

saga



Número Temático *de* Género

número **39** 2020

ISSN 0124-8480
ISSN EN LÍNEA 2215-9703

Apoyan
Facultad de Ciencias Humanas
Programa Gestión de Proyectos
División de acompañamiento integral
Dirección de Bienestar
Sede Bogotá

editorial 

 UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA





UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

SEMESTRE II-2020 • NÚMERO 39
ISSN 0124-8480 • ISSN EN LÍNEA 2215-9703

Saga es una publicación académica con frecuencia semestral, editada por estudiantes de filosofía y apoyada por la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá.

El material creado para esta publicación puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial y las obras derivadas tienen que estar bajo los mismos términos de licencia que el trabajo original.

Las ideas y opiniones presentadas en los textos de la siguiente publicación son responsabilidad exclusiva de sus respectivos autores y no reflejan necesariamente la opinión de la Universidad Nacional de Colombia.

| | |
|---|-----------------------------|
| Rectora | Dolly Montoya Castaño |
| Vicerrector | Jaime Franky Rodríguez |
| Director Bienestar Sede Bogotá | Óscar Arturo Oliveros Garay |
| Jefe de División de Acompañamiento | Zulma Edith Camargo Cantor |
| Coordinador Programa Gestión de Proyectos | William Gutiérrez Moreno |
| Decana Facultad de Ciencias Humanas | Luz Amparo Fajardo Uribe |
| Directora de Bienestar Ciencias Humanas | Esperanza Cifuentes Arcila |

| | |
|---|--|
| Directores | Joseph Rueda · Sergio Mateo Castro Piza |
| Coordinador Comité Corrección de Estilo | Felipe Cifuentes Velásquez |
| Comité Corrección de Estilo | Sergio Alejandro Ariza Vargas · Juan David Rivera Isaza · Joseph Rueda · Sergio Mateo Castro Piza · Valentina Corradine Velásquez · Nicolás Carvajalino Goenaga · Leidy Tatiana Velásquez Ramírez · Julián David Rodríguez Herrera · Carol Nataly Guerra Quintero |
| Coordinadores Comité Editorial | Edwin Antonio Roa Tejero · Sergio Alejandro Ariza Vargas · Daniel Camilo Molina Grillo |
| Comité Editorial | Wendy Johanna Rodríguez Sánchez · Andrés Felipe Arenas Torres · David Mateo Espitia Santafé · Steven Avendaño Quintero · Lorena Gutiérrez Zambrano · Paula Andrea Dávila Castro · Cindy Paola Lancheros Conde · Joseph Rueda · María José Benjumea Buelvas · Mateo Andrés Díaz Torres · Juan David Rivera Isaza · María Camila Mendoza Quintero · Nicolás Carvajalino Goenaga · Julián David Rodríguez Herrera · Daniel Esteban García Saavedra · José Francisco Álvarez Morales · Ingrid Alejandra Ramos reyes · Sergio Mateo Castro Piza · Nixon Alejandro Moreno Giraldo · María Paula Hoyos Rojas · Leidy Tatiana Velásquez Ramírez · Carol Nataly Guerra Quintero · Mateo Andrés Díaz Torres · Andrés Esteban Moreno Cárdenas · Sandra Patria Quijano Forero · Cristian David Triana Sánchez · Laura Natalia Carvajal |
| Comité Científico | Manuela Fernández Pinto (Universidad de los Andes) Flor Emilce Cely Ávila (Universidad Del Bosque) Tatiana Rincón-Covelli (I(dh)cas Litigio Estratégico en Derechos Humanos) Ignacio Ávila Cañamares (Universidad Nacional de Colombia) Siobhan F. Guerrero McManus (Universidad Autónoma de México) Raúl Ernesto Meléndez Acuña (Universidad Nacional de Colombia) Amalia Boyer Guerrero (Universidad del Rosario) María del Rosario Acosta López (Universidad de California) Juan Diego Bogotá Johnson (University of Exeter) Sofía Carreño Camacho (Ludwig Maximilian University of Munich) Ana María Granados Romero (Universidad Nacional de Colombia) Sara Carolina Romero López (Universidad Nacional de Colombia) |
| Coordinadoras Comité de Imagen y difusión | María Camila Maldonado Escobar · María Paula Hoyos Rojas |
| Comité de imagen y difusión | Iván Camilo Alméciga Camargo (Diseñador) · Laura Catalina Cortés Sierra · Dafna Saportas Cruz · Joseph Rueda · José Francisco Álvarez Morales · Wendy Johanna Rodríguez Sánchez · Sergio Mateo Castro Piza |
| Ilustraciones | Elizabeth González Tascón |
| Corrección de estilo (PGP) | Manuela Rondón Triana · Diana Consuelo Luque Villegas |
| Diseño y diagramación (PGP) | Jose Castro Garnica @un.typejo |
| Apoya | Editorial Universidad Nacional De Colombia. |

