitó la aprobación de la ley (sección 1), porta ecos de otros tiempos y contextos. En efecto, si bien el género no es mencionado en el texto de la ley, la identificación metonímica del uso del velo no solo con la religión (específicamente el Islam) sino también con la opresión de género, proporcionó el ímpetu crucial para la ley. Es más, tales representaciones del velo musulmán no son nuevas en el contexto francés, tal como demuestra el proyecto colonial de quitarles el velo a las mujeres argelinas y, además, tampoco se circunscriben a Francia³.

Las representaciones occidentales de las mujeres musulmanas que visten velo se han multiplicado en la memoria reciente. En 2001, los supuestos argumentos morales para la guerra de los Estados Unidos en Afganistán fueron formulados apelando a la liberación de las mujeres afganas. La imagen del cuerpo de la mujer afgana cubierto con una *burka* pasó a ser el símbolo de la opresión de las mujeres bajo el régimen Talibán. Esta representación fusionó varios factores históricos que han contribuido a la situación de las mujeres en Afganistán, atribuyendo tal situación a

² En este sentido, la ley sobre el velo se entiende como una señal de laicidad, que a su vez se interpreta como una «excepción francesa» (término que se utiliza a menudo para describir la forma en la que la identidad nacional francesa se define como excepcional en su política cultural, económica o pública). En este caso, esto designa la solución francesa al problema de demarcar lo político frente a lo religioso y de definir la «neutralidad» del espacio público.

³ Limitar el tratamiento del velo al nacionalismo o secularismo francés deja de lado la manera en la que tales discursos son ellos mismos contruidos mediante representaciones del velo, no solo en el contexto francés sino también en otros discursos nacionalistas. Esto corre el riesgo ya sea de naturalizar la ley francesa como una prolongación necesaria de la *laïcité* o de excusar a otras políticas occidentales hacia los inmigrantes y sus descendientes mediante su comparación con el modo francés (por ejemplo, las políticas canadienses o estadounidenses de integración o asimilación).

una única fuente, a un «fundamentalismo islámico» identificable inmediatamente con la *burka*. Surgieron también representaciones no menos problemáticas (aunque aparentemente menos dramáticas) de los velos musulmanes en otros contextos multiculturales, incluido el canadiense, que es desde donde yo escribo. En Quebec, en 2007 y nuevamente en 2010, las niñas y mujeres con velo fueron reiteradamente marcadas para ser excluidas de varios ámbitos de la vida pública, incluidos los torneos deportivos, las instituciones educativas y las cabinas de votación⁴. Ya sea que fuera representado como peligroso e inmovilizador, o como recalcitrante y confuso, el uso del velo se convirtió en el centro del debate público en el que no tuvieron voz las propias mujeres musulmanas.

Desde Francia hasta los Estados Unidos y Canadá, estos diversos ejemplos comparten afinidades estructurales. Mi punto no es que el contenido de las imágenes sea idéntico, ni que la tergiversación del velo sea inevitable. Más bien, mi propósito es el de describir el esquema representacional que predomina en los discursos en torno al velo —uno donde la opresión de género es naturalizada en el velo musulmán— y señalar los peligros que acompañan a dichas representaciones⁵. En este sentido,

⁴ Aunque el *hiyab* no fue prohibido en el sistema de escuelas públicas en Quebec. Varios eventos ilustran esta tendencia: a una joven musulmana de Ottawa se le pidió que se quitara su *hiyab*, por supuestas razones de seguridad, en un campeonato de fútbol en Laval, en febrero de 2007; ella se negó y su equipo se retiró del torneo. Un equipo de jóvenes musulmanas de Quebec se retiró de un torneo de Tae Kwon Do en Longueuil, en abril de 2007, luego de que la federación provincial de Tae Kwon Do decidiera que el *hiyab* (el cual sería usado debajo del casco protector obligatorio) contravenía el código de vestimenta y planteaba una preocupación por la seguridad. Tres días antes de la elección provincial, en marzo de 2007, el principal supervisor de las elecciones de Quebec emitió una nueva regla electoral, la cual exigía que todos los votantes descubrieran sus rostros para propósitos de identificación; esta regla revirtió una regla anterior que permitía alternativas a la identificación facial. La decisión se produjo tras varios días de una controversia mediática acerca de si se les permitía votar a las mujeres mientras usaban el *nicab* (velo de rostro) y de correos electrónicos a Elecciones Quebec de parte de quebequeses que amenazaban con presentarse usando máscaras a las cabinas de votación. Aunque pocas mujeres usan el *nicab* en Quebec y ninguna pidió un acuerdo especial durante la votación, el tema se convirtió en un asunto electoral. Todos estos sucesos se pueden inscribir en el debate sobre el «acuerdo razonable» en Quebec, el cual culminó con los trabajos de la comisión gubernamental dirigida por Gérard Bouchard y Charles Taylor («*Commission de consultation sur les pratiques d'accommodation reliées aux différences culturelles*», cuyo informe final se publicó en mayo de 2008 con el título *Fonder l'avenir: Le temps de la conciliation*). En fecha más reciente, en 2010, una mujer que llevaba el *nicab* fue expulsada de la clase de francés para inmigrantes recién llegados a la que había asistido en el Cégep Saint-Laurent, en un suburbio de Montreal. La decisión del Ministerio de Inmigración de Quebec fue una respuesta a la *recalcitrance* de la estudiante y a la necesidad construida de comunicación facial en la enseñanza del idioma.

⁵ Si bien la opresión de género no es el único lente a través del cual se representan los velos (también son vistos como «religiosos», «culturales» o, en ocasiones, «políticos»), mi punto es que esta dimensión tiende a predominar y a reinscribir la forma en la que se leen otros aspectos (argumentaré en la sección 1 que el velo no se ve solo como cualquier símbolo «religioso» en el actual contexto francés, sino también como un símbolo dotado de género y, por lo tanto, está identificado con la opresión de las mujeres en el nombre de la religión).

incluso imágenes aparentemente «auténticas» o «inocentes» funcionan dentro de un marco donde su recepción podría estar sobredeterminada de antemano e independientemente de las intenciones de sus autores. Las tentativas de subvertir esta estructura de representación requieren tanto de la autoconciencia de su predominio en la imaginación —su rol para definir nociones de identidad que dependen de una construcción dicotómica del «otro»—, así como prestar atención a la invisibilidad de esta estructura, una invisibilidad que sostiene la «naturalidad» de las nociones de identidad en cuestión. Más aún, comprender las maneras en las que las imágenes acerca del velo participan en la construcción de las identidades «occidentales» dotadas de género [*gendered*], es algo crucial para la teoría feminista. Al hablar de y por otras mujeres «oprimidas», específicamente las mujeres musulmanas, la teoría feminista debe prestar atención a las maneras en las que ingresa en un campo discursivo definido de antemano. Si se trata de desestabilizar antes que reforzar las dicotomías tales como Islámico-Occidental u opresivo-libre, entonces es necesario contar con cierta capacidad de duda con respecto a la propia posición del feminismo en este campo, así como con relación a sus puntos ciegos y exclusiones, y su potencial para la cooptación.

El que las representaciones occidentales de las mujeres que visten velo tergiver- sen con mucha frecuencia las experiencias vividas de las mujeres musulmanas y los significados diversos del uso del velo, es algo que ha sido claramente demostrado por otras teóricas (Hoodfar, 1993). Mi propósito en este artículo es el de comprender el mecanismo que sostiene estas representaciones en el imaginario «occidental». Mi argumento es que las representaciones occidentales de las mujeres musulmanas con velo no son simplemente *acerca de* las propias mujeres musulmanas. Antes que *representar* mujeres musulmanas, estas imágenes cumplen una función diferente: brindan el espejo negativo en el que las construcciones occidentales de la identidad y el género pueden *reflejarse* en términos positivos⁶. Es por medio de la proyección de la opresión de género sobre el Islam, específicamente sobre los cuerpos de las mujeres que visten velo, que este reflejo tiene lugar. Esto constituye —lo sostengo basándome críticamente en Frantz Fanon y la teoría feminista— una forma de racia- lización (secciones 2 y 3). Lo que aquí está en juego es una forma de racismo cultural que se esconde bajo el disfraz del discurso antisexista e incluso feminista liberador. Así, la naturalización de la opresión de género en las mujeres musulmanas que usan velo permite que la norma del ser-mujer occidental se constituya como «libre» de tal opresión, es decir, como el único modo imaginable de subjetividad femenina.

⁶ Si bien seguiré empleando la palabra «representación» más adelante, este sentido de la representación como construcción o constitución es el que debe ser tomado en cuenta.

Argumento, entonces, que las imágenes de mujeres musulmanas con velo juegan un papel constitutivo en muchas narrativas patriarcales de Occidente. El hecho de que la imagen de la mujer musulmana forme una especie de «exterior constitutivo» (para utilizar el término de Judith Butler) explica la función excluyente y silenciadora que desempeña esta representación (1993, p. XI). Aunque lo que se representa como inevitablemente opresivo es el velo musulmán en general, son las representaciones del velo en sí mismas las que exigen y refuerzan la exclusión de las mujeres musulmanas⁷. Por lo tanto, en diversos contextos, desde Francia hasta Quebec, las imágenes del velo tienen como su contrapartida las políticas que promulgan la exclusión de las mujeres con velo (sección 4). En este sentido, la relativa intransigencia de las representaciones occidentales, coloniales y contemporáneas, de las mujeres musulmanas —su sorprendente inmunidad a los casos empíricos y ante los contraejemplos— revela algo del mecanismo en juego. Estas representaciones colocan a las mujeres musulmanas en posiciones predeterminadas, donde el velo se constituye como el equivalente de la *des-subjetivación* —una falta de subjetividad, un ser-víctima o ser-sin-voz, que a su vez estas imágenes funcionan para reforzar—.

Si bien mi foco de atención en este artículo es el contexto francés, tanto el contemporáneo como el colonial (secciones 1 y 2), no deben perderse de vista otros discursos occidentales sobre el velo que, en este artículo, servirán para enmarcar los análisis más generales de las secciones 3 y 4. Aunque el término «Occidente» es una noción ciertamente inadecuada —especialmente si se considera que se refiere a una entidad geográfica unitaria o a una identidad preexistente—, me propongo utilizar el término para designar un constructo cultural y discursivo en formación⁸. El «Occidente» es una formación imaginaria que se constituye a sí misma mediante representaciones de sus «otros» (racializados y dotados de género). Imágenes aparentemente marginales de las mujeres musulmanas con velo juegan un rol central en este constructo imaginario, el cual subraya la diada libertad-opresión, así como los modos del género y la subjetividad a través de los cuales el «Occidente» mantiene sus fronteras imaginarias. Las representaciones «Occidentales» de las mujeres que usan velo tienden a aplanar y homogeneizar de maneras que no solo son reductivas de las mujeres musulmanas, sino que también constituyen un intento de normalizar y circunscribir lo que se define como «Occidente».

⁷ Aunque no quiero dar a entender que niego las formas patriarcales que las propias culturas y comunidades musulmanas puedan asumir, yo afirmaría que reducir la práctica del velo a la dimensión unívoca de la opresión patriarcal elude los modos de subjetividad que las mujeres musulmanas desarrollan en relación con, y a través de, el uso del velo.

⁸ Véase Asad, 2003, p. 13. No estoy afirmando que «Occidente» sea un contexto homogéneo, más de lo que es el Islam. Ambos son campos discursivos complejos, histórica y representacionalmente interconectados.

1. LA CUESTIÓN DEL «VELO» EN EL CONTEXTO FRANCÉS CONTEMPORÁNEO

El 15 de marzo de 2004, fue aprobada en Francia⁹ la ley que prohibía el uso de signos religiosos conspicuos¹⁰. Generalmente esta norma es referida como la ley sobre la bufanda o velo, «*la loi sur le foulard*», una denominación que refleja el principal signo religioso que la ley puso en la mira y con respecto al cual ha sido aplicada. Debe notarse que los términos «velo [*le voile*]» y «bufanda (de cabeza) islámica [*le foulard islamique*]» fueron empleados durante el debate que condujo a la ley francesa¹¹; no obstante, ambos términos pueden ser cuestionados. El término árabe *hiyab* no tenía aceptación general en el contexto francés, era muy extraño para el público en general y, por lo tanto, era escasamente empleado¹². «Bufanda islámica» es entonces la alternativa francesa para este término¹³, el cual adapta una prenda de vestir inocua y familiar, *le foulard*, a un aparentemente sentido religioso ajeno, «islámico». Existe una tensión entre la bufanda, en tanto mera prenda de vestir con aparentemente diversos y prácticos usos, y el percibido peso religioso y simbólico de la bufanda específicamente islámica. Esto genera la impresión de que la prenda de vestir es un mero símbolo y que puede ser eliminado sin afectar la percepción corporal del yo de las mujeres que lo visten. En particular, un *foulard* puede ser usado alrededor del cuello u hombros, antes que en la cabeza, sin dejar de ser un *foulard* (de ahí el «compromiso» ofrecido por las jóvenes musulmanas en Creil, al inicio de la controversia en 1989,

⁹ Una discusión previa, más breve, acerca de esto puede hallarse en mi artículo en francés *Voiles racialisés: La femme musulmane dans les imaginaires occidentaux* (2008).

¹⁰ La ley dice: «*Dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit*». La ley estipula también que las medidas disciplinarias deben estar precedidas de un diálogo con la estudiante (loi 2004-228 15 mars 2004, «*encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics*», *Journal Officiel de la République Française*, 17 de marzo de 2004).

¹¹ La forma de uso del velo en cuestión era cuando cubre la cabeza (o *hiyab*). En un periodo inicial del debate francés, cuando surgió por primera vez el asunto del velo musulmán en las escuelas (1989), el término «*chador* [*tchador*]» era también usado comúnmente. Probablemente esto tuvo que ver con la memoria reciente de la Revolución Iraní (1979), aunque queda claro que fue erróneamente aplicado a lo que las chicas musulmanas estaban vistiendo en las escuelas francesas. El *chador* es un término persa para una prenda que se coloca en la cabeza y que cubre todo el cuerpo. Que esas formas visiblemente diferentes de vestimenta pudieran ser tan fácilmente amalgamadas es en sí mismo algo revelador.

¹² Tal como resaltan Charlotte Nordmann y Jérôme Vidal en su introducción a *Le foulard islamique en questions*, ed. Charlotte Nordmann (2004, p. 14). Hoy en día el *hiyab* describe una prenda de vestir que cubre el cabello y el cuello, no el rostro.

¹³ Esta conjunción fue acuñada a propósito para el debate, tal como señala Michela Ardizzoni, 2004, pp. 634-635. Ardizzoni ofrece también una relectura positiva del término desde el punto de vista de las mujeres musulmanas que buscan resignificar sus bufandas en el contexto francés (p. 643).

de bajar sus bufandas desde la cabeza a los hombros en el salón de clase)¹⁴. Lo que se omite al emplear el término *foulard* es la práctica corporal, cultural-religiosa, que define el usar el velo, así como la compleja y dinámica historia en la que participa¹⁵.

El otro término empleado, el «velo», es capaz de evocar la historia, pero una de estereotipos negativos y exóticos y de prácticas de género estáticas y «regresivas». «Velo» es un término que remite a imágenes orientalistas y colonialistas de las culturas musulmanas al presentar en una forma homogénea lo que son modos de vestimenta femenina históricamente dinámicos y culturalmente distintivos (así, *chador*, *burka*, *nicab* y *hiyab* todas pueden ser consideradas formas de uso del velo, pero de hecho designan diferentes formas de vestido, significado contextual y grados de cubrimiento¹⁶). En la medida en la que es esta representación occidental, junto con su herencia colonial, la que deseo analizar críticamente en este artículo, emplearé el término «velo» —pero debe tenerse en cuenta los límites de mi presentación y del propio término—. Específicamente, este artículo no abarca un estudio extenso acerca de historias, experiencias individuales o casos empíricos referidos al uso del velo o a quitárselo. No aborda la cuestión teológica del velo; no es ni una apología ni una condena de los velos musulmanes, sino que intenta, en la medida de lo posible, poner entre paréntesis estas cuestiones para estudiar el papel que desempeñan las representaciones y los discursos sobre el velo en el contexto occidental.

En el contexto francés, existen por lo menos dos momentos históricos en los que los velos musulmanes pasaron a ser el centro de atención: el proyecto colonial dedicado a quitarles el velo a las mujeres argelinas (que discutiré en la sección 2 en relación con el ensayo de Frantz Fanon sobre Argelia) y el debate contemporáneo en torno a las jóvenes musulmanas que llevan puesto el velo en las escuelas. *Cabe preguntarse, ¿qué llegó a significar el velo musulmán en el contexto francés contemporáneo para que se llegara a pedir una ley que lo excluyera de las escuelas públicas?* Solo cuando el significado del velo se vinculó inextricablemente con la «opresión de género», sostengo,

¹⁴ Véase Moruzzi, 1994, p. 658. Es de particular interés la distinción que nota Moruzzi entre *foulard* y *fichu*, la última cubre por definición la cabeza, el cuello y los hombros de una mujer (p. 667, citando a Lacoste-Dujardin).

¹⁵ Esto no implica que la bufanda o *hiyab* tenga hoy el mismo significado o forma que el que tuvo en las sociedades musulmanas previas. Véase Freyer, 1997.

¹⁶ Esta lista no es exhaustiva. *Hiyab* y *chador* han sido definidos antes. El *nicab* se refiere a una forma de velo de rostro con una abertura que deja los ojos al descubierto, mientras que la *burka* es una forma de cobertura del cuerpo, usada típicamente por algunas poblaciones étnicas en Afganistán, que se extiende desde la cabeza hasta los pies, con una malla sobre el rostro para ver a través de ella. De hecho, algunos de estos «velos» serían considerados como formas de *estar sin velo* desde la perspectiva de otros contextos, periodos históricos y modos de usar el velo (por ejemplo, el *hiyab*, dado que no cubre el rostro, habría sido visto como una forma de estar sin velo a inicios del siglo XX en Iraq o Egipto).

fue posible la aprobación de dicha ley (por lo tanto, no discuto la importancia del marco de la *laïcité* para la ley, pero cuestiono su suficiencia). Con el fin de mostrar esto, analizo tres aspectos del discurso francés contemporáneo sobre el velo: a) el tipo de argumentos empleados en el debate que condujo a la ley sobre el velo; b) la implicación del feminismo en el movimiento pro-ley; c) el uso del término «conspicuo [*ostensible*]» en la formulación de la ley.

Se entiende que el discurso contemporáneo sobre el velo comenzó en 1989 cuando tres jóvenes con velo fueron suspendidas de su *collège* en Creil (Oise)¹⁷. El Ministro de Educación de entonces, Lionel Jospin, en un intento por contener el tema, apeló al Conseil d'État para un esclarecimiento de la ley vigente (la ley de 1905 sobre *laïcité*). El Conseil d'État puso énfasis en que las y los estudiantes gozaran de «libertad de conciencia» y, por ende, del derecho a usar signos religiosos siempre y cuando no adoptaran la forma de proselitismo¹⁸. En efecto, esto significó que el uso del velo tenía que ser considerado caso por caso¹⁹. El debate fue reavivado en 1994, cuando el entonces Ministro de Educación, Francois Bayrou, emitió una interdicción general sobre el uso del velo en las escuelas mediante la cual interpretaba todo caso de uso del velo como «*ostentatoire*» en sí mismo. Sin embargo, dicha interdicción no fue ratificada por el Conseil d'État, el cual se remitió a la ley de 1905 para señalar el hecho de que los signos religiosos no podían ser interpretados automáticamente como contrarios a la *laïcité*. De manera interesante, son estas decisiones del Conseil d'État las que señalaron el camino para que se requiera una nueva ley, «si» iba a existir una prohibición general sobre el velo en las escuelas públicas.

Apelar a la tradición de *laïcité*, la versión específicamente francesa del secularismo, no es una respuesta suficiente a la pregunta de cómo llegó a aparecer como necesaria la ley sobre el velo en el contexto francés contemporáneo. En efecto, tal como han

¹⁷ Para un resumen de los eventos entre 1989 y 2004 conducentes a la ley sobre el velo, véanse Benelli y otros, 2006 y Scott, 2007.

¹⁸ En Francia, el Conseil d'État es la máxima autoridad en cuestiones relativas a la administración de justicia. La ley vigente era la ley de 1905 que establecía la separación entre la iglesia y el estado. Esta ley garantiza la «libertad de conciencia» bajo condiciones preestablecidas; no aborda directamente el tema de la educación pública, el cual había sido tratado previamente en las leyes Jules Ferry (1881-1882) (Delphy, 2006, pp. 81-82). El primer artículo de la ley de 1905 dice: «*La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public*» («Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État», *Journal Officiel de la République Française*, publicada el 11 de diciembre, 1905).

¹⁹ Lo que esto significó para Samira Saidani y Leila y Fátima Achaboun en Creil, fue que todavía no podían llevar la bufanda en la cabeza cuando estaban en el aula. Finalmente, ellas aceptaron el compromiso que significaba que tenían que dejar caer sus bufandas sobre sus hombros durante la clase (Moruzzi, 1994, p. 669) Al mismo tiempo, sin embargo, otras jóvenes en otras escuelas en Francia podían usar el velo.

señalado algunos comentaristas, los argumentos para tal interdicción, basados únicamente en principios seculares, no tenían suficiente peso (aun cuando la ley de 2004 fue eventualmente interpretada como una extensión del secularismo francés)²⁰. Se necesitaron otros argumentos antes de que se pudiera generar el ímpetu suficiente como para que se apruebe una ley. Aquí es donde percibo que entró en escena el argumento a favor de la igualdad de género, naturalizada como un valor republicano francés. Según este argumento, el velo se equipara con la opresión de las mujeres en el Islam, tanto en países como Irán, Argelia y Afganistán, como en los propios suburbios [*banlieues*] franceses. Es como un símbolo de la opresión de género islámica que el velo debe ser prohibido en las escuelas públicas, un espacio donde se presume (o se desea) la igualdad de género²¹. Aunque tal argumento había sido articulado por algunas feministas e intelectuales francesas en 1989²², se convirtió en un consistente elemento básico de los medios de comunicación masivos y del discurso político en torno al velo desde finales de la década de 1990 en adelante²³. De hecho, este argumento salió a relucir durante las audiencias de la Comisión Stasi (la comisión instituida en 2003 por el entonces Presidente, Jacques Chirac, para reflexionar sobre la aplicación del principio de *laïcité* en la república)²⁴. En el informe de la comisión se enfatizó rápidamente que la igualdad de género era una continuidad de la *laïcité* y un valor francés fundamental; el informe también describió cómo el Estado francés

²⁰ Benelli y otros, 2006, p. 6; Delphy, 2006, p. 60. Véase también Scott, 2007, pp. 97-98, sobre cómo la interpretación del secularismo se convierte en absolutista en los debates sobre el velo. Si bien estoy de acuerdo con Scott con respecto a que esto estuvo motivado por otros factores, tales como el racismo hacia los inmigrantes, también quiero mostrar cómo es que estos factores fueron reducidos en el debate al esquema representacional de la opresión de género en el Islam, y cómo es que este esquema permitió finalmente que tal racismo pasara casi desapercibido. De manera interesante, esta representación halló cierto consenso entre la izquierda y la derecha, de modo tal que incluso algunos opositores a la ley aceptaron la ecuación de llevar el velo musulmán con la opresión de género (véase, por ejemplo, Balibar, 2004, p. 359).

²¹ Para una formulación de esta posición en la prensa popular, véase la petición en la revista *Elle* a finales de 2003 («Un appel à Jacques Chirac de femmes favorables à une loi», *Elle*, 8 de diciembre).

²² De manera notable, Elisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Elisabeth de Fontenay y Catherine Kintzler en una carta dirigida al entonces Ministro de Educación, Lionel Jospin, titulada «Profes, ne capitulons pas!», publicada en *Le Nouvel Observateur*, 2-8 de noviembre, 58-509 (la carta estaba fechada el 27 de octubre de 1989).

²³ Sobre la historia de cómo este argumento pasó a ser central para el movimiento pro-ley, véase Benelli y otros, 2006, pp. 6-9; Delphy, 2006, pp. 61-64. De particular interés es el problemático rol de la organización *Ni Putes Ni Soumises* (fundada el año 2003) en el movimiento pro-ley (véase Ezekiel, 2006).

²⁴ Sobre las maneras en las que las audiencias y deliberaciones de la Comisión Stasi llegaron a fusionar la defensa de la igualdad de género con la prohibición del velo, véase Baubérot, 2008. Baubérot fue el único miembro de la Comisión Stasi que se abstuvo de apoyar la recomendación de prohibir signos religiosos en las escuelas (aunque, en una votación aparte, votó a favor del propio informe de la comisión).

no había protegido a las jóvenes musulmanas de los suburbios de las formas comunales o islámicas de opresión de género (Stasi, 2003)²⁵.

Cabe señalar que el velo musulmán adquiere un significado restrictivo en este marco, llegando a significar universal y casi exclusivamente la opresión de la mujer. De manera significativa, el velo llegó a ser percibido tan solo como *un* signo religioso. Representa metonímicamente no solo al Islam sino también a la supuesta opresión de género de esa religión —permitiendo un continuo desplazamiento en los argumentos pro-ley entre el Islam como religión y el Islam como esencialmente opresivo y, por lo tanto, problemático («[le] patriarcat le plus dur de la planète») (Badinter, 1989, pp. 58-59)—. Es en este último sentido que el velo pasa a ser un signo religioso «conspicuo». Si fueran simplemente religiosos, los velos de las estudiantes podrían ser vistos como expresiones de libertad de conciencia que deben beneficiarse de la protección de la ley de 1905, la ley sobre *laïcité*. Pero en tanto signo religioso *opresivo*, el velo plantea un desafío a la ley, en particular si dicha ley es también comprendida en términos de que ella implica la igualdad de género. Al no poder proteger a las estudiantes de la opresión de género, de la supuesta coerción familiar y religiosa, se interpretó que la ley de 1905 necesitaba de un complemento (la nueva ley de 2004)²⁶. En esta línea argumentativa, la liberación de la opresión de género se sobrepone efectivamente a la libertad de conciencia, definida en términos amplios dentro del secularismo francés. Implícito en el argumento pro-ley está el supuesto de que no se puede entender que las mujeres con velo tengan libertad de conciencia, ya que su agencia o subjetividad ha sido mutilada por las formas familiares o comunales de opresión de género; es decir, ellas habrían sido des-subjetivadas²⁷. Incluso en los casos en los que las mujeres jóvenes insistieron en su decisión de lucir la bufanda en la cabeza, sus pretensiones se interpretaron como casos de mala fe que no permitían la expresión de una genuina libertad o agencia.

Mediante este argumento, la ley de 2004 fue interpretada como una ley «feminista» y antisexista —como una forma en la que la sociedad francesa combatía la

²⁵ Merece mencionarse que la comisión aborda la necesidad de una ley argumentando que la creciente atención a la discriminación de género del velo mostró cómo el «problema» se había intensificado entre 1989 y 2003 (2003, pp. 29-31). La ley de signos religiosos era una de las 26 recomendaciones de la comisión, pero fue la única implementada (pp. 66-69).

²⁶ Esto se formula como un problema en la aplicación concreta del principio de *laïcité*, no como una contradicción dentro del propio principio. Se construyó el principio (y, por ende, la ley de 1905), aceptando la necesidad de que sea fortalecido. Véase el mensaje a la nación del entonces presidente Jacques Chirac el 17 de diciembre, 2003 (2004, p. 14).

²⁷ Un ejemplo de esto se halla en Badinter y otros: «*Tolérer le foulard islamique, ce n'est pas accueillir un être libre (en l'occurrence une jeune fille), c'est ouvrir la porte à ceux qui ont décidé, une fois pour toutes et sans discussion, de lui faire plier l'échine*» (1989, pp. 58-59).

opresión de género en uno de sus últimos puestos de avanzada, dentro de sus comunidades musulmanas y en sus suburbios— (esto se dio a pesar de la ausencia de cualquier alusión al género o la igualdad en el texto de la ley). Apoyándose en el desplazamiento entre el Islam y la opresión de género, los argumentos pro-ley fueron capaces de desdibujar el secularismo del Estado francés (y la identidad nacional francesa en la cual se postula tal secularismo como central) con la igualdad de género. A través de la oposición a la opresión de género bajo el disfraz de la oposición al velo islámico, la sociedad francesa podría ser identificada como comprometida con la igualdad de género (que incluso algunos comentaristas asumieron como ya alcanzada); se podría respaldar una política de antisexismo que tomara como objetivo al otro islámico (en los suburbios) pero que no pareciera requerir ningún autoexamen crítico de la propia sociedad francesa dominante (Delphy, 2006, p. 64)²⁸. Así, estuvo ausente cualquier consideración clara sobre si la igualdad de género forma realmente parte del proyecto secular o nacional y en qué grado esto se ha logrado efectivamente. Como bastión del proyecto secular, la escuela pública fue vista como «*un lieu d'émancipation*» en general —no meramente neutral con respecto a la religión, sino libre de opresión de género (Badinter y otros, 1989, pp. 58-59)—.

Aunque la ley del velo no se originó en los círculos feministas franceses, no obstante, polarizó a las feministas en Francia en forma dramática. La ley les planteó a las feministas lo que Christine Delphy ha llamado un dilema entre antisexismo y antirracismo (2006, pp. 60-61). Si bien Delphy muestra cómo es que este dilema es falso, uno basado en la negación de la presencia del sexismo en la propia sociedad francesa (2004, pp. 64 y 67), es claro que esta manera de formular el argumento significó que muchas feministas siguieran la ruta antisexista o que eligieran permanecer en silencio. La presentación del Proyecto de Ley como incuestionablemente «feminista» limitó lo que pudo contar como una reflexión feminista, así como sentar posición en este contexto. Así, el debate en torno a la ley fue elaborado por feministas que, por un lado, eran vistas como ejemplares e inquebrantables en su posición antisexista, quienes no toleraban ninguna excepción (por ejemplo, Elisabeth Badinter) y, por otro lado, por aquellas cuya consciencia feminista se había visto afectada por sus convicciones antirracistas y anticolonialistas²⁹. Esta dicotomía significó que las voces feministas anti-ley se encontraran con frecuencia a la defensiva, cediendo desde el inicio al argumento de la naturaleza opresiva del Islam y el uso del velo y oponiéndose a la ley por sus efectos pragmáticos (por ejemplo, la exclusión de las ya «oprimidas»

²⁸ Delphy cita a Elisabeth Badinter como una de quienes declaran que no existe sexismo en la sociedad francesa.

²⁹ Véanse las dudas articuladas por Judith Ezekiel y su silencio declarado, en 2006, p. 258.

jóvenes mujeres), antes que a partir de sus fundamentos representacionales y conceptuales³⁰. Significó también que los análisis feministas más complejos, que problematizaban los propios supuestos del debate, no fueran escuchados. En efecto, las pocas feministas, como Christine Delphy, que hablaron consistente y desenfadadamente en contra de la ley, fueron retratadas como antifeministas por quienes proponían la ley³¹. De manera significativa, no hubo ninguna posición de sujeto en medio de este debate desde donde las mujeres con velo pudiesen hablar como feministas; su acceso a la conciencia feminista fue excluido por la «falsa conciencia» o mala fe que se dice revelaba su aceptación del uso del velo³². En una jugada que postulaba la exclusión mutua de la subjetividad feminista y el uso del velo, tanto las mujeres musulmanas con velo como las feministas que cuestionaban la ley fueron relegadas a los márgenes del discurso público sobre el velo³³. Aquí deseo señalar dos mecanismos que pueden encontrarse en otros discursos sobre el velo: la des-subjetivación y exclusión de las mujeres musulmanas con velo, en particular, del debate que les concierne más directamente (véase la sección 4); y la manera en la que el movimiento pro-ley asumió —o, hablando con más propiedad, cooptó— los argumentos feministas y antisexistas, colocando así la carga del sexismo en un grupo particular otrerizado y racializado, en este caso las personas musulmanas francesas (véase la sección 3).

Es con relación a tal otrerización que el término «*ostensiblement*» adquiere importancia en la formulación de la ley³⁴. Señala una visibilidad que es conspicua y, por ende, sobresale en comparación con otros signos religiosos, que en sí mismos no atraen la atención y, si bien son también visibles, permanecen «discretos» o normalizados³⁵.

³⁰ Véase, por ejemplo, el artículo de Albertini, 2003.

³¹ Para un ejemplo de esto, véase la presentación de Delphy realizada por Winter, 2006, pp. 281, 291-292. Debe notarse que, en mi investigación, Delphy es una de las pocas feministas francesas que presentó un análisis de la imbricación entre sexismo y racismo en la formulación de la ley y que cuestionó la identificación de la ley con el feminismo.

³² Para más información acerca del silenciamiento en la prensa francesa de las voces de las mujeres con velo, véanse Ardizzoni, 2004, pp. 639-641; Moruzzi, 1994, pp. 660, 668. Y la sección 4, más adelante.

³³ Benelli y otros, 2006, pp. 7-8. No quiero repetir aquí esta exclusión mutua; obviamente, la categoría de mujeres con velo puede incluir a las feministas y la de feministas incluye a las mujeres con velo y sin velo.

³⁴ «*Ostensible*» sustituyó al término «*visible*» que el gobierno francés intentó emplear en un inicio. Véase Balibar, 2004, pp. 366-367. Según se informa, la razón de este cambio fue evitar la contradicción explícita con los artículos de la Convención Europea de Derechos Humanos sobre la libertad de expresión religiosa. Pero también hay que señalar que la prohibición de todas las señales «visibles» podría haber incluido pequeñas cruces, las cuales finalmente fueron permitidas por la ley ya que se consideraron discretas en lugar de conspicuas.

³⁵ La distinción entre signos religiosos «conspicuos [*ostensible*]» y «discretos» puede encontrarse en el informe de la Commission Stasi (Stasi, *Commission de Réflexion*, p. 68) y nuevamente en el mensaje a la

A la luz de los debates que condujeron a la ley, el término «ostensible» remite a múltiples registros. Primero, podríamos preguntar, ¿cómo es que un signo es visible como religioso? El supuesto en gran parte del discurso francés acerca de la *laïcité* es que todos los signos religiosos están destacados por igual y, por lo tanto, se vuelven visibles contra un telón de fondo neutral, secular, donde la religión está ausente (en las escuelas públicas, la administración pública y el gobierno). Se entiende que esto se aplica tanto a las cruces como a los velos. Pero el secularismo francés se construyó sobre una historia del cristianismo; el hecho de que haya tenido que acomodarse y coexistir con el catolicismo ha significado, como sostienen algunos comentaristas, que el espacio público secular no es una ausencia generalizada sino estructurada³⁶. En efecto, el espacio secular guarda el rastro de prácticas religiosas que fueron eliminadas, pero no contradichas; es decir, este espacio está estructurado de tal manera que ciertas prácticas religiosas pueden coexistir con él, aunque ya no estén explícitamente inscritas en él. La típica semana escolar francesa ofrece un ejemplo: con el tiempo libre del miércoles, tradicionalmente para recibir a estudiantes de catecismo, la semana se ha extendido hasta hace poco a una parte del sábado y designa al domingo como día de descanso del fin de semana³⁷.

Esta estructura invisible del espacio (y el tiempo) secular significa que las prácticas culturales-religiosas se tornan diferencialmente visibles cuando pasan a coexistir con él. Algunas atraen más la atención que otras: podemos imaginar que algunos signos y prácticas parecen compatibles con este espacio (y, por lo tanto, son «discretos»); otros son indiferentes (con un estatus indeciso, más visibles en algunos casos que en otros); y otros signos están en conflicto y, por lo tanto, son «conspicuos»³⁸. Pero también podemos preguntarnos, ¿qué es lo que hace que el velo sea visible de manera tal

nación de Jacques Chirac, el 17 de diciembre, 2003: «*Les signes discrets, par exemple une croix, une étoile de David, ou une main de Fatima, resteront naturellement possibles. En revanche les signes ostensibles, c'est-à-dire ceux dont le port conduit à se faire remarquer et reconnaître immédiatement à travers son appartenance religieuse, ne sauraient être admis. Ceux-là —le voile islamique, quel que soit le nom qu'on lui donne, la kippa ou une croix manifestement de dimension excessive— n'ont pas leur place dans les enceintes des écoles publiques*» (2004, p. 16).

³⁶ Le debo este argumento a Balibar, 2004, p. 363 y a Moruzzi, 1994, pp. 664-665.

³⁷ Esto para no mencionar la observancia de los feriados cristianos tradicionales. No sorprende que la sugerencia de la Comisión Stasi de añadir nuevos feriados (del judaísmo o el islam) al calendario escolar fuera rechazada por Chirac en el mismo discurso en el que recomendó la ley sobre signos religiosos (Chirac, 2004, p. 17).

³⁸ Estoy señalando diferentes maneras en las que la visión *Gestalt* puede funcionar: como continuidad entre la figura y el fondo, como prominencia contextual o como oposición. En el caso de la diada, siguiendo a Talal Asad, mi punto es que lo que aparece como visiblemente «religioso» se constituye con relación a lo «secular», donde estos son constructos que se entrelazan y coexisten, antes que ser esencias en sí mismas (2003, pp. 14, 25).

que requiera su exclusión activa? Durante los debates en torno al velo (1989-2004), este pasó de ser visto como un signo indiferente para algunos (problemático solo en los casos en los que se percibía proselitismo político o religioso) a ser un signo conspicuo en todos los casos³⁹. Esta decisión, considero, se debe a la inscripción de la opresión de género como una característica esencial de la representación del velo musulmán. Paralelamente a esta decisión, la estructura invisible del espacio secular fue reconfigurada a través de otra dimensión de sentido, la de la presunta igualdad de género de la sociedad francesa (concebida como continua al, e incluso como resultado del, secularismo). Contra este complejo terreno, el uso del velo fue doblemente oscurecido y llegó a aparecer como una figura sobredeterminada —no meramente visible en la pertenencia a una religión diferente, sino hipervisible como el símbolo de la opresión de género por causa de dicha religión— (en el resto de este artículo, analizo la opresión de género como el esquema a través del cual se construye la hipervisibilidad del velo y por medio del cual es racializado).

Es de esta manera que el uso del velo fue visto como *opuesto* al espacio secular francés. Añadiría que también es así como una forma específica de dotar de género heteronormativa y heterosocial del espacio público —constituido mediante particulares hábitos femeninos de vestimenta, comportamiento y *mixité* (coeducación)— fue reafirmada como la norma del espacio público francés. En los argumentos en contra del uso del velo, *mixité* con frecuencia es evocada como *la* forma que asume la igualdad de género en el espacio secular francés⁴⁰. Lo que permanece invisible en estas discusiones es la particularidad histórica de esta práctica dotadora de género [*gendering*] (la coeducación es relativamente reciente en las escuelas francesas) y su permanente configuración patriarcal del espacio público⁴¹. Entonces, no es posible ninguna comparación con otras prácticas dotadoras de género tales como el uso del velo (heteronormativo de una manera diferente) (Najmabadi, 2006, pp. 246-248). A través de la lente del género, lo que es conspicuo es lo que no encaja en la práctica de género aceptada como norma (y postulada como más igualitaria). Otras prácticas son percibidas no como otra forma de dotar de género que produce sujetos diferentes, ni como otro tipo de sexismo, sino como «la» principal forma de sexismo que requiere

³⁹ Si bien las cruces son signos religiosos, en general son vistos como discretos (excepto cuando son «excesivamente» grandes). Sin embargo, los velos, sin importar su tamaño y aun cuando tomen la forma de vinchas, son siempre conspicuos (Ezekiel, 2006, p. 261). La falta de imaginación en el discurso francés acerca de signos religiosos, en particular cuando se trata de enumerar lo que podría contar como un signo cristiano conspicuo, es indicativo de la percepción diferenciada en juego.

⁴⁰ Véase la insistencia en *mixité* no solo en las escuelas sino también en los hospitales al final del mensaje a la nación de Chirac, 2004, pp. 17-18.

⁴¹ Tal como Françoise Gaspard señala, *mixité* entró en vigencia a finales de la década de 1960 en las escuelas públicas francesas, principalmente por consideraciones económicas (2004, p. 78).

ser erradicada. Lo que el término «ostensible» nos lleva a preguntarnos finalmente es: ¿para quién y dentro de qué campo de visión? Para responder a esto, debemos mirar hacia atrás a otro discurso francés sobre el velo y a la manera en la que la visión (y, por lo tanto, la hipervisibilidad y la invisibilidad) funciona dentro de un campo ya mapeado por la raza y el género.

2. LA VISIÓN Y LA RACIALIZACIÓN DEL «VELO»

En su ensayo «Algeria Unveiled», Fanon describe el proyecto colonial francés dirigido a quitarles el velo a las mujeres argelinas (un proyecto que adquirió dimensiones explícitas desde la década de 1930 en adelante) (1965)⁴². El análisis que realiza Fanon de este proyecto colonial nos permite comprender el grado en el cual el velo fue, para el colonizador francés, identificado metonímicamente no solo con la mujer argelina sino con la cultura argelina como un todo. El «quitar el velo» de Argelia fue entonces coextensivo con el proyecto colonial de destruir su cultura, tal como explica Fanon (DC 37-8/19). Previendo el carácter sobredeterminado de las percepciones francesas del velo musulmán en el contexto actual, lo que aparece claramente en el relato de Fanon es la *homogeneidad* de percepciones y reacciones al velo, ya sea a nivel de la gobernanza colonial francesa o de los individuos (DC 37/18). Al leer el ensayo de Fanon, intentaré revelar las estructuras del campo visual que hicieron posible tal percepción —sobredeterminando cómo eran vistas y representadas las mujeres musulmanas con velo—.