REVISTA SAGA

✉ saga_fchbog@unal.edu.co

📘 [/saga.unal](https://www.facebook.com/saga.unal)

📷 [@RevistaSaga](https://www.instagram.com/RevistaSaga)

📺 [@SagaTV](https://www.youtube.com/@SagaTV)

🐦 [@RevistaSaga](https://twitter.com/RevistaSaga)

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA - SEDE BOGOTÁ

Cra 45 n° 26 - 85

Edificio Uriel Gutiérrez

🌐 www.unal.edu.co

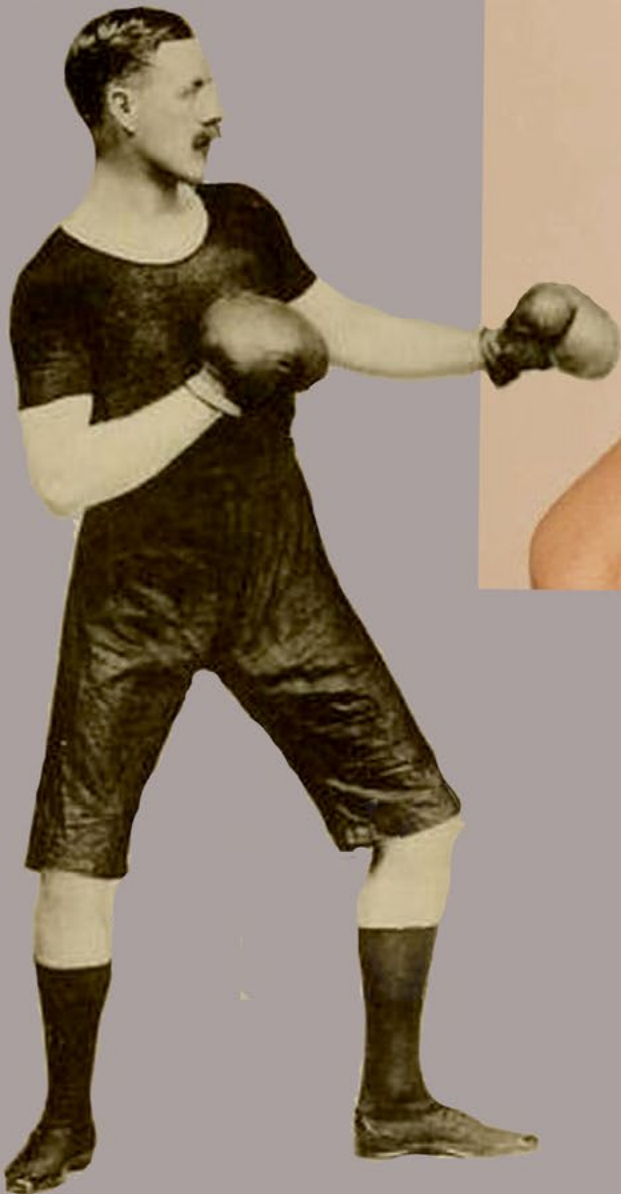
PROGRAMA GESTIÓN DE PROYECTOS

✉ proyectoug_bog@unal.edu.co

📘 [/gestiondeproyectosUN](https://www.facebook.com/gestiondeproyectosUN)

📄 issuu.com/gestiondeproyectos

Índice



Sin título. Elizabeth González Tascón.