Para empezar, la explicación de Fanon de la unidad de reacciones al velo la atribuye a la unidad material del propio velo: «La mujer vista con su velo blanco unifica la percepción que se tiene de la sociedad femenina argelina. Obviamente, lo que tenemos aquí es un uniforme que no tolera ninguna modificación, ninguna variante» (DC 36/17). Sin embargo, en la nota a pie de página, Fanon admite la amplia variación de las prácticas de uso del velo en Argelia: las mujeres en las áreas rurales están a menudo sin velo, como lo están las mujeres del pueblo Cabilio, excepto, según él, en las grandes ciudades (DC 36 n./17 n.). El *haïk* (la forma argelina específica de velo) se aplica, entonces, solo a mujeres de los centros urbanos⁴³. Se podría decir lo mismo del atuendo femenino argelino que lo que Fanon dice del atavío masculino, que atraviesa modificaciones regionales, permitiendo «cierto margen de elección, un mínimo de heterogeneidad» (DC 36/17). ¿Por qué entonces la homogeneidad en las

⁴² Citado como DC con la paginación de la edición inglesa seguida de la francesa.

⁴³ El *haïk* designaba una sábana blanca que se colocaba sobre la cabeza y que cubría el cuerpo. Al igual que con otras formas de uso del velo, puede llevarse de modo tal que brinde mayor o menor cobertura (por ejemplo, para el rostro).

percepciones coloniales de, y la rigidez en las reacciones frente a, el velo? Lo que sigue siendo una interrogante en el ensayo de Fanon, y a pesar de las explicaciones que da, es por qué es en particular la mujer musulmana con velo la que se convierte en el centro de atención de la mirada y el ataque cultural del colonizador. No obstante, Fanon ofrece varias opciones a través de las cuales se puede buscar una respuesta.

Debemos empezar analizando la *visibilidad* del velo en el contexto colonial. La descripción que hace Fanon de la percepción colonial de las mujeres argelinas es presentada en términos de la visibilidad e invisibilidad que el velo —en tanto signo material y simbólico de la diferencia cultural y barrera para la visión posesiva— tiene para el colonizador. Fanon comienza: «La manera en la que la gente se viste, junto con las tradiciones de vestido y adorno que implica el atuendo, constituye la forma más distintiva de la singularidad de una sociedad, *esto es, aquella que es más perceptible de inmediato*» (DC 35/16; las cursivas son mías). Así, lo que es más visible es esencializado como el marcador de la diferencia de una sociedad. ¿Pero más visible para quién? «En el mundo árabe, por ejemplo, el velo usado por las mujeres es notado de inmediato por el turista» (DC 35/16); «[p]ara el turista y el extranjero, el velo demarca tanto la sociedad argelina como su componente femenino» (DC 35-36/17). Fanon inscribe explícitamente la mirada —un forastero, un turista, un sujeto colonizador— en esta perspectiva. La percepción francesa del velo no es un ver inocente, sino una mirada que es posible debido a un orden mundial donde los sujetos franceses pueden viajar a, residir en y «observar» a Argelia —en otras palabras, el colonialismo francés—. Así, la cuestión de por qué el velo llega a ser visto como el marcador de la diferencia cultural islámica y argelina, nos lleva al ya constituido campo de visión del observador francés. Este campo visual ha sido estructurado por el colonialismo, en términos tanto de explotación material como de violencia representacional. La colonización funciona no solo a través de la hegemonía política y económica, sino también por medio de un mecanismo de representación que sobredetermina las percepciones que se tiene de los colonizados⁴⁴. Este mecanismo representacional es el lente a través del cual el observador colonial ve a la sociedad colonizada. Pero este lente es también un espejo. El mecanismo representacional del colonialismo no solo constituye la imagen del «nativo» sino que postula esta imagen en oposición a cierta autopercepción de la sociedad colonial y en contra de una normalización implícita del género dentro de esa sociedad (tal como veremos en la sección 3).

Este proceso de otrerización es uno que Fanon ha descrito en el contexto de la racialización en *Black Skin, White Masks* (1967). Si bien sostengo en el resto de

⁴⁴ Me estoy basando en Edward Said para quien el colonialismo no es tan solo material y económico, sino también cultural y representacional (1978, p. 156).

este artículo (más allá de Fanon) que es doble el proceso mediante el cual la mujer musulmana con velo es «otrerizada» en la percepción occidental y colonial —estando su racialización inseparablemente entrelazada con el género—, sostengo también que esta otrerización es una forma de racismo continua a la racialización descrita por Fanon (específicamente, argumentaré que las percepciones o representaciones occidentales del velo pueden ser caracterizadas como «racismo cultural»). Así como la ley del velo de 2004 no solo fue una ley que puso en la mira a un grupo religioso particular, sino que también estuvo dedicada a la definición y fortalecimiento de cierto sentido de la identidad francesa, de modo tal que el ataque colonial francés sobre el uso del velo en Argelia fue más que un intento de destruir esa sociedad (aunque sin duda fue eso). Fue también el medio mediante el cual la sociedad colonial intentó construir su autoimagen; dicho en términos más precisos, fue el espejo o lámina a través del cual las maneras coloniales de ver y dotar de género podían convertirse en la norma.

En *Black Skin, White Masks*, Fanon describe la manera en la que el racismo anti-negro de la cultura blanca constituye a la «persona negra» como el otro del yo de la «persona blanca» mediante un mecanismo de abyección. En este caso, la alteridad indeseable del yo es proyectada en, o transferida a, el otro (1967, pp. 190-191). En este proceso de otrerización, se construyen tanto la identidad de la «persona blanca» como la identidad de la «persona negra», y si bien se constituyen una en relación con la otra, se asume que estas identidades son mutuamente excluyentes. Se excluye del yo «blanco» cualquier impureza percibida, cualquier incongruencia y diferencia indeseables que podrían complicar su univocidad, estabilidad y mismidad. Estas cualidades son proyectadas en el «otro», que ahora es visto en estos términos. Solo a través de esta exclusión, la cual funciona para esencializar tanto las identidades de las personas negras como las de las personas blancas, es que la blanquitud puede ser vista como pura y unificada, como una identidad estable. La abyección de la «negritud» funciona para definir los contornos del yo «blanco». Por lo tanto, la lógica esencialista de la sociedad racista percibe los constructos relativos de ser una «persona negra» y de ser una «persona blanca» en términos absolutos.

Lo hace naturalizando la raza como una propiedad del cuerpo material de una persona negra y específicamente del color de la piel. De esta manera, la raza llega a ser vista como una categoría natural y no como un constructo social, cultural e histórico; se borra el mecanismo por el cual se producen las identidades de las «personas negras» y de las «personas blancas». La aparente naturalidad de estas categorías sirve para justificar la propia lógica racista que las produjo. El mito o la representación de la «persona negra» como naturalmente inferior estructura el campo visual y sobre-determina la percepción «normal» en la sociedad racista; la «persona negra» es vista

como inferior y la superioridad, incluida la superioridad moral, es por defecto una característica de la identidad blanca. Siguiendo a Fanon, es entonces la sociedad racista la que crea a la «persona negra» y, podemos decir, que es el colonialismo el que crea a la «persona nativa». Como «otro» en el imaginario colonial o el inconsciente colectivo, la persona negra o nativo juega el papel de «chivo expiatorio» para la culpa colectiva de la sociedad blanca (1967, pp. 192, 194).

Tanto en el caso del color de la piel como en el del velo, la racialización funciona en gran medida a través de un registro visual (aunque también están implicadas diferentes dimensiones perceptivas, imaginarias y discursivas)⁴⁵. Ampliando el pensamiento de Fanon sobre la base del trabajo fenomenológico de Maurice Merleau-Ponty y Linda Martín Alcoff, quiero indagar sobre el papel de la visión en la naturalización de la «raza» en el cuerpo. Esta naturalización es posible, sostengo, debido a la estructura intencional de la visión y su dependencia del hábito. Decir que la visión es «intencional» en el sentido fenomenológico, es decir que es constitutiva de la fisonomía y el sentido de lo que se ve (lo que no impide que esta constitución esté motivada por una receptividad o apertura afectiva al mundo). La visión no es un mero registro neutral de lo visible. Como señala Merleau-Ponty, aprendemos a ver (1962, p. 153). Esto significa que la visión no solo «hace» algo visible, sino que lo hace de *forma diferencial* de acuerdo con los hábitos sedimentados de ver —de acuerdo con las formas tácitas en las que el cuerpo se relaciona y se mueve en el mundo, permitiendo así que ciertos aspectos de ese mundo estén en primer plano—. Tales hábitos de ver obedecen a un horizonte social, cultural e histórico, tal como Alcoff ha sostenido, un campo visual estructurado de tal modo que motiva, sin determinarlas plenamente, ciertas formas de percepción, ciertos esquemas de elaboración de significados (2006, pp. 95, 114) (así, en mi relato, el campo visual del colonialismo motiva la otrerización de lo «nativo» y, aquel del falocentrismo occidental, la producción de la feminidad blanca occidental como objeto de la mirada). A través de la sedimentación y la habituación, las operaciones constitutivas de la visión permanecen tácitas o prerreflexivas; su intencionalidad funciona en nosotros sin nuestra conciencia reflexiva, como lo ha demostrado Merleau-Ponty (1962, pp. XVII, 143-144). Es el objeto percibido el que se ve, como figura contra el fondo, mientras que los hábitos de percepción visual permanecen en sí mismos invisibles. Vemos *a través* de nuestros hábitos; no los vemos a ellos, señala Alcoff⁴⁶. Es invisible la mirada (el cuerpo que ve) en su relación constitutiva y dinámica con el objeto, así como el horizonte histórico y el fondo espacial contra el cual se vislumbra ese objeto. En efecto, el objeto aparece *visible en sí*

⁴⁵ Esto no quiere decir que otros sentidos sean inmunes al racismo. Véase Alcoff, 2000, p. 38.

⁴⁶ Véase la apropiación que hace Alcoff de Merleau-Ponty (2001, pp. 275-276).

mismo, sin contexto y en términos absolutos, mientras que se eluden las condiciones relacionales y perspectuales de esa visibilidad. Es así como las cualidades visuales *se naturalizan* en el cuerpo visible, atribuyéndolas exclusivamente a él.

Aunque la visión es habitual, no toda visión otreriza o racializa en la forma descrita por Fanon (es decir, la visión no es inevitablemente racista, sino en términos contextuales e históricos)⁴⁷. De manera significativa, la visión racista se basa en la intencionalidad y la naturalización de toda visión, en la supresión autorreflexiva de la visión antes de la visibilidad de su objeto. *Pero la visión racializadora es a la vez más y menos que esto*. Por lo tanto, aunque estoy de acuerdo con Alcoff en que la visión racista es, como toda visión, habitual, quiero tener en cuenta además la intransigencia distintiva y la deshumanización de la visión racista por medio de este *más y menos* (2001, p. 276). Racializar la visión es *menos* en el sentido de que la receptividad y la afectividad de la visión están circunscritas —la apertura de la visión a otras formas de ser, las cuales pueden desestabilizar o desbaratar sus esquemas perceptivos, delimitados—. La capacidad dinámica de la visión para cambiar se cierra parcialmente. Los cuerpos racializados no solo son vistos como naturalmente inferiores, sino que *no pueden ser vistos de otra manera*. El cuerpo con velo no se ve meramente como oprimido, sino que no puede ser visto como un sujeto que asume y se constituye a sí mismo a través de esa opresión (véase la sección 4). En su sobredeterminación, la visión racista es también *más*. El mecanismo de otrerización, que sustenta esta visión, se sostiene por medio de las mismas representaciones o percepciones que motiva. De ahí la homogeneidad y rigidez de esta visión, su resistencia al cambio. En un intento narcisista y auto-justificador, los hábitos racistas de ver inscriben su causa en el cuerpo racializado, postulándose a sí mismos como la reacción objetiva o natural a lo visto. Tal como veremos, el racismo cultural es un desarrollo de esta lógica racista. En este sentido, el deseo de descubrir a «la mujer con velo» se plantea como una reacción a su uso del velo, aunque esta forma de ver asume y produce a la vez la imagen del velo como límite. Se puede decir que la visión racista es *representacional* en los dos sentidos mencionados antes —de ahí mi uso de los términos visión y representación en forma conjunta en este artículo—.

Si la visibilidad/invisibilidad no son en sí mismas propiedades de los objetos, sino que tienen sentido solo en relación con la posición de la mirada en un campo visual, un deseo de ver y una forma de mirar, entonces la visibilidad de las mujeres con velo ante la mirada colonial debe contextualizarse en el campo particular de las relaciones de género al que pertenece esa mirada (y contra el que el uso del velo parece conspicuo).

⁴⁷ En efecto, Fanon entiende el racismo y el colonialismo como patológicos, tanto para el colonizador como para el colonizado (1967, p. 11). Él no considera que la visión racista sea inevitable, sino que presenta la posibilidad de desalienación a través del compromiso revolucionario y la producción de un «nuevo humanismo».

Esa percepción del velo no es ni neutral ni universal, es ilustrada en el ensayo de Fanon, *Algeria Unveiled*, por las diferentes maneras en las que los hombres argelinos y franceses perciben el uso del velo. Mientras que el velo es hipervisible para el observador masculino francés, los hombres argelinos, dice Fanon, no *ven* a las mujeres con velo; más precisamente, su mirada está entrenada «para no percibir el perfil femenino, para no prestar atención a las mujeres» (DC 44/26). En un campo de visión donde el género y las estructuras familiares se generan y definen en parte a través de prácticas de uso del velo (quién se quita el velo en compañía de quién), no sorprende que las mujeres con velo no aparezcan conspicuas. Es significativa, sin embargo, la afirmación de Fanon de que la típica actitud masculina argelina hacia las mujeres con velo no está ni cargada de sexualidad ni es objetivadora (DC 44/26), aunque presumiblemente todavía sexista y heteronormativa (dado el relato de Fanon sobre la familia argelina, DC 105-107/90-92). Esta indiferencia afectiva o deferencia a las mujeres que usan velo indica un orden social patriarcal diferente y sexualmente diferenciado, un campo de visión configurado de manera diferente, que nos debe llevar a cuestionar la parcialidad de las percepciones occidentales dominantes con respecto a las mujeres musulmanas que usan velo.

De hecho, las percepciones generalizadas de las mujeres musulmanas como sexualmente «reprimidas» y como cuerpos pasivos, escondidos detrás de sus velos, son en gran medida productos de una manera de ver occidental y colonial⁴⁸. Esta mirada falocéntrica —que Marilyn Frye ha denominado célebremente «visión arrogante»— instituye la «mujer» (occidental, blanca) como objeto del deseo masculino y define su posición de sujeto y los medios de reconocimiento disponibles para ella en relación con esa mirada (1983). Las representaciones de las mujeres con velo —como ámbitos de represión sexual y opresión de género— son generadas por tal visión, específicamente por una mirada que desea la posesión de los cuerpos de las mujeres y los «quiere ver» (DC 44/26). Para esta visión, el uso del velo constituye un obstáculo para el deseo y, por ende, un objeto de frustración y agresividad (tal como demuestra Fanon al analizar las actitudes cotidianas y el contenido violento de los sueños de los sujetos coloniales franceses, DC 44-46/26-29). Pero decir que el velo es un obstáculo o una barrera para la visión es asumir de por sí una forma particular de mirar como norma. Cabe señalar que la imagen de la mujer con velo no es meramente un

⁴⁸ Afsaneh Najmabadi nos advierte en contra de la fácil ecuación entre el uso del velo y la contención y control de la sexualidad femenina en sociedades musulmanas. Ella sostiene que esta ecuación se basa en una construcción de la sexualidad femenina como naturalmente heterosocial y heterosexual. Pero si el uso del velo de hecho permite la homosocialidad femenina, mientras que al mismo tiempo regula y, por lo tanto, genera, una forma particular de heterosexualidad (basada en quién lleva velo en presencia de quién), entonces el uso del velo debe leerse de manera diferente (2006, pp. 246-248).

producto de dicha visión, sino que sirve a la vez para fundamentarla y sostenerla (instanciando la lógica de la visión racista antes descrita). Aunque la imagen de la mujer con velo se representa como una limitación de la visión, al plantearse este límite también se constituye la posibilidad de transgresión. Así, es en términos de la representación del velo como *obstáculo* que puede definirse por sí misma una visión totalizadora y transgresora, una que busca exponer y poseer la sociedad colonizada (y los cuerpos de las mujeres en general). Si bien la visión colonizadora considera el uso del velo (y la sociedad a la que pertenece) como otro, yo sostendría que el uso del velo es *constitutivo* de esta visión, sirviendo tanto como punto concreto de aplicación de esta visión y como espejo negativo de las normas del ser-mujer y del género que esta visión asume. Al mismo tiempo, la representación del velo como obstáculo o límite permite que se postule la *deseabilidad* general de que se quiten el velo —un acto que normaliza la disponibilidad de los cuerpos de las mujeres para la mirada colonial⁴⁹—. El Proyecto de quitar el velo no es entonces un aspecto accidental del colonialismo francés, sino que pertenece a la propia estructura de la visión colonial.

Esto explica la compleja y paradójica posicionalidad de la mujer con velo en los campos visuales coloniales y occidentales. En primer lugar, mientras que el velo es *hipervisible* como barrera opresiva y represiva, las mujeres musulmanas «detrás del velo» no solo son invisibles para la mirada occidental, sino que *se vuelven invisibles* como sujetos. Al ser racializadas en este campo visual, ellas no pueden ser vistas de otro modo; al ser dotadas de género, la posición de sujeto disponible es la de objeto para la mirada masculina colonial, una posición de sujeto que exige que se quiten el velo. Las mujeres que continúan usando velo parecen colocarse a sí mismas más allá del reconocimiento (masculino colonial). Ellas no tienen lugar dentro de esta economía heterosocial y escópica. Ni siquiera son objetos, su capacidad de devolver la mirada, de ver y de crear activamente significado, no pueden ser imaginadas dentro de este campo⁵⁰. El obstáculo que constituye el velo para la mirada masculina

⁴⁹ Estoy de acuerdo con Joan Scott en que la reacción en contra del uso del velo revela una ansiedad acerca de un sistema diferente de género y sexualidad, uno cuya lógica desmiente la «naturalidad» de la organización francesa del sexo (véase su notable análisis en 2007, pp. 151-174). Sin embargo, difiero en que yo no quiero asumir dos sistemas opuestos de sexualidad, uno «abierto» y el otro «cubierto», sino una multiplicidad de posibles organizaciones. Considero que la oposición entre abierto y cubierto (Francia y el Islam) es un producto de un punto de vista particular, el francés, y busco mostrar cómo es que la propia construcción de la sexualidad musulmana como «cubierta» (léase, como reprimida, aunque no por la propia Scott) es un medio para naturalizar la organización francesa de la sexualidad y el deseo. La imagen del velo funciona aquí como un «exterior constitutivo».

⁵⁰ La supresión de las propias maneras de ver y ser de las mujeres con velo es, por lo tanto, un aspecto estructural del campo visual colonial. Prestándonos una expresión de Fanon, las mujeres con velo no tienen una «resistencia ontológica» a los ojos del colonizador (aunque a los hombres colonizados se les atribuye sus propias maneras de ver, aunque condescendentemente) (1967, p. 110).

colonial se naturaliza en el velo como siendo *él mismo* limitante para las mujeres que lo llevan⁵¹. Tal como señala Fanon, la mujer argelina es «retratada como humillada, secuestrada, enclaustrada; transformada por el hombre argelino en un objeto inerte, desprovista de valor, incluso deshumanizada» (DC 38/19).

En segundo lugar, en el ataque colonial al velo, no solo son las mujeres musulmanas las que son oterrizadas, sino también los hombres musulmanes, la vida familiar y la cultura. El velo se convierte en un *punto focal* en la oterrización del Islam. Esto se debe a que la opresión de las mujeres musulmanas (visualmente identificadas con las prácticas de uso del velo) se atribuye únicamente a las relaciones de género *dentro* del Islam o la cultura musulmana. En este sentido, el hombre musulmán puede ser «denunciado y descrito como medieval y bárbaro», la familia definida como el lugar de reclusión y represión de la mujer (DC 38/19). La compleja diferencia de las mujeres musulmanas se reduce a la dimensión de la opresión de género, interpretada como existente únicamente dentro del Islam⁵². En tercer lugar, el papel constitutivo de la imagen del velo, como ancla para la forma de visión oterrizadora y totalizadora que requiere el colonialismo, sigue siendo un *punto ciego*. La imagen del velo no solo justifica la agresividad que el colonialismo ejerce hacia las mujeres musulmanas y su sociedad en general, sino que también sirve para ocultar las autorrepresentaciones y relaciones de género coloniales. Así, mientras que el velo es demasiado visible como barrera material, permanece invisible su papel en el sostenimiento de las nociones occidentales de identidad y género. Me referiré a esta función constitutiva en lo que sigue al examinar más de cerca la imbricación entre raza y género en las representaciones occidentales del uso del velo.

3. DILEMAS FEMINISTAS: LA OPRESIÓN DE GÉNERO Y EL RACISMO CULTURAL

Los discursos sobre el velo emplean el género de una manera que hace que su racialización de las mujeres musulmanas sea difícil de discernir. De hecho, estos discursos constituyen una forma de racismo (cultural) que va bajo el disfraz de la liberación feminista. El dilema que tal discurso les plantea a las feministas se puso de manifiesto en el debate público que condujo a la ley francesa de 2004 y en las políticas coloniales francesas destinadas a «salvar» o quitarles el velo a las mujeres musulmanas en Argelia.

⁵¹ En contraste, véase la descripción que hace Lila Abu-Lughod de la *burka* como «hogar móvil», o «aislamiento portátil» (basándose en la obra de Hanna Papanek). El punto de Abu-Lughod es que el uso del velo «permite» la movilidad de las mujeres fuera de casa, cumpliendo, al mismo tiempo, los requisitos morales y el espacio dotado de género de la comunidad (2002, p. 785).

⁵² La versión de Fanon no siempre se libra de tal reducción. Véase su descripción de la mujer argelina prerrevolucionaria como una «menor», en comparación a su revolucionario «ingreso a la historia» (DC 106-7/91-93).

Dicho discurso no se limita al contexto francés; repetidamente han surgido variaciones sobre este tema en los entornos modernos coloniales y poscoloniales⁵³. Leila Ahmed ha mostrado cómo el enfoque colonial británico sobre la «cuestión de la mujer» en el Egipto de principios del siglo XX fue construido en términos de un discurso «colonial-feminista» que identificaba el Islam como opresivo para las mujeres y, por lo tanto, justificaba el dominio colonial en términos morales (1992).

En tiempos más recientes, el discurso presentado para justificar la guerra liderada por los Estados Unidos en Afganistán (2001-2002) merece nuestra atención⁵⁴. Allí la imagen del cuerpo cubierto con *burka* de la mujer afgana fue utilizada para designar al «fundamentalismo islámico» como el enemigo, ofreciendo una amalgama del Islam y la opresión en una forma visible e inmediatamente identificable (Hirschkind & Mahmood, 2002). Aunque se suponía que esta imagen debía incitar a la indignación hacia los opresores (en este caso los talibanes), la «otredad» y la abyección de la imagen también hizo posible que la población estadounidense se desidentificara con las mujeres afganas (y con los afganos en general), un mecanismo que funcionó para ocultar los efectos devastadores de la guerra en esas mujeres. Al pretender oponerse a la opresión de género, representada como el único ámbito de «los terroristas y los talibanes», se podía plantear un sentido unificado y liberador de la «americanidad». El discurso radial de Laura Bush del 17 de noviembre de 2001 ejemplificó esta lógica: las «bendiciones de la vida americana» se evocan por medio del contraste con la «brutal opresión de las mujeres» y la inhumanidad de «los terroristas y los talibanes», representados como incapaces de amar a sus «mujeres, niños y niñas» (Bush, 2001, s.p.). Aunque este llamamiento a la liberación de las mujeres afganas por parte de la administración Bush fue criticado por su oportunismo (a la luz del desprecio de esa administración por los derechos de la mujer en general), la reacción a la guerra por parte de las feministas se caracterizó en gran medida por la creencia de que las mujeres afganas necesitaban ser salvadas. Así, organizaciones como la «Mayoría Feminista», cuya campaña contra los talibanes fue anterior a los ataques del 11 de setiembre, podían encontrarse apoyando la guerra a pesar de (y de hecho debido a) su supuesta preocupación por las condiciones de las mujeres afganas. Las discusiones de la corriente dominante del feminismo se formularon en términos de un dilema entre la oposición a una guerra que ciertamente afectaría más severamente a las mujeres y el deseo de derrocar al régimen represivo (de género) de los talibanes (Lerner, 2001).

⁵³ Mohja Kahf, 1999, ha demostrado la historicidad de esta imagen de la mujer musulmana como oprimida, asociando esto con la expansión colonial de los poderes occidentales y develando imágenes muy diferentes de las mujeres musulmanas de otros periodos de la historia y la literatura de Occidente. Véase también Sheth, 2009, para un análisis perspicaz de los discursos liberales modernos acerca del velo.

⁵⁴ He abordado este discurso en mi artículo *Muslim Women and the Rhetoric of Freedom* (2009).

Esto no es muy diferente del dilema que fue articulado por muchas feministas francesas en torno a la ley sobre el velo en 2004: apoyar una ley que excluya solo a las mujeres o aceptar una forma de opresión de género religiosa y comunal.

Los peligros para la teorización y la solidaridad feministas que constituyen tal discurso feminista «colonial» o imperial han sido demostrados por teóricas como Chandra Talpade Mohanty (2003), Marnia Lazreg (2000) y Christine Delphy (2006), por nombrar algunas⁵⁵. Ampliando sus análisis, mi punto no es solo que la imagen de la mujer con velo reduce la compleja diferencia de las mujeres musulmanas a la única dimensión de género⁵⁶, sino que la proyección de la opresión de género sobre el velo *es el medio* por el cual la racialización tiene lugar en este caso. Los discursos sobre el velo se presentan, así como abiertamente feministas mientras que su racismo permanece oculto.

Para comprender la forma específica de racismo que implica la representación del velo, la estructura de la racialización presentada por Fanon en *Black Skin, White Masks* requiere ser complejizada. Lo que está en juego no es simplemente la adición de dos dimensiones de la identidad, la raza y el género, sino la comprensión de cómo dependen y funcionan entre sí. Si bien podríamos decir que la abyección de la «mujer con velo» permite que la identidad de la «mujer occidental» se constituya en un ideal deseable, no debemos olvidar que esta identidad representa al «otro» femenino dentro de un sistema patriarcal de relaciones de género. Se proyectan en la «mujer con velo» no solo las cualidades que se excluyen de la norma occidental de la feminidad, sino también, yo argumentaría, el mecanismo de opresión de género de ese mismo sistema patriarcal occidental. Esto ayuda a explicar la valencia positiva de la norma de la «mujer occidental» así construida. Aquí tenemos una construcción que tiene lugar a dos niveles: (1) Lo que constituye el ideal de lo femenino en un imaginario occidental particular, se refleja negativamente en la contra-imagen de la mujer musulmana (por ejemplo, la norma de la mujer blanca occidental como un cuerpo disponible para la mirada masculina se plantea en oposición a la mujer musulmana sexualmente «reprimida» y oculta; véase la sección 2). (2) Al mismo tiempo, todo el peso del proceso de otrerización y opresión de género, el mismo mecanismo que

⁵⁵ Le debo el término «feminismo colonial» a Leila Ahmed (1992, p. 151), mientras que feminismo «imperial» o feminismo «global» son términos que describen críticamente las tendencias en el feminismo occidental. Existe una diferencia de énfasis entre los dos términos, aunque el paternalismo que describen es el mismo: el «feminismo colonial» refiere al empleo de argumentos feministas en los proyectos coloniales de dominación (con los que algunas mujeres y feministas fueron cómplices); el «feminismo imperial» refiere a la tendencia dentro de algunos movimientos feministas occidentales a adoptar una actitud paternalista hacia las mujeres de otras culturas, generalizando sus propios valores sociales fuera de contexto, y respaldando explícita o inadvertidamente intervenciones imperialistas en esas culturas.

⁵⁶ Esto se basa en el argumento de Mohanty, 2003, pp. 31, 38-42.

establece la norma occidental de feminidad, se proyecta sobre los hombros de la mujer con velo y específicamente sobre su velo. Es de esta manera que el velo se convierte en el marcador más visible del Islam a los ojos de los occidentales, ya que es visto como el símbolo de la opresión de género de *esa* cultura. La concentración en el velo, su hipervisibilidad, desvía la atención de las estructuras patriarcales de la propia sociedad occidental o colonial, las que, en contraste, se vuelven invisibles. Más aún, este mecanismo fomenta la impresión de que las mujeres dentro de los órdenes sociales occidentales no están ni oprimidas ni limitadas por las normas de género, es decir, que la mujer occidental es «libre».

Esta proyección de la opresión de género sobre los velos musulmanes coloca a las mujeres «occidentales» y «musulmanas» en posiciones de sujeto opuestas y no recíprocas, aunque sus imágenes estén implícitamente construidas como relacionadas entre sí. Esta exclusión mutua significa que los puntos comunes entre las mujeres y entre las culturas quedan ocultos a la vista y que las formas híbridas de subjetividad femenina que desdibujan las fronteras de lo musulmán y lo occidental se vuelven inimaginables (Nordmann & Vidal, 2004, p. 11; Najmabadi, 2006, p. 253; Ardizzoni, 2004, p. 645). En este sentido, el debate contemporáneo en torno a la ley sobre el velo en Francia es particularmente revelador. En este debate se postuló que las francesas blancas no estaban afectadas por el sexismo, considerando que son sujetos de una sociedad con igualdad de género, mientras que se proyectaba la carga de la opresión de género sobre los velos de las mujeres musulmanas, oficialmente no menos francesas pero pertenecientes «a los suburbios». Este contraste persistente no solo produjo una desidentificación con las mujeres con velo, sino que también permitió la exclusión de sus voces del debate feminista y de ser reconocidas como expresiones genuinas de la subjetividad femenina⁵⁷.

Es por medio de esta proyección de la opresión de género que la diferencia oposicional de «Occidente» y el Islam —y la identificación de «Occidente» con la igualdad de género, la modernidad y la libertad— es posible. Pero esta racialización no se limita a utilizar el concepto de opresión de género, como si el «género» fuera un dato neutral que pudiera ser abstraído de las operaciones contextuales de poder; más bien, lo que reconocemos como género ya está *racializado*. Las relaciones de género occidentales y blancas, heterosexuales, se naturalizan por medio del contraste instituido con otras formas de dotar de género (en este caso el uso del velo) representadas como opresivas en sí mismas. De esta manera, mientras que se asume que el Islam

⁵⁷ Las voces de las mujeres musulmanas se considera que son como voces ventrílocuas emitidas por hombres musulmanes «fundamentalistas», a menos que sean vistas como «fugitivas» (lo que requiere dejar el velo); por ejemplo, la marcha en contra de la ley sobre el velo fue descrita en términos de «hombres barbudos vigilando las filas de las mujeres con velo» (Ezekiel, 2006, p. 258).

es llevado a reprimir y deformar la subjetividad y la sexualidad femenina, se asume también que los sistemas occidentales de género permiten una expresión libre (y natural) de la femineidad⁵⁸. En lo que sigue argumentaré que esta racialización puede ser denominada «racismo cultural». Lo que es diferencialmente visible no es el color de la piel como tal, sino la cultura definida en gran medida a través de la presencia percibida de la opresión de género (ostensiblemente encarnada en las prácticas de uso del velo). Es significativo que, dado que la hipervisibilidad del velo se configura como opresión de género, el racismo que estructura esta percepción está cubierto por la manifiesta preocupación antisexista y feminista por la liberación de las mujeres musulmanas. Tal como Christine Delphy ha argumentado en el contexto francés, es esta combinación de racismo con antisexismo la que enfrenta a las feministas occidentales con un aparente dilema en el caso del velo (2006). Mi objetivo ha sido mostrar que los discursos sobre el velo, que plantean tal dilema, no solo perpetúan una actitud paternalista hacia las mujeres musulmanas —una actitud que es inseparablemente sexista y racista—, sino que también refuerzan la ceguera ante la opresión de género en los contextos occidentales. Por lo tanto, la política que inscriben no solo es racista sino también antifeminista.

Cabe preguntarse cómo es que el proceso de racialización que he estado describiendo en el caso del velo corresponde al sentido ordinario de «racismo» vinculado al color de la piel. Yo diría que el racismo cultural que describo es una continuación del racismo por color; no es nuevo ni excepcional⁵⁹. Aunque es evidente que existen diferencias en la forma en la que se entiende la «raza» en cada caso —ya sea como herencia biológica o como genealogía cultural y pertenencia—, es importante señalar que la diferencia corporal desempeña un papel en ambas formas de racismo. El racismo cultural no es simplemente la intolerancia del «espíritu» de otra cultura, sino que se dirige a los cuerpos que esta visión racista inscribe materialmente y percibe como culturalmente diferentes. Este racismo naturaliza la diferencia cultural en los rasgos visibles del cuerpo, incluido el atuendo. De ahí la creencia, al revés, de que es la visibilidad ostensible de las prácticas corporales, como el velo, la que «causa» las reacciones racistas en la sociedad occidental. Tal como señala Etienne Balibar, las reacciones racistas se interpretan como una respuesta «natural» a las prácticas «intolerables» o «inasimilables» del otro cultural (una variación de la forma en la que la visión racista se asume que es causada por el

⁵⁸ Mientras que la opresión es vista como la naturaleza del Islam, la libertad es naturalizada para los órdenes sociales occidentales. Las mujeres o el «género», de otro lado, se asume que son lo mismo a través de los contextos, tábulas rasas a las que se les puede aplicar la represión o la libertad.

⁵⁹ Sobre diferentes maneras de teorizar acerca de la continuidad entre el racismo cultural y el biológico, véase Balibar, 1991; Goldberg, 1993; y Modood, 2001.

cuerpo de una persona negra)⁶⁰. Sin embargo, a veces se afirma que no se trata realmente de «racismo» (o simplemente de «neoracismo»), ya que existe una solución sencilla para aliviarlo: cambiar por la fuerza o voluntariamente la propia práctica cultural o la vestimenta (por ejemplo, quitarse el velo). Desde mi punto de vista, esta afirmación es doblemente problemática, ya que (1) pasa por alto la manera en la que la vestimenta forma parte integral del propio sentido corporal del yo y (2) no concibe correctamente el tipo de racismo involucrado

La vestimenta se ve a menudo como una envoltura artificial que se puede quitar para revelar un cuerpo «natural» y biológico. Lo que no se ve es la forma en la que la vestimenta constituye una extensión del cuerpo que no puede quitarse sin transformar el propio sentido corporal del yo. Tal y como han demostrado fenomenólogos como Merleau-Ponty, a través de la habituación, la vestimenta ya no se siente como un objeto aparte del cuerpo vivido, sino que llega a formar una parte integrada del propio esquema corporal. Las extensiones corporales (que incluyen prendas de vestir, pero también implementos) se convierten ellas mismas en dimensiones a través de las cuales el sujeto percibe e interactúa con el mundo y con los demás (1962, p. 143). Es crucial para mi argumento que tales extensiones transforman y refunden afectiva y kinestésicamente el sentido del propio espacio corporal (así como la propia imagen corporal). Los límites del propio cuerpo no se sienten en la piel, sino en la superficie y los bordes de la ropa que una lleva puesta, redefiniendo así el sentido de «aquí». Al navegar por el propio entorno, es en términos de este «aquí» que se configura un sentido de «allí», un espacio externo. Aunque no pretendo reducir el uso del velo a una simple prenda de vestir —ya que participa en la formación del sujeto de maneras posiblemente más complejas, a la vez espirituales, religiosas, convencionales y culturales—, tanto el uso del velo como la vestimenta en general deben entenderse como algo más que una «cobertura» superficial. Nada de esto es para implicar una visión esencialista del velo, ni para asignar un significado unívoco a las experiencias de uso del velo. Lo que quiero señalar son las formas en las que el velo puede ser formativo del sujeto, de modo que en lugar de liberación, el develamiento se experimenta como desintegración o inmovilización corporal⁶¹.

Además, la recomendación de que las mujeres musulmanas se quiten el velo para eliminar las reacciones de intolerancia dirigidas contra ellas, malinterpreta el tipo de racismo involucrado. Porque en el racismo cultural, la cultura se convierte en naturaleza (Balibar, 1991, p. 22). Los cuerpos no solo se perciben como pertenecientes

⁶⁰ Al naturalizar conductas racistas y la intolerancia hacia otras culturas, según Balibar el racismo cultural desplaza al biologismo, pero no lo elimina (1991, p. 26).

⁶¹ Frantz Fanon, DC 59/42, y Homa Hoodfar, 1993, pp. 10-11, han resaltado los efectos inmovilizadores de dejar de usar el velo en mujeres que antes habían llevado el velo.

a una cultura diferente, sino que también son vistos como culturalmente determinados y, por lo tanto, inferiores⁶². Así, el velo es visto como un marcador de la cultura musulmana y como una explicación de su inferioridad, al igual que el color de piel es visto como el locus de la diferencia racial y el determinismo biológico. El determinismo que caracteriza al racismo cultural va de la mano con una interpretación de la religión o cultura del otro (en este caso el Islam) como estática, «cerrada» e incapaz de progreso —en contraste con las culturas occidentales que se entiende que son abiertas y, por lo tanto, perfectibles, y que son espacios que permiten, antes que determinar o limitar, la expresión individual— (Lazreg, 2000, p. 31; Balibar, 1991, p. 25). Es en este contexto que la vestimenta se vuelve visible de manera diferencial. Mientras que el velo se considera «cultural» o «religioso» (con un sentido unívoco y determinado que es opresivo), la vestimenta que forma parte de la práctica predominante en las sociedades occidentales se considera que expresa una elección individual fluida y heterogénea (por ejemplo, las modalidades de vestimenta dotadas de género, como los zapatos de tacón alto o los pantalones, no se perciben generalmente como limitantes o convencionales). Al mismo tiempo, dado que el velo se percibe como algo homogéneo e invariable a través de los periodos y contextos históricos, esto refuerza la representación del Islam como algo cerrado; la vestimenta occidental, por otra parte, se considera que ilustra el dinamismo histórico y el progreso de las sociedades occidentales. La homogeneidad de las percepciones occidentales del velo puede entenderse en términos de este racismo cultural.

4. LA INVISIBILIZACIÓN DE LAS SUBJETIVIDADES DE LAS MUJERES MUSULMANAS

En última instancia, no es solo la vestimenta en tanto una envoltura del cuerpo sino el cuerpo como un todo el que es racializado en el racismo cultural. En las representaciones occidentales de las mujeres con velo, el cuerpo que viste el velo está sobredeterminado como un cuerpo «oprimido». Dada la rigidez de esta visión racista —porque está estructurada de modo que no puede ver de otra forma (como se argumentó en la sección 2)—, la opresión de género islámica deviene en la única dimensión a través de la cual son vistas las mujeres con velo. Al mismo tiempo, esta opresión de género es construida como una dimensión incambiable y estática, esencializada en el

⁶² Es de esta manera que se puede entender el papel de soporte que tiene la diferencia fenotípica en el racismo cultural. Dado que es el cuerpo como un todo el que se racializa, las diferencias fenotípicas, que de otro modo se habrían visto como indiferentes, pasan a estar sobredeterminadas a través de esta forma de racismo. Por lo tanto, no es una coincidencia que la imagen de la mujer musulmana con velo sea también la de una mujer no «blanca», y que las mujeres «blancas» que optan por el velo planteen un problema para el imaginario occidental (Hoodfar, 1993, pp. 14-15).

Islam como una religión «cerrada»⁶³. La sobredeterminación de su opresión significa finalmente que el velo es visto como una especie de prisión material — perceptualmente limitante e inmovilizadora, pero también afectiva, psíquica y físicamente discapacitante—. El velo no se percibe meramente como un modo de opresión de género en el Islam, uno que podría ser reconfigurado, reapropiado o subvertido; más bien, se considera que la opresión pertenece a la materialidad del propio velo, moldeando el cuerpo que usa el velo de maneras que excluyen su subjetividad o agencia. Estas dos operaciones aparentemente contradictorias van juntas: la *hipervisibilidad* de los velos musulmanes en las percepciones occidentales y la supuesta *invisibilidad* de las mujeres con velo, lo que yo denomino su des-subjetivación. Es mediante la naturalización de la opresión en el velo que la mujer con velo es a la vez hipervisible como oprimida e invisible como sujeto.

En este sentido, las posiciones de sujeto disponibles para las mujeres musulmanas en las representaciones occidentales están circunscritas de antemano, establecidas de acuerdo con su supuesta des-subjetivación en el Islam⁶⁴. Pero la racialización de las mujeres musulmanas hace más que representar a las mujeres con velo como víctimas pasivas, también refuerza un espacio que imaginativamente, y a menudo en la práctica, excluye sus múltiples subjetividades, reduciendo los complejos significados y actuaciones de su uso del velo a la opresión islámica. La agresividad de las actitudes coloniales hacia el velo ya era un ejemplo de ello. Más específicamente, podemos discernir una cierta *invisibilización* de las mujeres que usan velo en los contextos citados en este artículo⁶⁵. Se ha observado que las voces de las mujeres con velo estaban marcadamente ausentes del debate francés contemporáneo sobre el velo. La cobertura de los medios de comunicación franceses y de la prensa francesa sobre los incidentes relacionados con el velo en las escuelas públicas, podría considerarse que construye esta falta de voz, al igual que el discurso oficial⁶⁶. La Comisión Stasi, cuyo informe culminó con la recomendación de la ley sobre los signos religiosos, solo entrevistó

⁶³ La representación de las familias musulmanas en el discurso francés contemporáneo ofrece un ejemplo contundente de las relaciones afectivas que son reducidas a la única dimensión de la opresión de género (véase Badinter, 1989, pp. 58-59. Cf. Delphy, 2006, pp. 73-75. Se debe notar que esta representación es también un rasgo de la declaración radial de Laura Bush, el 17 de noviembre de 2001, discutida antes).