Editorial

Joseph Rueda - Sergio Castro

Pag. 07

Una defensa fenomenológica al lenguaje *inclusivo*

Sofía Carreño Camacho

Pag. 10

"Nunca más tendrán la comodidad *de nuestro silencio*"

Feminismos como resistencia epistémica

Ana María Granados Romero

Pag. 22

Sesgos implícitos desde los ALIEFS de Gendler al lecho del Río de Wittgenstein

Andrés Felipe Villamil Lozano

Pag. 34

Materniades *encadenadas*:

Subjetividad, identidad y reconocimiento

Carol Nataly Guerra Quintero

Pag. 44

Del cuerpo y "lo abyecto":

Una explicación del papel del asco en la transfobia y la homofobia

Joseph Rueda

Pag. 56

Agradecimientos

A quienes —profesores y estudiantes— han contribuido con el crecimiento de la revista.

A los estudiantes que conforman *Saga* pues, sin ellos, esta publicación sería imposible. Les agradecemos, además, por apoyar desde un principio la propuesta de un número temático de género. A Elizabeth González por ofrecer las imágenes que conforman el número. Nos complace tener a una artista tan prometedora en las páginas de *Saga*.

Agradecemos a la Dirección y Coordinación del Departamento de Filosofía por su apoyo incondicional. En especial, queremos agradecer a nuestros contribuyentes, quienes hicieron posible la impresión de este número: Cindy Paola Lancheros, Juan Sebastián Martín-Leyes Castillo, Alejandro Solano, Oriana Ballesteros, Sofía Carreño, David Alejandro Roa, Camilo Andrés Arévalo García, Leonardo González, María del Rosario Acosta, Jorge Aurelio Díaz, Juliana Alejandra Combariza Carlos, Jonathan Becerra Alejandro Solano, Luis Eduardo Hoyos, Vicente Raga Rosaleny, Valentina Corradine, María del Rosario Acosta, Jorge Aurelio Díaz, Wendy Rodríguez, Patricia Sánchez, Gonzalo Serrano, Bernarno Correa, Germán Melendez, Ángela Uribe, Alfonso Correa, Ignacio Ávila, Luis Eduardo Hoyos, William Duica, Lisímaco Parra, Jaime Ramos, Alejandro Rosas, Juan José Botero, Adrián Cussins y en general a todos los profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia.

Igualmente, agradecemos a nuestro comité editorial y a quienes conformaron el Comité Científico, el cual enriqueció los artículos con comentarios y observaciones; así como a la Dirección de Bienestar de la Facultad de Ciencias Humanas y al Programa de Gestión de Proyectos (PGP), quienes apoyaron nuestro proyecto estudiantil y nos han acompañado durante el proceso editorial de esta edición. A Diana Luque y Manuela Rondón del PGP debemos dar las gracias por el impecable proceso de corrección de estilo realizado en este número y a Jose Castro Garnica por contribuir con la diagramación del mismo y ayudar al Equipo Editorial de la revista a buscar nuevos modos de mostrarse a sus lectorxs.

Asimismo, queremos agradecerle a la profesora Flor Emilce Cely, quien siempre estuvodispuesta a ayudarnos a impulsar la edición de este número temático; queremos darle las gracias al Comité de Género del Departamento de Filosofía por participar en el “Ciclo de temático de género” organizado en nuestro programa radial *Saga en contexto*, como celebración de la convocatoria de recepción de textos para este monográfico, y por aceptar nuestra invitación a que algunas de sus integrantes hicieran parte de la revista.

Además, queremos agradecer a todas las personas que colaboraron y participaron en los distintos talleres, programas de radio, conferencias y programas como *Filósofo, no filósofo* y *Confróntese* realizados por *Saga* a lo largo del 2020 y del 2021.

Por último, agradecemos a la Editorial de la Universidad Nacional de Colombia —particularmente a Gustavo Silva, director de la Editorial, y a Yecid Muñoz, Jefe de la Oficina de Edición—, por haber hecho posible la impresión de este número.

Editorial

Joseph Rueda
Sergio Castro

Para muchas personas es un hecho que social y culturalmente existe un tipo de ocultamiento a ciertas voces, a ciertos cuerpos. Para nadie es un secreto lo anterior y, aun así, poco se hace para sacar a la luz aquello que se encuentra oculto en dichas penumbras. Sin embargo, las voces y los cuerpos ocultados buscan, a través de innumerables maneras, ser escuchados, ser vistos; mas su desocultamiento ha sido una empresa casi imposible en todas las esferas de la sociedad.