⁶⁴ Sobre subjetividad y posición de sujeto, véase Alcoff, 2006, p. 148. Dado que mi ensayo es una crítica a la representación, se ha examinado principalmente los límites de las posiciones de sujeto asignadas a las mujeres que llevan velo en contextos occidentales.

⁶⁵ Debo el término «invisibilización» a Nordmann y Vidal, 2004, p. 11.

⁶⁶ La prensa francesa se refería generalmente a las estudiantes suspendidas tan solo por sus nombres de pila. Ellas fueron tratadas en gran medida como silenciosas o, cuando eran mencionadas, sus voces estaban mediadas y reelaboradas (Moruzzi, 1994, p. 668; Ardizzoni, 2004, p. 643).

públicamente a dos mujeres que vestían la bufanda; sus testimonios tuvieron lugar el último día de las audiencias públicas, sin que pudieran influir en el resultado del informe, el cual debía presentarse menos de una semana después⁶⁷. Más aún, la propia ley francesa de 2004 puede considerarse como un mecanismo para excluir a las mujeres con velo del espacio público de las escuelas y, por lo tanto, como una forma de hacer invisible su agencia (Nordmann & Vidal, 2004, p. 11). La propuesta más reciente de una ley en 2010 para prohibir el velo facial (o el llamado «velo integral») de los servicios y espacios públicos en Francia, puede entenderse como una extensión de esta lógica (Raoult & Gerin, 2010). El hecho de que este velo cubra el rostro — haciéndolo invisible en público y, en principio, a los ojos de los hombres—, se lee como un signo tanto de la falta de voluntad de comunicación de las mujeres con velo como de su mutismo. A pesar del hecho de que el velo para el rostro no impide el discurso (o la capacidad de una mujer de mirar a través de él), su subjetividad como alguien que ve y habla es excluida en esta representación.

En el discurso de los Estados Unidos sobre Afganistán, las mujeres afganas fueron representadas como agobiadas y silenciadas por sus *burkas* y, como consecuencia, deshumanizadas. Fueron reconocidas tan solo como «fantasmas oprimidos» en los medios de los Estados Unidos, y los efectos de la guerra en tales seres anónimos e insustanciales podían ser fácilmente olvidados (Bearak, 2001). En el caso de Quebec, donde las chicas que usaban el *hiyab* fueron impedidas de participar en eventos deportivos específicos y las mujeres que vestían el *nicab* fueron excluidas de la votación y la enseñanza del idioma, el portar velo fue representado como una barrera material. El velo fue visto ya sea como un obstáculo físico para la movilidad segura y fluida (en las actividades deportivas); o fue presentado como una barrera para el reconocimiento intersubjetivo y para la comunicación (lo que, por lo tanto, dificulta la participación y la transparencia de las elecciones y obstruye el aprendizaje en el aula). Si bien fue el velo, en sus múltiples formas, el que fue representado como inmovilizador o desorientador, la reacción al velo fue, una vez más, lo que inmovilizó

⁶⁷ En total, la comisión oyó a más de cien personas. Las dos mujeres que llevan velo y que fueron entrevistadas son Saida Kada (coautora del libro, *L'une voilée, l'autre pas*) y Fathia Ajbli, el 5 de diciembre, 2003 (Stasi, 2003, p. 74). Esto sucedió tan solo seis días antes de que el informe fuera entregado y según un miembro de la comisión, Jean Baubérot, a esas alturas el informe ya había sido concluido, habiendo sido postergada la fecha límite (Entrevista en «Emission Arrêt sur Image», *La Cinq*, 13 de marzo de 2004). Otro miembro de la comisión, Alain Touraine, sugirió que hubo una decisión, al principio de la organización de la comisión, de no invitar a mujeres que usan velo para que declaren (Bernard, 2004). Aparentemente la comisión no entrevistó a las jóvenes musulmanas que usan velo, quienes habían sido excluidas de las escuelas (aunque se dieron entrevistas privadas con algunas estudiantes que usan velo según otro miembro de la comisión). Para una narrativa crítica acerca del trabajo de la Comisión Stasi, véase Baubérot, 2008 y 2004, pp. 139-140.

a las mujeres involucradas y lo que las excluyó de los eventos deportivos, las instituciones educativas y las cabinas de votación.

Así, el uso del velo es percibido como, y en cierto sentido *convertido* en, un obstáculo para la subjetivación de las mujeres que lo usan —una forma de inmovilización, invisibilización y silenciamiento—. Lo que se pone de manifiesto en los contextos estudiados, es la representación del uso del velo como un obstáculo para llegar a ser o prosperar como sujeto. Esta representación se complejiza por la forma en la que las prácticas del uso del velo a menudo se adoptan en lugar de imponerse. Esto significa que la mujer con velo es vista como oprimida e inmovilizada por su velo, necesitada de ser «salvada», pero también se asume a menudo que es cómplice de su propia opresión y, por lo tanto, renuncia incomprensiblemente a su actividad, movilidad y subjetividad. Lo que parece inimaginable es la *subjetividad* femenina musulmana con velo —un sentido activo del yo que puede constituirse a través de prácticas de uso del velo⁶⁸—. La función opresiva del velo (ya sea adoptado o impuesto) se equipara con una pasividad tan completa que es des-subjetivadora. El dejar de usar el velo se entiende entonces como el único medio no solo para la libertad sino para la formación del sujeto.

Pero las mujeres musulmanas no deben ser comprendidas como reducibles a los guiones des-subjetivados que se les asignan. De hecho, existen múltiples formas en las que las mujeres musulmanas asumen, resignifican y subvierten la invisibilidad a la que están sometidas. Así, la insistencia de las colegialas musulmanas con velo sobre su lugar en el sistema escolar público francés, puede leerse como un intento de resignificar no solo el uso del velo sino también la identidad francesa —para desestabilizar las fronteras de lo que se entiende por «francés» y su exclusión de lo que es «islámico» (Najmabadi, 2006, p. 253 y Ardizzoni, 2004, p. 645)—. El hecho de que la respuesta a esta tentativa tomara la forma de una ley, muestra las ansiedades que suscita esta «hibridación» de la identidad francesa y su percepción de contaminación del espacio nacional y secular. La recreación del uso del velo como un lugar de subversión y resistencia ya formaba parte de la participación de las mujeres argelinas en la lucha revolucionaria, tal como relata Fanon. La invisibilización de la mujer «detrás del velo», que estructuró la visión colonial francesa de Argelia, fue usada contra el colonizador para contrabandear armas, proveer una cubierta protectora y mantener un cierto espacio «seguro» en el que la mirada colonial no podía penetrar (DC 61-62/44-45).

Este sentido del velo, como protección y espacio subjetivo, nos permite ver cómo el uso del velo no es reducible a la des-subjetivación que su imagen occidental supone.

⁶⁸ Esta subjetividad es, por supuesto, constituida de manera diferente mediante prácticas y contextos diferentes. Mi argumento no es que existe un modelo singular de la subjetividad para las mujeres que llevan velo, solo que en el imaginario occidental se comprende que usar velo excluye la subjetividad y la agencia.

Como «reclusión portátil» o «casa móvil», por citar a Lila Abu-Lughod, el velo puede proporcionar el lugar dentro del cual se forma un cierto sentido del yo corporal, permitiendo la participación y la movilidad en los espacios públicos, sin contradecir las convenciones de modestia, comunidad y costumbre (que definen ese espacio como dotado de género de diversas maneras) (2002, p. 785, sobre la *burka*). Más aún, el uso del velo en algunos contextos ofrece los medios para la autoconstitución de las mujeres como sujetos piadosos (tal como Saba Mahmood ha demostrado recientemente en el caso del movimiento de las mujeres en las mezquitas de Egipto) (2005). Al mismo tiempo, en otros contextos, el velo se ha resignificado como un lugar de autoconciencia política y como una forma de «feminismo islámico» (Coke, 2002). Cabe señalar que estos diferentes sentidos del velo no agotan sus posibilidades, ni todas las manifestaciones de la subjetividad velada son necesariamente subversivas o feministas. Al señalar la multiplicidad de significados que puede tener el velo y su implicación en la formación del sujeto en los diferentes contextos musulmanes y occidentales, mi objetivo es señalar la complejidad de la cuestión sin asignar un solo significado, liberador u opresivo, al velo. No existe una esencia en los velos musulmanes, ni el velo es fácilmente reducible a una sola dimensión de sentido.

El proyecto de este artículo ha sido uno crítico: interrumpir los esquemas estereotipados según los cuales las mujeres musulmanas con velo son vistas y representadas en los discursos occidentales. Para ello, se ha tenido que resistir a la tendencia de enfocar «el velo» como un objeto singular y homogéneo. Mi enfoque, más bien, ha sido el de volver a dirigir el escrutinio hacia la visión que construye el velo como opresivo, preguntándome por su funcionamiento interno y sus elisiones. Porque si las mujeres musulmanas no deben ser reducidas a sus imágenes presentes en los discursos occidentales, si han de ser reconocibles otras formas de vivir y de hacerse sujeto, entonces deben ser reveladas las limitaciones estructurales de estos discursos y sus participaciones en las nociones opuestas de género e identidad. Mi objetivo ha sido introducir la duda en las percepciones occidentales habituales sobre las mujeres musulmanas, para así desviar críticamente el deseo de mirar y representar, dando inicio, en cambio, al esfuerzo de hablar-con y escuchar-a.

NOTA

Deseo reconocer el apoyo del Social Sciences and Humanities Research Council de Canadá y agradecer a Falguni Sheth, Cynthia Willett, Sally Haslanger, Linda Alcoff, Lawrence Blum, Anna Carastathis y Chloe Taylor por sus comentarios a versiones previas de este artículo.

REFERENCIAS

- Abu-Lughod, Lila (2002). Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others. *American Anthropologist*, 104(3), 783-790.
- Ahmed, Leila (1992). *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Albertini, Catherine (2003). Non au voile mais non à l'exclusion des mineures de l'école laïque! 10 de noviembre. <http://www.sisyph.org>
- Alcoff, Linda Martín (2000). Habits of Hostility: On Seeing Race. *Philosophy Today*, 44(suplemento), 30-40.
- Alcoff, Linda Martín (2006). *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. Oxford: Oxford University Press.
- Al-Saji, Alia (2008). Voiles racialisés: la femme musulmane dans les imaginaires occidentaux. *Les ateliers de l'éthique: la revue du CRÉUM*, 3(2), 39-55.
- Al-Saji, Alia (2009). Muslim Women and the Rhetoric of Freedom. En Mariana Ortega y Linda Martin Alcoff (eds.), *Constructing the Nation: A Race and Nationalism Reader* (pp. 65-87). Albany: State University of New York Press.
- Ardizzoni, Michela (2004). Unveiling the Veil: Gendered Discourses and the (In)Visibility of the Female Body in France. *Women's Studies*, 33, 629-649.
- Asad, Talal (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Badinter, Elisabeth; Régis Debray, Alain Finkielkraut, Elisabeth de Fontenay y Catherine Kintzler (1989). Profs, ne capitulons pas! *Le Nouvel Observateur*, 2-8 de noviembre, 58-509.
- Balibar, Etienne (1991). Is there a «Neo-Racism»? En *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (pp. 17-28). Londres: Verso.
- Balibar, Etienne (2004). Dissonances within *Laïcité*. *Constellations*, 11(3), 353-367.
- Baubérot, Jean (2004). La commission Stasi vue par l'un de ses membres. *French Politics, Culture & Society*, 22(3), 135-141.
- Baubérot, Jean (2008). La commission Stasi: Entre *laïcité* républicaine et multiculturelle. *Historical Reflections*, 34(3), 7-20.
- Baubérot, Jean (2008). La commission Stasi: Entre *laïcité* républicaine et multiculturelle. *Historical Reflections/Réflexions Historiques*, 34(3), 12-14. <https://doi.org/10.3167/hrrh2008.340302>
- Bearak, Barry (2001). Kabul retraces Steps to Life before Taliban. *The New York Times*, 2 de diciembre.

- Benelli, Natalie; Ellen Hertz, Christine Delphy, Christelle Hamel, Patricia Roux & Jules Falquet (2006). De l'affaire du voile à l'imbrication du sexisme et du racisme. *Nouvelles Questions Feministes*, 25(1), 4-11.
- Bernard, Philippe (2004). Controverse autour de l'unique audition de musulmanes voilées. *Le Monde*, 2 de febrero
- Bush, Laura (2001). *Radio Address by Mrs. Bush*, 17 de noviembre. <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/11/20011117.html>
- Butler, Judith (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*. Nueva York: Routledge.
- Chérifi, Hanifa (2005). *Application de la loi du 15 mars 2004 sur le port des signes religieux ostensibles dans les établissements d'enseignement publics: Rapport au ministre de l'éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la recherche*. París: Ministère de l'éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la recherche.
- Chirac, Jacques (2004). Discours relatif au respect du principe de laïcité dans la république. *Guide Républicain: L'idée républicaine aujourd'hui*. París: Delagrave Édition.
- Cooke, Miriam (2002). Multiple Critique: Islamic Feminist Rhetorical Strategies. En Laura E. Donaldson y Kwok Pui-Lan (eds.), *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse* (pp. 142-160). Nueva York: Routledge.
- Delphy, Christine (2004). Une affaire française. En Charlotte Nordmann (ed.), *Le foulard islamique en questions* (pp. 64-71). París: Éditions Amsterdam.
- Delphy, Christine (2006). Antisexisme ou antiracisme? Un faux dilemme. *Nouvelles Questions Feministes*, 25(1), 59-83.
- Ezekiel, Judith (2006). French Dressing: Race, Gender, and the Hijab Story. *Feminist Studies*, 32(2), 256-278.
- Fanon, Frantz (1965). *A Dying Colonialism*. Traducción de H. Chevalier. Nueva York: Grove Press [edición en francés *L'an V de la révolution algérienne*. París: La Découverte, 2001.
- Fanon, Frantz (1967). *Black Skin, White Masks*. Traducción de C. L. Markmann. Nueva York: Grove Press.
- Freyer Stowasser, Barbara (1997). The *Hijab*: How a Curtain became an Institution and a Cultural Symbol. En Georg Krotkoff, Asma Afsaruddin y A. H. Mathias Zahinsen (eds.), *Humanism, Culture, and Language in the Near East: Studies in Honor of Georg Krotkoff* (pp. 87-104). Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Frye, Marilyn (1983). *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. Freedom, CA: Crossing Press.
- Gaspard, Françoise (2004). Femmes, foulards et République. En Charlotte Nordmann (ed.), *Le foulard islamique en questions* (pp. 72-80). París: Éditions Amsterdam.
- Goldberg, David Theo (1993). *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Oxford: Blackwell Publishers.

- Hirschkind, Charles & Saba Mahmood (2002). Feminism, the Taliban, and Politics of Counter-Insurgency. *Anthropological Quarterly*, 75(2), 339-354.
- Hoodfar, Homa (1993). The Veil in Their Minds and on Our Heads: The Persistence of Colonial Images of Muslim Women. *RFR/DFR*, 22(3/4), 5-18.
- Kahf, Mohja (1999). *Western Representations of the Muslim Woman: From Termagant to Odalisque*. Austin: University of Texas Press.
- Lazreg, Marnia (2000). The Triumphant Discourse of Global Feminism: Should Other Women be Known? En Amal Amireh y Lisa Suhair Majaj (eds.), *Going Global: The Transnational Reception of Third World Women Writers* (pp. 29-38). Nueva York: Garland.
- Lerner, Sharon (2001). Feminists Agonize over War in Afghanistan. *The Village Voice*, 1º de noviembre.
- Loi 2004-228, 15 mars 2004, *Journal Officiel de la République Française*, 17 de marzo de 2004.
- Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État. *Journal Officiel de la République Française*, publicada el 11 de diciembre de 1905.
- Mahmood, Saba (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1962). *Phenomenology of Perception*. Traducción de C. Smith. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Merleau-Ponty, Maurice (2001). Toward a Phenomenology of Racial Embodiment. En Robert Bernasconi (ed.). *Race* (pp. 267-283). Oxford: Blackwell Publishers.
- Modood, Tariq (2001). «Difference», Cultural Racism and Anti-Racism. En Bernard Boxill (ed.), *Race and Racism* (pp. 238-256). Oxford: Oxford University Press.
- Mohanty, Chandra Talpade (2003). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. En *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity* (pp. 17-42). Durham, NC: Duke University Press.
- Moruzzi, Norma Claire (1994). A Problem with Headscarves: Contemporary Complexities of Political and Social Identity. *Political Theory*, 22(4), 653-672.
- Najmabadi, Afsaneh (2006). Gender and Secularism of Modernity: How can a Muslim Woman be French? *Feminist Studies*, 32(2), 239-255.
- Nordmann, Charlotte & Jérôme Vidal (2004). Introducción. En Charlotte Nordmann (ed.), *Le foulard islamique en questions*. París: Éditions Amsterdam.
- Raoult, Éric & André Gerin (2010). *Proposition de résolution réaffirmant la prééminence des valeurs républicaines sur les pratiques communautaristes et condamnant le port du voile intégral comme contraire à ces valeurs*, N° 2272. Presentado el 18 de enero en la Asamblea Nacional de París.
- Scott, Joan Wallach (2007). *The Politics of the Veil*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Sheth, Falguni (2009). *Toward a Political Philosophy of Race*. Albany: State University of New York Press.
- Stasi, Bernard (2003). *Commission de Réflexion sur l'application du Principe de Laïcité dans la République: Rapport au Président de la République*. Paris: Présidence de la République.
- Un appel à Jacques Chirac de femmes favorables à une loi. *Elle*, 8 de diciembre, 2003.
- Winter, Bronwyn (2006). Secularism aboard the Titanic: Feminists and the Debate over the Hijab in France. *Feminist Studies*, 32(2), 279-298.

UNA APROPIACIÓN FEMINISTA DEL CONFUCIANISMO*

Li-Hsiang Lisa Rosenlee

University of Hawai'i–West O'ahu

En el discurso feminista, el término *confucianismo* aparece más como un término de reproche que como una posible base teórica para la liberación de las mujeres. Por ejemplo, en la obra definitiva de Virginia Held sobre la ética del cuidado, se dice que una ética del cuidado confuciana tradicional es inaceptable para las feministas (2006, pp. 21-22). El sentimiento feminista de incompatibilidad entre el confucianismo y la ética feminista revela el supuesto compartido sobre que el confucianismo en su esencia significa una opresión sistemática de las mujeres chinas, tanto en la teoría como en la práctica, y este sentimiento se deriva en parte de la comprensión común del confucianismo como sinónimo de la supremacía masculina, la estructura familiar patriarcal y los roles de género restringidos de las mujeres. Dado que el confucianismo ha sido la tradición intelectual más dominante en el mundo chino, el rechazo feminista al confucianismo equivale a la proclamación de la superioridad de las teorías occidentales en lo que respecta a la cuestión de la paridad de género. Es cierto que el confucianismo por sí mismo no agota la amplitud y la profundidad de toda la tradición intelectual china; el taoísmo y el budismo, por ejemplo, también ocupan un lugar destacado en la vida del pueblo chino. De hecho, algunas feministas contemporáneas han explorado la posibilidad de hacer del taoísmo —una tradición religiosa y filosófica autóctona— un aliado del feminismo, destacando su priorización de los atributos femeninos. Pero esta posibilidad suele ir acompañada de la suposición de que el taoísmo funciona dentro de la dualidad cartesiana donde *yin* 陰 y *yang* 陽, feminidad y masculinidad, son tratados como conceptos equivalentes.

* Este texto se publicó originalmente con el título «A Feminist Appropriation of Confucianism» en *Confucianism in Context: Classic Philosophy and Contemporary Issues, East Asian and Beyond*, editado por Wonsuk Chang y Leah Kalmanson, SUNY Press, 2010. © State University of New York Press 2010. Todos los derechos reservados. Reproducido con permiso de State University of New York Press. Traducción realizada por Eloy Neira Riquelme y revisada por Aranxa Pizarro.

Este supuesto ya ha sido cuestionado por numerosas investigadoras¹. Sin embargo, la problemática de la feminización del taoísmo no puede ser tratada aquí en aras de la brevedad. En este trabajo, nos limitaremos a discutir la intersección entre el confucianismo y el feminismo.

Para empezar, las feministas, las sinólogas y otras personas similares suelen suponer, como lo hizo Margery Wolf en su crítica a la reapropiación del neoconfucianismo por parte de Tu Wei-ming, que el «ser-persona confuciana» [*Confucian personhood*] coincide con el yo [*self*] masculino, y que el confucianismo en su conjunto es fundamentalmente incompatible con el feminismo (Wolf, 1994). Pero se podría argumentar que el supuesto de incompatibilidad entre el confucianismo y el feminismo impone una jerarquía racial bajo el disfraz de feminismo, por no mencionar la falacia lógica inherente al rechazo feminista generalizado del confucianismo sobre la base de algunas observaciones «sexistas» que se encuentran en esa tradición. Porque en cualquiera de los dos casos, Occidente (ya sea la teoría canónica o la contemporánea) es interpretado como el único proveedor de teorías éticas, mientras que el resto del mundo es visto como un desconcertante problema moral que espera ser resuelto. En otras palabras, dado que la tradición intelectual nativa es considerada intrínsecamente sexista y, por lo tanto, fundamentalmente incompatible con la conciencia feminista, la liberación de las mujeres tendrá que justificarse, en consecuencia, sobre la base de teorías occidentales moralmente superiores. Para rechazar este supuesto neocolonial, tendremos que rechazar la apropiación incorrecta del confucianismo que se encuentra en el discurso feminista. Y lo que es más importante, tendremos que ir más allá de la evaluación negativa del confucianismo por parte de las feministas mediante la exploración de la posibilidad de construir una teoría feminista desde el marco confuciano.

Sin embargo, esto no quiere decir que el confucianismo no pueda beneficiarse de las críticas de las feministas, especialmente de la crítica a las divisiones del trabajo basadas en el género en términos de *nei* 內 y *wai* 外 (que se abordarán en detalle más adelante). Pero admitir que en el confucianismo existen elementos que necesitan rectificación no es lo mismo que admitir que el confucianismo en su conjunto es esencialmente sexista y antifeminista. Del mismo modo, no se diría que la ética de la virtud aristotélica, la deontología kantiana o el existencialismo nietzscheano son esencialmente sexistas y antifeministas porque algunos elementos de cada uno de ellos necesitan rectificación. Por el contrario, en Occidente existe un esfuerzo creciente de parte de las académicas contemporáneas para reapropiarse del pensamiento

¹ Para un mayor debate sobre esto, véase Li-Hsiang Lisa Rosenlee, 2006, capítulo 3). Véase también Lisa Raphals, 1998, capítulos 6 y 7, y Allison Black, 1989.

de esos filósofos «sexistas» a través de las lentes del feminismo con el fin de ampliar el horizonte epistemológico feminista². Nuestra exploración feminista del confucianismo puede verse, por lo tanto, como perteneciente al mismo movimiento feminista de reapropiación de los cánones para el beneficio de las mujeres.

En lo que sigue, nos concentraremos en los conceptos éticos clave del confucianismo, en particular el ser-persona relacional de *ren* 仁, la virtud de la piedad filial o *xiao* 孝 como principio de la humanidad, y la correlación complementaria de *yin-yang* y *nei-wai*. Nuestra suposición aquí es que es posible una teoría feminista híbrida del confucianismo o el feminismo confuciano. El confucianismo no solo está en condiciones de abordar los retos del feminismo y las preocupaciones feministas relativas a la opresión de la mujer sin salirse de su marco teórico, sino que, y lo que es más importante, es capaz de ampliar los horizontes epistemológicos del feminismo. En otras palabras, a pesar de su énfasis en las desigualdades recíprocas de los roles sociales y su énfasis en las virtudes familiares de la filialidad y la continuidad, se presume que el confucianismo es capaz de aportarle al feminismo una base teórica alternativa para la liberación de la mujer. Un feminismo confuciano plenamente articulado se reservará como proyecto futuro con el fin de hacerle justicia al diverso panorama de las teorías feministas contemporáneas. Por ahora, proporcionar un esbozo de este proyecto futuro será suficiente para demostrar la posibilidad de la convergencia entre el feminismo y el confucianismo, o que se puede encontrar un posible «espacio feminista» dentro de la tradición confuciana.

Como categoría analítica, el «género» ha preocupado enormemente a las feministas, especialmente desde la deconstrucción por parte de las existencialistas de los relatos tradicionales sobre la «esencia» o «naturaleza» de la mujer. La categoría de «mujer» ya no significa un conjunto de hechos biológicos innatos que supuestamente sustentan una naturalizada división del trabajo por géneros, ni tampoco sustentan un conjunto de distintivos rasgos psicológicos o conductuales femeninos que de alguna manera nos obligan a desempeñar determinados roles de género. En la deconstrucción de las existencialistas, «mujer» significa una construcción social total, un fenómeno puro sostenido por la participación de una en el proceso de generización,

² El interés de las académicas contemporáneas por reapropiarse de esos filósofos queda atestiguado por una serie de publicaciones de interpretaciones feministas de filósofos canónicos como Platón, Aristóteles, Descartes, Hume, etc. A pesar de las afirmaciones definitivamente sexistas de Aristóteles y Kant en sus escritos, no faltan estudiosos aristotélicos y kantianos, como Michael Slote y Martha Nussbaum, que defienden la compatibilidad de las éticas aristotélica y kantiana con las preocupaciones feministas por la igualdad de género. En algunos casos, académicas como Martha Nussbaum incluso defienden la superioridad de esas éticas canónicas en comparación con la defendida y distintiva ética feminista del cuidado, por ejemplo, por Nel Noddings, Eva Kittay y Virginia Held. Para más detalles, véase Held, 2006. Véase también Nussbaum, 1999, donde prioriza el principio de igualdad sobre la relación humana.

es decir, un proceso de adquisición y corporeización de un conjunto de normas de género socialmente reconocibles. Como de Beauvoir declaró audazmente: «No se nace, sino que se llega a ser mujer...» (1989, p. 267). No existe una «mujer» como ser natural, sino que cada mujer como «mujer» social y culturalmente reconocible se hace de acuerdo con cada concepción cultural de lo que constituye una «mujer» adecuada. Esta deconstrucción existencial, en parte, libera a las mujeres del tradicional «determinismo biológico», en el que se considera que las mujeres son seres naturales con un conjunto de roles, deberes y capacidades naturales enraizados en sus obvias diferencias biológicas con los hombres. El énfasis existencial en el auténtico yo [*self*] definido por sus proyectos libremente elegidos, en lugar de por su esencia y función social predeterminadas, abre una nueva posibilidad para que las mujeres se liberen de la tradición patriarcal que las define. El feminismo existencial ofrece una nueva base tanto ética como epistemológica para la liberación de la mujer.

Esta deconstrucción, sin embargo, también plantea una dificultad para las feministas. A saber, ¿cómo pueden las feministas seguir utilizando la categoría «mujer» como término colectivo para hablar de la opresión de género más allá de las fronteras culturales, raciales y de clase, si no existe la «mujer» como tal más allá de una construcción social específica? En el mundo de las existencialistas, el fenómeno de ser «mujer» es coextensivo con la participación en el proceso de generización sancionado por una sociedad específica en su conjunto, y nada más. Por lo tanto, en principio, solo se puede hablar de mujeres estadounidenses, chinas, latinas, etc., pero no de «mujer» como un ser que trasciende toda especificidad cultural, racial o de clase. No existe, por así decirlo, una idea original platónica de «mujer» que funcione como la esencia que subyace a cada concepción cultural peculiar de «mujer» y en virtud de la cual cada concepción cultural de «mujer» sea vista como un ejemplo particular de esa idea original integral.

Si es cierto que la «mujer» como fenómeno cultural específico se hace, no nace, entonces cualquier intento transcultural de comprender las condiciones de las mujeres debe comenzar también por el estudio de la cultura. En el caso de las mujeres chinas, el concepto de «mujer» significa un conjunto de roles de parentesco y una esfera y división del trabajo ritualmente apropiadas dentro del sistema jerárquico de parentesco (para más detalles, véase Rosenlee, 2006, capítulos 4 y 5). La generización coincide con la ritualización y civilización en la sociedad china, donde un ser dotado de género es también un ser que encarna la propiedad ritual y, por ende, la civilidad. Por lo tanto, la indagación sobre lo que constituye una mujer china debería comenzar también con el concepto de cultura, en lugar de un conjunto de características transculturales de la idea original platónica de «mujer» (sobre el concepto chino de mujer, véase Barlow, 2004, capítulo 2).

La necesidad de afirmar las diferencias culturales entre las mujeres, como si se tratara de preservar una habitación propia, está bien articulada por las feministas del tercer mundo, como Chandra Mohanty y Caren Kaplan, en respuesta al discurso feminista dominante que tiende a naturalizar la categoría analítica de «mujer» y, al mismo tiempo, totalizar las categorías de «mujeres del tercer mundo» y «mujeres occidentales» (Grewal & Kaplan, 1994; Mohanty, Russo & Torres, 1991). La política de localización ha surgido como una parte importante del discurso feminista posmoderno en el estudio transcultural [*cross-cultural*] del género desde que el término fue acuñado por Adrienne Rich en la década de 1980. La localización empírica es importante para debatir sobre el género en un contexto transcultural, pero la localización empírica significa algo más que la mera presencia física de una en la región concreta a la que se refiere. La comprensión de la posición de las mujeres chinas, ya sea en el pasado o en el presente, será limitada si no se tienen las habilidades lingüísticas necesarias para navegar por los ricos recursos culturales de China o si nunca se ha puesto un pie en el país. Aunque por el mero hecho de estar en China, las observaciones acerca de la posición de las mujeres chinas no son automáticamente válidas, ya que las observaciones empíricas deben guiarse por un marco conceptual. Y mientras permanezca intacto el marco conceptual que le es familiar a una, las observaciones empíricas de una reflejarán más sus propias categorías culturales que las de los sujetos que se intenta representar. El caso de Margery Wolf, cuando presiona a su informante china para que esta describa los atributos de una buena mujer fuera de sus roles de parentesco sin una comprensión adecuada de la corporeización de una mujer china en sus roles de parentesco, es un ejemplo perfecto (1985, p. 112). Por lo tanto, reconocer las diferencias empíricas entre las mujeres requiere más bien un cambio en la propia imaginación teórica a través de la cual las categorías culturales familiares dejan de ser los puntos de referencia normativos. Deconstruir la centralidad de las teorías occidentales, una práctica crítica en el discurso feminista posmoderno, como advierte Caren Kaplan, no debería equivaler a una inclusión superficial de las teorías de los márgenes, mediante la cual la posición privilegiada de la «blancura» permanece intacta (Grewal & Kaplan, 1994, p. 144). En realidad, esto no es más que un acto de dominación y marginación de las «mujeres del tercer mundo», irónicamente a través de su propia inclusión en el discurso feminista occidental.

En los estudios feministas occidentales, se ha dedicado una buena cantidad de trabajo al análisis de las cuestiones de raza y clase. Pero el elemento de la cultura en los estudios de género transculturales está relativamente descuidado, y esto se debe en parte a la suposición neocolonial de que las mujeres de otras partes del mundo son meras víctimas pasivas de sus tradiciones uniformemente «sexistas», las cuales deben ser descartadas sin reservas. Pero sin una genuina comprensión de la cultura,

las feministas también borran la propia materia y la agencia del sujeto que pretenden comprender. El mismo patrón de marginación que se encuentra entre los hombres blancos y las mujeres blancas se perpetúa así en el discurso feminista transnacional en el que la agencia y la modernidad de las «mujeres occidentales» se contrasta con la victimización de las «mujeres del tercer mundo», atadas a la tradición y desamparadas. La imposición del propio marco cultural al mundo de la Otra solo refleja la limitación del propio horizonte conceptual, en lugar de una aproximación a la realidad de la Otra. Así, las autoras occidentales adoptan a menudo la pose de una teórica moral que acude al rescate de las mujeres victimizadas del tercer mundo. A través de este lente, el movimiento feminista global solo puede concebirse según un simple modelo de «impacto-respuesta», según el cual los cambios en una sociedad «sexista» y «tradicional» solo pueden producirse importando teorías éticas y modos de vida occidentales. Esta dicotomía implícita, pero imperialista, que se encuentra en los estudios transculturales, debe ser rechazada para que pueda tener lugar la afirmación de la agencia moral de las otras, quienes entonces pueden ser consideradas como capaces de rectificarse a sí mismas con sus propios recursos culturales.

En el caso de la sociedad china, el confucianismo es el recurso cultural más importante para la auto-rectificación, donde el confucianismo rectificado es también una nueva teoría ética feminista híbrida para la liberación de la mujer. Al concentrarse en el confucianismo, sin embargo, este proyecto no pretende excluir la posibilidad de construir una ética feminista taoísta, o una ética feminista budista, ambas también importantes en las narrativas culturales chinas. Pero dado que la mayoría de las críticas feministas se han centrado en el confucianismo y que la mayoría de los sinólogos están de acuerdo en que el confucianismo es el fundamento de la civilización china, parece adecuado que el confucianismo sea nuestro punto de entrada al nuevo mundo de una teoría feminista híbrida en el discurso feminista transnacional.

Dicho en breve, la conexión entre el confucianismo y el sexismo chino puede verse a través de la convergencia de tres imperativos culturales: la virtud familiar de la piedad filial, el culto a los antepasados y la continuidad de la línea familiar. Funcionan como base teórica y ética para justificar y sostener prácticas sociales, sobre todo el concubinato, la adquisición de niñas novias y sirvientas, y el infanticidio femenino (Rosenlee, 2006, capítulo 6). En gran medida, el sexismo chino puede interpretarse como la consecuencia lógica del énfasis en la continuidad familiar, junto con el supuesto de que esta continuidad solo es posible a través de la línea masculina. Esto, a su vez, está relacionado con la virtud familiar confuciana de la piedad filial y la práctica ritual, religiosa y civil del culto a los antepasados. La distinción *nei-wai* como distinción de género, la cual asigna a los hombres el ámbito de *wai* (el ámbito de los logros literarios y personales y de las relaciones extrafamiliares) y a las mujeres el

ámbito de *nei* (el ámbito de la reclusión, la gestión práctica del hogar y las relaciones familiares y de parentesco), ayuda a fundamentar los limitados papeles funcionales asignados a las mujeres. Además de ser preparadas para ser hijas, esposas y madres con el único propósito de perpetuar el linaje patrilíneo, las mujeres también se ven privadas del acceso al ámbito *wai* de *wen* 文 (cultura) y *zheng* 政 (gobernanza), donde el talento literario de una persona tiene un uso ético y público explícito y donde su buen nombre se transmite y se recuerda más allá del ámbito familiar inmediato.

Quizás la intersección más notable entre las prácticas sociales y la distinción *nei-wai* como distinción normativa entre géneros sea la infame práctica del vendado de pies, mediante la cual el cuerpo femenino es ocultado y marcado a través de medios humanos como signo de *wen*, es decir, un signo de cultura y civilidad en el ámbito iletrado del *nei*³. Al vendar sus propios pies y los de sus hijas, las mujeres llegan a imitar a sus contrapartes masculinas en la elaboración y transmisión de esta singular «cultura nuestra» mediante envolturas y agujas, en lugar de palabras y pinceles. En otras palabras, al vendar los pies, las mujeres subvierten la forma confuciana de ser civilizadas, recortando su carne cruda en lugar de cultivar toda su persona. Esta subversión refleja la limitación estructural que se impone a las mujeres como seres dotados de género, quienes no tienen acceso legítimo al ámbito del *wai*, el ámbito del aprendizaje literario, la gobernanza y la realización personal. Y es este deseo de ser recordada a través de la perpetuación de un heredero masculino en el ámbito familiar y a través del autocultivo virtuoso y la realización en el ámbito extrafamiliar, lo que sustenta el problema de la disparidad de género en la sociedad china. Las mujeres —los seres iletrados y sin nombre, reclusos en el ámbito de *nei*— no son ni pueden llegar a ser plenamente «personas»⁴.

El problema de la disparidad de género en la sociedad china es también un problema de la frontera ritual de *nei* y *wai* como divisiones de trabajo y esferas de actividades basadas en el género. La interacción dinámica entre *nei* y *wai*, por un lado, priva a las mujeres de cualquier acceso legítimo al ámbito *wai* del aprendizaje literario y, por otro, oculta los logros de las mujeres, especialmente en las áreas de *wen* (cultura) y *zheng* (gobernanza).

El incompleto ser-persona de las mujeres se ve más acentuado por el proyecto ético confuciano del autocultivo que comienza con el estudio y la apropiación de los clásicos, las palabras de los sabios del pasado y el ideal confuciano de *junzi* 君子 (personas ejemplares), que no solo son filiales y ritualmente deferentes, sino que, lo que es

³ Sobre el vendado de pies, véase Rosenlee, 2006, capítulo 6. Véanse también Dorothy Ko, 2005, 2001, 1997; Beverley Jackson, 1997; Fred Blake, 1994; y Howard Levy, 1966.

⁴ Sobre la innominación de las mujeres chinas, véase Rubie S. Watson, 1986.

más importante, son capaces de guiar al pueblo con sus virtuosos ejemplos. En cambio, debido a la distinción *nei-wai*, las mujeres, los seres limitados, son para siempre incompletos. El proyecto confuciano de autocultivo y el ideal de *junzi*, aunque no son específicos de género en su contenido moral, están sin embargo fuera del alcance de las mujeres en tanto seres dotados de género de *nei*. Por ende, lo que requiere rectificación en el confucianismo es la división del trabajo *nei-wai* basada en el género, en lugar de todo el marco confuciano del ser-persona lograda del *ren*, su énfasis en la piedad filial, o incluso la importancia de la continuidad familiar encarnada en la práctica de la transmisión del nombre de la familia y en la práctica del culto a los antepasados — todo ello forma parte de la gran noción de piedad filial—. En otras palabras, en nuestro feminismo confuciano híbrido, la distinción *nei-wai*, como distinción de género, necesitará algunas modificaciones con el fin de crear un espacio feminista.

Pero, antes que nada, esbozemos los supuestos básicos de nuestra teoría feminista híbrida que es confuciana y feminista al mismo tiempo. En primer lugar, nuestro feminismo confuciano presupone un yo relacional situado en una red de relaciones que no son meros «añadidos» externos a un yo «central», el cual se supone que existe con anterioridad a las relaciones externas. Por el contrario, el yo sustancial es coextensivo con la red de relaciones. A su vez, el valor moral de una persona se mide en función de sus logros prácticos a la hora de mantener relaciones sociales armoniosas, empezando por la relación padre/madre-hijo/hija, ya que es en esta relación donde una se encuentra por primera vez en el mundo. La virtud de la piedad filial, que enfatiza el cuidado recíproco entre padres/madres e hijos/hijas, es nuestro punto de partida como seres humanos. El padre/madre debe ser afectuoso y el/la hijo/hija filial; es decir, el/la hijo/hija debe ser ritualmente correcto/a y responder a los deseos del/la padre/madre. De no situarse una misma en las relaciones sociales, una carece de una existencia sustancial y, por lo tanto, no está plenamente «convertida en persona» en el mundo. Este punto de partida es confuciano hasta la médula, ya que es totalmente coherente con el ser-persona confuciano alcanzado por el *ren*, en la que una persona se convierte en «persona» solo a través de la encarnación de virtudes sociales específicas, las que, a su vez, solo pueden actualizarse en relaciones y roles sociales específicos, empezando por las relaciones y roles familiares.

Una posible objeción a esto es que existe el peligro de presuponer un valor desigual entre los seres humanos. El peligro radica, por supuesto, en el posible abuso de los derechos humanos que se inflige a quienes no alcanzan la calificación mínima definida socialmente para ser una persona. Es decir, si los derechos y las prerrogativas dependen de la contribución real de una persona medida en función del éxito de sus relaciones sociales, no habría una red de seguridad para los que no la alcanzan. El discurso sobre los derechos naturales del hombre es ciertamente familiar en la

teoría política occidental de los tiempos modernos. La igualdad natural del hombre (¡y de la mujer!) de Hobbes marca el inicio de la teoría contractual moderna, en la que se dice que todos los hombres son iguales y libres sin ninguna calificación. Sin embargo, esta igualdad hobbesiana del hombre (y de la mujer) se basa en la naturaleza inherentemente conflictiva de las relaciones humanas, ya que el estado de naturaleza es un estado de guerra. Como alternativa, la igualdad absoluta en la teoría política occidental puede encontrarse también en la teoría de Locke, que en general se basa en la teoría de la creación divina. Pero, si uno ha de rechazar el principio caótico hobbesiano de las relaciones humanas o la sanción divina de la igualdad absoluta de la metafísica lockeana, entonces la importancia de las relaciones sociales armoniosas debe fundamentarse, en consecuencia, no solo como «parte» del ser, sino como la propia «esencia» del ser. En otras palabras, una persona es una persona solo si es una persona-en-relaciones. La ruptura de todas las relaciones sociales, en cierto sentido, hace que una persona «no sea persona». La relación padre/madre-hijo/hija en la que uno se encuentra por primera vez en el mundo, debe sustanciarse antes de otras relaciones que amplíen el yo en el mundo.

Si bien es cierto que la virtud de la piedad filial es *prima facie* una virtud familiar aplicada a la relación natural entre padres/madres y su descendencia, ciertamente puede ampliarse para dar cabida a las familias modernas no tradicionales, en las que quienes se encargan principalmente de las actividades de cuidado pueden ser abuelos/abuelas, padres/madres adoptivos/as, parientes o incluso trabajadores sociales en un orfanato. El objetivo de enfatizar la importancia de la piedad filial es transformar la relación lineal convencional entre quien cuida y quien es cuidado/a en una relación recíproca, de modo que no haya un deber o una obligación «naturalizada» de una persona hacia la otra persona sin reciprocidad. La piedad filial es la puerta de entrada a la humanidad en el nivel mínimo. El cuidado genuino de los demás es el punto de partida del ser humano, sin el cual no se tiene derecho a nada a cambio. En una palabra, en la ética confuciana no hay derecho sin cualificación. Desde el punto de vista de la reciprocidad confuciana, un/a niño/a permanentemente desagradecido/a e irrespetuoso/a no tiene una humanidad sustancial y no tiene derecho a ningún privilegio social.

Algunos académicos sostienen que es necesario que la ética tenga algún tipo de respeto básico hacia los demás para poder tratar temas como la esclavitud o el abuso de los derechos humanos⁵. Lo más notable es que el universal kantiano de «respeto

⁵ Véase, por ejemplo, James E. Tiles, 2000. A pesar de su crítica a la naturaleza abstracta de la ética kantiana, Tiles tomó el respeto a la persona de Kant como una de sus tres medidas propuestas de moralidad. El problema de la ética kantiana no se limita a la inclinación de Kant por la abstracción de la persona; en particular, la ética kantiana importa gran parte de la teología moral al hacer de Dios el ideal regulador de la moralidad. Para más críticas a la ética kantiana, véase Rosenlee, 2003.

a las personas» se toma como un principio ético indispensable a pesar de todas las críticas a la naturaleza abstracta de la persona que se presupone en la ética kantiana. Pero si el fin es afirmar algún tipo de principio «universal» sobre el cual todas las personas sean tratadas con respeto y cuidado, la virtud de la piedad filial puede hacer un mejor trabajo que el respeto abstracto por las personas en la ética kantiana. El cuidado genuino de las demás personas, no solo el respeto por alguien abstracto, puede lograrse y «universalizarse» extendiendo la virtud familiar del afecto filial a los extraños. Esta extensión es posible porque toda persona es también una persona en la relación padre/madre-hijo/hija; es decir, todo el mundo es el padre, la madre, el hijo o la hija de alguien, no una persona abstracta sin relaciones sociales. Y la base de esta extensión es también confuciana, ya que la capacidad de empatía, según Mencio, es uno de los cuatro principios básicos de la humanidad. El afecto genuino que una siente por su familia puede extenderse así a las personas extrañas, que también son personas-en-relación. El cuidado filial, en principio, también puede extenderse a todos los seres sensibles que también están situados en la relación natural de padre-madre y descendencia, y esta extensión puede utilizarse para ofrecer algún tipo de protección al mundo de la naturaleza frente a la intrusión humana innecesaria. La virtud de la piedad filial no solo afirma la relacionalidad del propio ser en el mundo, sino que, y lo que es más importante, es capaz de dar al abstracto kantiano «respeto a las personas» un contenido concreto y extenderlo teóricamente desde el mundo humano al mundo de todos los seres sensibles.

En segundo lugar, en el esbozo de un feminismo confuciano, proponemos la centralidad de la virtud de *ren* como culminación del logro de ser-persona. La virtud de la piedad filial es el punto de partida del ser humano, pero una persona es también una persona en una red de relaciones cada vez más amplia. Mientras que la familia es el centro de atención, la comunidad, la sociedad, el Estado y el mundo en general son los campos ampliados del yo relacional⁶. O, si se prefiere, la familia, la comunidad, el Estado y el mundo en general son una serie de círculos concéntricos. El yo se amplía a medida que se amplía el círculo de las propias preocupaciones y relaciones. El círculo de preocupaciones por la familia no está separado o en conflicto con la preocupación por el Estado o el mundo en general. Como ya se ha dicho, la virtud privada de la piedad filial no es una virtud separada del bien político; por el contrario, es el bloque de construcción, la base de la que depende la realización del bien público ampliado. En otras palabras, la ética confuciana asume la prioridad de la familia y la virtud familiar como condición necesaria para la realización de la virtud

⁶ Para el ser-persona relacional desde el punto de vista confuciano, véase Roger T. Ames y David L. Hall, 1987.

pública. Un hijo o una hija sin filiación es también un sujeto indigno de confianza; por el contrario, una forma de garantizar la armonía y la longevidad del Estado es preparar a los sujetos dignos de confianza mediante la preparación de hijos e hijas filiales. Una vez que las bases sean firmes, la encarnación del bien público también lo será. O, para decirlo en la retórica política contemporánea, los valores familiares sólidos mitigan la discordia social.

La virtud de *ren* comienza con la virtud de la piedad filial, que es también el principio de ser humano. No es de extrañar que, no solo desde el punto de vista etimológico o paronomástico, sino también filosófico, la virtud de *ren* y el concepto de persona sean una misma cosa en la ética confuciana. Más allá de ser filial y deferente en el hogar, una persona *ren* es también una persona *yi* 義, *li* 禮, *zhi* 知, *shu* 恕 y *xin* 心. Esto es así porque ser *ren* es también ser una persona que encarna determinadas excelencias sociales apropiadas a determinadas relaciones sociales. Y puesto que no hay ningún fundamento metafísico sobre el que una persona sea una persona sin calificación, el alcance de las relaciones sociales de una persona es también el alcance de su yo [*self*] sustancial. El yo debe, por así decirlo, extenderse hacia el exterior para actualizarse y, en el nivel mínimo, el yo debe sostener constantemente las relaciones familiares existentes a través de las cuales el yo comienza a existir. A lo largo de la vida, a medida que la red de relaciones se extiende desde la familia hasta el mundo en general, también lo hace la gama de diferentes virtudes sociales que se requieren para seguir manteniendo esas relaciones. La virtud de *ren*, aunque de amplio alcance, no es un principio «original» que subyace a todas las demás virtudes particulares o que existe antes que todas las demás como condición necesaria para su realización. Por el contrario, la virtud de *ren*, como culminación de la persona, solo puede realizarse en cada relación particular regida por una excelencia social particular apropiada para esa relación.

Al afirmar la virtud de *ren* como el logro más elevado del ser-persona relacional, nuestro feminismo confuciano también afirma una ética práctica sin necesidad de una base metafísica. Afirma la prioridad de las relaciones humanas. La comunidad en la que una persona se encuentra o, en palabras de Heidegger, la comunidad a la que una persona es *arrojada*, debe ser el punto de partida y el centro de atención, mientras que el mundo en general, o el mundo del Otro, es el campo extendido. En este mundo confuciano, el cuidado de los demás no será solo un respeto abstracto por las personas con leyes impersonales de la razón, sino un cuidado genuino con un contenido ritual concreto. Pero la virtud de *ren* no dará lugar a una ética estrictamente comunitaria en la que el círculo de preocupaciones de alguien se limite a su comunidad o a su familia. Porque la ética de *ren* reconoce la prioridad de satisfacer las necesidades de la propia comunidad como punto de partida y, al mismo tiempo,

insiste en extender ese genuino cuidado de lo propio al mundo de los demás. Por lo tanto, tomando la virtud de *ren* como ideal ético, nuestro feminismo confuciano es capaz, por un lado, de responder a la necesidad feminista de una moral concreta que tenga como prioridad las relaciones humanas y, por otro lado, es capaz de responder a la demanda general de los eticistas por un principio ético «universal» que garantice algún tipo de «derechos humanos» básicos, o un sentido de «justicia» y «equidad» que se deba a una persona en tanto persona sin calificación

Por último, en nuestro feminismo confuciano, afirmamos la complementariedad y reciprocidad del *yin-yang* y el *nei-wai* como estructura básica de las relaciones humanas. Suponemos que, en un mundo de relaciones humanas concretas, la complementariedad y la reciprocidad caracterizan a la naturaleza misma de cada relación. A diferencia del modelo hobbesiano, la estructura de poder de cada relación concreta no es la de dominación y sumisión, en la que el superior tiene un poder absoluto sobre el inferior. En el mundo confuciano, aunque es cierto que las relaciones sociales son jerárquicas por naturaleza, también son recíprocas y complementarias hasta el final. Por ejemplo, aunque en la relación padre-hijo el padre y el hijo son socialmente desiguales, la legitimidad de la autoridad del padre sobre el hijo depende del cuidado recíproco que el padre y el hijo se tengan entre sí. Si el padre no es ritualmente afectuoso con el hijo, este deja de estar obligado a cumplir su deber filial hacia el padre. En la realidad «histórica», la leyenda del rey-sabio Shun, que desafió a su vicioso padre en el matrimonio y aun así fue considerado virtuoso, ilustra este punto. El padre tiene derecho a la sumisión filial del hijo solo en la medida en la que el padre sea justo en su propia conducta. Nuestro feminismo confuciano no asume ninguna supremacía fundamental encarnada en la posición del padre, independientemente de los logros virtuosos reales de este. Es decir, al afirmar la naturaleza jerárquica de las relaciones humanas, no afirmamos con ello el patriarcado tal y como lo articulan los teóricos políticos occidentales, como Locke, que conceden un poder absoluto a la posición del padre sobre sus hijos, así como sobre su esposa. El poder del padre como superior social en la ética confuciana está, por el contrario, muy atenuado por la reciprocidad. En la ética confuciana no existe el derecho sin obligación, y mucho menos la autoridad absoluta. La cuestión es que cada relación social, aunque jerárquica por naturaleza, es también recíproca y complementaria.

Nuestro feminismo confuciano afirma el esquema básico jerárquico, aunque complementario y recíproco, de las relaciones humanas confucianas, en las que la desigualdad basada en la capacidad o la autoridad moral es el punto de partida entre los particulares, en lugar de una igualdad absoluta sin calificaciones. Los/as padres/madres y sus hijos/hijas no son socialmente iguales y no deben serlo, como tampoco lo son docentes y estudiantes, ni personas ancianas y jóvenes. El supuesto de la ética

confuciana es que quien es socialmente inferior debe observar un sentido básico de deferencia hacia quien es socialmente superior para que haya un sentido de armonía y continuidad en la compleja red de relaciones humanas donde el conocimiento del pasado se transmite de las personas ancianas a las jóvenes, de los/las padres/madres a su descendencia y de docentes a estudiantes. El conocimiento del pasado significa algo más que la tradición literaria e intelectual del pasado, la cual puede entenderse independientemente de la valoración que una tenga del pasado. En este caso, el conocimiento del pasado significa también la tradición ritual y el sentido de continuidad de la propia identidad familiar y cultural, la cual solo puede aprenderse encarnando determinados roles sociales y de parentesco. De ahí que observar la deferencia básica hacia el superior social sea esencial para la continuidad de la tradición ritual e intelectual del pasado. La desigualdad caracteriza al patrón básico de las relaciones sociales, pero dicha desigualdad social cambia a lo largo de la vida. No se es definitivamente inferior ni superior desde el punto de vista social, y cada relación se basa en la complementariedad y la reciprocidad en lugar de la dominación y la sumisión absolutas.

Para afrontar los desafíos del feminismo, habrá que rectificar la relación conyugal jerárquica y la división del trabajo basada en el género en términos de *nei* y *wai*. Dentro del sistema ético confuciano basado en el mérito, no es necesario que la esposa esté subordinada a su marido, ya que el principio de antigüedad de parentesco no se aplica aquí. Los cónyuges no son parientes por necesidad, sino que se convierten en parientes a través del matrimonio. Por lo tanto, la deferencia básica del inferior hacia el superior no puede determinar la relación conyugal. La estructura jerárquica que se encuentra en la relación conyugal, en el relato tradicional, está modelada según la relación política entre el gobernante y el ministro, siendo el marido socialmente superior y la esposa socialmente inferior. Sin embargo, la analogía gobernante-esposo y ministra-esposa es inadecuada, ya que a diferencia de la relación gobernante-ministro, la relación conyugal es de naturaleza personal e íntima. Y a diferencia de la naturaleza contractual de la relación política, el vínculo entre un marido y una esposa (o en el sentido moderno de pareja) se supone que dura idealmente toda la vida y la vida posterior. La jerarquía basada en el género en la relación conyugal perderá su justificación si se permite a las mujeres el pleno acceso a los recursos culturales como se permite a sus homólogos masculinos. En la era moderna, una analogía alternativa para la relación conyugal sería la amistad, que es una de las cinco relaciones confucianas. Aunque es cierto que el esquema básico de todas las relaciones humanas en el mundo confuciano es de naturaleza jerárquica, incluida la amistad, la supuesta jerarquía en la amistad no está basada en el género.

La jerarquía en la amistad se basa principalmente en la autoridad moral. La asociación entre amigos es estrictamente voluntaria y su duración depende de un

supuesto objetivo común. Esta asociación libre en la que las personas están unidas por un objetivo común autodefinido es la que mejor se aproxima a la asociación de por vida en la era moderna. Esta rectificación de la relación entre marido y mujer y de la división del trabajo en función del género, se realiza dentro del marco confuciano sin recurrir a ninguna base metafísica de igualdad absoluta. En otras palabras, el problema de la disparidad de género derivado de la división del trabajo basada en el género, en términos de la distinción *nei* y *wai* y de la relación conyugal jerárquica, puede abordarse utilizando los recursos disponibles dentro de la tradición confuciana. Con esta rectificación, la justificación teórica de la liberación de las mujeres ya no se limita al argumento liberal de los derechos individuales, acompañado de un supuesto teísta implícito de una igualdad absoluta para todos y todas. Nuestro feminismo confuciano afirma la tradición confuciana a la vez que tiene en cuenta las preocupaciones feministas por la igualdad de género. El resultado de la creación de la identidad híbrida del feminismo confuciano es una desigualdad cualificada entre los desiguales sobre la base de la autoridad moral en lugar del género *per se*. Una vez que la jerarquía basada en el género y la división del trabajo se eliminan de la relación conyugal, lo que queda es una reorganización más flexible de la división del trabajo dentro de la propia casa en la que una mujer puede encargarse de todo o parte de *wai* y un hombre de todo o parte de *nei*, o viceversa, dependiendo del objetivo común establecido en esa relación particular por sus participantes.

Una vez erradicada la división del trabajo basada en el género, las mujeres dejarán de estar confinadas en el limitado ámbito de *nei* y, por lo tanto, también podrán alcanzar el más alto ideal cultural de *junzi*; no solo podrán ser ritualmente correctas en el hogar, sino que también serán plenamente cultivadas, capaces de guiar a las masas con sus virtuosos ejemplos. Pero la erradicación de la frontera de género de *nei* y de *wai* desafiaría directamente la identidad de género normativa y, por consiguiente, el sentido de la civilidad en el mundo chino. La dificultad en este caso no es tanto si se debe hacer ese cambio; más bien, la cuestión es si ese cambio puede ser justificado por la propia tradición confuciana, o si cualquier cambio en las relaciones de género solo puede ser posible mediante la importación de teorías éticas occidentales. Dicho de otro modo, la cuestión es si el confucianismo se percibe como una ideología sexista hasta la médula y, por lo tanto, en lo que respecta a la cuestión de la opresión de la mujer, no se puede encontrar ninguna rectificación dentro del confucianismo.

El confucianismo, en tanto tradición viva, se nutre de la incorporación de otras tradiciones en su expansión; su capacidad de adaptación se ha demostrado una y otra vez en la historia. Por ejemplo, la primera ola de expansión del confucianismo se produjo en su incorporación de la teoría de *yinyang wuxing* 陰陽五行 durante

finales de la dinastía Qin y principios de la dinastía Han, lo que le permitió sobrevivir políticamente primero en el periodo Qin bajo sus políticas anticonfucianas y, posteriormente, en el periodo Han en competencia con los populares *Yinyangjia* y *Daojia*⁷. La segunda ola de expansión, como se conoce comúnmente, se produjo durante el periodo Song, dando lugar al surgimiento de los *daoxue* 道學 y *lixue* 理學 —esto es, «neo-confucianismo»— que en realidad es más bien una mezcla de confucianismo, taoísmo y budismo—. Ahora, el nuevo reto que tiene por delante el confucianismo es el feminismo. La creación del feminismo confuciano, como dice Tu Weiming, sería la tercera ola de expansión del confucianismo, cuya supervivencia está de nuevo en juego (1985). El objetivo de elaborar un feminismo confuciano, por supuesto, es más que simplemente mantener vivo el confucianismo en el mundo contemporáneo. Es una afirmación de la naturaleza dinámica del confucianismo, de modo que se puede ser confuciano y feminista sin reparos, al igual que se puede ser aristotélica y feminista, kantiana y feminista, o existencialista y feminista al mismo tiempo, a pesar de algunas declaraciones explícitamente sexistas hechas en esa tradición intelectual específica.

Este proyecto pretende, en esencia, buscar la reconciliación entre el feminismo y el confucianismo proponiendo una teoría ética híbrida en la que el confucianismo no es solo un chivo expiatorio conveniente para la opresión de las mujeres chinas. En su lugar, el confucianismo es visto como un trabajo dinámico de diferentes voces y significados indeterminados en las enseñanzas ortodoxas que proporcionan al pueblo chino suficientes herramientas conceptuales para comprometerse con las críticas internas del abuso social a las mujeres sin recurrir a un rechazo total de sus raíces confucianas. En otras palabras, no es necesario ser marxista, liberal, existencialista o separatista radical para ser una feminista de algún tipo, puesto que ya no sería un oxímoron ser feminista y confuciana al mismo tiempo. Al ordenar los elementos culturales del ser mujer dentro de las fronteras culturales de China, también buscamos añadir al retrato epistemológico de las raíces de la opresión de las mujeres un modelo de liberación que ya no se limitará al sujeto autónomo kantiano, al *cogito* cartesiano sin género [*non-gendered*], a los derechos individuales liberales o a la igualdad material marxista. Ahora también es posible considerar el ser-persona relacional confuciana, basada en la virtud, como un objetivo viable para la liberación de la mujer. Al igual que el retrato epistemológico de las raíces de la opresión de la mujer se enriquece con el estudio del confucianismo, también lo hace el abanico de posibilidades para la liberación de la mujer en la imaginación teórica feminista.

⁷ Estas fueron escuelas centradas en estudios *yingyang* y taoístas, respectivamente.

SUGERENCIAS DE LECTURAS ADICIONALES

Véase James Tiles (2000), para una revisión de temas comparados en ética. Para un excelente texto introductorio general al confucianismo, véase Roger T. Ames y David L. Hall (1987). Para un análisis confuciano del ser-persona y el desarrollo moral, véase Tu Weiming (1985).

Para un análisis general del feminismo chino, véase Tani E. Barlow (2004). Para una crítica convencional del patriarcado confuciano, véase Margery Wolf (1994). Véase también Wolf (1985), que ofrece un argumento alternativo sobre la compatibilidad del confucianismo y el feminismo. Mi libro *Confucianism and Women: A Philosophical Interpretation* (2006) ofrece una versión filosófica de las raíces de la opresión de género en el contexto confuciano y una versión preliminar del feminismo confuciano.

Para un buen análisis del concepto de género basado en roles en el contexto chino, véase Barlow (1989). Véase Lisa Raphals (1998), para un excelente análisis intertextual de los escritos chinos tempranos, incluidos los textos de instrucción para mujeres. Una lectura obligatoria sobre el tópico de género y la relación *yin-yang* es Allison Black (1989). Un análisis interesante acerca del poder de los nombres y la naturaleza innominada del ser de una mujer en la sociedad china puede hallarse en Rubie Watson (1986).

Fred Blake (1994) ofrece una lectura filosófica preliminar del vendado de pies. Una excelente versión alternativa del vendado de pies es Dorothy Ko (2005). Otros títulos que abordan la práctica del vendado de pies incluyen a Beverley Jackson (1997), Ko (2001 y 1997) y Howard Levy (1966).

Finalmente, numerosos recursos abordan cuestiones en el feminismo relevantes para la indagación transcultural, incluidos Inderpal Grewal y Caren Kaplan (1994), Virginia Held (2006), Chandra T. Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (1991), y Martha Nussbaum (1999).

NOTA

Una versión similar de este trabajo se publicó por primera vez en *Confucianism and Women: A Philosophical Interpretation*, de Li-Hsiang Lisa Rosenlee (2006).

REFERENCIAS

- Barlow, Tani E. (1989). Responses: Asian Perspective: Beyond Dichotomies. *Gender and History*, 1(3), 318-329.
- Barlow, Tani E. (2004). *The Question of Women in Chinese Feminism*. Durham, NC: Duke University Press.
- Beauvoir, Simone de (1989). *The Second Sex*. Nueva York: Vintage Books.
- Black, Allison (1989). Gender and Cosmology in Chinese Correlative Thinking. En Caroline W. Bynum, Steven Harrell y Paula Richman (eds.), *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols* (pp. 166-195). Boston: Beacon Press.
- Blake, Fred (1994). Foot-binding in Neo-Confucian China and the Appropriation of Female Labor. *Signs*, 19(2), primavera, 676-712. <https://doi.org/10.1086/494917>
- Chenyang, Li (ed.) (2000). *The Sage and the Second Sex: Confucianism, Ethics, and Gender*. Chicago, IL: Open Court Publications.
- Grewal, Inderpal & Caren Kaplan (eds.) (1994). *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hall, David L. & Roger T. Ames (1987). *Thinking Through Confucius*. Albany, NY: SUNY Press.
- Held, Virginia (2006). *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. Nueva York: Oxford University Press.
- Jackson, Beverley (1997). *Splendid Slippers: A Thousand Years of an Erotic Tradition*. Berkeley [CA]: Ten Speed Press.
- Ko, Dorothy (1997). The Body as Attire: the Shifting Meanings of Footbinding in Seventeenth-Century China. *Journal of Women's History*, 8(4), 8-27.
- Ko, Dorothy (2001). *Every Step a Lotus: Shoes for Bound Feet*. Oakland, CA: University of California Press.
- Ko, Dorothy (2005). *Cinderella's Sisters: A Revisionist History of Footbinding*. Oakland, CA: University of California Press.
- Levy, Howard (1966). *Chinese Footbinding: The History of a Curious Erotic Custom*. Gravesend: Bell Publishing.
- Mohanty, Chandra T.; Ann Russo & Lourdes Torres (eds.) (1991). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Nussbaum, Martha (1999). *Sex and Social Justice*. Nueva York: Oxford University Press.
- Raphals, Lisa (1998). *Sharing the Light: Representations of Women and Virtue in Early China*. Albany: State University of New York Press.

- Rosenlee, Li-Hsiang Lisa (2006). *Confucianism and Women: A Philosophical Interpretation*. Albany: State University of New York Press.
- Tiles, James (2000). *Moral Measures: An Introduction to Ethics West and East*. Londres: Routledge.
- Tu, Wei-ming (1985). *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. Albany, NY: SUNY Press.
- Watson, Rubie (1986). The Name and the Nameless: Gender and Person in Chinese Society. *American Ethnologist*, 13(4), 619-631.
- Wolf, Margery (1985). *Revolution Postponed: Women in Contemporary China*. California: Stanford University Press.
- Wolf, Margery (1994). Beyond the Patrilineal Self: Constructing Gender in China. En Roger T. Ames, Wimal Disanayake y Thomas P. Kasulis (eds.), *Self as Person in Asian Theory and Practice* (pp. 251-267). Albany: State University of New York Press.

VI
GÉNERO, SEXUALIDAD Y TEORÍA *QUEER*

SEXO, CLASE SOCIAL Y COMUNIDAD NACIONAL: FICCIONES FUNDANTES Y SEXO PELIGROSO EN LA LITERATURA ARGENTINA

Adrián Melo

Universidad Nacional de Buenos Aires

1. SEXO, CLASE SOCIAL Y COMUNIDAD NACIONAL

Sexo, clase social y comunidad nacional son ejes conceptuales a partir de los cuales pueden abordarse los orígenes de la literatura argentina. Los tres conceptos aparecen articuladamente desde la génesis oficial del campo literario y adoptarán diversas formas en la estética romántica y naturalista de fines del siglo XIX.

En su doble comienzo, *El matadero* (1840) de Esteban Echeverría, considerado el primer cuento argentino, y *Amalia* (1851) de José Mármol, la novela fundacional por excelencia, la literatura oficial argentina se apresura a mostrar pedagógicamente dos imágenes del sexo: por un lado, el sexo anómalo practicado por los sectores sociales populares asociados a la barbarie y, por el otro, el sexo normal y reproductivo que se identifica con la burguesía y el proyecto nacional.

A su vez, estos comienzos funcionan como ficciones orientadoras marcando tópicos, géneros y sexualidades en la literatura argentina hasta al menos la mitad del siglo XX cuando comienza la literatura gay militante. Frente a esta antinomia maniquea que opone sexo anal a sexualidades saludables y relega a la homosexualidad al campo de las perversiones, las sexualidades diversas y alternativas al paradigma heterosexual solo aparecen negativizadas y silenciadas o se expresan en pliegues o márgenes o en los intersticios bajo la forma de metáforas, elipsis, entre otras formas retóricas. En este último sentido, también resulta ejemplar el hecho de que la novela *La novia del hereje* o *La inquisición de Lima* (1846) de Vicente Fidel López, que presenta bajo la figura del mundo de los maricones identidades sexuales diferentes a las masculinidades hegemónicas, suele ser ignorada dentro del canon literario argentino.

2. SEXO, DISPOSITIVO DE SEXUALIDAD, CLASE SOCIAL Y NOVELAS

Este artículo es deudor de las teorías y de las hipótesis formuladas y desarrolladas por Michel Foucault a propósito de lo que el filósofo denomina dispositivo de la sexualidad. Según el filósofo francés, este dispositivo está compuesto de enunciados científicos, pedagógicos, psicológicos, psiquiátricos, morales, religiosos, entre otros discursos, que se multiplican en el siglo XIX y cuyos fines últimos son tanto definir el sexo y la sexualidad como distinguir el cuerpo sexual normal y saludable con respecto al que no lo es. En este sentido, el sexo reproductivo y heterosexual se asocia al cuerpo distintivo de la burguesía. En las siguientes líneas se analizará cómo se manifiesta y se despliega el dispositivo de sexualidad en uno de los discursos que Foucault no desarrolló demasiado que es el discurso literario.

La importancia de este discurso es insoslayable no solamente a nivel pedagógico respecto de los saberes de la sexualidad que debía aprender la naciente burguesía —que justamente hizo del consumo de las novelas un verdadero auge en el siglo XIX— sino también como ficciones orientadoras de la Nación, como mitos y discursos nacionales que presentaban una idea de cómo debía ser el país que se estaba conformando y que se integraba al concierto del mercado mundial como Estado Nación hacia fines de ese mismo siglo.

En *Ficciones fundacionales. Las novelas nacionales de América Latina*, Doris Sommer analiza la relación entre erotismo y patriotismo presente en lo que ella denomina los romances fundacionales latinoamericanos. Según Sommer, novelas románticas como *Amalia* de José Mármol en Argentina, *María* de Jorge Isaacs en Colombia, *Iracema* de José de Alencar en Brasil o *Doña Bárbara* en Venezuela, entre otras, funcionaron como verdaderos mitos fundacionales para promover el nacionalismo y el modelo del Estado Nacional, tal como se conformó en esos países tras las guerras de independencia. A partir de la asociación entre pasión romántica y patriotismo, todas estas primeras novelas se centran en una historia de amor heterosexual y en matrimonios que sirvieran como ejemplos de consolidación aparentemente pacífica durante los conflictos de mediados del siglo XIX. En *Amalia*, esto se vislumbra en el amor entre la bella tucumana Amalia y el porteño Eduardo Belgrano, dos regiones antagónicas que se reconcilian en el matrimonio de la pareja protagonista y en cierta forma en la figura de Daniel Bello quién, aunque un híbrido de las facciones políticas rivales de la Argentina del siglo XIX —unitarios y federales— defiende claramente los ideales del liberalismo burgués.

Sommer se apoya en la idea gramsciana de la necesidad de conquistar al adversario por medio del interés mutuo, del amor, más que por la coerción para consolidar un proyecto hegemónico. Para la autora era la sociedad civil la que debía ser

cortejada y domesticada después de que los criollos conquistaron su independencia. En ese sentido, lograr la identificación del lector con la historia de amor era, al mismo tiempo, lograr la adhesión al proyecto político que sustentaba. El romance y la república a diseñar coincidían y, en la mayoría de los casos, los escritores eran a la vez actores políticos.

El erotismo y el sexo en la ficción se ponen al servicio de un proyecto político, de un determinado equilibrio en las relaciones de poder que responde asimismo a un interés de clase, en este caso, de la burguesía. Es imprescindible que la retórica de ese amor sea específicamente la sexualidad productiva en la intimidad del hogar. En principio, porque de esa pareja adánica surgirán los hijos, el creced y multiplicaos de la nueva nación.

En segundo lugar, porque, como advierte Sommer, «al tiempo que las naciones se estaban construyendo, demarcando sus fronteras y sus recursos, lo mismo sucedía con los cuerpos sexuales que llamaron la atención de Foucault» (2004, p. 55). Retomando las ideas de Michel Foucault, el biopoder como elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo solo puede afirmarse al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos. Para Foucault, en el periodo temprano de la consolidación de la burguesía, el sexo fue vinculado por la fuerza a una economía productiva que distinguía un reino legítimo de la sexualidad en la relación conyugal claramente demarcada y que desterró los placeres esporádicos de una sexualidad polimorfa (Foucault, 1990b, p. 36).

En este contexto, el despliegue de la sexualidad burguesa coincide con la legítima opción conyugal y sitúa a las otras sexualidades en el ámbito de las perversiones. Las ficciones nacionales a un tiempo funcionaron como novelas de educación política y sexual. No solo tendieron a desterrar las sexualidades alternativas y ayudaron a construir la hegemonía heterosexual en el contexto de la cultura burguesa, sino que, en un mismo movimiento, hacían aparecer que el sexo legítimo pareciera divertido (Sommer, 2004, p. 53).

Como señala Sommer, si es verdad que las novelas románticas terminan en matrimonio y rara vez nos invitan a pasar a la alcoba, logran alimentar nuestro deseo de estar ahí. Las novelas se presentan como un largo camino de desventuras políticas y sociales que aparecen como un obstáculo para la consumación del amor de los amantes. Una de las principales interpelaciones a la subjetividad de los lectores es el anhelo por la llegada del momento del sexo por el cual valió la pena la lucha de los enamorados de toda la ficción. No casualmente, una de las últimas escenas de *Amalia* es en el lecho de los amantes. El sexo reproductivo es también el que posibilita la creación de la nueva nación y la continuidad del proyecto liberal y burgués.

A su vez, el dispositivo de sexualidad forma un todo ideológico coherente con el pensamiento positivista, uno de los movimientos culturales de constitución de la nación que más operó en la mayoría de los Estados latinoamericanos. La matriz ideológica positivista sirvió de fundamento para explicar los efectos no deseados de los procesos de modernización en curso de los Estados-nación latinoamericanos. El positivismo en Argentina adhirió particularmente a concepciones primariamente biologicistas y a ideales eugenésicos, encarnados en el diagnóstico, tratamiento y medicalización de los males latinoamericanos pronto adscritos a los legados genéticos indígenas, las multitudes rurales¹, las inmigraciones indeseables u otros grupos sociales impermeables a los impulsos modernizantes.

No se puede obviar el componente racista implícito de la mayoría de estas ficciones. En *Amalia*, la civilización asociada a la libertad comercial y a la cultura europeizante del partido unitario viene de la mano de la piel blanca de los amantes protagonistas de la ciudad que contrasta con la barbarie representada por la piel oscura de los federales. El racismo, siguiendo a Foucault, se monta sobre el dispositivo de sexualidad. El gran temor que atravesará gran parte de las ficciones posteriores argentinas, en especial las novelas naturalistas que se corresponden con el proyecto político y estético denominado generación del ochenta, es justamente el cruce de razas que implica, a un mismo tiempo, el cruce entre clases sociales.

3. LAS COMUNIDADES IMAGINADAS

Es particularmente pertinente, para los efectos de establecer una relación entre el surgimiento del campo literario y una idea de nacionalismo en la sociedad argentina, retomar el concepto de nación tal como lo plantea Benedict Anderson, es decir, como una comunidad política imaginada, limitada y soberana.

Para el autor, esta comunidad «es imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de los compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de comunión» (Anderson, 2006, p. 23). Lo que le interesa al autor no es tanto la legitimidad o la falsedad de la idea nacional, sino la manera en la que las comuni-

¹ José María Ramos Mejía (1849-1914), médico criminólogo, creador de la Asistencia Pública, del Departamento de Higiene, y de la cátedra de Neuropatología, y uno de los intelectuales más representativos de la ideología positivista, analiza a la multitud como un fenómeno morboso de los tiempos modernos. Su componente son los hombres —masa, individuos sin nombre representativo, sin fisonomía moral propia de manera análoga al número de la sala del hospital o el hombre de la designación usual de la milicia—. En este sentido, para el caso de Argentina, analiza particularmente a las multitudes rurales como la «genuina expresión de la barbarie sanguínea e impulsiva», de las cuales el caudillo riojano Facundo Quiroga es un vivo representante.

dades son imaginadas. Quiénes y de qué manera son caracterizados como aquellos que pueden formar parte de esas comunidades imaginadas y, de manera análoga, qué caracterizaciones se les da a aquellos que no pueden ser incluidos y qué tratamientos se imagina también para ellos. La nación se imagina limitada porque tiene fronteras finitas. Ninguna comunidad nacional, ni siquiera aquella que alberga tal vez a mil millones de seres humanos, se imagina con las dimensiones de la humanidad. La comunidad nacional se imagina soberana porque nace cuando el Iluminismo destruye la legitimidad de la realeza ordenada divinamente, y el poder pasa al Estado como representante del pueblo.

Anderson imagina a la nación como producto de la creación e imaginación humanas y a la literatura como uno de los discursos privilegiados donde se forja la idea de nación. De hecho, las naciones son efecto de ficciones narrativas. En la Argentina de fin de siglo XIX, una vez suprimidas las rebeliones civiles y asegurada la expresión territorial del Estado, la cuestión se desplazó a la necesidad de fabricar ciudadanos. Al Estado virtual instaurado por el monopolio de la violencia le corresponde la cohesión identitaria de la comunidad nacional. Ello hace necesario la invención de tradiciones nacionales y la imposición de una lengua común. Tal como señala Anderson, en este sentido la literatura fue uno de los discursos más influyentes en la producción de hegemonía. A la vez que asentaba el tono y los registros del castellano local, el discurso literario se convirtió en el espacio virtual donde se proyectaron los modelos de comportamiento, las normas necesarias para la invención de la ciudadanía, los límites y las fronteras simbólicas y el mapa imaginario del Estado en consolidación (Cf. Nouzeilles, 2000, p. 12).

En su libro *La invención de la Argentina. Historia de una idea*, Nicolás Shumway sostiene que en el proceso de creación de los Estados-nación modernos, y en general de toda comunidad política que se autoinstituye como tal, es necesario contar con una serie de «ficciones orientadoras» que otorguen a los individuos que componen esa unidad política, un sentimiento de comunidad, de identidad colectiva y de un destino común nacional. Una de las premisas básicas de la que parte para exponer su concepto es una cita de Edmund S. Morgan de su libro *Inventing the people*: «El éxito en la tarea de gobierno [...] exige la aceptación de ficciones, la suspensión voluntaria de la incredulidad; exige que creamos que el emperador está vestido aun cuando veamos que no lo está. Para gobernar hay que hacer creer, hacer creer que el pueblo tiene una voz, que los representantes del pueblo son el pueblo. Hacer creer que todos los hombres son iguales o hacer creer que no lo son» (1988, p. 13)².

² Cf. Shumway, 1993. Ejemplos de estas ficciones orientadoras son, por ejemplo, en Norteamérica, el «crisol de razas» o el *american way of life*.

Shumway afirma que, en la Argentina, las primeras ficciones orientadoras que fueron entretejiendo la idea de una nación, a lo largo de las décadas del siglo XIX, se tradujeron en un cúmulo que sirvió de matriz ideológica para el diseño de todo el país por venir. Siguiendo esta línea, se puede afirmar que, en dicha matriz, primaron una serie de metáforas que, a modo de sino trágico, marcaron la historia argentina y que nacieron y se construyeron en ella o pasaron directamente al discurso literario. En Argentina estas se caracterizaron, a grandes rasgos, por lo que podría llamarse una mitología de la exclusión, una «sociedad de opositores» tan interesada en la construcción de una nación como en la insistencia en la necesidad de la eliminación de la otredad para que esa Nación fuera posible. En las primeras ficciones literarias argentinas primaron los sueños del exterminio del otro construido con criterios raciales, sociales y sexuales. Y el discurso de la sexualidad fue determinante para establecer una cesura entre aquel que debía formar parte de la comunidad nacional y aquel que debía ser en el mejor de los casos reformado, medicalizado o encerrado y sino lisa y llanamente eliminado. Apelando al dispositivo de la sexualidad aparece en la literatura la metáfora del desprecio y la eliminación sistemática como política fundacional.

4. LITERATURA, SEXO ANAL Y NACIÓN: LA IMAGEN INVERTIDA

La literatura argentina se abre oficialmente con dos imágenes sexuales: la primera describe el sexo anormal que practican los enemigos de la Patria y de la civilización, y la segunda, la unión sexual ligada a la reproducción que permite el progreso fecundo de la Nación.

El marco histórico es el de una Argentina en situación de crisis. Un país desequilibrado donde la mayor parte de sus habitantes viven diseminados en una gran extensión de territorio poco poblado y constituyen una población rural. Partiendo de esta situación es que Domingo Faustino Sarmiento ve emerger un tipo humano único, resultado de la naturaleza del país, de su extensión y de sus características geográficas: el gaucho, un paisano adaptado a la vida inhóspita y difícil de las llanuras y los montes.

En ese contexto se sitúa *El matadero* de Esteban Echeverría. Es ese espacio geográfico y político el que posibilita los hechos que el relato narra. El cuento quiere evidenciar, entre otras cosas, la falta de integración territorial como uno de los problemas de la constitución de la nación argentina. Hay zonas de Buenos Aires donde impera la violencia popular, la barbarie y esta amenaza con extenderse al resto de la Nación³.

³ De manera análoga al toro del relato de Echeverría que se desprende del lazo y marcha peligrosamente a la ciudad causando muerte, el ciudadano teme perder hasta el uso de los derechos civiles («Quizá llegue el día en que sea prohibido respirar aire libre, pasearse y hasta conversar con un amigo, sin permiso de autoridad competente») merced al déspota Rosas y al monopolio de la violencia popular que este fomenta.

El matadero de Esteban Echeverría narra desorganizadamente varios sucesos, tres de los cuales anticipan la tragedia final: en efecto, la muerte accidental del niño, la muerte del toro y la caída del inglés del caballo al barro funcionan como antesala y premonición del intento de violación y de la muerte de un joven unitario a manos de carniceros federales.

En un clima de algarabía y caótica alegría —en ese sentido, el caos de la narración se corresponde con el caos que se pretende describir— que reúne todas las características que Bajtín asignaría a las festividades populares y al carnaval, son sacrificadas cuarenta y nueve reses después de un periodo de escasez de carne debida a copiosas lluvias e inundaciones. La idea del mundo al revés o el mundo carnavalesco descrito por Bajtín se pone en evidencia no solamente por la fecha —la cuaresma— y la risa general y universal sino también por las imágenes de realismo grotesco, de celebración de lo bajo, de lo genital y de lo excrementicio que describe el cuento. Desde la negra que se mete «el sebo en las tetas», pasando por el conjunto de obscenidades que gritan los federales, hasta la escena final, *El matadero* supone una puesta en escena de la sexualidad. Este carnaval incluye juegos: tirarse tajos y reverses con el cuchillo, arrojar barro y vísceras y usar máscaras peculiares (los rostros embadurnados de sangre).

Por cierto, la celebración carnavalesca no alcanza festivamente al narrador. Este describe ese mundo, que se le aparece como sórdido, grotesco, peligroso y hostil, recurriendo a los peores epítetos imaginables en un escritor romántico:

El espectáculo que ofrecía entonces era animado y pintoresco, aunque reunía todo lo horriblemente feo, inmundado y deforme de una pequeña clase proletaria peculiar del río de la Plata (Echeverría, 1965, p. 78).

La perspectiva del matadero a la distancia era grotesca, llena de animación [...] la figura más prominente de cada grupo era el carnicero con el cuchillo en mano, brazo y pecho desnudos, cabello largo y revuelto, camisa y chiripá y rostro embadurnado de sangre. A sus espaldas se rebullían, caracoleando y siguiendo los movimientos una comparsa de muchachos, de negras y mulatas achuradotas, cuya fealdad trasuntaba las arpías de las fábulas... (1965, p. 79).

Oíanse a menudo, a pesar del veto del Restaurador y de la santidad del día⁴, palabras inmundas y obscenas, vociferaciones preñadas de todo el cinismo bestial que caracteriza a la chusma de nuestros mataderos, con las cuales no quiero regalar a los lectores (p. 81).

⁴ El Restaurador alude a la figura del Gobernador de Buenos Aires Juan Manuel de Rosas considerado un tirano por los unitarios.

Sexualidad, violencia y alegría popular confluyen en el matadero que, según las palabras del autor, es simulacro en pequeño, metáfora del país bajo la égida de Rosas y de los federales. Se deduce del relato que la imbricación de esos tres aspectos conduce a la tragedia.

La primera tragedia, que pasa prácticamente inadvertida ocupando tan solo un par de renglones, es el degollamiento de un niño. Entre los cuarenta y nueve novillos, hay accidentalmente un toro que se escapa de su lazo y produce el dramático hecho. La cabeza del niño cortada por el lazo deja su tronco «inmóvil sobre su caballo de palo, lanzando por cada arteria un largo chorro de sangre (1965, p. 83). La multitud popular parece no advertirlo en su afán de capturar al toro. La siguiente referencia a la tragedia aparece unas páginas más adelante: «Del niño degollado por el lazo no quedaba sino un charco de sangre: su cadáver estaba en el cementerio» (1965, p. 85).