No podemos negar que estas voces y estos cuerpos también han sido ocultados en la filosofía. —¿Acaso se han hecho los suficientes intentos por traerlas a la luz?— ¿No se ha escrito nada desde esos cuerpos y esas voces? Responder negativamente a esta última pregunta implicaría negar que esas voces y esos cuerpos jamás han tenido contacto con la filosofía. Pero sí, sí lo han tenido y, de ese contacto, se ha escrito una vasta y valiosa gama de textos filosóficos que muestran sus cuerpos y narran sus voces. ¿Entonces por qué aún parecen ocultas —o inexistentes— esas voces y esos cuerpos para muchos? Su aparente inexistencia no se debe a una falta de producción de material académico, sino a un silenciamiento dentro de las mismas instituciones. ¿Cómo escapar de esa agreste sombra?

Nosotros no creemos saber esa respuesta, pero definitivamente consideramos que abrir espacios en páginas producidas y leídas por estudiantes —quienes son aquellos que se encargan del futuro de lo que se discutirá en las aulas de filosofía— es un paso relevante para desocultar estas voces y estos cuerpos, para celebrar que existen y que hacen filosofía desde su situación; que estas voces y estos cuerpos hablan y se mueven no solo en la filosofía, sino también en la vida. Estas voces, así como ustedes y como nosotros, tienen una historia y tienen un mundo. Con estas voces y estos

cuerpos, aparentemente ocultos, nos encontramos en las aulas, en la calle, en el transporte público, etc. Estas voces y estos cuerpos son amigos, amigas, hermanas, hermanos, madres, compañeras, compañeros, profesoras, profesores, etc., es decir, son mundo.

Dicho esto, desde la revista *Saga*, queremos abrir este espacio para el desocultamiento. Quizá esto no represente una solución definitiva, pero sí significativa. Queremos, a través de las voces de autoras y autores que buscan develar esos mundos ocultos, señalar que hay filosofía escrita desde el cuerpo, desde una voz situada ya no en el ocultamiento, sino en la revelación.

Así, este número se compone de cinco artículos: en el primero, Sofía Carreño busca mostrar, desde una perspectiva fenomenológica, por qué el uso del lenguaje inclusivo implica una capacidad de transformar no solo nuestra identidad personal, sino también el pensamiento y la historia colectiva. El segundo artículo, escrito por Ana María Granados, intenta develar la ambivalencia del término de “resistencia”, propuesta por José Medina —en respuesta a la lectura hecha del concepto de “injusticia epistémica” desarrollado por Miranda Fricker— para sostener, luego, que los feminismos están del lado de voces marginadas, las cuales constituyen una forma de resistencia a la injusticia epistémica.

El tercer artículo, de Andrés Villamil, propone una reinterpretación del concepto de “sesgo implícito”, a partir de una lectura wittgensteiniana de la noción de *alief*, propuesta por Gendler. Ello, con el fin de ejemplificar las virtudes teóricas que tiene esta lectura de los *aliefs* y de los sesgos implícitos, los cuales intentan dar cuenta de las injusticias sociales padecidas por ciertas minorías. El cuarto artículo, de Carol Guerra, presenta una lectura del concepto de “maternidad”, entendido como la manifestación de cadenas que atan a las madres con innumerables roles de género, falsamente naturales. A la luz de esta lectura, Guerra busca reinterpretar la idea de maternidad, en donde esta experiencia se vive en el reconocimiento y la aceptación de dichos roles de género, aun si estos sitúan a las madres en una situación de opresión. Culminamos nuestro número temático de género con el artículo de Joseph Rueda, cuyo objetivo es explicar qué es lo que le causa asco a una persona transfóbica u homofóbica y, de ese modo, describir el papel de esta emoción en discursos discriminatorios hacia identidades no-normativas.