La siguiente aventura sí es advertida por la multitud popular, excitando la risa y el sarcasmo. Un inglés que pasaba desprevenido por el matadero cae de su caballo, cuando el animal se encabrita al ver al toro huyendo. Los perseguidores del toro pasan con sus caballos por encima del inglés entre burlas y al grito de «Se amoló el gringo, levántate gringo», dejando con la apariencia de un demonio negro al «hombre blanco pelirrubio».

Finalmente, el toro es capturado y sacrificado por Matasiete, el líder de los carniceros federales. Inmediatamente a la festiva matanza del toro se sucede el episodio climático para el cual nos viene preparando todo el relato. Un joven de veinticinco años, de gallarda y bien apuesta persona, unitario y opositor al régimen del gobernador Rosas, pasa por el matadero y es secuestrado por un grupo de los federales del matadero⁵. El muchacho es afeitado por los salvajes y cuando están a punto de desnudarlo para poseerlo sexualmente muere de una hemorragia provocada por él mismo:

Primero degollarme que desnudarme, infame, canalla— acierta a decir el muchacho antes de que las fuerzas lo abandonen y «un torrente de sangre» brote de la boca y de las narices del joven, se extiende y empieza a caer a chorros por entrambos de la mesa. (Echeverría, 1965, p. 64).

«Tenía un río de sangre en las venas», «Estalló de rabia», son las únicas explicaciones plausibles para su muerte que surgen del coro de federales (1965, p. 64).

⁵ El contexto de guerra civil argentina del siglo XIX opone a los federales, partidarios del gobernador Juan Manuel de Rosas ligados al caudillismo, los sectores populares y a las provincias con sus opositores políticos, los unitarios, de ideología liberal e iluminista, centrados en Buenos Aires, la cultura europea y el proyecto económico liberal y burgués. A grandes rasgos, para Sarmiento o Echeverría, los unitarios son la representación de la civilización y la raza blanca y los federales la representación de la barbarie, el salvajismo y la tez oscura.

La humillación que culmina con el derramamiento de la noble sangre del joven unitario había comenzado cuando los matarifes lo ataron a la mesa por orden del Juez del matadero, cubriéndolo de insultos y vejaciones:

Abajo los calzones a ese mentecato cajetilla y a nalga pelada denle verga, bien atado sobre la mesa (Echevarría, 1965, p. 63).

Una vez atado se abre el abanico de posibilidades de tortura de la época para castigar al unitario, «Ya te amansará el palo», «Es preciso sobarlo», «Por ahora verga y tijera». «Si no, la vela», «Mejor será la mazorca».

El unitario, como anteriormente el toro, afirman su masculinidad después de la muerte violenta. Como señala María José Lojo, «la duda constante con respecto a la madurez sexual de la bestia (toro o novillo) se proyecta sobre el atildado *cajetilla* en cuyo caso el desnudamiento y el azote sobre las nalgas (*con verga*) funcionan como parodia o amago de una vejación abiertamente sexual» (Lojo, 1994, p. 117). Tras la muerte del toro, se comprueba su estatus cuando pueden clasificarse los órganos genitales del animal.

«—Aquí están los huevos— sacando la barriga del animal y mostrando a los espectadores dos enormes testículos, signo inequívoco de su dignidad de toro» (Lojo, 1994, pp. 85 y 86).

De manera que el sexo es la metáfora de la que se sirve el autor para expresar el salvajismo de los federales, los opositores políticos que no deben formar parte del proyecto nacional. La escena de la violación se repite una y otra vez en la literatura argentina para expresar las distintas formas que tomó el dilema sarmientino de civilización y barbarie en la historia del país⁶.

5. PÁNICO ANAL Y FASCINACIÓN HOMOSEXUAL

El matadero expresa a la vez un imaginario social y político y un temor. El imaginario es el de la barbarie penetrando a la civilización. La representación más monstruosa de la barbarie es la que muestra a los federales practicando el sexo contra natura. Los unitarios representaban a los federales llamándolos sodomitas al tiempo que los

⁶ La violación se repite en la narrativa de Eugenio Cambaceres para expresar la unión que no debe darse entre la clase burguesa y el sector popular. En *¿Inocentes o culpables?*, Antonio Argerich describe la violación como un ritual característico de los sectores populares. Violación, política, clases sociales e idea de nación aparecen en obras tan disímiles como las de Julio Cortázar, Manuel Puig, Osvaldo Lamborghini, Héctor Lastra o Ricardo Piglia, entre otros. Me extiendo en estos aspectos en las conclusiones de la tesis.

federales los caracterizaban como «afeminados» o «maricones». En un cielito de 1830 se cantaba:

Cielito, cielito, cielito
Cielito de los maricones
Un decreto debe darse
Para que usen calzones.
(1965, p. 137)

Varias fuentes, entre ellas *El matadero*, presuponen que una de las formas de tortura que adoptaban los mazorqueros era la de sodomizar a los unitarios, tal como se desprende de los versos del poema *La Refalosa* de Hilario Ascasubi:

[...]
Unitario que agarramos
Lo estiramos;
O paradito nomás,
Por atrás,
Lo amarran los compañeros
Y por supuesto mazorqueros,
Y ligao con un mandador doblao,
Ya queda codo con codo
Y desnudito ante todo.
¡Salvajón!
Aquí empieza su aflicción.
[...]
Finalmente:
Cuando creemos conveniente,
Después que nos divertimos
Grandemente, decidimos
Que al salvaje
El resuello se le ataje;
Y a derechas
Lo agarra uno de las mechas,
Mientras otro
Lo sujeta como a potro
De las patas
Que si se mueve es a gatas.
Entretanto,
Nos clama por cuanto santo
Tiene el cielo;

Pero ahí nomás por consuelo
A su queja:
Abajito de la oreja,
Con un puñal bien templao
Y afilao,
Que se llama el quita penas.
Le atravesamos las venas
Del pescuezo
¿Y qué se le hace con eso?
Larga sangre que es un gusto,
Y del susto
Entra a revolver los ojos.
¡Ah, hombres flojos!
Hemos visto algunos de éstos
Que se muerden y hacen gestos,
Y visajes
Que se pelan los salvajes,
Largando tamaña pena;
Y entre nosotros no es mengua,
El besarlo,
Para medio contentarlo
(1965, p. 128)

De guardar correlación las fuentes literarias con los hechos históricos, la humillación no estaría desprovista de una alta dosis de sadomasoquismo y de deseo sexual («entre nosotros no es mengua, el besarlo, para medio contentarlo»).

El temor está ligado a la penetración del esfínter. «Un torrente de sangre» brota de la boca y las narices del unitario cuando están a punto de desnudarlo, pero su virtud masculina queda a salvo de la verga federal. Sea o no como señala Zelmar Acevedo que Echeverría era «un reconocido homosexual de la época de la lucha por la independencia», es evidente que sintió la necesidad de expresar en un personaje que funciona como su *alter ego* la manera en que reaccionaría ante una situación análoga.

Pero hay algo que el cuento de Echeverría expresa entre líneas como lo siniestro freudiano y aquello que no osa decir explícitamente se repite como un eco en gran parte de la literatura argentina. A pesar de la fealdad monstruosa con que nos son descritos los federales, las evidentes connotaciones eróticas, sadomasoquistas y vampíricas de *El matadero*, aparecen desde el momento en que todo el relato se nos presenta con un ritmo casi sexual *in crescendo* que parece prepararnos para la escena final del derramamiento de la sangre, y no del semen, del joven patriota atado boca abajo sobre la mesa.

Desde que se encuentra con sus enemigos federales, se nos describe como en los prolegómenos de una cópula, el cuerpo del unitario en convulsión: el rostro amoratado, los labios trémulos, el movimiento de su corazón, los ojos de fuego, el cuello desnudo y «la pechera de su camisa dejando entrever el latido violento de sus arterias y la respiración anhelante de sus pulmones». Antes se nos había caracterizado al jefe de carnicero de cada matadero «con el brazo y el pecho desnudos, cabello largo y revuelto, camisa y chiripá y rostro embadurnado de sangre». Cuando el unitario es atrapado por Matasiete, el autor no deja de aclarar que lo hace con sus «brazos fornidos». La tensión sexual aparece descripta en términos de sangre en una literatura con rememoraciones vampíricas que anticipan a Bram Stoker y a Federico García Lorca⁷.

6. MASCULINIDAD, BELLEZA Y PATRIOTISMO DE LOS HÉROES LITERARIOS

A los efectos del análisis de los relatos literarios precedentes son también válidos las propuestas de George L. Mosse en *L'image de l'homme. L'invention de la virilité moderne*. Para el autor, la invención de la virilidad moderna está ligada a la nueva sociedad burguesa que se instaura a finales del siglo XIX. El ideal masculino que impregna toda la cultura occidental redefine en la modernidad sus cualidades de voluntad, sangre fría, potencia, honor y coraje. Particularmente durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, la exhortación a «ser un hombre» deviene un lugar común por excelencia. En las ficciones fundacionales argentinas, el ideal de hombre viene asociado además al ideal de nación. Se describen minuciosamente qué características tiene el hombre que va a formar parte de la comunidad nacional y qué características aquellos que no alcanzan la categoría de hombres y frecuentemente tampoco la de humanos.

En este sentido, en América Latina desde la década de 1820 se produce un imaginario de masculinidades heroicas que asocian virilidad con desempeño militar.

⁷ La fascinación de la civilización por la barbarie aparece también en el otro texto fundacional de la literatura y la política argentina *Civilización y barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga, Aspecto físico, costumbres y hábitos de la República Argentina* (1845) de Domingo Faustino Sarmiento. A pesar de que el caudillo Facundo Quiroga es el tipo ideal de la barbarie, fuente de todos los males, y el antagonismo de la civilización, Sarmiento describe a Facundo «de estatura baja, cuerpo fornido, ancha espalda, cuello corto, testa bien formada, cubierta de pelo espesísimo, negro y ensortijado; cara un tanto ovalada, barba espesa, crespa y negra; tez morena y una cabeza que revelaba la organización privilegiada de los hombres nacidos para mandar». Y aunque de carácter salvaje e instintivo, sombrío y brusco, (de niño, atropella al maestro, abofetea a su padre, incendia el hogar y asesina al juez y al funcionario que lo deja en libertad, según nos revela la novela), Sarmiento llegó a decir que «Facundo y yo somos afines». Y, frente a la tumba de Quiroga, el viejo Sarmiento dirá: «Mi sangre corre ahora confundida con la de Facundo... Quiroga ha pasado a la historia y reviste las formas esculturales de los héroes primitivos, de Ayax y Aquiles».

Los Libertadores San Martín y Simón Bolívar en un arco que va desde Argentina, Chile y Perú hasta Colombia y Venezuela, o el General Manuel Belgrano en Argentina contribuyeron a la exaltación de las masculinidades como parte de un plan y un esfuerzo de propaganda independentista. Fue importante también en la transición de una masculinidad ligada a la nobleza a una masculinidad de hegemonía caudillista. De esa manera, la masculinidad de los postulados héroes de la independencia, llamados invariablemente los «Padres de la Patria» o de la bandera nacional, sirvió como modelo sobre el que se forjarían muchas de las masculinidades de los caudillos en las décadas siguientes. Durante las luchas caudillistas de la década de 1820 en Argentina o Perú, hombres de diverso origen político o militar esgrimían que sus actos tenían como fin último tanto la defensa de la Patria como la protección de los hijos, elementos desde entonces esenciales de la masculinidad hegemónica caudillista.

Tanto en *El matadero* de Esteban Echeverría como en *Amalia*, los héroes masculinos se presentan como los tipos ideales del «hombre sensible» y elegante del romanticismo, bellos en cuerpo y alma. El aspecto exterior coincide con sus cualidades interiores formando un todo armonioso. La belleza de Eduardo Belgrano se describe en las primeras páginas al mismo tiempo que se narra cómo se defiende y casi mata —él solo— a cuatro hombres armados que le habían tendido una emboscada.

De la misma manera, después de aclarar que se trata de un joven apuesto de 25 años y de buena estampa, la valentía, la virilidad y el honor del unitario protagonista de *El matadero* se manifiestan y se ponen en juego en su extraña muerte: cuando sus secuestradores federales están a punto de desnudarlo para violarlo un torrente de sangre brota de su boca y de sus narices. Antes de morir, el unitario había expresado claramente su ideal de hombría: «Primero degollarme que desnudarme, infame, canalla» (Echeverría, 1965, p. 64).

El ideal de patriotismo aparece así asociado a un cierto ideal de virilidad. No parece casual que la primera metáfora o representación de lo monstruoso, lo deshonroso y lo ignominioso se cruce, en algún momento, con lo que años después será denominado homosexualidad⁸. Si bien no se puede hablar todavía estrictamente de homosexualidad, se sabe desde Foucault que las formaciones discursivas son sistemas dispersos que, sin mediar estrategia, en algún momento confluyen, definen y construyen de manera uniforme los objetos.

⁸ Mosse describe que, como en todo proceso de «creación» de estereotipos, al mismo tiempo que se construían y se cristalizaban socialmente las imágenes de la masculinidad y el patriotismo, se hacía necesario caracterizar a aquellos que no formaban parte de ese orden viril y nacional. En ese sentido, los parias, los enfermos nerviosos, los judíos, los homosexuales, los gitanos, los locos, los criminales y los vagabundos devinieron las contrafiguras ideales de aquello que no debía ser.

7. LITERATURA, SEXO Y NACIÓN: LA IMAGEN IDEAL

Desde la primera página, *Amalia* de José Mármol se presenta apelando e invocando a figuras e imaginarios sociales nacionalistas y patrióticos. «El 4 de mayo de 1840, a las diez y media de la noche, seis hombres atravesaban el patio de una pequeña casa de la calle de Belgrano, en la ciudad de Buenos Aires» (1985, p. 41), son las palabras que abren la novela. En la calle de Belgrano se prepara la conspiración patriótica contra el régimen bárbaro y despótico de Rosas. El nombre de la calle traza una analogía entre las luchas por la libertad contra el gobierno rosista y las luchas contra los realistas por la independencia nacional. Más tarde, la analogía se refuerza cuando comprobamos que el héroe de la novela, Eduardo Belgrano, es el sobrino del General Manuel Belgrano, uno de los líderes militares de las luchas independentistas e ícono por excelencia, junto al General José de San Martín, de los valores patrióticos y nacionales. De hecho, se asocia al General Belgrano con un símbolo nacional por antonomasia como es la bandera argentina. La otra calle nombrada al principio de la novela sigue el mismo sentido: Balcarce, jefe de la Primera Expedición al Alto Perú, quien, al frente de este cuerpo, el 7 de noviembre de 1810, venció a las tropas realistas en la batalla de Suipacha, la primera victoria de las armas de la Revolución de Mayo. De esta manera, la epopeya unitaria se inscribe en las ficciones orientadoras de la Nación.

El primer hecho que narra la novela es la matanza de los rebeldes y conspiradores unitarios por un grupo de asesinos rosistas. Solo sobrevive a la masacre Eduardo Belgrano, quien, haciendo honor a su apellido y en una escena digna de una película de acción norteamericana, aún herido, hace gala de una gallardía de héroe que lo lleva a enfrentarse él solo y casi triunfar frente a cuatro hombres armados. Finalmente, cuando está a punto de sucumbir, es salvado por su amigo Daniel Bello.

No es casual que los federales hieran a Eduardo Belgrano en uno de sus muslos, tan cerca de la zona genital y reproductiva. Es la recuperación de esa herida lo que lleva al joven —conocido desde las primeras páginas como el joven de la espada— a casa de Amalia, la prima de Daniel. La novela puede ser leída también como la espera de Amalia para que cicatrice la herida de Eduardo y este recupere los atributos viriles y reproductivos que permitan dar a luz a los nuevos y sanos hijos de la Nación.

En uno de los momentos más dramáticos de la novela, María Josefa Ezcurra, la cuñada del dictador Rosas, apoya su mano y el peso de todo su cuerpo sobre el muslo izquierdo de Eduardo para cerciorarse de que fue el prófugo herido que escapó de la matanza del 4 de mayo.

Ante la expresión de dolor del joven, Josefa le recrimina que otra hubiera sido su reacción de haber sido una muchacha joven la que se apoyara sobre su muslo.

Es la enemiga política la que se interpone a un tiempo en el amor de los amantes y en la capacidad de reproducción de los mismos. Josefa ataca la zona de la reproductividad. La analogía entre el amor romántico y el amor patriótico se explicita en la novela. Cuando Eduardo le confiesa a su amigo Daniel Bello que se halla enamorado, este le contesta:

Acabas de pensar en la patria y estás pensando en Amalia. Acabas de pensar cómo conquistar la libertad y estás pensando cómo conquistar el amor de una mujer. Acabas de echar de menos la civilización en tu patria y echas de menos los bellísimos ojos de tu amada. Esa es la verdad, Eduardo. Ese es el hombre, esa es la naturaleza (Mármol, 1985, p. 282).

En este sentido, la hipótesis subyacente en la novela es que el amor romántico puede superar las contradicciones nacionales. De hecho, Amalia es tucumana y sus características físicas y morales se confunden con las características que el autor le asigna a la provincia de Tucumán. Asimismo, Eduardo es heredero —no olvidemos que es descendiente de Manuel Belgrano— y representante de los mejores valores y aspiraciones de la provincia de Buenos Aires. La unión del voluptuoso interior y de la violenta capital, el Señor Buenos Aires y la Señora Tucumán, los llama Doris Sommer en su análisis de la novela (Sommer, 2004, p. 138).

Su encanto designa el deseo erótico como el ámbito 'natural' de toda posible dialéctica de conciliación política y crecimiento económico. Amalia no necesita ser convincente ni compleja como personaje para ocupar un lugar central en este romance nacional. Es suficiente con que sea deseada y que los obstáculos políticos se pongan en el camino de ese deseo, remitiendo repetidamente la energía erótica hacia una conciliación política. La historia de amor de Amalia se vuelve una ficción fundacional porque proyecta el tipo de cópula social liberal entre las regiones y partidos que podían establecer una familia pública legítima (Sommer, 2004, p. 142).

En *Mármol: los dos ojos del romanticismo*, David Viñas hace hincapié en el hecho de que Mármol en *Amalia* produce el efecto contrario a aquel que busca a partir de las descripciones ideales y románticas de sus protagonistas. Según Viñas, el lector difícilmente puede identificarse con ese dechado de admirables perfecciones y de arquetipos deseables que aparecen poco terrenales y más bien relegados al cielo de los ideales platónicos. Frente a ellos, la figura de los malvados —Rosas, Josefa Ezcurra, la mazorca— se presenta carnal, accesible, localizable y cercana.

Pérez difiere de Sommer al expresar que el amor de Amalia y Eduardo no está hecho para el goce físico sino para el sufrimiento. Los amantes viven su relación procurando apartarse de la tragedia política que se gesta alrededor de ellos. No son como el unitario del matadero que se adentra en el territorio de los federales. Ellos permanecen

en su territorio burgués hasta que la mazorca invade la casa para dar cuenta de que no hay posibilidad de amor ni de fecundidad en el país de Rosas.

El tálamo nupcial donde concretan su amor es también el sitio mortuorio, expresa Pérez. Pero antes se nos había descrito cómo Eduardo la atraía «hacia su seno, levantando los rizos que vagaban desordenados sobre su frente, apagaba con besos las luces de sus ojos y contaba en sus labios los latidos de sus sienes» (1985, p. 714). Y después, «la luz de la lámpara se amortiguaba: las hojas de la rosa blanca se desprendían y caían entre los rizos de la joven, y el chal de encajes, envuelto al acaso entre los brazos de los dos, cubrió la frente de ambos... y era el velo de la novia [...] y era el cendal del amor y del misterio! [...]» (p. 714).

Lenguaje idealizado, lejos quizás del erotismo carnal, pero en el secreto está la fascinación. El misterio al que se refiere Mármol encendía acaso la imaginación de las jóvenes burguesas que consumían ávidamente esas novelas. Por ese misterio, al fin y al cabo, habían valido la pena todas las tribulaciones de los protagonistas. «Libremente se entregaron el uno al otro, la tucumana y el porteño, quizás para producir a un hijo que tenga un poco de ambos» (Sommer, 2004, p. 140) señala Sommer. En *Amalia*, que quizás haya sobrevivido a la masacre, se cifra el futuro de la patria, la población saludable.

8. EL INTENTO FALLIDO DE VICENTE FIDEL LÓPEZ: EL MUNDO DE LOS MARICONES

Este contexto de saber sobre el género y el sexo explica el largo olvido y el relegamiento al que la literatura ha condenado a una novela inmediatamente anterior a *Amalia*. En *La novia del hereje* o *La inquisición de Lima* (1846), Vicente Fidel López (1815-1903) hace el primer intento de legar una novela a la narrativa argentina. Hijo del autor del Himno Nacional Argentino y padre del joven autor de otra de las narraciones primigenias *La gran aldea*, regresó al país después de la caída de Rosas y fue diputado nacional durante los gobiernos de Sarmiento y Avellaneda y posteriormente ministro de Hacienda en la presidencia de Pellegrini. Polemizó como historiador con Mitre y escribió una monumental obra historiográfica en diez volúmenes *Historia de República Argentina. Su origen, su revolución y su desarrollo político hasta 1852*. El campo literario emerge de la combinación y el entrecruzamiento del campo de la política, la clase social y la historia.

El intento de convertir a *La novia del hereje* en una novela nacional fracasa, quizás, no solamente por procedimientos estilísticos sino porque se trata de una novela histórica que no puede ir acompañada de un proyecto político nacional. Situada a fines del siglo XVI en la Lima colonial, narra las desventuras amorosas y la felicidad final de una pareja conformada por un bello marinero inglés de la expedición de Francis Drake y una hermosa joven criolla.

La intriga sigue por lo tanto el esquema que Sommer atribuyó a las ficciones fundacionales nacionales: el encuentro entre dos amantes de bagajes ideológicos y culturales opuestos, la conciliación a partir del matrimonio y la procreación de la familia. Sin embargo, López sitúa el conflicto en un pasado con conflictos políticos remotos para la época en que la novela es publicada y le da un final feliz que no compromete al lector políticamente. La voluptuosa muchacha, de pechos salientes y abovedados, hija del ministro del virrey, se casa con el protestante inglés de ojos renegridos, largos cabellos negros y juventud vigorosa y tienen hijos en Londres. Por otra parte, López no dota a los personajes de características o una ideología que puedan reflejar, ocultos tras los disfraces de pasado, los temas y los problemas del presente.

Quizás más allá de los méritos literarios no haya que obviar los factores políticos externos que influyeron en la escasa repercusión de la obra de López. El autor defendió el proyecto de Alberdi situándose contra Mitre. Después de la victoria de la batalla de Pavón, Mitre nombró a Mármol como senador al tiempo que promovía la celebridad de *Amalia* como novela fundamental.

Y quizás tampoco se puede dejar de tener en cuenta otro tercer factor que pudo haber influido en el relegamiento al olvido de la novela de López no solamente del campo de las ficciones nacionales, sino lisa y llanamente del campo literario.

Entre las largas y complejas intrigas que desarrolla la novela se nos revela el mundo de los maricones —que según otras investigaciones tiene un referente real⁹— como

⁹ Tal como exploró Magally Alegre Henderson en su tesis de doctorado «Androginópolis. Masculinidades disidentes y la creación de la República peruana (1790-1850)», la representación de Lima como una ciudad llena de masculinidades disidentes desencadenó cambios en la masculinidad hegemónica durante la conflictiva transición peruana de colonia española a república independiente. En este sentido, a lo largo del periodo colonial tardío (1790-1820), las causas de una supuesta «afeminación» y de una debilidad de temperamento entre los limeños fueron ampliamente debatidas en los periódicos, escritos científicos, panfletos, diarios de viaje y expedientes criminales. A tal punto que el uso de la palabra «maricón» era habitual en un periódico ilustrado como el *Mercurio Peruano* dirigido a la élite intelectual criolla de fines del siglo XVIII. Evidenciando una forma de masculinidad disidente, una sátira publicada en el *Mercurio Peruano* bajo el título de «Carta sobre los maricones» hacía burla de la abundancia de estos hombres en Lima, llamándola «Androginópolis». Dejando de lado el término «sodomitas», que hacía referencia a un pecado y a un crimen, el término «maricones» era utilizado a fines del siglo XVIII para señalar a hombres que se vestían con las ropas del sexo opuesto, y que participaban con relativa permisividad de la vida social de la ciudad; en ocasiones, en abierta búsqueda de la atención de otros hombres. Evidentemente estas masculinidades disidentes (afeminados, petimetres y maricones), tenían su correlato en la vida cotidiana y daban cuenta de la sociabilidad de aquellos hombres que buscaron la atracción de otros hombres. Los cuestionamientos sociales que estas masculinidades disidentes generaron en la sociedad colonial tardía fueron desapareciendo frente al surgimiento de nuevas formas de masculinidad hegemónica. Para cuando el Perú finalmente alcanzó estabilidad política y económica en la década de 1850, la masculinidad caudillista había sido superada por una nueva masculinidad centrada en la paternidad y la subcultura de los «maricones» había desaparecido de la mirada pública. Mientras que la masculinidad hegemónica adoptaba de forma gradual valores burgueses que exaltaban la capacidad de los padres de familia como proveedores del sustento y su habilidad para disciplinar.

un sector incorporado a la dinámica social limeña. Las señoras, se deduce de la narración, tenían sus propios maricones, a la manera de favoritos y confidentes, quienes les ayudaban en las intrigas y las traicionaban, quienes servían de intermediarios en las disputas y las reconciliaciones conyugales y a quienes recurrían inclusive las autoridades para resolver intrigas políticas o delictivas.

El mundo de los maricones aparece en la novela bajo la forma de lo que Simmel llamaría unos años después, sociedades secretas que funcionan también en la sociedad como un servicio secreto. Se nos describen en un pasaje de la novela las fiestas que los maricones llevaban a cabo:

Cantaba con ellas también un individuo que a los accidentes de traje masculino reunía circunstancias especialísimas del sexo femenino. Era una especie de término medio entre la mujer, el muchacho y el hombre, imposible de caracterizar con propiedad. Lo que más sorprendía era que en aquella reunión había otros quince o veinte individuos de este mismo género que hacían al parecer el papel de mujeres o de apéndice de mujeres por lo menos, siendo probable que esto hubiera dado margen a que se les diese el nombre expresivo de *maricones*, con el que desde entonces eran ya conocidos en Lima los de esta ralea.

La baja coquetería de sus modales, el provocativo y afectadísimo pudor con que andaban blandiendo sus cinturas entre los hombres y su hablar remilgado y enfadoso producían en el alma una sensación de asco moral parecida a la que produce la inmundicia en una persona digna y delicada.

Todos ellos eran azambados de color. El cabello largo y dividido en el centro de la cabeza, como el de las mujeres, caía sobre los hombros por ambos lados, ensortijado en los unos o suspendidos tras de las orejas en los otros. Llevaban desnuda la garganta y el pecho estaba apenas cubierto por un camisolín de batista sin más cuello que un angostísimo encaje plegado en las caderas y tan estrecho en la garganta del pie que solo entraba al favor de un tajo lateral que después ajustaban con un moño de cinta; medias de seda y zapatillas de raso eran piezas que completaban su traje. Por sentado, que jamás les faltaba de las manos el rico pañuelo de cambray, tan leve y tan transparente como un tul, con el que a cada instante enjugaban los labios con la más repelente afectación (López, 2001, p. 229).

Más allá del valor de la descripción como documento histórico de las costumbres de los llamados maricones y pensarlas en término de genealogía de las identidades sexuales que estallarán a partir de la década de 1960, no se puede soslayar la fascinación y la repulsión correlativas que se desprenden de las palabras del autor. Y si bien el juicio parece inclinarse hacia la condena a los maricones, no es menos cierto que su institución social y sus fiestas aparecen como definitivamente aceptadas, consolidadas y cristalizadas, no puestas en tela de juicio por la sociedad.

Más adelante, un fiscal llama al maricón de su esposa, Miguelito, «amigo leal de la casa» y como el único capacitado para desempeñar bien una comisión. El maricón se deshace en galanterías y adulaciones para con el fiscal, lisonjerías que este acepta complacido: «Le voy a probar a su merced que Miguelito nunca adula a nadie; que cuando dice que ama es porque ama...» (López, 2001, p. 245).

Y aunque parecen ocupar un lugar subalterno en la sociedad (acompañan a misa a las señoras entre sus actividades principales), no dejan de tejer una trama peligrosa e incluso decisiva en la novela.

—Es que yo no soy un maricón, señor doctor, sino su maricón, el maricón de la señora... y sobre todo, ella es la que ha dispuesto que yo la acompañe— dijo Miguelillo con enfado.

—Ah, si ella lo ha dispuesto, ¡sea enhorabuena!... pero desearía que fuese al menos *tapada*.

—Naturalmente que ha de ir con saya.

—Así, no digas nada.

—¡Y aunque digas! —dijo el maricón entre dientes—, ¿qué nos importa, cabeza de púlpito?, agregó retirándose del estudio (López, 2001, p. 247).

Aunque no haya escenas de amor sexual entre hombres, las descripciones de los maricones presentaban una sexualidad difusa, diferente y diversa. En momentos de pedagógica sexual unidas al proyecto nacional no parecía oportuno que aparecieran ejemplarmente las imágenes descritas.

REFERENCIAS

- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Ciudad México: Fondo de Cultura Económica.
- Ascasubi, Hilario (1965). «La refalosa» en *Poesía gauchesca*. Buenos Aires: Losada.
- Echeverría, Esteban (1965). *La cautiva. El matadero*. Buenos Aires: Kapelusz.
- Foucault, Michel (1989). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1990a). *Historia de la locura en la época clásica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (1990b). *Historia de la sexualidad*. Tomo 1. *La voluntad de saber*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1990c). *Historia de la sexualidad*. Tomo 2. *El uso de los placeres*. Ciudad de México: Siglo XXI.

- Foucault, Michel (1990d). *Historia de la sexualidad*. Tomo 3. *La inquietud de sí*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1993). *Genealogía del racismo*. Montevideo: Altamira.
- Laera, Alejandra (2004). *El tiempo vacío de la ficción. Las novelas argentinas de Eugenio Cambaceres y Eduardo Gutiérrez*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laera, Alejandra & Martín Kohan (2006). *Las brújulas del extraviado. Para una lectura integral de Esteban Echeverría*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora.
- Lojo, María Rosa (1994). *La barbarie en la narrativa argentina siglo XIX*. Buenos Aires: Corregidor.
- López, Vicente F. (2001). *La novia del hereje o La inquisición de Lima*. Buenos Aires: Emecé.
- Ludmer, Josefina (2000). *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*. Buenos Aires: Perfil.
- Mármol, José (1985). *Amalia*. Buenos Aires: Kapelusz.
- Melo, Adrián (2005). *El amor de los muchachos. Homosexualidad y literatura*. Buenos Aires: Lea.
- Melo, Adrián (2008) (comp.). *Otras historias de amor. Gays, lesbianas y travestis en el cine argentino*. Buenos Aires: Lea.
- Melo, Adrián & Marcelo Raffin (2005). *Obsesiones y fantasmas de la argentina. El antisemitismo, Evita, los desaparecidos y Malvinas en la ficción literaria*. Buenos Aires: Editores del Puerto.
- Mosse, George L. (1997). *L'image de l'homme. L'invention de la virilité moderne*. París: Abbeville.
- Nouzeilles, Gabriele (2000). *Ficciones somáticas. Naturalismo, nacionalismo y políticas médicas del cuerpo (Argentina 1880-1910)*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora.
- Pérez, Alberto Julián (2002). *Los dilemas políticos de la cultura letrada. Argentina siglo XIX*. Buenos Aires: Corregidor.
- Pérez, Alberto Julián (2006). *Imaginación literaria y pensamiento propio*. Buenos Aires: Corregidor.
- Sarmiento, Domingo Faustino (1986). *Facundo o Civilización y barbarie*. Barcelona: Planeta.
- Shumway, Nicolás (1993). *La invención de la Argentina. Historia de una idea*. Buenos Aires: Emecé.
- Sommer, Doris (2004). *Ficciones fundacionales. Las novelas nacionales de América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Viñas, David (1964). *Literatura argentina y realidad política*. Buenos Aires: Jorge Álvarez Editor.

POLÍTICA QUEER, BORRADO BISEXUAL: LA SEXUALIDAD EN EL NEXO DE LA RAZA, EL GÉNERO Y LA ESTADÍSTICA *

Juana María Rodríguez
University of California, Berkeley

Al llegar a la mayoría de edad como una *femme* latina bisexual en la década de 1980, estuve rodeada de comunidades y discursos lesbo-feministas que denigraban, menospreciaban y vilipendiaban la bisexualidad. Aquellas de nosotras que abrazábamos con entusiasmo la femineidad o que buscábamos activamente a las machonas [*butches*] de aspecto masculino, éramos consideradas permanentemente sospechosas. Se imaginaba que las mujeres estaban siempre a punto de abandonar las comunidades lésbico-feministas que nos nutrían a cambio de la respetabilidad y el privilegio que podían ofrecer las relaciones heterosexuales. La etiqueta de bisexualidad, para las que se atrevían a reclamarla, se consideraba como una evasión apolítica para las que no eran lo suficientemente radicales como para comprometerse plenamente con la práctica lesbiana implícita en la teoría feminista. En los desfavorables viejos tiempos de la política separatista lésbica, la bisexualidad iba unida a un anhelo, no solo por los hombres, sino por múltiples placeres sexuales considerados decididamente anti-feministas, incluidos los deseos de penetración, dominación y sumisión sexual, y las infames perversas delicias de los roles expresivos de género. Décadas después, las prácticas discursivas han cambiado. La B se añade ahora de forma rutinaria a la etiqueta LGBT y el paraguas de lo *queer* proporciona cobertura discursiva para las prácticas sexuales que se salen de los marcos normativos del heteropatriarcado. Lo *queer*, como identidad expansiva y politizada, ha eclipsado los debates sobre qué se hace en términos sexuales o quién lo hace, y todo el mundo puede llevar tacones altos y lápiz labial. Entonces, ¿por qué volver a considerar la bisexualidad ahora, cuando LGBT es la nomenclatura política establecida y lo *queer* pretende que no importe qué se hace

* Este texto se publicó originalmente con el título «Queer Politics, Bisexual Erasure: Sexuality at the Nexus of Race, Gender, and Statistics» en *lambda nordica*, 1-2 (2016), 169-182. © Föreningen Lambda Nordica 2016. Todos los derechos reservados. Reproducido con permiso de *lambda nordica*. Traducción realizada por Eloy Neira Riquelme y revisada por Aranza Pizarro.

sexualmente o quién lo hace? Yo sostengo que la respuesta a esa pregunta se encuentra en el nexo de la raza, el género y las estadísticas.

Como estudiosa de la sexualidad racializada, los objetos de archivo por los que me he sentido más atraída han sido durante mucho tiempo las narrativas, imágenes y performances —textos rebosantes de fricciones carnosas y potencial interpretativo—. No obstante, como humanista —sin entrenamiento en el mundo de las variables, las probabilidades y el acopio de datos— he comenzado a apreciar los tipos de perspectivas y argumentos que los datos estadísticos pueden ofrecer a las personas académicas y activistas que se comprometen a crear un mundo más justo¹. Añadir las estadísticas a mi harén poliamoroso de juguetes intelectuales ofrece nuevas posibilidades que me permiten comprender la política y los placeres sexuales feministas. Como juguete metodológico del que todavía no estoy segura, las estadísticas pueden ofrecer una satisfacción perversa, pues corroboran lo que desde hace tiempo siento que es cierto. Michel Foucault denomina a estas convicciones profundamente sentidas «saberes subyugados». Estos «saberes de abajo» confirman «lo que la gente sabe a nivel local», son los sentimientos que portan «la memoria cruda de las luchas» (Foucault, 2003, pp. 7-8), en este caso las luchas acerca de la importancia del sexo para la política feminista. Si bien las cifras y las categorías que presento en este documento son significantes ciertamente escurridizos, seductores y tentadores en sus propias formas dudosas, proporcionan la validación estadística para lo que he sospechado durante mucho tiempo sobre las prácticas sexuales de los mundos *queer* que me rodean: gran parte de lo que existe bajo la marquesina del coloreado arco iris de lo *queer*, es decididamente bisexual.

Permítanme comenzar ofreciendo una definición y algunas estadísticas. Las personas bisexuales son aquellas que reconocen en sí mismas el potencial de sentirse atraídas románticamente o sexualmente por otras personas de diferentes genitales o diferentes géneros, no necesariamente al mismo tiempo, no necesariamente de la misma forma y no necesariamente en el mismo grado (Ochs, 2014)². Ahora las estadísticas: en 2011, Gary Gates y el Instituto Williams de la Universidad de California en Los Ángeles publicaron un informe titulado *¿Cuántas personas son lesbianas, gays, bisexuales y transgénero?* En dicho informe, recopilaron información de nueve

¹ En los Estados Unidos, las estadísticas y los argumentos basados en datos han sido indispensables para los activistas de la justicia social que trabajan en una serie de cuestiones como el encarcelamiento masivo, la violencia policial, el acceso a la educación superior, la justicia medioambiental y otros temas que afectan de manera desproporcionada a las personas de color y a las mujeres.

² Se trata de una adaptación de la definición de Robyn Ochs, 2014, que dice: «Me llamo bisexual porque reconozco que tengo en mí el potencial de sentirme atraído —romántica y/o sexualmente— por personas de más de un sexo y/o género, no necesariamente al mismo tiempo, no necesariamente de la misma manera y no necesariamente en el mismo grado».

encuestas internacionales diferentes, cinco de ellas realizadas en los Estados Unidos, y las demás en Canadá, Australia, Reino Unido y Noruega, y concluyeron que, con relación a las lesbianas y los hombres gay, los bisexuales representan algo más de la mitad de la población LGB³. Entre las mujeres las cifras son mucho más concluyentes y consistentes, en ocho de las nueve encuestas las mujeres bisexuales superan en número a las lesbianas, en algunos estudios hasta en una proporción de dos a uno (Gates, 2011, p. 1)⁴. Igualmente relevante para mi argumento, otro estudio encontró que más del 40% de quienes se autoidentifican como bisexuales, también se identifican como personas de color (Human Rights Campaign y otros, 2009, p. 9). Aunque sigo siendo escéptica con respecto a los supuestos subyacentes que configuran cómo se generan y despliegan las estadísticas para construir afirmaciones de verdad, las cifras permiten visibilizar configuraciones en el nexo del género, la raza y la sexualidad que el análisis del discurso por sí solo tiene dificultades para captar⁵. Lo que los datos estadísticos dejan en claro es que la bisexualidad funciona como la categoría tácita e ignorada de la sexualidad que acecha dentro de las afirmaciones de las femineidades *queer*. Este artículo cuestiona esa invisibilidad para preguntarse, teórica y políticamente, cómo podría el protagonismo de la bisexualidad instaurar una atención más matizada a una gama más amplia de prácticas y placeres sexuales y cómo podría esa atención ayudar a redirigir las agendas políticas *queer* hacia cuestiones de justicia social feminista y hacia alianzas comunitarias más expansivas.

³ El informe señala: «Entre los adultos que se identifican como LGB, los bisexuales constituyen una ligera mayoría (1,8% en comparación con el 1,7% que se identifica como lesbiana o gay)» (Gates, 2011, p. 1). Aunque el porcentaje de hombres bisexuales también es bastante alto, los hombres gay comprenden algo más de la mitad de los hombres gay y bisexuales en siete de las nueve encuestas. Cabe señalar que estos estudios constatan que el 0,3% de la población se identifica como transgénero, pero no indica cuántas personas transgénero se identifican como bisexuales. La exclusión de las personas transgénero en las estadísticas es un problema recurrente en los conjuntos de datos disponibles. Véase también el informe de la Comisión de Derechos Humanos de San Francisco, «Bisexual Invisibility» (2010).

⁴ En su libro *Sexual Fluidity* (2009), Lisa Diamond profundiza en la investigación clínica existente sobre el comportamiento sexual y la orientación sexual declarada para sostener que la diferencia entre hombres y mujeres con relación a este fenómeno merece mayor atención y un análisis más sofisticado. Ella concluye: «Lo más importante en términos de fluidez sexual es que las mujeres muestran más experiencias discontinuas de sexualidad con el mismo sexo que los hombres. En otras palabras, informan de más cambios en las atracciones y comportamientos sexuales a lo largo del tiempo y en diferentes situaciones. Las mujeres también son más propensas que los hombres a reportar comportamientos o atracciones sexuales que son inconsistentes con su identidad» (2009, p. 50).

⁵ Para un análisis más profundo de los retos que supone la recopilación de datos demográficos sobre las poblaciones LGBT, véase Gates, 2012. Para un análisis más detallado de los límites y las posibilidades de las estadísticas en relación con la teoría *queer*, véase Ragini Tharoor Srinivasan, 2015.

Al explicar esta ausencia del reconocimiento bisexual en presencia de tanta identificación y práctica bisexual, el jurista Kenji Yoshino (postula que tanto los heterosexuales autoidentificados como los homosexuales autoidentificados tienen intereses superpuestos que les llevan a lo que él denomina «un contrato epistémico de borrado bisexual»). Describe estos intereses como la estabilización de las categorías exclusivas de orientación sexual; la preservación del sexo como un eje diacrítico importante; y la protección de las normas de la monogamia (2000, p. 399). Ahondando más en el análisis de Yoshino, yo añadiría que la bisexualidad desestabiliza no solo las categorías de orientación sexual exclusiva, sino también la clasificación exclusiva y diferenciada del género binario. Y aunque el término bisexualidad también sirve para articular atracciones y afinidades no sexuales, nunca se libra del todo de su asociación con el deseo sexual manifiesto y desenfrenado. No es de extrañar que el concomitante estigma del deseo sexual excesivo que se atribuye a los bisexuales se construya a través de asociaciones de raza, clase y género relativas al comportamiento sexual normativo. Más que borrar el sexo como eje de análisis, la consideración de la bisexualidad ilustra cómo el sexo sigue siendo un imperativo crítico políticamente prominente, aunque inherentemente desordenado, para la teoría y la política *queer*.

Como signifiante, lo *queer* en los estudios *queer* es una manera voluminosa e imprecisa de nombrar modos creativos de comprometerse con la intimidad, el parentesco y la comunidad, y existe un decidido gozo en su obstinado rechazo a ser definido. Pero las estadísticas sobre la bisexualidad sugieren que este rechazo también sirve de refugio discursivo para los silencios sexuales que dificultan las inversiones comunitarias y excluyen las posibilidades de mayores alianzas políticas. Cualquier revisión superficial de la literatura académica referida a la teoría *queer* confirmará las sospechas sobre que, a pesar de la importancia estadística de la bisexualidad y de las formas en las que complica y perturba las normas sexuales en torno al género y el deseo, rara vez se abordan las especificidades de su corporeización, sus placeres o su política. Mientras que en la literatura de las ciencias sociales los bisexuales aparecen con frecuencia bajo la rúbrica más amplia de LGBT, cuando los bisexuales no nos separan en los datos de la investigación o en el análisis crítico, simplemente desaparecemos (Ross & Dobinson, 2013)⁶. En cambio, la mayor parte de la atención

⁶ En los estudios sobre la crianza de hijos e hijas, por ejemplo, los/as padres y madres bisexuales desaparecen en los datos en donde se asume que son heterosexuales u homosexuales dependiendo del género de su pareja. Las investigadoras Ross y Dobinson, por ejemplo, informan de una búsqueda en «las bases de datos Medline, In Process Medline, Embase, CINAHL, PsycINFO, Gender Studies Database, Social Work Abstracts, Social Services Abstracts, Sociological Abstracts, Social Science Abstracts y LGBT Life desde las fechas de inicio hasta agosto de 2011 [...]. De un total de 422 resúmenes identificados en esta búsqueda, solo 7 informaron de algún hallazgo o consideración específica sobre padres/madres bisexuales» (2013, p. 87).

académica prestada a la bisexualidad se encuentra en la literatura crítica sobre salud pública, sobre todo en el contexto de la transmisión del VIH y el SIDA, lo que amplifica las ansiedades de heterosexuales y lesbianas sobre la contaminación sexual causada por quienes «cruzan la frontera».

Como todo aquello que tiene que ver con el sexo, el discurso en torno a la bisexualidad se transforma radicalmente cuando es leído a través del lente transnacional e interseccional de la raza, la clase, el género y la corporeización. Mientras que en los círculos de celebridades la bisexualidad registra una política sexual progresista de *laissez-faire* y un sinfín de posibilidades dentro de las economías neoliberales del deseo, cuando la categoría se vincula a los Otros racializados, los resultados son decididamente diferentes. En lugar de abrazar una política sexual progresista, la bisexualidad, en el mejor de los casos, se codifica como una fase inmadura que una persona eventualmente superará, o en el peor de los casos, como la opción apolítica para quienes están demasiado encerrados en el closet, o demasiado atrasados, para afirmar plenamente una identidad gay o lesbica. Por ejemplo, en la cultura dominante, los hombres bisexuales de la diáspora africana, latinoamericana y árabe son representados con frecuencia como agentes sexuales reprimidos que viven en el «bajo fondo», sujetos premodernos que no son plenamente capaces de abrazar su verdadera identidad gay, o como portadores de enfermedades y de perversidad inglesa. En *Global Divas*, Martin Manalansan (2003, p. 22) vincula la aparición de una identidad gay universalizadora —una a la que se le permite ser *exclusivamente* homosexual y que existe por fuera de las redes familiares y comunitarias— con las ideas sobre el sujeto burgués individualizado que opera dentro de un supuesto cosmopolitismo cultural europeo y estadounidense de maneras que ocuyen las comprensiones alternativas de las formas de sexualidad no occidentales. En su ensayo *What's In a Name? Bisexuality, Transnational Sexuality Studies and Western Colonial Legacies*, Clare Hemmings (2007, p. 18) va más allá para demostrar de qué manera la bisexualidad, como «deseo tanto de hombres como de mujeres, solo puede ser narrada como un fracaso al no poder llegar a ser plenamente gay o lesbiana, lo que también es decir plenamente transnacional». Tanto a nivel local como global, la bisexualidad rechaza tanto los dictados sexuales coloniales prescritos como la identificación global de gays y lesbianas basada en las normas culturales occidentales blancas.

Si nos fijamos en cómo se expresa la bisexualidad dentro del discurso de la femineidad, se expone otro tropo igualmente inquietante en el que las mujeres bisexuales se encuentran atrapadas en el círculo vicioso discursivo entre la invisibilidad y la hipervisibilidad. Las mujeres bisexuales son aparentemente visibles en todas partes, en la pornografía, la telerrealidad y los vídeos musicales como espectáculos al servicio del placer sexual masculino, pero se les niega la complejidad política y afectiva y la

interioridad de nuestras propias apetencias sexuales. Los estereotipos de las mujeres bisexuales como sexualmente incontroladas y éticamente irrefrenables intensifican el discurso del exceso y la desviación sexual racializada que se vincula a las femineidades no blancas, aunque también se hace eco de las formas en las que las mujeres hemos sido avergonzadas por nuestra atracción sexualizada hacia el género hiperbólico. En su ensayo, *Ruminations on «Lo Sucio» as a Latino Queer Analytic*, Deborah Vargas utiliza la frase española *lo sucio* para nombrar aquellos modos de comportamiento sexualizado que rechazan el comportamiento de la clase media y la respetabilidad racializada. Ella señala cómo,

la analítica de *lo sucio* opera en diálogo con tres discursos racializados de la diferencia, con la atención puesta en los géneros y sexualidades *queer*: primero, cuerpos indisciplinados, obscenos y ofensivos hipersexuales; segundo, ciudadanos oscurecidos y sospechosos, perpetuamente indignos de confianza, impuros y no leales al Estado; y tercero, sujetos enfermos de las «culturas de la pobreza» sobredeterminados para no alcanzar la femineidad y la masculinidad normativas (2014, p. 716).

Para los sujetos minorizados, en vez de señalar la modernidad, la política progresista o el liberalismo sexual, la bisexualidad es rápidamente alineada con la desviación, la enfermedad, la indescifrabilidad y la sospecha que Vargas codifica bajo la diferencia racializada *queer*. Del mismo modo, cuando son practicadas por Otros racializados, las formas socialmente sancionadas de no-monogamia se convierten en evidencia de primitivismo no occidental, «culturas de la pobreza» o degeneración sexual y racial, en lugar de prácticas culturales que ocurren fuera de las normas de las formas occidentales socialmente sancionadas de respetabilidad sexual. El poliamor, al igual que la bisexualidad, se valora socialmente como moderno y progresista solo cuando se alinea con las normas de la blancura neoliberal y colonial.

Enfrentémoslo: los bisexuales, en particular las mujeres bisexuales, siguen quedando en la sombra, y la antipatía y la ansiedad que anima el borrado de la bisexualidad funciona —junto con la asunción de la blancura— para limitar las alianzas políticas *queer* con las trabajadoras sexuales, las personas inmigrantes, las poblaciones indígenas y los pobres que podrían alinearse para mejorar las oportunidades de vida de diversas poblaciones afectadas por el racismo, la pobreza, la violencia, la brutalidad policial y la desigualdad. Si bien hoy en día se oye menos el vociferante vilipendio de la bisexualidad en la retórica política LGBT dominante, en el chismorreo íntimo y la conversación de camarilla de muchos espacios de lesbianas, afirmar la bisexualidad —como salir del closet como un hombre trans— a menudo puede llevar al ostracismo social y a la sospecha política. Para las mujeres, la bisexualidad puede activar las ansiedades de las machonas sobre nuestras lealtades y deseos

sexuales, haciéndonos sospechosos tanto política como eróticamente, incluso cuando muchas machonas se sienten igualmente atraídas e intrigadas por formas de masculinidad que exceden los límites de la mujer (Sweeney, 1995; D'Angelo, 2016). Además, el estereotipo de que las bisexuales desean «todo lo que se mueve», que somos sexualmente necesitadas, ávidas y exigentes, reanima las formas en las que las mujeres han sido avergonzadas por la percepción de la intemperancia de nuestros deseos sexuales⁷. De este modo, la bifobia está invariablemente vinculada a nuestra percibida incapacidad de ser monógamas y, por lo tanto, ser respetables ciudadanas sexuales femeninas.

Incluso cuando a los bisexuales se les permite a regañadientes compartir letras en el arco iris LGBT, solo se nos tolera si utilizamos el barniz de *queer* para omitir cualquier referencia a los placeres sexuales que caen fuera de lo gay. Aunque también se utilizan otros términos como pansexual, polisexual, ambisexual y fluido para definir los deseos sexuales y románticos que superan la heterosexualidad o la homosexualidad, y algunos los consideran más inclusivos, al igual que «*queer*», estos términos suelen utilizarse para enmascarar ciertas prácticas sexuales y sociales. Utilizo el término bisexual porque es el término más comúnmente entendido, el término utilizado en la literatura clínica, el término más comúnmente utilizado de forma despectiva dentro de la comunidad gay y lésbica, y porque deja en claro que mis prácticas y posibilidades sexuales incluyen no solo a machonas y hombres trans, sino también a hombres cisgénero. Una vez reivindicadas abiertamente, las mujeres bisexuales son castigadas por no ajustarse a las normas de comportamiento sexual de la comunidad, o bien se las imagina como benefactoras privilegiadas del patriarcado, succionando valiosos recursos de «La Comunidad», mientras disfrutan de todos los beneficios materiales y sociales de la heterosexualidad, aunque se imagine que solo nos beneficiamos de ellos la mitad del tiempo.

Una vez más, recurrir a las estadísticas nos ayuda a contar una historia diferente. Un estudio descubrió que, «en comparación con las lesbianas, las mujeres bisexuales [...] tenían niveles de educación significativamente inferiores, tenían más probabilidades de vivir con ingresos inferiores al 200% del nivel federal de pobreza [de los Estados Unidos] y tenían más hijos viviendo en el hogar» (Fredriksen-Goldsen y otros, 2010, p. 2257). Otro estudio realizado en Canadá descubrió que «las mujeres bisexuales tenían más probabilidades que las lesbianas o las mujeres heterosexuales de manifestar una salud mental y física mala o regular, trastornos del estado de ánimo o ansiedad, diagnóstico de ETS a lo largo de la vida y, sobre todo, la tendencia

⁷ *Anything That Moves: Beyond the Myths of Bisexuality*, fue el título de una revista inicialmente publicada por la San Francisco Bay Area Bisexual Network.

al suicidio a lo largo de la vida» (Steele y otros, 2009, p. 353; véase también Koh & Ross, 2006). En cuanto a las tasas de suicidio, las cifras son impactantes: el 45,4% de las mujeres bisexuales han considerado o intentado suicidarse, en comparación con el 9,6% de las mujeres heterosexuales y el 29,5% de las lesbianas (Steele y otros, 2009, p. 360). Aunque se entiende que la correlación no implica causalidad (no tenemos idea de hasta qué punto la bisexualidad influye en la decisión de una persona de poner fin a su vida), y a menudo las estadísticas corren el riesgo de privilegiar un vector de análisis —la bisexualidad— separado de otras posibles covariables que contribuyen, como la pobreza o la raza, estas cifras sirven, sin embargo, para refutar los argumentos que sugieren que las personas bisexuales se benefician de formas de privilegio social y viven protegidas de los daños sociales que los gays y las lesbianas podrían enfrentar. En lugar de tener lo mejor de ambos mundos, un estudio tras otro demuestra que las oportunidades vitales de las personas bisexuales, especialmente de las mujeres bisexuales, son más precarias que las de los heterosexuales o las de los gays y lesbianas. Por lo tanto, un correlato necesario de mi argumento es encontrar y apoyar formas éticas, respaldadas por la comunidad, de recopilación de datos sobre género y sexualidad con el fin de analizar las formas específicas en las que el comportamiento y la identidad sexual impactan en los resultados de la investigación más allá de las categorías de heterosexual y homosexual y masculino y femenino (Michaels, 2016).

Las estadísticas pueden proporcionar las razones materiales para prestar más atención a la bisexualidad, pero los imperativos teóricos y políticos son igualmente urgentes. En este caso, la B y la T se unen de formas generativas poderosas. La bisexualidad complica las articulaciones del deseo y la práctica sexual que se forman por encima de los vínculos con el género o los genitales. Sin embargo, tanto las personas transgénero como las bisexuales suelen ser señaladas por socavar supuestamente el proyecto político de lo *queer* al reinscribir las concepciones fijas de un binario de género que lo *queer* intenta cuestionar. Sin embargo, en lugar de reificar las categorías de género, las personas bisexuales y las personas con identidad trans descentran la atención de los genitales como determinantes de la identidad de género o del deseo sexual y rara vez se critica a los gays o a las lesbianas por su apego a los hombres o a las mujeres como categorías supuestamente estables. A las personas bisexuales y a las personas identificadas como trans también se las menosprecia con frecuencia por su habilidad de «pasar» dentro de categorías sociales legibles de privilegio, ya sea la heterosexualidad o el cisgénero. Sin embargo, todo tipo de personas pasan, intentan pasar, o no logran pasar, dentro y fuera de las categorías de privilegio o marginación. Más aún, sabemos que «pasar» como hombre negro o como mujer latina rara vez conlleva beneficios sociales. Por el contrario, los datos estadísticos sobre las personas bisexuales revelan que «pasar», o negarse a pasar, tiene consecuencias psíquicas y materiales

nefastas para nuestra capacidad de prosperar física o socialmente (Stotzer, 2009)⁸. En términos teóricos, las identidades bisexuales y transgénero no solo desafían los binarios estáticos del género y la sexualidad, sino que también comparten relaciones matizadas con las narrativas temporales que intentan fijar el tiempo del género y el autoconocimiento sexual. Y aunque la bisexualidad también se refiere a los vínculos románticos, sigue estando obstinadamente unida a pasiones caprichosas que no se imaginan como sostenibles dentro de los parámetros de la pareja hetero u homonógama, lo que nos marca aún más como sujetos sexuales malos que no merecen el reconocimiento de la comunidad o del Estado.

A pesar de que los estudios transgénero han hecho importantes incursiones en las posibilidades de transformación de la teoría *queer*, la bisexualidad sigue siendo continuamente borrada, incluso dentro de los círculos de estudios *queer* progresistas. Sin embargo, a medida que las categorías de género definibles comienzan a deshacerse a través del lente crítico que ofrecen los estudios transgénero, nuestra comprensión del deseo monosexual y de las prácticas sexuales en relación con el género también necesita ser desafiada de manera productiva. Sin embargo, muy a menudo, la B y la T se unen no solo política y teóricamente, sino también eróticamente, como cuando los deseos sexuales hacia las masculinidades *queer* se mueven a través de los cuerpos de machonas, de hombres trans y de hombres cis de maneras que superan los límites reconocibles de lo lésbico.

Tal vez la resistencia a integrar más plenamente las complejidades de la bisexualidad en nuestros estudios sea explicada más adecuadamente por Hemmings, quien afirma que «la bisexualidad sigue siendo invisible [...] porque esa invisibilidad es fundamental para garantizar que las lesbianas y los gays sigan siendo los sujetos *de facto* de los estudios *queer*» (2007, 14) y, yo añadiría, de la política *queer*. Aunque la programación, la financiación y la investigación bi-específicas deben formar parte del amplio panorama del activismo *queer*, el deseo aquí no es simplemente ser más inclusivo con las identidades bisexuales como una categoría de conocimiento discreta, sino repensar cómo funciona la regulación sexual tanto en las comunidades heterosexuales dominantes, como en las aparentemente progresistas comunidades *queer*. En su ensayo *Administering Sexuality; or, The Will to Institutionalality*, Roderick Ferguson nos

⁸ Una investigación más profunda sobre la situación de hombres y mujeres transgénero con respecto a la salud, la educación, la criminalización, el suicidio y la violencia excede el alcance de este documento, véase Rebecca Stotzer, 2009, y Sari Reiser y otros, 2014, para algunos resultados preliminares. Sin embargo, este es otro ejemplo de cómo el género influye en la percepción y la aceptación dentro de las comunidades *queer*; los hombres bisexuales son a menudo valorados como compañeros sexuales de los hombres gay y las mujeres trans. Y aunque las mujeres transgénero suelen ser desestimadas, exotizadas o marcadas, rara vez se las percibe como una amenaza para la comunidad *queer* del mismo modo que se percibe a las mujeres bisexuales y a los hombres trans.

recuerda que en un momento de creciente institucionalización de la diferencia racial y de género, «la sexualidad se encuentra dentro del ámbito de la administración» (2008, p. 163). Desafiar el «contrato epistémico del borrado bisexual» requiere algo más que un mero compromiso para nombrar la especificidad bisexual, sino que exige también un compromiso renovado para interrogar los efectos sociales y políticos que la administración de la regulación sexual instala.

Por ejemplo, la bisexualidad confunde las solicitudes de asilo político que se basan en narrativas de la identidad gay y lesbiana como algo innato e inmutable. A los bisexuales que han sufrido persecución en sus países de origen se les niega habitualmente el asilo debido al escepticismo y la sospecha adicionales que rodean a su sexualidad, lo que sugiere que están intentando engañar al tribunal o que son capaces de reprimir sus deseos homosexuales para evitar más persecución (Rehaag, 2009; Marcus, 2016). Del mismo modo, los intentos de reforma penitenciaria que pretenden separar a las poblaciones gay y trans como un esfuerzo para aumentar la seguridad de los presos, sacrifican la seguridad de los bisexuales y otros, a quienes se considera insuficientemente dignos de protecciones adicionales (Robinson, 2011). En un asunto como la inmigración, tener en cuenta la bisexualidad y las prácticas sociales de no-monogamia en las comunidades de inmigrantes complica las narrativas políticas de reunificación familiar organizadas en torno a una única familia unificada y monógama en tanto norma de parentesco aplicada selectivamente por el Estado. Dado que algunos gays y lesbianas consiguen escapar de formas perniciosas de vigilancia y control sexual, y que cada vez reciben más formas de reconocimiento estatal —como el matrimonio—, la bisexualidad desbarata los intentos de hacer respetable la sexualidad.

Sin embargo, existe otra razón igualmente convincente para insistir en la importancia de la identidad y la experiencia bisexual; al hacerlo, se afirma el compromiso *queer* con las demandas políticas feministas y antirracistas por una mayor autonomía y autodeterminación sexual en presencia de una creciente regulación y disciplina estatal. Repensar la relevancia de la bisexualidad reorienta la política *queer* y las prácticas comunitarias hacia la administración de la sexualidad como otro vector de disciplina racializada. Pone en primer plano del activismo político *queer* cuestiones como el acceso al cuidado de la infancia, los derechos de personas encarceladas y la atención sanitaria que afirma el placer, y enfoca un lente *queer* sobre las formas de trabajo reproductivo con perspectiva de género. Una política sexual *queer* lo suficientemente amplia como para abordar la complejidad social y sexual de la bisexualidad, centra nuestra atención en la regulación del género y la sexualidad que sigue criminalizando el trabajo sexual, limitando las formas de parentesco reconocidas por el Estado y autorizando el acceso a la autonomía reproductiva. Igualmente importante es que

nos obliga a enfrentarnos a una serie de prácticas sexuales y sociales que complican las posiciones políticas organizadas estrictamente en torno a identidades sexuales binarias definibles.

A diferencia de la sexualidad, que podría parecer que permite distinciones claras de categorización, el sexo sigue siendo ingobernable; un momento de ruptura que elude un *ethos* administrativo y la voluntad de institucionalización que documenta Ferguson (2008). Desempaquetar lo *queer*, nombrar sus partes constitutivas y las formas en las que estas nos sitúan en relación con los daños y privilegios sociales, significa ser mucho más explícita sobre qué, quién y por qué hacemos lo que hacemos sexualmente, como una forma de investigar cómo funciona el sexo en tanto fuerza reguladora, y significa ser mucho más específica sobre qué comportamientos, comunidades, identidades y políticas se subsumen, interrogan o defienden bajo la bandera de lo *queer*. Salir del closet como trabajadora sexual, como asexual, como pervertida, como trans o como bisexual puede entenderse como *queer*, pero cada una de ellas existe dentro de diferentes proximidades de la violencia y la marginación, diferentes articulaciones de placer y vulnerabilidad, haciéndonos legibles e ilegibles para el Estado y entre nosotras como compañeras *queer* en un mundo saturado de riesgos. Como académicas, examinar y responder a estos riesgos requiere de una investigación concebida mediante una comprensión de las categorías múltiples e interseccionales de la diferencia, incluso cuando se necesita una voluntad de interrogar cómo se producen y despliegan esas diferencias. Como activistas, seamos lo suficientemente valientes como para vernos en la plenitud de nuestras complejidades sociales y sexuales y lo suficientemente audaces como para forjar alianzas políticas amplias al servicio de una mayor justicia social y de futuros sexuales más amplios.

REFERENCIAS

- D'Angelo, Rafi (2016). *So I Went Home with a Lesbian Last Night*, 18 de marzo. <https://barbarismvideos.tumblr.com/post/141339063663/so-i-went-home-with-a-lesbian-last-night>
- Diamond, Lisa M. (2009). *Sexual Fluidity: Understanding Women's Love and Desire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ferguson, Roderick A. (2008). Administering Sexuality; or, The Will to Institutionalization. *Radical History Review*, 100, 158-169. doi: 10.1215/01636545-2007-027
- Foucault, Michel (2003). *Society Must Be Defended»: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*. Edición de Mauro Bertani y Alessandro Fontana. Traducción de David Macey. Nueva York: Picador.

- Fredriksen-Goldsen, Karen I.; Hyun-Jun Kim, Susan E. Barkan, Kimberly F. Balsam y Shawn L. Mincer (2010). Disparities in Health-Related Quality of Life: A Comparison of Lesbians and Bisexual Women. *American Journal of Public Health*, 100(11), 2255-2261. doi: 10.2105/AJPH.2009.177329
- Gates, Gary J. (2011). *How Many People Are Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender?* <http://williamsinstitute.law.ucla.edu/research/census-lgbt-demographics-studies/how-many-people-are-lesbian-gay-bisexual-and-transgender/>.-
- Gates, Gary J. (2012). LGBT Identity: A Demographer's Perspective. *Loyola of Los Angeles Law Review*, 45(3), 2-23. <http://digitalcommons.lmu.edu/llr/vol45/iss3/2/>
- Hemmings, Clare (2007). What's in a Name?: Bisexuality, Transnational Sexuality Studies and Western Colonial Legacies. *The International Journal of Human Rights*, 11(1/2), 13-32.
- Human Rights Campaign, Ché Juan Gonzalez Ruddell-Tabisola & Lake Research Partners (2009). *At the Intersection: Race, Sexuality and Gender* <http://www.hrc.org/resources/at-the-intersection-race-sexuality-and-gender/>
- Koh, Audrey S. & Leslie K. Ross (2006). Mental Health Issues: A Comparison of Lesbian, Bisexual and Heterosexual Women. *Journal of Homosexuality*, 51(1), 33-57.
- Manalansan, Martin F. (2003). *Global Divas: Filipino Gay Men in the Diaspora*. Durham: Duke University Press.
- Marcus, Nancy (2016). Immigration and Seventh Circuit Judges Reject Bisexual Man's Request for Protection: Here's Why They Were Wrong. *Lambda Legal*, 19 de agosto. http://www.lambdalegal.org/blog/20160819_ray-fuller-judges-reject-bisexual-mans-request-for-protection
- Michaels, Samantha (2016). *How Many Transgender Americans Are There?* 9 de junio. <http://www.motherjones.com/politics/2016/05/laverne-cox-LGBT-transgender-demographic-data-census>
- Ochs, Robyn (2014). *Bisexual*. <http://robynocho.com/bisexual/>
- Rehaag, Sean (2009). Bisexuals Need Not Apply: A Comparative Appraisal of Refugee Law and Policy in Canada, the United States, and Australia. *The International Journal of Human Rights*, 13(2-3), 415-436. doi: 10.1080/13642980902758226
- Reisner, Sari L.; Jaclyn M. White, Judith B. Bradford & Matthew J. Mimiaga (2014). Transgender Health Disparities: Comparing Full Cohort and Nested Matched-Pair Study Designs in a Community Health Center. *LGBT Health*, 1(3), 177-184.
- Robinson, Russell K. (2011). Masculinity as Prison: Sexual Identity, Race, and Incarceration. *California Law Review*, 99, 1309-1408.
- Ross, Lori E. & Cheryl Dobinson (2013). Where Is the «B» in LGBT Parenting?: A Call for Research on Bisexual Parenting. En Abbie E. Goldberg y Katherine R. Allen (eds.), *LGBT-Parent Families* (pp. 87-103). Nueva York: Springer.

- San Francisco Human Rights Commission (2010). *Bisexual Invisibility: Impacts and Recommendations*. https://sf-hrc.org/sites/default/files/Documents/HRC_Publications/Articles/Bisexual_Invisiblity_Impacts_and_Recommendations_March_2011.pdf
- Srinivasan, Ragini Tharoor (2015). *Statistics and Queer Theory*, 9 de diciembre. <http://matrix.berkeley.edu/research/statistics-and-queer-theory>
- Steele, Leah S.; Lori E. Ross, Cheryl Dobinson, Scott Veldhuizen & Jill M. Tinmouth (2009). Women's Sexual Orientation and Health: Results from a Canadian Population-Based Survey. *Women & Health*, 49(5), 353-367.
- Stotzer, Rebecca L. (2009). Violence against Transgender People: A Review of United States Data. *Aggression and Violent Behavior*, 14(3), 170-179.
- Sweeney, Robin (1995). Too Butch to Be Bi (or You Can't Judge a Boy by Her Lover). En Naomi Tucker (ed.), *Bisexual Politics: Theories, Queries and Visions* (pp. 179-187). Nueva York: Harrington Park.
- Vargas, Deborah R. (2014). Ruminations on *Lo Sucio* as a Latino Queer Analytic. *American Quarterly*, 66(3), 715-726.
- Yoshino, Kenji (2000). The Epistemic Contract of Bisexual Erasure. *Stanford Law Review*, 353, 355-458.

MOVIMIENTO*

Gayle Salamon
Princeton University

Hay una historia que salió a la luz, no sé, hace unos ocho años. Se trata de un joven que vivía en Maine y que caminaba por una calle de su pequeño pueblo donde había vivido toda su vida. Y caminaba con lo que llamaríamos un contoneo —una especie de—, sus caderas se movían hacia adelante y hacia atrás de una manera femenina. Y a medida que fue creciendo, ese movimiento, ese modo de caminar, se hizo más pronunciado y era considerablemente más femenino. Empezó a ser acosado por los chicos del pueblo y pronto dos o tres chicos detuvieron su caminata y se pelearon con él, y terminaron tirándolo por un puente y lo mataron. Entonces tenemos que preguntarnos: ¿por qué alguien sería asesinado por su forma de caminar? ¿Por qué ese caminar sería tan perturbador para esos otros chicos que sintieron que debían rechazar a esta persona, que debían borrar todo rastro de esta persona? Deben detener esa caminata sin importar lo que pase. Deben erradicar la posibilidad de que esa persona vuelva a caminar. Me parece que estamos hablando de un pánico o miedo o ansiedad extremadamente profunda que pertenece a las normas de género... Alguien dice: debes cumplir la norma de la masculinidad, de lo contrario, morirás. O te mato ahora porque no cumples.

Judith Butler, *Philosophical Encounters of the Third Kind* (2006).

El espíritu del mundo es nosotros mismos, tan pronto como aprendemos a movernos y a mirar.

Merleau-Ponty, *Indirect Language and the Voices of Silence* (1964).

* Este texto se publicó originalmente con el título «Movement» en *The Life and Death of Latisha King: A Critical Phenomenology of Transphobia* por Gayle Salamon, NYU Press, 2018, pp. 63-102. © New York University 2018. Todos los derechos reservados. Reproducido con el permiso de New York University Press. Traducción realizada por Eloy Neira Riquelme y revisada por Aranza Pizarro.

1. QUEBRAR LA TIPICIDAD DEL MUNDO

Un *shock* es algo que causa que cambiemos nuestra interpretación y comprensión de un evento que ocurre en nuestro mundo. Tal evento parece transformar realmente la naturaleza del mundo que nos rodea, quiebra nuestros modos de comprensión, nuestros hábitos de ver, nuestras formas de oír. Fred Moten describe las formas en las que un *shock*, una ruptura, son una alteración de la propia representación, una perturbación que reconfigura los registros visuales y auditivos. En su libro *In the Break* el autor describe cómo los *shocks* y las rupturas dan forma y quiebran y otra vez dan forma al significado, cómo la colusión y la desarticulación entre el sonido y la imagen se rompen y fracturan ante la violencia racista. Moten recuerda el ejemplo de un niño cuya muerte representa precisamente esa ruptura, la representación de cuya muerte ofrece, en palabras de Moten, «el *shock* del *shock*» (2003, p. 200). Este es otro niño negro, acusado también de ser precoz. De querer ser el centro de atención. De crearse problemas a sí mismo. Fue acusado de ir demasiado lejos. La evocación que realiza Moten es sobre Emmett Till, quien supuestamente le silbó a una mujer blanca y pronunció la frase «Adiós, nena» cuando salía de una tienda, un delito por el que fue linchado (p. 192). La muerte de Till y sus secuelas provocaron una fractura entre el sonido y la imagen. Podemos ver una fractura similar en el caso King. Una puede pensar en el espectáculo que se armó por la corporalidad de Latisha en la escuela, por las formas en las que el aspecto visual de su corporalidad tapó el aspecto auditivo. El nombre de Latisha casi nunca fue pronunciado, ni en la escuela ni durante el juicio. El privilegiar lo visual sobre lo auditivo tornó en inaudible el flujo casi constante de calumnias, de comentarios hostiles, de «maricón», de denigración dirigida a Latisha por los otros estudiantes. No era parte de la historia oficial, no se registró como relevante. La consecuencia de este privilegiar significó que, a diferencia de toda la provocación visual que era ostensiblemente tan central en el caso —las formas en las que la vestimenta, el cabello y los gestos de Latisha, ya sea recordadas o imaginadas, se describieron con tan minucioso detalle—, las palabras que constituían el «incidente desencadenante» tampoco aparecieron en el registro, ni del juicio ni de la memoria colectiva. Se trataba de una sola palabra —«nena»—, con otras palabras próximas a ella, que se consideró que fue una provocación. Las otras palabras que rodeaban a esa única palabra se negaron a aportar algún sentido a la frase, actuando como un contenedor vacío en lugar de ofrecer un significado. Al final, las palabras en sí desaparecieron, tal como pueden ver en el capítulo 1 del libro *The Life and Death of Latisha King: A Critical Phenomenology of Transphobia* (2018).

Podemos recurrir también a la fenomenología para una articulación del *shock* y las formas en las que este quiebra el marco representacional. Una definición es

la de Alfred Schütz, quien describe el *shock* como «una modificación radical en la tensión de nuestra conciencia» (1996, I, p. 232). En su monografía sobre Schütz, Maurice Natanson describe un *shock* como «la condición que ocasiona un cambio de un ámbito finito [de significado] a otro» (1986, p. 78). Esta sensación de un cambio brusco e inesperado, de un bache en el camino que nos hace saltar, que nos desvía de nuestra ruta, es el comienzo de la constitución y reconstitución del significado. Ese cambio es también una forma de describir lo que es la fenomenología. Richard Zaner describe la fenomenología justo de esta manera, recurriendo también a Schütz para caracterizarla: cuando transcurrimos nuestra vida cotidiana, algo sucederá, algo pequeño mundano que te «conmoverá hasta volverte autoconsciente de lo que habías dado por sentado todo el tiempo» (1970, p. 43). Es el *shock* lo que nos hace evaluar la situación que tenemos delante, nos hace empezar a pensar donde antes solo habíamos estado moviéndonos, avanzando, sin prestar atención. De pronto, el *shock* nos hace pensar y nos obliga a replantearnos la situación. El *shock* inicia el regreso [*re-arrival*] del yo [*self*] a la conciencia. El *shock* condena al yo [*self*] a reflexionar sobre sus circunstancias y su mundo, una reflexión que puede ser descrita como el método o la práctica de la fenomenología.

Lo que a menudo sentimos cuando pasamos de una interpretación de un evento a otra, es un desconcierto vertiginoso. Es la sensación de que nuestra experiencia habitual y familiar del mundo de pronto se ha desmoronado. Así es como muchos de los y las docentes de la Escuela Secundaria E. O. Green describen sus experiencias con Latisha. En su apariencia, sus modales, su comportamiento, ella era una afrenta radical a la evaluación que ellos hacían de cómo un chico debería verse y comportarse, y también de lo que constituía una chica. El sonido que producía su caminar ocasionó una ruptura en la cotidianeidad familiar de la escuela, incluso cuando se hizo lo suficientemente familiar como para identificarla tan solo a través del sonido. Larry no era un chico típico y Latisha no era una chica típica; su inadecuación a las normas y reglas de comportamiento de género esperadas tuvo un efecto ambiguo y generalizado en la escuela. Su caminar, en particular, era una ruptura con, y en, la propia tipicidad. Para quienes veían a Latisha como una agente voluntariosa y su género como una expresión de esa voluntad, ella se negó a adoptar el manto de la tipicidad. Quienes entienden que las normas de género son algo más que los atributos elegidos o rechazados por un sujeto decidido, podrían expresarlo de otra manera, diciendo que Latisha no encarnó la «niñez» [*boyhood*] de la manera en la que pensaban que debía hacerlo un chico, pero no podían concebir su corporeización como una chica [*girlhood*]. Como tal, era ilegible para quienes la rodeaban. Al tratar con Latisha, sus docentes parecen haber experimentado esta ruptura con el comportamiento típico como una ruptura de la tipicidad del propio mundo.

2. EL SIMPLE GOLPETEO DE SU TACÓN SOBRE EL SUELO

En su ensayo *Indirect Language and the Voices of Silence*, Maurice Merleau-Ponty describe las formas en las que la percepción es siempre una estilización de lo que se percibe. La percepción nos abre el objeto, a menudo a través del parpadeo de una imagen, de un solo sonido o de un gesto. Merleau-Ponty habla de la pintura en ese ensayo, pero da varios ejemplos de percepciones que abren el objeto percibido y en los que esa revelación ocurre en el ámbito auditivo más que en el visual. Al explicar cómo la percepción abre algo para nosotros, en un instante, escribe esto: «Una mujer que pasa no es para mí primero y ante todo un contorno corporal, un maniquí coloreado o un espectáculo; ella es ‘una expresión individual, sentimental, sexual’. Ella es una cierta manera de ser carne dada por entero en el andar o incluso en *el simple golpeteo de su tacón sobre el suelo*, de la misma manera en la que la tensión del arco está presente en cada fibra de la madera —una variante notable del andar, mirar, tocar, hablar que yo tengo en mi autoconsciencia porque soy un cuerpo» (1964, p. X, las cursivas son mías)—. Este es el cuerpo en su ser sexual, esta mujer que pasa, aprehendida como tal por el «yo» de Merleau-Ponty que es también un cuerpo. Ella no es, según él, aprehendida visualmente. No es un espectáculo, no es un maniquí. El hecho visual de su materialidad no expresa su ser. Podríamos escuchar una refutación de Descartes y su escéptica desconfianza en el cuerpo y los sentidos: ¿Cómo sabemos quién está o qué hay bajo esos sombreros y mantos que vemos caminando por la calle? Podrían ser cabezas de calabaza o de cristal, podrían ser autómatas. Tonterías, dice Merleau-Ponty. El caminar es revelador del ser en sí mismo. No es que vea a la mujer caminando, le eche un vistazo y luego conozca algún aspecto de ella. Conozco todo su ser, el cual está «dado por entero en el caminar o incluso en el simple golpeteo de su tacón sobre el suelo». Es una captación de la otra persona que es instantánea y total, en la que el registro visual es incidental. Es el sonido mismo, el sonido de su caminar, a través del cual su ser se da por completo.

¿Y qué es, precisamente, ese sonido? Se podría caracterizar, en primer lugar, por su precisión. Es el sonido del género *como* precisión. Merleau-Ponty utiliza la palabra *choc*, que se ha traducido como «*click*»² y «*shock*»: «el simple *shock* del tacón sobre el suelo»³. Tanto golpeteo como *shock* invocan una resonancia, una reverberación, una forma en la que un momento singular —el ruido de un tacón golpeando sobre el suelo— se convierte en lo que es a través de una repetición, adquiriendo así su significado a medida que una pisada sigue a otra, transformando así un único ruido en el

² En la versión original publicada en inglés la autora agrega que esta es la opción que utiliza Michael B. Smith en la traducción presentada en *Merleau-Ponty Aesthetics Reader* (N. del T.).

³ Traducción al inglés de Richard McCleary en *Signs*.

patrón rítmico de movimiento dado a través del sonido. Ese sonido singular también hace eco, así como se repite de manera no singular, reuniendo a su paso evocación y significado y relevancia. *Indirect Language and the Voices of Silence* es un ensayo sobre la pintura y también sobre el lenguaje, uno en el que Merleau-Ponty plantea que la pintura puede ser abordada, interpretada, comprendida y analizada como un lenguaje (1964, p. 112). Las voces de la pintura, dice, son las voces del silencio (p. 117). Al mismo tiempo, es un ensayo sobre el gesto; el gesto es la clave de cada articulación de significado que el ensayo quiere describir.

Volveremos a la cuestión del gesto y el silencio y nos centraremos en aquellos momentos del juicio en los que el primero viene a llenar al segundo, convirtiéndose en una forma de transmitir lo que de otro modo es indecible. Pero primero podríamos considerar: ¿cuál es la naturaleza del gesto? ¿Existe algún elemento que unifique el gesto a través de los ámbitos visual, auditivo y discursivo? ¿Cómo se transforma un gesto en un hábito? ¿O cómo llega a articularse como un estilo?

3. EL SHOCK DE GÉNERO

Brandon tenía 17 años en el verano de 2011, cuando empezó su juicio por asesinato. El juicio ofreció muchas descripciones de las acciones de Brandon McNerney antes de la mañana del 13 de febrero; pero también se ocupó, quizás más, de describir las acciones de Latisha King. Los procedimientos fueron *ab initio* tanto para establecer qué tipo de persona era Latisha King como para establecer qué tipo de persona era Brandon McNerney. En este afán, fue un juicio que tuvo el interés fundamental de leer, decodificar, analizar y representar los gestos del cuerpo humano.

De hecho, la mayor parte de la impugnación en el juicio por asesinato giraba en torno a los gestos corporales: cómo leerlos, cómo determinar lo que expresan, cómo interpretar lo que significan. En este trabajo, examinaré cómo se interpretaron los gestos de Latisha y leeré varios momentos en los que el género se fracturó en registros auditivos y visuales separados, cada uno con diferentes efectos y modos de acción. Esta fractura ocurrió en la escuela, mientras Latisha caminaba por el pasillo, y también ocurrió en la corte, a medida que los abogados defensores esgrimían sus argumentos. En la primera, el género se convirtió en un atributo del sonido, tal y como el testimonio de varios docentes dejó en claro en su reacción extrema al sonido de ese caminar; en la segunda, las funciones de producción de significados del registro auditivo se complementaron y finalmente fueron sustituidas por el registro visual, a medida que el conjunto de abogados intentaban representar el género y la sexualidad de Latisha a través de gestos. La argumentación en la corte es necesariamente un asunto auditivo, realizado a través del testimonio, ofrecido a través del examen y

el contra-interrogatorio, a través del funcionamiento del lenguaje hablado. Lo que exploraré aquí son los momentos en los que, durante este juicio, el conjunto de abogados de la defensa elaboró sus argumentos a través de gestos. Es decir: en los momentos del juicio en los que el lenguaje falló, cuando el discurso giró en torno a alguna formación del género o la sexualidad que era indecible, una que las palabras no pudieron captar, el lenguaje sin palabras del gesto corporal tomó el control, y el significado se hizo y se transmitió a través del gesto.

Ninguna de las partes discutió que Brandon disparó fatalmente a Latisha desde una distancia de unas treinta pulgadas, mientras ella estaba sentada frente a la pantalla de su computadora, escribiendo su nombre en la parte superior del ensayo que estaba redactando. «Damas y caballeros», dijo la fiscal del distrito Maeve Fox en su declaración inicial, «la evidencia mostrará que esto fue una ejecución». Ella describió las acciones de Brandon antes y durante el tiroteo —la tranquilidad con la que se levantó de su silla para que Latisha no se diera cuenta y lo viera, lo cerca que Brandon posicionó su cuerpo al de Latisha, la forma tranquila y constante en la que se movió cuando levantó sus brazos y apuntó el arma a la parte posterior de la cabeza de Latisha y su mirada inexpresiva después de disparar dos veces—. Estos fueron los gestos que constituyeron la evidencia de la sangre fría de Brandon, la «maldad premeditada» necesaria para determinar un asesinato. La defensa leyó esos mismos gestos y llegó a la conclusión de que la muerte no fue un asesinato sino un homicidio involuntario, que el acusado actuó movido por el pánico y que la naturaleza paradójicamente tranquila e inexpresiva de sus gestos era una prueba de disociación corporal y, por lo tanto, de estrés emocional.

¿Fue pánico o fue una ejecución? La respuesta depende de cómo se interpreten los gestos de Brandon. Sin embargo, los gestos que fueron objeto del mayor escrutinio no fueron los de él, sino los de Latisha. En particular, fue el caminar de Latisha en torno al cual se organizaron días enteros de testimonio. Una docente de la escuela que testificó sobre el caminar de Latisha, Jill Eckman, dijo que nunca pudo ver lo que Latisha llevaba puesto en sus pies, o que no recordaba haber visto lo que llevaba puesto. Lo que sí recordaba era el sonido que hacían sus botas al caminar por el pasillo de la escuela:

—Fox: Además del maquillaje, ¿notó algún otro cambio en su atuendo?

—Jill Eckman: Empezó a usar botas de tacón alto.

—Fox: ¿Recuerda cómo eran?

—Eckman: No realmente. Solo sé que eran de tacón y que chocaban contra el piso cuando caminaba por el pasillo.

Eckman desaprobaba sus botas, el sonido que hacían. Otros adultos también estaban disgustados por sus botas, o enfadados o, en palabras de grupo de docentes, «impactados», «consternados» y «horrorizados». En ese caso, el sonido del tacón golpeando contra el suelo fue impactante porque ese golpeteo, tan instantáneo y reconociblemente femenino, provenía del movimiento de un cuerpo que no era el de una mujer. Es decir, el movimiento de este cuerpo era reconociblemente femenino, aunque su sexo podría no haberlo sido. Y el *shock* de esa discrepancia llevó a la vigilancia corporal de parte de los y las pares de Latisha, sus docentes y, especialmente, Brandon McInerney.

Había algo que era leíble en el caminar de Latisha, algo que se leyó como el anuncio de su sexualidad a través del anuncio de su relación rebelde con el género, y ese algo se transmitió a través del sonido. Un caminar puede transmitir cualquier número de formas de masculinidad icónica; la masculinidad asertiva del caminar de un soldado o un vaquero o un obrero de construcción, se expresa parcialmente en cada caso a través de un estilo masculino de caminar que va acompañado de sonido o, más bien, el sonido es parte de lo que hace que el estilo sea masculino. La masculinidad de cada personaje se describe por el movimiento y por el sonido del movimiento; una puede imaginar el sonido de los soldados marchando en formación, decenas de pisadas aterrizando pesadamente como una sola, o el traqueteo de las espuelas de un vaquero al golpear el entablado de un piso.

Un caminar también puede transmitir feminidad a través del sonido. El sonido de las pisadas de Latisha es relatado a lo largo del testimonio: un profesor lo describió como un clip-clop, recordando el sonido de los cascos de los caballos o de una niña pequeña jugando a disfrazarse con zapatos demasiado grandes. Sin embargo, se describe con más frecuencia como un golpeteo. Como hemos visto, Merleau-Ponty sugiere que el sonido del golpeteo que hacen los zapatos de tacón alto en un suelo de superficie dura constituye un signo auditivo de una feminidad consumada. Significa que el cuerpo se ha entrenado a sí mismo en esos zapatos, la precisión y la nitidez del sonido hablan de la habilidad que tiene quien los lleva puestos, hablan de su funcionamiento como una extensión del cuerpo. Esa extensión no es solo la elongación física de la pierna lograda por la altura del taco, sino una extensión que viaja más allá de lo visual y hacia el campo auditivo. El golpeteo del tacón extiende la sombra de la femineidad más allá del propio cuerpo, fuera del alcance de la vista, pero dentro del alcance del oído. Se le oía venir, dijo otro profesor, refiriéndose al sonido de las botas de Latisha.

Un conjunto de docentes de E. O. Green dio a entender que ella no tenía ninguna habilidad con las botas. Una opinó que era probable que ella se torciera el tobillo o se rompiera el cuello con ellas. Esta fantasía de torcerse el tobillo y romperse el cuello se ofreció como una razón para que Latisha dejara de usar las botas; varios docentes

se reunieron y consideraron la posibilidad de modificar el código de vestimenta, preguntándose si podrían enmendarlo para prohibir la ropa «insegura». Al insistir en que las botas eran «una cuestión de seguridad», dieron a entender un deseo de proteger a Latisha de las lesiones físicas a consecuencia de que entendían que había llegado demasiado lejos su mal elegido juego de atuendos. Estos docentes, sin embargo, se encontraban en minoría entre quienes caracterizaron el caminar de Latisha con sus botas. La mayoría de docentes, y todo el estudiantado, describieron a Latisha como bastante hábil con sus botas, capaz de caminar sin tambalearse ni caerse, de poder correr rápidamente sobre terreno accidentado, incluso persiguiendo a los chicos en el patio de recreo. Por supuesto, es posible que ambas versiones sean ciertas —que Latisha comenzó a golpetear en el suelo con esas botas y terminó volando por el asfalto del patio de recreo, que su caminata de género comenzó tan desgarbada y terminó tan lograda en un lapso de tiempo bastante breve—.

A Shirley Brown, una profesora que estaba «horrorizada» por las botas de Latisha, le preguntaron por qué estaba horrorizada. Ella respondió:

—Brown: Bueno, porque... La mayoría de las mujeres tienen que adaptarse al tacón de tres o cuatro pulgadas, y aquí está este chico corriendo en tacones a través del césped, los huecos y todo eso, y es como... ¿qué diablos estás haciendo? Y fue así. Porque siempre la seguridad es lo primero.

—P: ¿Y por qué lo comentaste?

—Brown: Siempre le comento a un chico que se hace notar de cualquier manera, convirtiéndose en un blanco.

—P: ¿Estaba haciéndose notar?

—Brown: ¿Cómo podría no haberlo hecho?

A Brown le molestan las botas por la forma en la que Latisha las lleva, «corriendo con ellas» por todo tipo de terreno. Su indignación se basa en el hecho de que «la mayoría de las mujeres tienen que adaptarse al tacón de tres o cuatro pulgadas», y aquí está este «chico» que aparentemente se ha adaptado lo suficientemente bien como para correr a través de «la hierba, los huecos, todo eso». Latisha, a quien caracteriza como un chico, aparentemente se siente lo suficientemente cómoda con las botas como para calzarse con confianza, mientras que una mujer ya adulta habría tenido que «adaptarse» a ellas. De hecho, la afirmación de que su preocupación era «la seguridad ante todo», se ve desmentida por su relato de cómo Latisha usaba las botas, no solo llevándolas tímidamente, sino corriendo. Esa pregunta —*¿qué diablos estás haciendo?*— parece entonces abordar la violación de las normas de género que realiza Latisha más que cualquier vulneración de la seguridad, ya que la respuesta literal a la indignada pregunta sería:

Estoy corriendo rápidamente a través del patio de recreo en tacones, sin tropezar o caerme. Una podría incluso leer cierta dosis de envidia de género en la respuesta de Brown, un aire afectivo en torno al hecho de que la movilidad de Latisha en las botas parecía evidenciar mayor facilidad y comodidad de lo que la mayoría de las mujeres adultas serían capaces de manejar, según su propio informe. Puede o no ser relevante observar que Shirley Brown dio este testimonio mientras estaba sentada en el estrado usando un par de zapatos que tenían como mucho una pulgada de elevación.

Otra profesora de zapatos cómodos, Anne Sinclair, también comentó sobre esas botas, aunque su recuerdo de cómo las usaba Latisha era bastante diferente. Sinclair entendía que Latisha había estado haciendo ruido con sus botas a propósito, para llamar la atención. A lo largo del juicio, esto fue importante para los intentos de la defensa de documentar lo que llamaron los comportamientos de «búsqueda de atención negativa» de Latisha. En respuesta a la pregunta de la abogada defensora de si observó a Latisha en su «comportamiento de búsqueda de atención negativa», Sinclair describió a Latisha con sus botas: un espectáculo que era más auditivo que visual.

—Sinclair: Él empezó... bueno, empezó a usar botas, botas de tacón alto. Sin embargo, la primera vez que vi las botas, que creo que fue después de las vacaciones de invierno, cuando volvimos a la escuela. Yo estaba atravesando el patio. Fue antes de que empezara la escuela, y pude oír este clic clic clic clic clic clic de tacones, y empezó a gritar, «Sra. Sinclair, Sra. Sinclair», y giré y me dijo, «Mira mis botas». Y tenía puestas unas botas de gamuza marrón hasta la rodilla (Sinclair, transcripción del relator de la corte, p. 16).

La Sra. Sinclair la escucha antes de verla. De hecho, para ella el sonido de las botas significa una escalada en la autopresentación de Latisha, un estilo gestual de comportamiento que exige atención de una manera que sus otros modos de autopresentación, meramente visuales —su esmalte de uñas y su gel para el cabello— no lo hacen.

—Abogada defensora Bramson: ¿Se mantuvo su forma de vestir y su apariencia?

—Anne Sinclair: Sí.

—P: ¿Se intensificó de alguna manera o se mantuvo más o menos igual?

—R: Parecía... parecía... él parecía más audaz al respecto.

—P: ¿Qué quiere decir?

—R: Cuando empezó a usar esmalte de uñas, en realidad de algún modo lo escondía. Se bajaba las mangas de la sudadera y, después de un tiempo, llamaba la atención, pero con los tacones se podían oír los tacones —es decir, se podían oír los tacones de cuatro pulgadas cuando hacían clic, y él se aseguraba de que así fuera, de que se pudiera oír el clic mientras caminaba—.

—P: ¿Hay algo que haya notado específicamente en la forma en la que él caminaba con los tacones que le haya llevado a usted a creer que estaba tratando de hacer el sonido del golpeteo sobre el piso?

—R: Um, bueno, creo que o bien puedes hacer ruido cuando caminas con tus botas o no puedes hacer ruido cuando caminas con tus botas, y definitivamente podías oír las botas (Sinclair, transcripción del relator de la corte, 24).

El hecho de que las botas pudieran escucharse se convierte en el hecho de la *intención* de Latisha de hacer ese ruido, con el fin de molestar a docentes y estudiantes. Lo que Sinclair atribuye a la intención de Latisha fue cuestionado por la fiscal del distrito en su contrainterrogatorio:

—Interrogatorio de la Sra. Fox: Estoy un poco confundida. En el testimonio que dio, usted hizo un par de afirmaciones. Basándose en sus observaciones, usted dijo que creía que Larry tenía problemas para caminar con esas botas, ¿correcto?

—A: Sí.

—P: Pero un minuto o dos antes de eso dijo que en su opinión él estaba caminando de una manera que hacía que las botas sonaran fuerte a propósito.

—R: Bueno...

—P: No entiendo cómo pueden coexistir esas dos cosas. ¿Puede explicar eso?

—R: Bueno, creo que si tienes tacones de cuatro pulgadas e incluso si tienes problemas para caminar con ellos, puedes hacer mucho ruido con ellos sobre el concreto, que es...

—P: Ese es mi punto. Si tiene problemas para caminar en ellos, ¿no es inconsistente con tratar de hacer ruido con ellos a propósito? ¿Me entiende lo que quiero decir?

—R: Creo que él podría no haber sido tan ruidoso como lo fue, no.

—P: Bueno, supongo que voy a pedirle que elija entonces cuál es.

—R: De acuerdo. ¿Cuál creo que es? No creo que caminara con las botas como alguien que ha estado caminando con ellas puestas durante varios... quien ha practicado durante mucho tiempo. Creo que eran nuevas para él.

—P: Difícil, ¿correcto?

—R: Sí. Pero también creo que una puede caminar de manera exagerada, lo que también podría haberle dificultado caminar sin que le molestaran, y se puede hacer ruido con, ya sabe, ciertos zapatos hacen más ruido que otros. Ciertamente podía oírlo venir, lo escuché antes de verlo. Oí las botas antes de verlas (Sinclair, transcripción del relator de la corte, pp. 57-58).

Fox entonces cambió de estrategia, e hizo una apuesta por un momento de identificación femenina que seguramente se vio realizada por los tacones de cinco pulgadas que ella misma calzaba, aunque no hacían ningún ruido mientras caminaba de un lado a otro frente al estrado de los testigos en la sala alfombrada del tribunal.

—Fox: ¿Tienes zapatos que hacen mucho ruido al caminar?

—Sinclair: Bueno, no uso tacones.

—P: Esa era mi siguiente pregunta.

—R: Pero he usado tacones. En este momento de mi vida, lo hago... prefiero la comodidad frente al estilo, de acuerdo.

—P: ¿Y no es cierto, a partir de su experiencia pasada, que cuando usa tacones, a veces son ruidosos sin importar lo que haga?

—R: Pueden ser ruidosos, sí.

—P: Depende de cómo le calzan, ¿correcto?

—R: Sí.

—P: Y no sabe cómo le calzan a él esas botas, ¿verdad?

—R: No.

—P: Entonces la opinión que usted dio de que cree que él estaba tratando a propósito de hacer que las botas sonaran más fuerte, ¿se basa en algo más que lo que ya nos ha dicho?

—R: Es una opinión.

—P: Exactamente. Y estamos aquí...

—R: De acuerdo.

—P: Y una opinión es tan buena como la información en la que se basa. Y a eso es a lo que intento llegar, ¿tiene alguna otra información aparte de la que nos ha dado que respalde esa opinión?

—R: De acuerdo. Eran botas. No eran pequeños zapatos de tiras que tienden a hacer más ruido. Llevaba botas que parecían estar a su medida o al menos se adherían a sus... ya sabes, no se resbalaba con ellas. Llevaba botas. Hacían ruido.

—P: Si le quedaban bien y no se resbalaba con ellas, ¿por qué percibió que eran un problema de seguridad?

—R: Bueno, por un lado, el pavimento alrededor de nuestra escuela tiene grandes grietas, y si pp. usas ese tipo de calzado, puedes enganchar tu talón en ellas y podrías tropezarte (Sinclair, transcripción del relator de la corte, 58-60).

Cuando los abogados de la defensa plantearon esta cuestión de la seguridad, la naturaleza del peligro que representan las botas de Latisha se caracterizó de manera muy diferente. Dada la declaración de Sinclair con respecto a que las botas son peligrosas debido a las grietas en el pavimento que rodea a la escuela, una podría preguntarse por qué el código de vestimenta, y no el pavimento agrietado, se convierte en el foco de la ansiosa reunión de docentes, quienes se preocupan por la «seguridad». Sin embargo, en su respuesta a la abogada defensora Bramson, Sinclair opina que las botas son peligrosas debido a los tipos particulares de chicos que hay en la escuela, una afirmación que la abogada defensora silencia tan pronto como se pronuncia, tan rápido como puede.

—P. por la Sra. Bramson: ¿Considera que la forma en la que Larry se vestía y se comportaba era un asunto de seguridad?

—Sinclair: Sí.

—P. de la Sra. Bramson: De acuerdo. ¿Podría explicar eso, por favor?

—R: Pensé que era una cuestión de seguridad porque sentí que las botas no eran seguras para él, sin importar si iban a permitirlo o no, que no era seguro andar con tacos de aguja en nuestra escuela. Que hay un problema de seguridad ahí. También pensé que era un problema de seguridad porque lo exponía al ridículo de los otros estudiantes y que podía resultar lastimado.

—P: Por lastimado, usted entiende...

—R: Una paliza. Supuse que le darían una paliza.

—Sra. Bramson: ¿Vamos a hacer un receso?

—La Corte: ¿Cuánto tiempo más necesita usted?

—Sra. Bramson: Tengo varios minutos. Necesito reacomodarme. Mi espalda me está matando. Estoy pidiendo un receso para el almuerzo.

—La Corte: Puede sentarse y hacer preguntas, pero haremos un receso hasta la 1:30 (Sinclair, transcripción del relator de la corte, pp. 47-48).

Una de las mujeres que trabajaba en la oficina de E. O. Green cuenta acerca del origen de las botas al relatar una historia sobre Latisha llevando las botas a la escuela por primera vez. Latisha anunció con bastante orgullo que las compró con su propio dinero, junto con otros dos pares de calzados. El personal reprendió a Latisha por este hecho, no por razones de incorrección de género, sino por razones de practicidad. Es un despilfarro, dijo, comprar demasiados calzados a la vez. ¿Porque quién necesita tantos zapatos? Y poco práctico, dijo, porque los pies de los chicos crecen rápidamente. Añadió: «No podrás usarlos por mucho tiempo», lo cual era cierto, pero no porque los pies de Latisha fueran a crecer más.

4. GESTO Y SIGNIFICADO

En su libro *Refiguring the Ordinary*, Gail Weiss emplea la fenomenología para analizar nuestras interacciones sociales con la diferencia y nuestras relaciones corporizadas con la otredad, y nos recuerda que las perspectivas y las percepciones son necesariamente fenómenos sociales. Weiss enfatiza la importancia del gesto para la comunicación y el significado, y elabora a partir de lo que George Herbert Mead denomina una «conversación de gestos». Ella escribe:

Siguiendo su argumento de que las perspectivas se constituyen socialmente, se puede ver, a su vez, cómo la constitución social de la perspectiva depende de los horizontes y contextos sociales compartidos. Para Mead, es en y a través de la participación cotidiana con otros, en lo que él llama una «conversación de gestos», que se construyen tanto las perspectivas como los yo (*selves*). Estas conversaciones permiten que surjan una variedad de significados precisamente por las diferencias de gestos, horizontes, contexto y perspectiva que los diversos interlocutores aportan a la conversación, revelando así múltiples fuentes de la ambigüedad que tanto Merleau-Ponty como Beauvoir identifican como un rasgo esencial de la experiencia humana (2008, p. 20).

Una «conversación de gestos» describe un medio de comunicación corporal que no es fundamentalmente material, aunque compromete la materialidad del cuerpo y es animado a través de él. Como se puede ver en el capítulo 1 del libro *The Life and Death of Latisha King: A Critical Phenomenology of Transphobia*, en el caso del marino, su chica y su ambigua gorra inclinada, la conversación puede tener lugar cara a cara. Pero no siempre es necesario.

Para entender el lenguaje, dice Merleau-Ponty, debemos involucrarnos con sus gestos. No se trata de apartar el lenguaje para centrarse en la pureza de los pensamientos, como si el lenguaje fuera un vehículo neutral de significado. El significado y su expresión son indivisibles. Como escribe en *The Visible and the Invisible*, «el significado no está en la frase como la mantequilla en el pan» (2018, p. 155). Se trata, más bien, de que nos sometamos al lenguaje. «Solo tenemos que entregarnos a su vida», escribe, «o a su movimiento, o a su diferenciación y articulación, y a sus gestos elocuentes» (p. 79). Nos prestamos a la vida del lenguaje para entenderlo; nos entregamos a su movimiento, que es la ubicación de su significado. Su significado no es propositivo sino gestual, expresado en «gestos elocuentes». El lenguaje «no se detiene»; no puede ser él mismo sin movimiento; es movimiento. Sin embargo, cuando nos entregamos al lenguaje, lo que aprendemos, paradójicamente, es que no podemos aprender precisamente todo lo que queremos aprender de él a partir de él mismo. Su significado se distribuye a través de diferentes palabras —todavía más

lenguaje—. No confiere su propio significado; nos dirige siempre a otro lugar, a otras cosas que no sean él mismo. El lenguaje nos da su significado dándonos su opacidad.

Merleau-Ponty escribe: «Por lo tanto, existe una opacidad en el lenguaje. En ninguna parte se detiene y deja un lugar para el significado puro, siempre está limitado solo por más lenguaje, y el significado aparece dentro de él solo colocado en un contexto de palabras. Como una farsa» (1964, p. 79). Cuando lidiamos con el lenguaje, lidiamos con la opacidad. En ninguna parte, dice, el lenguaje se detiene. La opacidad, entonces, está conectada al movimiento, sugiriendo la transparencia como una propiedad de la quietud. Esta interacción de movimiento, significado y silencio se capta en el símil que sigue: como una farsa, un movimiento individual no significa nada, es cuando la totalidad se toma en conjunto que se puede llegar a un significado. Las metáforas del lenguaje, en particular la caracterización de su opacidad, son visuales, y su materialización espacial, en contraste con las metáforas y ejemplos auditivos que vienen más adelante en el ensayo, incluyendo el golpeteo del tacón de la mujer. El ejemplo de la farsa divorcia efectivamente los campos de lo visual y lo auditivo. En una farsa, cualquier información auditiva que acompañe al gesto significa que una farsa deja de ser una farsa, deja de ser ella misma. Una farsa, sin embargo, nunca es realmente, o tan solo, ella misma, incluso cuando es ella misma. Se define como tal solo a través de su relación mimética corporeizada con alguna otra acción o persona, la recreación de esa otra acción o persona a través de un gesto corporeizado. El gesto expresa el significado a través del estilo de expresión. Como describe Galen Johnson en su ensayo sobre el «Lenguaje Indirecto» de Merleau-Ponty, titulado *Structures and Painting*: «El estilo comienza tan pronto como cualquier persona percibe el mundo, y toda percepción se estiliza porque la corporeización es un estilo del mundo. Nuestro propio cuerpo vivido es una forma especial de acentuar las variantes que ofrece el mundo» (1993, p. 27). El cuerpo tiene un estilo, expresa un estilo a través del movimiento y el gesto, y el estilo puede ser comprendido como algo otro, e incluso resistente, a la elección o voluntad de un artista o persona individual, incluso cuando se trata de su singular expresión corporeizada.

Merleau-Ponty ofrece el caminar como una metáfora mediante la cual podríamos entender la relación entre el significado y el lenguaje, la huella como el rastro fijo de un movimiento que ha pasado: «El lenguaje termina imponiéndonos la identificación más precisa en un instante.... El lenguaje lleva el significado del pensamiento como una huella significa el movimiento y el esfuerzo de un cuerpo» (1964, p. 82). Le interesan las formas en las que se transmite el significado en un instante, súbitamente, totalmente y por completo. No llegamos al significado de manera sintética, sumando elementos individuales. Se da en el lenguaje intempestivamente, «en un

instante», y también se da a través del gesto con esa misma inmediatez. No siempre es posible ver con precisión *cómo* el gesto expresa el estilo, no es posible congelar-encuadrar los movimientos, detener el tiempo e intentar localizar la esencia del gesto allí. Aunque a veces, como el pintor que se filmó a sí mismo pintando para aprender mejor sus propios gestos, necesitamos intentarlo.

En el epígrafe de este trabajo, Judith Butler relata la historia de un joven en Maine que fue asesinado debido a su caminar *queer* por chicos que «sienten que deben negar a esta persona, deben hacer desaparecer el rastro de esta persona. Deben detener ese caminar sin importar lo que pase». En ese caminar, se dio claramente una conversación de gestos, aunque tal vez se trataba de una conversación unidireccional, o una en la que los participantes solo se involucraban entre sí de manera indirecta. Parece que el caminar de este joven cambió con el tiempo; a medida que crecía, su movimiento se hizo más pronunciado, «considerablemente más femenino». El género y los significados sexuales de su caminar se hicieron más enfáticos y distintos a medida que se hacía mayor, y puede que haya sido la intensificación de su contoneo, y no simplemente el contoneo en sí mismo, lo que enfureció a los otros chicos y los llevó a una violencia asesina.

En el caso King, el golpeteo de los tacones de Latisha en el pasillo es entendido por sus docentes como un peligro. Podemos notar las formas en las que se articula la preocupación por la seguridad de Latisha, el cambio de foco de atención en la forma en la que se caracteriza ese peligro. El peligro se nombra al principio como la propia Latisha —se caerá, se torcerá el tobillo, se romperá el cuello—. Esto pronto se transforma en una preocupación diferente, relacionada, pero con un agente de peligro diferente: ella se convertirá en un blanco. Alguien más le romperá el cuello. «Larry» estaba buscando «sobresalir», afirma Shirley Brown, mientras le asegura al tribunal con ecuanimidad igualitaria que no estaba señalando a nadie, que habría hecho a un lado a cualquier chico que buscara «sobresalir», que se estaba convirtiendo en un blanco. En el capítulo 2 del libro *The Life and Death of Latisha King: A Critical Phenomenology of Transphobia* (2018), exploramos la función del buscar sobresalir y desaparecer, del anonimato y la individuación, de la manera en la que Latisha era percibida en la escuela.

*

Un día Latisha se puso sombras en los ojos para asistir a la escuela, y una maestra, aunque no era una de las suyas, le dijo que se lavara. La maestra, Jill Eckman, dijo que Latisha lo hizo, complaciente, pero volvió al día siguiente nuevamente con las sombras, desafiante. Despectivamente, la profesora dijo: «él dijo que él tenía *derechos*». El «desafío» de Latisha se describía a menudo en términos de gestos. De hecho,

en su argumento inicial, Maeve Fox habla de esta manera de la creciente confianza de Latisha y su cambiante presentación de género: «Algunos dicen que su nivel de confianza aumentó. Larry King comenzó a decidir que no iba a soportarlo más. Él empezó a reaccionar a las burlas y a los empujones. Empezó a responder, con algo de actitud». En este momento, la fiscal de distrito se detiene, vacila, buscando una descripción adecuada para este cambio en Latisha. Cuando la descripción lingüística no fue suficiente para la tarea de caracterizar a Latisha en las últimas semanas de su vida, la fiscal de distrito recurre a representar los gestos de Latisha a través de su propio cuerpo. O, más precisamente, realiza un gesto que no atribuye a Latisha, pero que entiende que de alguna manera encapsula el estilo de la vida gestual de Latisha. Fox dobla un brazo a la altura del codo, coloca su mano bajo su barbilla, con la palma hacia abajo, y luego la desliza rápidamente hacia afuera, en una especie de saludo invertido: proyectando la barbilla. Hace este gesto con la mano y el brazo, y luego lo describe de esta manera: «Estaba dando el proverbial mentón, o el proverbial *jódete*». Latisha, tal como es descrita por Fox en este momento (¿personificando el «jódete» familiar de los dichos?), a través de alguna notable alquimia es capaz de transformar, a su manera, el desprecio transfóbico dirigido a ella en algo poderoso y profundo, en una sensación de confianza y seguridad contenida a nivel corporal.

En la versión de Fox, Latisha es capaz de movilizar el gesto para rechazar el menosprecio de sus compañeros. O, para ser más exactos, Latisha está articulando su vida a través de su comportamiento, su vestido, sus movimientos y sus relaciones con los demás *de tal manera que su estilo de corporeización llega a parecerse a este gesto*. Merleau-Ponty dice del poder del gesto que este puede posibilitar que el cuerpo se exceda a sí mismo y a sus circunstancias en el mundo. Escribe: «El gesto del cuerpo hacia el mundo lo introduce en un orden de relaciones del que la fisiología y la biología puras no tienen la menor idea. A pesar de la diversidad de sus partes, que lo hacen frágil y vulnerable, el cuerpo es capaz de reunirse en un gesto que durante un tiempo domina su dispersión y pone su sello en todo lo que hace» (1964, p. 105). El gesto, por lo tanto, nos da una forma de ver cómo el cuerpo y su significado no son fundamentalmente biológicos, sino que se involucran y exceden lo biológico. Y esto parece una forma particularmente apropiada de describir a Latisha, tanto el efecto que su estilo generizado de corporeización tuvo en los demás, sus gestos que parecían resonar tan fuertemente en toda la escuela, como la manera en la que sus gestos organizaban y hacían coherente su cuerpo y su persona. Los gestos de su presentación de género y su confianza, e incluso desafío, ante la condena fueron la forma en la que trascendió su fragilidad y un medio por el cual su diversidad de partes —cuerpo cicatrizado, marco leve, órganos desafiados, cerebro medicado— pudo coalescer en una unidad de expresión orgullosa, feroz y excepcional.

Esta expresión feroz encontró su ápice en el caminar de Latisha, audazmente generizado, pero según sus docentes fuera de lugar en su cuerpo masculino para calificar como femenino. El hecho de que su forma de caminar fuera tan generizada, o tan mal generizada, en realidad lo sacó de la categoría de caminar. Durante el testimonio de un profesor, Arthur Saenz, la abogada defensora Robyn Bramson y él lucharon por encontrar el lenguaje para describir el caminar de Latisha: no era tanto un caminar sino más bien un *desfilarse*, un *desfilarse hacia adelante y hacia atrás*, un *contoneo como un pájaro*. Un hombre sentado detrás de mí en la galería murmura por su cuenta: *contoneándose*. Mientras la abogada y el testigo siguen buscando un término y encuentran cada palabra insatisfactoria, la avalancha de gerundios comienza a disminuir y empiezan a usar sus cuerpos para demostrar la performance de género para el cual ninguna palabra se considera suficiente. «Fue, fue, ¿qué tipo de caminar fue? ¿Fue como si...?» Y la abogada defensora pone su mano en su cadera, proyecta su barbilla hacia arriba en el aire, y comienza a caminar de un lado a otro, contoneando sus caderas. Bueno, fue más bien como: el testigo se mueve en su asiento, levanta un brazo en el aire y luego deja que su muñeca se suelte. Él realiza el paseo gay en su silla, ella adapta su andar para que coincida con el de él, y actúan la homosexualidad del «desfilarse» de Latisha —tal como han decidido llamarlo—, de un lado a otro de la sala, en un dúo de burlas. Cuando un estilo de caminar es demasiado *queer*, deja de ser un caminar y se convierte en un *balanceo* o un *andar amanerado* o un *pavoneo* o un *contoneo*. Ya no es un caminar en absoluto. Y el significado gestual del intercambio entre la abogada y el testigo era perfectamente claro, aunque ese significado evadió su aparición en la transcripción de la relatoría oficial de la corte⁴.

El argumento en este caso fue que cuando Latisha caminó por el pasillo con sus botas, ella estaba planteando una cuestión de su género. Ella estaba «lanzándolo a la gente», en palabras de Dawn Boldrin. El hecho de que los y las docentes que vigilan el género de Latisha también tienen un género, es aparentemente invisible para ellas y ellos. Pero cuando una profesora golpetea al caminar por el pasillo, o pisa con zapatos prácticos con suela de crepé, ella también presenta su género al mundo, incluso si no presta atención a su adecuación a las normas de género. Incluso si sus zapatos —perfectamente apropiados, casi invisibles en su monotonía— evitan que se les preste atención. Incluso si no la coinvierten en un blanco.

⁴ En *Our Word is Our Bond*, Marianne Constable entiende que la ley es una cuestión de lenguaje (más que de meros estatutos o reglas), y también sugiere que una de sus tareas es negociar los fracasos del lenguaje. «La ley actúa a través de la persuasión a los oyentes», escribe. En este caso, podemos ver la fuerza persuasiva del argumento jurídico que se hace a través de actos de lenguaje que son elocuentes y eficaces, incluso cuando no tienen palabras (2014, p. 134).

5. AGRESIÓN, PROYECCIÓN, HORIZONTE

Un golpeteo de tacones es un sonido que resuena con significado de género. También es un sonido que puede resonar con significado racial. Consideremos esta afirmación: «Hay muy pocos hombres afroamericanos que no hayan tenido la experiencia de cruzar la calle y oír el clic de los seguros de las puertas de los autos». Un hombre afroamericano camina por la calle y escucha un «clic» —el sonido del miedo blanco— de un imaginario social racista. El presidente Obama, que declaraba después del tiroteo a Trayvon Martin, continuó: «Eso me pasó a mí, al menos antes de ser senador» (2003, s.p.). El filósofo George Yancy describe una escena similar, una «ensordecidora» granizada de clics, en la que él es racializado, marcado, atrapado, en un pasaje que recuerda a Fanon. En la escena que Yancy narra, los clics emergen de una feminidad blanca que se consolida contra una negritud que se consolida a su vez:

Los sonidos de las puertas de los coches que se cierran son ensordecedores: Clic. Clic. Clic. Clic. Clic. Clic. Clic. Clic. Clic. Clic. Los sonidos de *clic* están siempre acompañados de gestos nerviosos y ojos que quieren mirar, pero dudan de hacerlo. El *clic* asegura su seguridad, resignificando efectivamente sus cuerpos blancos como necesitados de protección contra la *negritud*, ese sitio de peligro, muerte y perdición. De hecho, los *clics* empiezan a retornarme hacia mí mismo —incluso mientras continúo interrumpiendo los efectos constitutivos de los clics que me sobredeterminan— como una bestia peligrosa. Los *clics* intentan sellar mi identidad como un salvaje oscuro. Los sonidos de *clic* me marcan; me inscriben, materializando mi presencia, por así decirlo, de maneras que sé que no son ciertas (2008, p. XIX).

*

Al escribir sobre el asesinato de Trayvon Martin en 2012, Yancy ha señalado: «Ser un hombre negro es estar marcado para la muerte». Lo hemos visto repetidamente en los últimos meses y años en los Estados Unidos, con los disparos de la policía a un hombre negro tras otro. Los cuerpos negros son caricaturizados como peligrosos y temidos, una caracterización que luego se utiliza para justificar la violencia contra ellos. También podemos ver el significado crítico del gesto en estos casos, en los que las manos de un hombre negro que sostiene una bolsa de bolos o un libro o nada en absoluto, se fantasean y se transforman así en manos que amenazan por el imaginario racista de quien realmente sostiene el arma. En este imaginario, incluso el gesto universal de *manos arriba*, *no dispare* es suficiente para hacer que a una persona de color se le dispare.

Yancy ha señalado las formas en las que, durante el juicio a George Zimmerman por el asesinato de Martin, «la fiscalía no pudo invocar el perfil racial, lo que significó

que no se pudo decir la verdad sobre los cuerpos de las personas negras y el racismo contra ellas expresado a través de las tecnologías raciales, lo que significó que el juicio, de acuerdo con mi postura, fuera un lugar de ofuscación; una farsa. La prohibición del uso del discurso de perfiles raciales [*racial profiling*] por el Estado, implica que el Estado niegue el uso de la narrativa necesaria que implica a Zimmerman en actos de racismo contra las personas negras y la devaluación de la vida de Trayvon Martin». Yancy describe las formas en las que la devaluación y la marginación hacen que algunas vidas importen más que otras, marcan los cuerpos de los hombres negros como vulnerables ya que el Estado los ataca con impunidad. Y luego está la «ofuscación» y la «farsa» de un proceso legal que no está dispuesto a reconocer el racismo, ya sea en sus depredaciones estructurales o particulares.

En el caso King, la fantasía de la agresión es más sorprendente por las maneras en las que adquiere coherencia al adoptar la forma de proyección paranoide⁵. Es importante prestar atención a las condiciones en las que una narrativa de violencia homofóbica o transfóbica se vuelve o no coherente, y a las diferentes formas que puede adoptar la agresión en dichas narrativas. En este contexto, me gustaría pensar un poco en otro caso King, la golpiza al chofer considerado una persona negra Rodney King por la policía de Los Ángeles en 1991. Vemos en ambos casos que las acciones de violencia dirigidas a los vulnerables son posibles gracias a una estructura de fantasía en la que los autores de esa violencia atribuyen una agresividad a esos sujetos vulnerables. De hecho, esa estructura de agresividad proyectada es tal vez la única forma de explicar cómo el fornido Brandon McNerney podía considerar a la delgada y pequeña Latisha King como una amenaza agresiva, o cómo una banda de policías fuertemente armados, que actuaban de manera concertada, podían argumentar que un Rodney King inerte constituía una amenaza letalmente peligrosa, incluso cuando todos ellos golpeaban su cuerpo mientras yacía inmóvil en el suelo. El hecho de que el argumento tuviera éxito jurídico en el caso de 1991, exonerando a los agentes

⁵ *The Undercommons* de Harney y Moten comienza con una descripción detallada de la agresión del agresor que este proyecta sobre el agredido: «En su clásico análisis antiimperialista sobre el cine de Hollywood, Michael Parenti apunta que los «medios de simulación» se valen con demasiada frecuencia de una «visión invertida» para retratar el asentamiento de los colonizadores. En películas como *Drums Along the Mohawk* (1939) o *Shaka Zulu* (1987), el colonizador aparece asediado por los «nativos», invirtiendo así, de acuerdo con la postura de Parenti, el papel del agresor de modo tal que el colonialismo aparece como un acto de autodefensa. En efecto, estas películas invierten los papeles de la agresión y la autodefensa, pero la imagen del fuerte sitiado por los nativos no es falsa. Al contrario, la imagen falsa emerge cuando la crítica de la vida militarizada se basa en olvidar la vida que rodea al fuerte. El fuerte sí estaba rodeado y sí sigue asediado por la vida que todavía lo circunda: los comunes más allá y más acá —antes, e incluso antes del antes— de levantar los muros. El entorno antagoniza con el campamento militar que se ubica en sus adentros y, al mismo tiempo, trastoca los hechos en la base con un planear fuera de la ley» (2017, p. 33).

de policía, sugiere que esta estructura de fantasía es de alguna manera sensata para la ley y se ajusta a las expectativas culturales, incluso si conjura una situación totalmente contraria a la realidad física manifiesta de la escena. Sostengo que las formas más perniciosas de violencia pueden funcionar, tal vez *solo sean capaces de funcionar*, a través de estas fantasías de agresión proyectadas sobre una víctima. Tales proyecciones se convierten en la justificación de la violencia homofóbica y racista al redefinir la violencia socialmente prescrita que se ejerce sobre los cuerpos vulnerables como un acto defensivo de parte de los más poderosos. Por supuesto, existe todo tipo de diferencias entre las prácticas de racismo, homofobia y transfobia; pero las estructuras que dan lugar a tal violencia social tienen características comunes. Lo común entre Latisha King y Rodney King fue incluso señalado por el propio Rodney King en su autobiografía de 2012, *The Riot Within*, en la que se compara con la otra King, aquella que no sobrevivió. «Lo que encuentro tan frustrante de estas historias de primera plana», escribe Rodney King, «es que no estamos avanzando como una raza de personas hacia un camino más pacífico de tolerancia y comprensión. Somos tan cercanos y violentos como hace veinte años cuando fui brutalmente golpeado y electrocutado por la policía. Somos tan prejuiciosos y estamos tan envenenados por el odio como lo estábamos cuando mi amigo y profesor gay, el Sr. Jones, fue asesinado a tiros por un estudiante vengativo del Colegio John Muir. ¿Qué hemos aprendido? ¿Cómo hemos cambiado? ¿En qué hemos mejorado?» (2012, p. 226).

Al mirar los dos casos King juntos, vemos que la agresión atribuida a los sujetos *queer* o trans y la agresión atribuida a las personas negras comparten tres atributos temporales. Primero, la supuesta agresión es instalada retroactivamente como previa en términos temporales, una «amenaza» que solo puede ser marcada después de que el cuerpo en cuestión ya fue objeto de violencia. En segundo lugar, la atribución de la agresión da entonces a la violencia ejercida sobre los sujetos vulnerables la coartada de la prevención; esa violencia es la «autodefensa» contra una agresión que presumiblemente habría tenido lugar en algún momento del futuro. Y en tercer lugar está la cuestión de la ontología de la agresión, la cual, dado que es conjetural y futura, no es materialmente visible. Por lo tanto, conjurar tal violencia y atribuirla a sujetos y cuerpos vulnerables es algo que depende de estrategias de fijación, congelamiento o completo quebrantamiento del marco representacional con el fin de que la violencia, que supuestamente es inherente al cuerpo violado, pueda aparecer en la reflexión fracturada resultante. En el caso Latisha King, ese congelamiento del marco representacional ocurrió mediante la invocación, una y otra vez, de Larry King en la escuela, vestido con ropa femenina. En el caso de Rodney King, ese congelamiento sucedió en el juicio, cuando el video de la golpiza fue desmontado por la defensa en una serie de imágenes fijas, lo que tuvo el efecto de mitigar simultáneamente la brutalidad

de la golpiza que recibía y, al mismo tiempo, convertirlo en un desobediente. Ser un hombre negro es estar marcado con la muerte. ¿Qué es, entonces, ser una mujer trans negra? ¿Cómo se marca la vida de una mujer trans negra, en tanto parte de una población aún más marcada por tal fatalidad?

Como una forma de pensar estos dos casos juntos, me gustaría considerar el concepto fenomenológico de horizonte. Esta idea, que se originó con Husserl y fue elaborada por Merleau-Ponty, sostiene que el mundo, cuando se considera fenomenológicamente, está centrado en mi propia postura, pero también siempre es compartido. No soy la autora singular de mi significado o mi vida, sino que mi vida y su significado se entienden mejor como un proyecto de colaboración de cuerpos cuyos horizontes contextuales son necesariamente compartidos. El resultado es un mundo de la vida que es social, en el que la generación e interpretación del significado es una actividad relacional. Los horizontes son compartidos porque coexisten entramados entre sí. Esto no quiere decir, sin embargo, que son iguales; una de las cosas más útiles del concepto de horizonte es su capacidad para describir un mundo caracterizado por relaciones de poder asimétricas y la distribución diferencial de la vulnerabilidad corporal a consecuencia de esa asimetría de poder. Como se puede ver en el último capítulo del libro *The Life and Death of Latisha King: A Critical Phenomenology of Transphobia* (2018), se podría describir el proyecto de ética como la atención a lo que debe suceder cuando se comparten los horizontes, en contraposición con lo que a menudo *sucede* cuando tales horizontes tienen lugar. Uno de los más significativos funcionamientos del poder en la creación del mundo social es precisamente que el poder puede deslegitimar otros horizontes, puede volverlos falsos, invisibles o impensables. Uno de los efectos del poder puede ser el de quebrar o disolver el horizonte que hace legible el cuerpo y la vida del otro, sustituyendo su propio horizonte en el lugar del otro.

Un ejemplo de este infeliz entramado de horizontes conflictivos puede encontrarse en la golpiza a Rodney King. La captura y disección de esa golpiza en el video y, en particular, la posterior absolución de los agentes de policía que la propinaron, ofrecen un ejemplo de horizontes diferentes, discrepancias que interrumpen la presunción o, de hecho, la experiencia, de un horizonte compartido como un horizonte unificado. En su artículo sobre Rodney King, *Endangered/Endangering*, Judith Butler señala los peligros de reconocer erróneamente una lectura como un ver, el tipo de reconocimiento erróneo que en este caso facilitó que el jurado blanco de Simi Valley aceptara la interpretación policial del video de la golpiza a King. Ese jurado creyó en las afirmaciones de la policía con respecto a que King estaba amenazando agresivamente a los agentes de policía, aunque la evidencia que se les ofreció mostraba que la policía lo golpeaba agresivamente mientras que él ofrecía poca resistencia.

Gail Weiss retoma la lectura de Butler para preguntar si un intento de enfrentar el horizonte racialmente saturado en el que el video fue visto con una lectura antirracista agresiva o una «hegemonía antirracista», en términos de Butler, no corre el riesgo de lograr con la agresión tan solo una mayor saturación del horizonte. Ella escribe:

Aunque la estrategia de Butler de contrarrestar una hegemonía racista con una hegemonía antirracista puede ser retórica y políticamente efectiva, creo que también es extremadamente problemática... ¿Es la agresividad necesaria o suficiente para promover la viabilidad de lecturas alternativas al incidente de Rodney King y a otros eventos igualmente perturbadores de la historia reciente y pasada de los Estados Unidos? Y si lo es, ¿existe una forma de distinguir la violencia y la agresividad desplegada en la lectura antirracista de la violencia y la agresividad que conlleva la lectura racista? (2008, p. 102).

Weiss se pregunta qué fundamentos podrían utilizarse para determinar la legitimidad de la lectura antirracista sobre la racista, dado que Butler ha afirmado que ver siempre es ya interpretar y que, por lo tanto, no puede existir una Verdad de los eventos que no esté ya mediada y, por lo tanto, no hay manera de utilizar el propio evento, fuera de la interpretación, por su valor probatorio para apoyar cualquiera de las dos lecturas.

Yo propondría que una forma de distinguir la violencia y la agresión en la lectura racista y en la antirracista es prestar atención al objeto de la agresión. Es decir, Butler aboga por una *lectura* agresiva del video y sugiere que tal lectura debe ser «repetida y publicitada». Las lecturas agresivas que Butler defiende dependen de una comprensión distinta a la de la interpretación que finalmente prevaleció en la corte sobre los hombres negros, la policía blanca y la población en general. La «hegemonía antirracista» que Butler espera que aparezca más adelante —a la luz del veredicto King (y, de hecho, de los acontecimientos posteriores en la vida racial de Los Ángeles)—, será un contrapunto utópico frente a las actuales condiciones, y será políticamente necesario para alcanzarla, pero en un plano ontológico muy diferente al de la hegemonía que pretende contrarrestar.

Al comparar estos dos horizontes, las relaciones de poder que existen actualmente hacen que cualquier intento de representarlos como equivalentes sea un ejercicio puramente formal, uno que no responde a su presencia real en el mundo. Discernir el alcance y la profundidad de estos horizontes no es, entonces, una cuestión de conciliarlos con algún tipo de verdad prerrepresentativa o preinterpretativa, sino que se trata de determinar qué interpretación parece más acorde con los fenómenos que pretende describir y de prestar atención a qué efectos tiene cada uno de ellos. Los efectos de una hegemonía antirracista podrían ser los de ampliar o resucitar un imaginario

político colectivo que se encuentra herido o escindido por ese otro horizonte —la hegemonía racista—, cuyos efectos pueden verse en el cuerpo quebrado de Rodney King, así como en el veredicto que exoneró a los oficiales que lo golpearon.

Robert Gooding-Williams sugiere que es precisamente la violencia cotidiana del racismo sistemático la que da el contexto al caso tan común de brutalidad policial y el vehículo a través del cual fue posible el increíble veredicto (1993). Vemos en este momento la necesidad política de mantener alguna distinción conceptual entre el cuerpo de un texto, el cuerpo de una lectura y el cuerpo humano, y observamos que la tarea de encontrar formas adecuadas para describir los fenómenos que una encuentra coloca en profundo acuerdo el trabajo político y el método fenomenológico. La agresión como estrategia de lectura puede funcionar para contrarrestar las lógicas de agresión que determinan el campo visible y para contrarrestar las vías de poder a través de las cuales se justifica a sí misma la violencia antirracista y anti-*queer*. Que ese poder constituya los horizontes que ocupamos es también una de las razones por las que alterarlos o ampliarlos es a menudo más difícil de lo que nos gustaría.

La expansión del horizonte a veces se llama escuela. La escuela como institución se describió alguna vez de la siguiente manera, como un lugar que tiene éxito en la medida en la que amplía el horizonte de sus estudiantes:

Una escuela secundaria debe lograr algo más que no llevar a sus alumnos al suicidio. Debe darles ganas de vivir y ofrecerles apoyo y respaldo en un momento de la vida en el que las condiciones de su desarrollo les empujan a relajar los lazos con su hogar paterno y su familia. Me parece indiscutible que las escuelas fracasan en esto, y en muchos aspectos no cumplen con su deber de proporcionar un sustituto para la familia y de despertar el interés por la vida en el mundo exterior (Freud, 1953-1974, pp. 231-232).

Esto es de *Contributions to a Discussion on Suicide* de Freud, escrito hace unos cien años. Es una evaluación seria del fracaso de las escuelas para abordar la desesperación suicida de los y las estudiantes, y proporciona un relato del propósito de las escuelas y de la educación que es casi exactamente contrario a la comprensión común del imperativo educativo como uno de claustro y refugio. Freud sugiere que la protección no debe ser el modelo de una escuela, y el refugio del mundo no es el objetivo de una educación. En el momento en el que un o una joven comienza a encontrar modos de relación fuera de la familia, dice Freud, la escuela debe proporcionar un sustituto. Pero el sustituto de la familia no está estructurado como una familia. Podría decirse que el mayor valor de la escuela es su capacidad de convertirse en un lugar más, de darnos modelos que no son precisamente el modelo familiar,

unos que nos ofrezcan una estructura diferente a través de la cual sentir y difundir el afecto, la intimidad y la agresión. La tarea más importante de una escuela, dice Freud, es despertar el deseo. La protección, en tal contexto, funcionaría solo como una fortificación creciente, una constricción cada vez más estrecha de la socialidad que colapsa sobre sí misma. Propone, entonces, una erótica pedagógica que anime al/la estudiante a tomar el mundo exterior, y la vida que allí se encuentra, como un objeto de deseo, incluso a expensas de su apego a la escuela misma. Porque no es cualquier vida, ni siquiera la próxima, la que el/la estudiante necesita desear, sino la que se encuentra en el mundo exterior: «La escuela no debe tomar sobre sí el carácter inexorable de la vida: no debe buscar ser más que un *juego* de la vida» (1953-1974, pp. 231-232).

6. SUICIDIO

Durante varios años, he tenido el artículo de Eve Sedgwick *Queer and Now* como el primer tema de mi sílabo del curso Teoría *Queer*, un texto que abordamos colectivamente, como clase, el primer día de nuestro encuentro. Comienza como sigue: «Creo que todas las personas que se dedican a los estudios gay y lésbicos están obsesionadas por los suicidios de adolescentes. Para nosotras, las duras estadísticas son fáciles: que los adolescentes *queer* son dos o tres veces más propensos a intentar suicidarse —y a lograrlo— que otros; que hasta el 30% de los suicidios de adolescentes es probable que sean de gays» (1993, p. 1). Sedgwick escribió estas líneas en 1993 y es difícil saber qué es más sorprendente: que estas observaciones sobre el suicidio de jóvenes todavía tienen la vigencia que tienen hoy o que los suicidios *queer* solo ahora se han vuelto noticia. La introducción de Sedgwick puede ser fácilmente una evaluación contemporánea de nuestro momento actual, quizás añadiendo tan solo energías y vidas trans al lado de lo *queer*, reconociendo que sus cuerpos y sus yo [*selves*] son todavía más vulnerables que los de la juventud gay. En la siguiente oración, Sedgwick describe el tipo de conocimiento que tenemos sobre estos suicidios y confirma algo sobre su ambigüedad epistemológica: «El conocimiento es indeleble, pero no sorprendente, para cualquiera que tenga una razón para estar en sintonía con la forma despilfarradora que tiene esta cultura de negar y expoliar las energías y vidas *queer*. Miro a mis amistades y colegas que se dedican a los estudios lésbicos y gay, y siento que la supervivencia de cada una de estas personas es un milagro. Quienes sobrevivieron tienen historias sobre cómo se hizo». Si este conocimiento es indeleble, sus huellas inerradicables están inscritas en una superficie o en un lugar que está en perpetuo riesgo de perderse.

Una lectura pesimista de la nueva sorpresa ante la ola de suicidios *queer* de la década, podría entenderla como una confirmación de que las condiciones en las que se producen esos suicidios son a la vez intratables y están ocluidas, tal vez de manera sistemática. ¿Cuál es la mejor manera de abordar la desesperación que hay detrás de tales suicidios? Tal como Sedgwick plantea la pregunta: «Cómo contarles a niños y niñas, que se supone nunca aprenderán esto, que más adelante el camino se ensancha y el aire se ilumina; que en el mundo grande existen mundos donde es plausible nuestra exigencia de *acostumbrarnos a ello*» (1993, p. 2). Esa frase «acostumbrarse a ello» no puede sonar en los oídos de la juventud contemporánea con la misma resonancia que en 1993, cuando se exigía que la cultura heterosexual reconociera la presencia de vidas *queer*. Sin embargo, la pregunta de Sedgwick sobre cómo comunicar ese horizonte más abierto a la juventud *queer* desanimada y en peligro, describe el mismo sentimiento que impulsa la campaña de YouTube *It Gets Better* de Dan Savage, dirigida a la juventud *queer* en riesgo de suicidio: el camino se ensancha, el aire se ilumina, *todo mejorará*.

En el 2010, entre el momento del asesinato y el juicio por homicidio, Dan Savage lanzó la campaña *It Gets Better* en un intento de llegar a los desesperados y suicidas jóvenes LGBT para tratar de convencerlos de que, a pesar de lo terrible de sus actuales circunstancias, la vida realmente mejora para las personas LGBT. La campaña fue justamente criticada en varios frentes: por ser demasiado simplista, por universalizar la perspectiva del hombre gay blanco con privilegios de clase, por sugerir la inevitabilidad de la movilidad ascendente (Puar, 2012). Es cierto que la vida no mejora para todas las personas. Es cierto que no todas las personas sobrevivimos. Estoy muy interesada en la crítica sobre el hecho de que la campaña está implacablemente centrada en el futuro en lugar de preocuparse por el presente, anticipando un momento posterior en el que las condiciones seguramente mejorarán y abogando por una estrategia de aguardar el presente en lugar de cambiar las cosas hoy. Esta última crítica, junto con la crítica a la representación de la juventud gay como mártir o víctima, es una réplica bastante extraña de la postura de Lee Edelman en *No Future*, un libro que ha sido ampliamente criticado y que es un contrapunto inmensamente productivo en la reciente teoría *queer*. De hecho, una de las cosas que José Esteban Muñoz nos invitó a tomar en serio en su crítica a Edelman, en *Cruising Utopia*, es la proposición de que *el futuro importa*, que inclinarse hacia un futuro utópico que puede ser imaginado, incluso si todavía no puede ser materialmente realizado, puede ser un compromiso con la política y no simplemente una huida de la política. La esperanza a veces se basa necesariamente en un futuro incipiente que excede la comprensión de lo pragmático, y las prácticas *queer* de hacer arte y de hacer mundo son a veces las mejores maneras de inclinarse hacia ese futuro.

Parte de lo que se ha criticado en esta campaña es su pasividad. Algunos sugieren que debería enfatizar el poder de la persona para cambiar sus propias circunstancias: para así *hacerlo mejor* en lugar de que *todo mejore*. El eslogan «hazlo mejor» afirma la voluntad como la rúbrica adecuada para comprender tanto los triunfos como los fracasos de la vida *queer*. Lo que podría hacernos reflexionar sobre esta última crítica es su invocación a una persona con agencia, capaz de movilizar eficazmente el poder para mejorar sus circunstancias, como corrección del horizonte más colectivista y contextual del «ello» más nebuloso que o mejora o no mejora, aparte de la voluntad intencionadamente instrumentalizada de la juventud que sufre el hecho de que todavía no se está mejor.

En pocas palabras, lo que una podría necesitar en ese momento es un horizonte compartido. Ver el mundo en términos de horizontes compartidos sugiere que un cambio en las condiciones de mi vida solo puede ser el resultado de algo más que mis propias acciones causalmente eficaces. Me parece que algunos aspectos del enfoque *queer* de Sedgwick, o tal vez un enfoque *queer* en general, nos enseñan a mirar las estructuras en lugar de los/las actores/as individuales cuando se consideran tanto las causas como las soluciones de la violencia contra personas *queer* y trans. ¿Cómo, entonces, en este contexto, debemos empezar a tener en cuenta estos inquietantes suicidios, que son más escalofriantes no porque representen un nuevo desarrollo, sino exactamente porque son la norma, exactamente porque están perfectamente alineados con lo que hemos sabido sobre el suicidio de las personas LGBT durante décadas? ¿Qué podría vincular la violencia contra la juventud LGBT que viene en forma de asesinato con la violencia que viene en forma de suicidio? ¿Qué podrían contribuir a estas cuestiones los comentarios de Freud sobre el suicidio y su caracterización del suicidio como un asesinato del yo? Inicialmente dudé en usar los comentarios de Freud para leer estos casos de suicidio LGBT. Comprender el suicidio como autoasesinato me pareció arriesgarme a replicar el análisis individualista presentado antes, a reemplazar un análisis de los contextos sociales que empujan a los vulnerables hacia el suicidio al ubicar la agresión dentro de la persona suicida, en una proyección de la violencia agresiva que es muy común en lo que respecta a las personas *queer*, tal como hemos visto. Este mismo análisis individualista diría que Brandon McInerney fue simplemente una mala semilla, que el asesinato fue el resultado de una persona malvada concreta, oscureciendo así el papel desempeñado por la escuela, los padres y las madres, los y las docentes —y reduciendo el campo de la responsabilidad a un chico de catorce años—.

La terrible economía del suicidio radica en la simultaneidad de su acción interior y exterior, lo que hace que este tipo de castigo sea una ruta de agresión que no puede encontrar una dirección hacia el exterior y que, por lo tanto, se vuelve hacia el yo, al

mismo tiempo que mantiene su función como una agresión hacia el otro o la otra. Jacqueline Rose ha descrito este mismo movimiento dual del suicidio no tanto en términos de una topografía interna como sí en términos de las condiciones sociales en las que ocurre:

Todos los suicidios matan a otras personas. Por muy aislado que sea el momento, el suicidio es siempre un acto de crueldad. El suicidio es raramente el acto singular y definitivo que parece ser. El ego, nos dice Freud, vuelca sobre sí mismo el odio que siente hacia el objeto. Pero el objeto nunca se salva. Nadie se suicida, escribió el psicoanalista Karl Menninger, a menos que experimente a la vez «el deseo de morir, el deseo de matar, el deseo de ser asesinado». Puedes morir, pero no puedes suicidarte, por tu cuenta (2004, p. 21).

A pesar del aislamiento —tanto percibido como real— de esos jóvenes *queer* que terminan violentamente con sus propias vidas, sus muertes se prolongan hacia afuera: «puedes morir, pero no puedes suicidarte, por tu cuenta». Las respuestas a estas muertes, las declaraciones a otras personas anónimas y la insistencia en que se mejore, no es simplemente un tópico bien intencionado que pregonan las personas adultas ansiosas que han dirigido sus vidas con seguridad hacia un puerto de privilegios, sino una invitación a un futuro diferente que es desconocido. Un horizonte compartido, en este caso, no puede indicar proximidad espacial o temporal o incluso comunidad. Es decir, en la invocación del «todo ello mejorará», ¿me pregunto si no hay algo en la vaguedad de ese «ello» —la voz pasiva, sin agencia, no indexada— que pueda pensarse como precisamente el *locus* de esa esperanza? Si soy una persona joven trans o *queer* que se siente al borde del abismo, sin recursos y sin ningún lugar al cual recurrir, lo que podría sostenerme en ese momento es que exista un *ello* que pueda mejorar exactamente cuando yo haya llegado al límite de mi propia capacidad para hacer que cualquier cosa mejore, incluso sin especificar el detalle de sus características. Así, la abstracción del mundo invocado, su distancia de lo que puedo conocer o imaginar en este momento y también de mi propia voluntad, permite que mi propio horizonte se amplíe y ofrezca un camino hacia el exterior, hacia lo aún desconocido, hacia una vida valorada de manera diferente.

Pero a veces, no mejora. A veces, apuntar hacia algún horizonte futuro más soleado no es suficiente. A veces empeora. A veces termina. La última vez que enseñé Teoría *Queer*, empecé el primer día del semestre como siempre lo hago, con una consideración colectiva de *Queer and Now*. Nos sentamos con la atormentada contemplación de Sedgwick a los suicidios de adolescentes homosexuales. Ese año éramos un pequeño seminario, solo un puñado de estudiantes. La mayoría de ellos *queer*. La mitad estudiantes de color. Uno de ellos no sobrevivió hasta el final del curso. Suicidio.

*

Una de las cosas más notables de la corta vida de Latisha King fue su resiliencia, la forma en la que perseveró en su autoexpresión frente a la regulación normativa y la prohibición. Ella surgió y persistió desafiando todas las diferentes formas de violencia dirigidas contra ella con el propósito de extinguir su propio ser. Ella no terminó sometida por el insistente mensaje —de parte de su familia, sus docentes y sus pares— de que ella era imposible, que no existía, aunque todas estas formas de violencia tuvieron su precio. La mañana en la que le dispararon, se vistió según el código de vestimenta de la escuela. Ese día llevaba puesta su ropa de chico. Ese día se hizo pasar por Larry. Y, sin embargo, vestida con ropa de chico, sentada en su aula, escribió su nombre: *Latisha King*. Estas fueron las primeras palabras que aparecieron en la pantalla de la computadora, las dos primeras palabras de su ensayo, el ensayo que según el recuerdo de su maestra consistía en ese momento nada más que de esas dos primeras palabras: su nombre. Ella se había dado un nombre a sí misma, y lo escribió, para que todos los que se apiñaran en torno a la pantalla de la computadora —algunos riendo, otros señalando, algunos con las manos cubriéndose la boca— pudieran ver. *Latisha King. Estoy aquí.*

REFERENCIAS

- Butler, Judith (2006). *Philosophical Encounters of the Third Kind* [video]. https://www.youtube.com/watch?v=dDQ_-Gvj18
- Constable, Marianne (2014). *Our Word is Our Bond: How Legal Speech Acts*. Stanford: Stanford University Press.
- Edelman, Lee (2004). *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Durham, NC: Duke University Press.
- Freud, Sigmund (1953-1974). Contributions to a Discussion on Suicide (1910). En *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Edición y traducción al inglés por James Strachey (volumen 11). Londres: The Hogarth Press.
- Gooding-Williams, Robert (1993). *Reading Rodney King: Reading Urban Uprising*. Nueva York: Routledge.
- Harney, Stefano & Fred Moten (2017). *Los abajocomunes: planear fugitivo y estudio negro*. Traducción de Cristina Rivera Garza, Juan Pablo Anaya y Marta Malo. Ciudad de México: Cooperativa Cráter Invertido.
- Johnson, Galen A. (1993). Structures and Painting. En *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

- King, Rodney (2012). *The Riot Within: My Journey from Rebellion to Redemption*. Nueva York: Harper Collins.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964). Indirect Language and the Voices of Silence. En *Signs*. Traducción al inglés de Richard McCleary. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1968). *The Visible and the Invisible*. Traducción al inglés de Alphonso Lingis. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice; Johnson, Galen A. & Michael B. Smith (1993). *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Moten, Fred (2003). *In the Break: The Aesthetics of the Black Radical Tradition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Muñoz, José Esteban (2009). *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. Nueva York: New York University Press.
- Natanson, Maurice Alexander (1986). *Anonymity: A Study in the Philosophy of Alfred Schütz*. Bloomington: Indiana University Press.
- Obama, Barack (2013). *Remarks by the President on Trayvon Martin*, 19 de julio. Archivos Obama en la Casa Blanca. <https://obamawhitehouse.archives.gov/>
- People of the State of California vs. Brandon David McInerney*, Legajo N° 2008005782. Transcripción del relator de la corte: Testimonio de Abiam M: 7 de julio de 2011. Testimonio de Anne Sinclair: 29 de julio de 2011. Testimonio de Dawn Boldrin: viernes 8 de julio de 2011, lunes 11 de julio de 2011, jueves 28 de julio de 2011, viernes 29 de julio de 2011. Testimonio de Andrea V. 7 de julio de 2011.
- Puar, Jasbir (2012). Coda: The Cost of Getting Better. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 18(1), 149-158.
- Rose, Jacqueline (2004). Deadly Embrace. *London Review of Books*, 26(21), 21-24.
- Schütz, Alfred (1966). *Collected Papers*. La Haya: Nijhoff.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1993). Queer and Now. En *Tendencies*. Durham, NC: Duke University Press.
- Weiss, Gail (2008). *Refiguring the Ordinary*. Bloomington: Indiana University Press.
- Yancy, George (2008). *Black Bodies, White Gazes: The Continuing Significance of Race*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Zaner, Richard M. (1970). *The Way of Phenomenology: Criticism as a Philosophical Discipline*. Nueva York: Pegasus.

SOBRE LXS AUTORXS

Adrián Melo es doctor en Ciencias Sociales, magíster en Comunicación y Cultura y licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como investigador y profesor en las áreas de Sociología y Filosofía en la Universidad Nacional de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de La Plata. Es asesor de la Dirección de Psicología Comunitaria y Pedagogía Social. Ha sido parte del equipo técnico curricular en la Dirección Provincial de Secundaria, coautor del Diseño Construcción de Ciudadanía y de la línea curricular ciudadanía. Fue coordinador de las capacitaciones en Educación Sexual Integral en Secundaria en 2014-2015. Es autor de los libros *Cazuza y Federico Mora: vidas paralelas* (2021); *Paco y Eva: las vidas paralelas de Evita Perón y Paquito Jamandreu* (2020); *Antología del culo. Textos de placer anal y orgullo pasivo* (2015 y 2016); *Historia de la literatura gay en Argentina* (2012). Es coautor, junto con Marcelo Raffin, de *Obsesiones y fantasmas de la Argentina: el antisemitismo, Evita, los desaparecidos y Malvinas en la ficción literaria* (2005). Asimismo, es compilador de *Otras historias de amor. Gays, lesbianas y travestis en el cine argentino* (2008).

Alia Al-Saji es doctora en Filosofía por Emory University (2002) y profesora de filosofía en McGill University desde 2002. Su trabajo reúne y analiza críticamente la fenomenología del siglo XX y la filosofía francesa, por un lado, y la teoría crítica racial, la teoría decolonial y la filosofía feminista, por otro. Su investigación se basa en una preocupación constante por las cuestiones sobre el tiempo, la racialización y la encarnación, cuya intersección trata de elaborar filosóficamente. Ha recibido subvenciones del Social Sciences and Humanities Research Council de Canadá y de Le Fonds de recherche du Québec en Société et Culture. En 2009 recibió una beca de residencia en la Camargo Foundation en Cassis, Francia, y en 2012 fue becaria residente en el Institute of Advanced Study de Durham University, Reino Unido. Al-Saji fue codirectora de la Society for Phenomenology and Existential Philosophy (SPEP), la segunda asociación filosófica más importante de Norteamérica, desde 2014 hasta 2017. Actualmente es coeditora de los simposios sobre Género, Raza y Filosofía y editora de la sección de Filosofía Feminista de Philosophy Compass.

Ana María Bidegain es doctora por la Universidad Católica de Lovaina. Desarrolló su carrera académica en Colombia, donde vivió y enseñó durante más de veinte años. Fundó el Departamento de Historia de la Universidad de los Andes y abrió el campo de los Estudios Religiosos en la Universidad Nacional de Colombia. En el bienio 2003-2004, dirigió el Centro de Investigación en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente, es profesora en Florida International University. Ha sido, además, profesora visitante en Harvard University en el Women's Studies in Religion Program. Sus principales temas de investigación giran en torno a la religión, la sociedad y la política en la historia de América Latina, sobre la que ha publicado extensamente. Imparte cursos sobre el cristianismo mundial, la inmigración y la religión, la mujer y la religión, y los movimientos de liberación latinoamericanos. Ha participado en numerosos equipos de investigación académicos e internacionales en América del Sur, Europa y Estados Unidos. Actualmente forma parte del equipo editor de *The Edinburgh Companions to Global Christianity*, volumen VI sobre América Latina y el Caribe.

Breny Mendoza es profesora del departamento de Gender and Women's Studies y directora académica del programa de maestría en Diverse Community Development Leadership en California State University, Northridge. Recibió su doctorado de Cornell University en City and Regional Planning con énfasis en teoría feminista y en estudios latinoamericanos y su M.A. en Ciencias Políticas en la Freie Universität Berlin, Alemania. Sus áreas de interés incluyen la teoría feminista decolonial, la teoría política, el feminismo transnacional y los estudios latinoamericanos. Ha publicado tres libros: *Sintiéndose mujer, pensándose feminista* (1996), un libro sobre la creación del movimiento feminista en Honduras; *Rethinking Latin American Feminisms* (2000), coeditado, con Debra Castillo y Mary Jo Dudley, un libro basado en una conferencia realizada en Cornell University en 1999; y es autora del libro *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América* publicado, en 2014, por la editorial Herder México como la primera publicación de su nueva serie de libros sobre los feminismos decoloniales latinoamericanos.

Daniel Wodak es profesor de filosofía en la University of Pennsylvania. También tiene un nombramiento secundario en Penn Law School, y es director asociado del Penn's Institute for Law and Philosophy. Obtuvo su doctorado en filosofía en Princeton University en 2016. De 2016 a 2019 fue profesor asistente en el Departamento de Filosofía de Virginia Tech. Trabaja ampliamente en metaética, filosofía del derecho, filosofía social y política. Actualmente es el director de un nuevo proyecto de enseñanza en prisiones en la University of Pennsylvania. Este proyecto se basa en el trabajo que hizo en la escuela de posgrado enseñando para la Prison Teaching

Initiative de Princeton University. Dentro de sus publicaciones destacan *Of Witches and White Folks* (2022), *How Much Gender is Too Much Gender?* (2021) en coautoría con Robin Dembroff, *Approving on the Basis of Normative Testimony* (2021), *Who's on First?* (2020) y *Moral Perception, Inference, and Intuition* (2019).

Gayle Salamon es profesora en el English Department y en el programa de Gender and Sexuality Studies en Princeton University, Estados Unidos. Sus áreas de Investigación incluyen fenomenología, filosofía feminista, teoría *queer* y transgénero, filosofía continental contemporánea y estudios sobre la discapacidad. Es autora de *Assuming a Body: Transgender and Rhetorics of Materiality* (2010), libro ganador de la Lambda Literary Award en Estudios LGBT. Su libro más reciente, *The Life and Death of Latisha King: A Critical Phenomenology of Transphobia* (2018), utiliza la fenomenología para explorar el caso de Latisha King, una chica trans que fue asesinada a tiros en la secundaria de Oxnard, California, por un compañero de clase en 2008. Actualmente está trabajando en dos proyectos: un manuscrito sobre la imaginación, el experimento y la ética en la fenomenología de mediados de siglo, y una monografía que explora las narraciones del dolor corporal y la discapacidad en las memorias contemporáneas, titulada *Painography: Metaphor and the Phenomenology of Chronic Pain*.

Kiran Asher es profesora del departamento de Women, Gender, and Sexuality Studies de la University of Massachusetts, Amherst. Obtuvo su doctorado en Political Science en la University of Florida. Es una bióloga convertida en científica social con tres décadas de investigación de campo sobre la conservación de la biodiversidad, el desarrollo internacional y las luchas por el cambio social en América Latina y el sur de Asia. Su investigación cuestiona las dimensiones de género y raza del cambio social y medioambiental en el sur global, así como los significados y las prácticas del «trabajo de campo» feminista. De 2013 a 2015, trabajó como científica principal en el Programa de Bosques y Medios de Vida del Center for International Forestry Research (CIFOR), en Bogor (Indonesia). Actualmente está trabajando en un libro titulado *Fieldwork: Nature, Culture, and Gender in the Age of Climate Change*, que pone en primer plano el complejo y contradictorio entrelazamiento de los mundos natural y cultural, y los retos que esto supone para las luchas del siglo XXI por la justicia medioambiental y social.

Juana María Rodríguez es profesora de Estudios Étnicos y profesora titular de Estudios de Interpretación en la University of California, Berkeley. Graduada del doctorado en Estudios Étnicos de la misma casa de estudios, su investigación se centra en la sexualidad y el género racializados; la teoría y el activismo *queer* de color; el afecto y la estética; la tecnología y las artes mediáticas; el derecho y la teoría crítica de la raza;

y las literaturas y culturas latinas y caribeñas. Rodríguez es autora de dos libros, *Queer Latinidad: Identity Practices, Discursive Spaces* (2003) y *Sexual Futures, Queer Gestures, and Other Latina Longings* (2014), el cual ganó el Alan Bray Memorial Book Prize de la Modern Language Association y fue finalista de la Lambda Literary Foundation para estudios LGBT. También fue coeditora del número especial de *TSQ: Transgender Studies Quarterly* sobre «Trans Studies en las Américas». Su tercer libro, *Put a Life: Seeing Latinas, Working Sex* (2023), se centra en la cultura visual y el trabajo sexual latino.

Li-Hsiang Lisa Rosenlee es profesora de Filosofía en la University of Hawaii, West Oahu. Obtuvo su doctorado en filosofía en la University of Hawaii, Mānoa, donde también recibió su M.A. en filosofía y su B.A. en Ciencias Políticas. Sus publicaciones recientes incluyen los libros *Confucianism and Women: A Philosophical Interpretation* (2006); *A Feminist Re-imagination of Confucianism: A Practical Ethic for Life* (2021); y los artículos «A Feminist Appropriation of Confucianism» en *Confucianism in Context: Classic Philosophy and Contemporary Issues, East Asian and Beyond*, eds. Wonsuk Chang y Leah Kalmanson (2010); «Why Care? A Feminist Re-appropriation of Confucian Xiao» en *Dao Companion to the Analects*, ed. Amy Olberding (2014). Ha dado conferencias y talleres en varias universidades como Tel Aviv University, University of Oslo, University of Pennsylvania, Shangdong University, y National Taiwan University.

Linda Martín Alcoff es profesora de filosofía en el Hunter College y el Graduate Center de la City University of New York (CUNY). Además, se desempeñó como codirectora del Mellon Public Humanities and Social Justice Program. Fue presidenta de la American Philosophical Association. Sus áreas de investigación son la epistemología, la filosofía latinoamericana, el feminismo, la teoría crítica de la raza y la filosofía continental. Sus libros recientes incluyen *Rape and Resistance* (2018); *The Future of Whiteness* (2015); *Visible Identities: Race, Gender and the Self* (2006), que ganó el Frantz Fanon Award. También ha editado o coeditado once libros, entre ellos *The Routledge Companion to the Philosophy of Race* (2018); *Feminist Epistemologies* (1993); *Singing in the Fire: Tales of Women in Philosophy* (2003); *Thinking from the Underside of History* (2000); *Identity Politics Reconsidered* (2006); y *Constructing the Nation: A Race and Nationalism Reader* (2009). Ha escrito más de cien artículos en revistas y capítulos de libros, y ha colaborado con *The New York Times*, *Aeon*, el *NY Independent* y otras publicaciones.

Mary Kate McGowan es la Margaret Clapp '30 Distinguished Alumna Professor de Filosofía en Wellesley College, EE.UU. Es doctora en Filosofía por Princeton University. Sus áreas de investigación incluyen metafísica, filosofía del lenguaje,

filosofía del derecho y feminismo analítico. Recientemente ha estado investigando las formas sutiles en las que el discurso altera los hechos normativos y cómo esto podría estar implicado en la perpetuación de jerarquías sociales injustas. En particular, le interesa la posibilidad de que más discursos de los que nos damos cuenta (por ejemplo, algunos discursos de pornografía y de odio racista) promulguen normas constitutivas de daño. Es autora de *Just Words: On Speech and Hidden Harm* (2019); coeditora, junto con Ishani Maitra, de *Speech and Harm: Controversies over Free Speech* (2012); y actualmente es coautora, junto con Ishani Maitra, de un libro de texto de doce capítulos (*Speech in Action*) sobre la filosofía social del lenguaje.

Nancy Fraser es la Henry and Louise A. Loeb Professor of Philosophy and Politics en la New School for Social Research, EE.UU. Trabaja en teoría social y política, teoría feminista y pensamiento contemporáneo francés y alemán. Ganadora del Alfred Schutz Award 2010 de la American Philosophical Association y del doctorado *honoris causa* de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Ella ocupó la «Blaise Pascal International Research Chair» en el *École des hautes études en sciences sociales* de París entre 2008 y 2010. Además, ha dado clases en la Northwestern University (EE.UU.), la Johann Wolfgang Goethe-Universität de Frankfurt (Alemania), la University of Paris (Francia), la University of Groningen (Países Bajos) y la Universitat de les Illes Balears, en Palma de Mallorca. Dentro de sus publicaciones destacan *Feminism for the 99%: A Manifesto* (2019), en coautoría con Cinzia Arruzza y Tithi Bhattacharya; *Capitalism: A Conversation in Critical Theory* (2018), en coautoría con Rahel Jaeggi; y *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis* (2013).

Quill R Kukla es profesora de filosofía y Senior Research Scholar en el Kennedy Institute of Ethics en la Georgetown University, EE.UU. Es miembro del cuerpo docente del programa de Estudios sobre Discapacidad en la misma casa de estudios. Obtuvo su doctorado en Filosofía en la University of Pittsburgh y actualmente es estudiante de maestría en Urban and Regional Planning en Georgetown University. Es editora en jefe de la Kennedy Institute of Ethics Journal. Durante 2021-2023 se ha desempeñado como Humboldt Research Scholar en la Leibniz Universität Hannover. Sus principales áreas de investigación son la epistemología social, la bioética, la filosofía de la ciencia (especialmente la geografía y la medicina), la filosofía del lenguaje y la filosofía contra la opresión. Dentro de sus publicaciones destacan los artículos «Misogyny and Ideological Logic» (2020), «Moral Ecologies and the Harms of Sexual Violation» (2018), «That's What She Said: The Language of Sexual Negotiation» (2018), «Slurs, Ideology, and Interpellation» (2018); además de su nuevo libro *City Living: How Urban Spaces and Urban Dwellers Make One Another* (2021).

Robin Dembroff es docente de filosofía en Yale University, EE.UU. Sus principales áreas de investigación son la filosofía feminista y la filosofía LGBTQ, que aborda utilizando herramientas de la metafísica, la epistemología y la filosofía del lenguaje. Su investigación hace hincapié en las relaciones entre los procesos sociales dinámicos y las clasificaciones sociales. Ha escrito sobre estos temas en revistas académicas, en un informe de la Corte Suprema de los EE.UU. y en medios de comunicación populares. Actualmente está escribiendo el libro *Real Men on Top: How Patriarchy Weaponizes Gender*, el cual está bajo contrato con Oxford University Press. Recibió su doctorado en Filosofía de Princeton University en 2017 y su M.A. en Filosofía de la University of Notre Dame en 2014.

Sally Haslanger es la Ford Professor de filosofía en el departamento de Linguistics and Philosophy en Massachusetts Institute of Technology (MIT), EE.UU., y profesora afiliada en el programa de Women's and Gender Studies de la misma casa de estudios. Sus intereses filosóficos son amplios. En teoría feminista ha escrito sobre la objetividad y la objetivación, y sobre la teoría del género de Catharine MacKinnon. Durante muchos años se ha dedicado a dar sentido metafísico a la noción de construcción social. Su libro *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique* (2012) recoge trabajos publicados a lo largo de veinte años que vinculan su trabajo en metafísica, epistemología y filosofía del lenguaje contemporáneas con cuestiones sociales y políticas relativas al género, la raza y la familia. Su libro ha sido galardonado con el Joseph B. Gittler Award 2014 por su «destacada contribución académica en el campo de la filosofía de una o más de las ciencias sociales». En 2018 recibió la Guggenheim Fellowship para desarrollar el libro *Doing Justice to the Social*, ahora bajo contrato con Oxford University Press.

Susan Wendell es profesora jubilada de Women's Studies de Simon Fraser University y vive actualmente en Canadá. Su formación académica es en Filosofía (Ph.D. 1976), y durante muchos años enseñó y publicó sobre filosofía social y ética feminista. Quedó discapacitada por una grave enfermedad viral en 1985 y desde entonces vive y trabaja con dolor y fatiga crónicos. Dentro de sus publicaciones destacan *The Rejected Body: Feminist Philosophical Reflections on Disability* (1996), donde conecta su propia experiencia de enfermedad con la teoría feminista y la literatura sobre la discapacidad y sostiene que la teorización feminista se ha inclinado hacia la experiencia de las personas no-discapacitadas y que el conocimiento de las personas con discapacidad debe integrarse en la ética feminista, en los debates sobre la vida corporal y en la crítica a la autoridad cognitiva y social de la medicina.

Talia Mae Bettcher es profesora de filosofía en California State University, L.A. y, en la actualidad se desempeña como directora del departamento de la misma casa de estudios.

Es una filósofa comprometida que integra la reflexión crítica con la acción tangible y significativa en nuestro mundo social. Gran parte de su trabajo en el ámbito de los estudios transgénero surge de su experiencia personal como mujer trans y de su participación activa en las subculturas de la comunidad trans en Los Ángeles, EE.UU. Sus investigaciones filosóficas, incluso en su vertiente más abstracta, pretenden captar las realidades que viven las personas de carne y hueso y que pueden tener consecuencias políticas y prácticas. Cuando la filosofía tradicional le ha fallado, incluso ha recurrido al arte de la performance como forma de explorar las cuestiones filosóficas trans/género de forma menos convencional. Su esperanza es que otros puedan obtener un beneficio real de su trabajo filosófico, aunque solo sea como un reto para pensar más profundamente en el género y el sexo, y quizás incluso como una nueva forma de pensar en las cosas. Es parte del consejo editorial fundador de *Transgender Studies Quarterly*, la primera revista no médica centrada en cuestiones transgénero.

Virginia R. Azcuy es doctora en Teología por la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Profesora de Eclesiología y Teología Espiritual en la misma Facultad. Profesora investigadora en el Centro Teológico Manuel Larraín por la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile y Profesora invitada por la Universidad Católica de Córdoba-Unidad Asociada al CONICET. Coordinadora General del Programa de Estudios Teologanda. Presidenta del Programa ICALA para la Promoción científica de mujeres en América Latina. Entre sus áreas de investigación se cuentan: el Concilio Vaticano II y su recepción, los métodos cualitativos en teología, las teologías feministas y la mariología. De sus últimas publicaciones en coautoría se destacan *Travesías de teólogas feministas pioneras* (2020) y *Mariología, un caleidoscopio y variadas figuras* (2022).

Yayo Herrero es consultora, investigadora y profesora en los ámbitos de ecología política, ecofeminismos y educación para la sostenibilidad. Es licenciada en Antropología Social y Cultural, diplomada en Educación Social e Ingeniería Técnica Agrícola, además cuenta con un diploma de Estudios Avanzados en Teoría de la Educación y Pedagogía Social. En la actualidad es socia de Garúa Sociedad Cooperativa y docente en diversas universidades españolas, además es presidenta de Foro Transiciones. Es autora o coautora de más de una treintena de libros y colabora habitualmente con diversos medios de comunicación. Fue coordinadora del Centro Complutense de Estudios e Información Medioambiental de la Fundación General Universidad Complutense de Madrid y directora general de FUHEM. Compagina desde hace décadas su actividad profesional con la participación activa en movimientos sociales, especialmente el movimiento ecologista. Forma parte de Ecologistas en Acción, organización de la que fue co-coordinadora Confederal entre 2005 y 2014.

Las Cátedras UNESCO son un programa internacional creado en 1992 por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, para promover el desarrollo de la investigación, la capacitación y los programas de educación superior a través de la creación de redes e intercambio de conocimientos, así como el fomento de la cooperación interuniversitaria. En 2016, se creó la Cátedra UNESCO de Igualdad de Género en Instituciones de Educación Superior de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Esta es la primera cátedra UNESCO de género en el Perú y la primera cátedra UNESCO en la PUCP. Sus objetivos incluyen a) investigar la situación de las mujeres en las instituciones de educación superior (IES) en el Perú; b) sensibilizar a las diversas comunidades universitarias y otras IES en el ámbito nacional sobre desigualdades de género, violencia de género, hostigamiento sexual, entre otros; c) promover el desarrollo de políticas institucionales que fomenten espacios académicos más equitativos e inclusivos; y d) establecer redes de cooperación con universidades nacionales e internacionales para promover intercambios académicos con el fin de cuestionar las desigualdades de género y lograr instituciones más democráticas e inclusivas.

Pensando el género es una compilación de descarga gratuita de veinte artículos de académicxs, de distintas orientaciones y disciplinas, agrupados en seis ejes temáticos de gran relevancia en el debate público, en la formación académica y en el activismo: a) Género y perspectivas feministas; b) Género, construcción social y opresión; c) Género, violencia y resistencia; d) Género, colonialidad y subalternidad; e) Género y religión; y f) Género, sexualidad y teoría *queer*. Varios de estos ensayos han sido traducidos del inglés al español por primera vez y son parte del debate académico y político en otras partes del mundo. Otros artículos han sido escritos por teóricxs hispanohablantes y constituyen nuevos acercamientos a la compleja realidad de nuestro país, con lo que fomentan el diálogo y la sororidad entre las diversas comunidades académicas.



**FONDO
EDITORIAL
PUCP**



unesco

Cátedra