Una defensa fenomenológica al lenguaje **inclusivo**^a

Resumen

En este artículo pretendo argumentar a favor del uso del lenguaje inclusivo entendido como la sustitución de las terminaciones en a y o de los sustantivos y adjetivos femeninos y masculinos del español por alternativas como e, @ y x. Para este propósito, haré uso de la fenomenología como marco metodológico en aras de mostrar cómo la experiencia lingüística posee una capacidad transformadora, tanto en la identidad personal como en el pensamiento y en la historia colectiva. Junto con la fenomenología, utilizaré testimonios para mostrar cómo, contrario a lo estipulado en el Informe de la Real Academia Española sobre el lenguaje inclusivo y cuestiones conexas, el lenguaje puede ser en sí mismo sexista y, cuando esto sucede, debe ser transformado.

Abstract

In this article I intend to argue in favor of the use of inclusive language understood as the substitution of the a and o endings of the feminine and masculine nouns and adjectives in Spanish by alternatives such as e, @ and x. For this purpose, I will make use of phenomenology as a methodological framework in order to show how linguistic experience has a transforming capacity in terms of personal identity, thought and collective history. Along with phenomenology, I will use some testimonies to show how, contrary to what is stipulated in the *Report of the Royal Spanish Academy on inclusive language and related issues*, language can itself be sexist and, when this happens, it deserves to be transformed.

Cómo citar este artículo:

MLA: Carreño, S. "Una defensa fenomenológica al lenguaje inclusivo". Saga: Revista de estudiantes de filosofía 39 (2021): 10-19.

APA: Carreño, S. (2021). Una defensa fenomenológica al lenguaje inclusivo. Saga: Revista de estudiantes de filosofía, 39, 10-19.

CHICAGO: Sofía Carreño. "Una defensa fenomenológica al lenguaje inclusivo". Saga: Revista de estudiantes de filosofía 39 (2021): 10-19.

^a Este artículo corresponde a una versión modificada, actualizada y aumentada del artículo "¿Por qué utilizar lenguaje inclusivo? Una perspectiva fenomenológica", publicado en la revista *Nomadías* nro. 29, con DOI: 10.5354/0719-0905.2021.61063.



Sin título. Elizabeth González Tascón.

1. Introducción

En este artículo pretendo argumentar a favor del uso del lenguaje inclusivo desde una perspectiva fenomenológica para concluir que el uso de este puede ser transformador tanto en la identidad personal como en el pensamiento y en la historia colectiva. Para esto, empezaré por evidenciar los análisis fenomenológicos acerca de la manera en que vivimos el lenguaje y señalaré que este puede llevar a opresiones de género.¹ Posteriormente, me dirigiré al *Informe de la Real Academia Española sobre el lenguaje inclusivo y cuestiones conexas* para, a partir de este, discutir los argumentos que se presentan en contra del uso del lenguaje inclusivo y, finalmente, mostraré los efectos positivos de su uso.

2. ¿Cómo vivimos el lenguaje?

En su análisis fenomenológico del lenguaje, Merleau-Ponty señala que, con frecuencia, se suele pensar que hablar consiste en traducir pensamientos en palabras y, por ende, la comunicación consiste en una interpretación de los pensamientos del otro mediante su hablar. No obstante, esta concepción se basa en el dualismo mente-cuerpo superado por la fenomenología. Así, los análisis fenomenológicos de Merleau-Ponty parten de la premisa de que el pensamiento por sí solo no es suficiente para el reconocimiento de los objetos, ni el habla presupone el pensamiento, en tanto que no hay algo así como el pensamiento puro previo al lenguaje (cf. Merleau-Ponty 1945 203-232).

Esta afirmación se basa en que la experiencia muestra que la manera en que los objetos dejan de ser entes indeterminados es cuando los nombramos; que el nombrar un objeto es, al mismo tiempo, reconocerlo. En este sentido, los nombres de los objetos llevan consigo el significado de estos. En tanto que “nosotros mismos no conocemos nuestros pensamientos hasta que los formulamos en «un discurso interno o externo»” (Langer 1989 59),² se evidencia que el habla no acompaña ni traduce el pensamiento previo a esta, sino que es la materialización misma del pensamiento.

Adicionalmente, si el lenguaje no fuese idéntico al pensamiento, entonces la comunicación sería impo-

sible, pues “a menos de que el oyente pueda aprender algo de las palabras mismas del hablante, la comunicación se convierte en una ilusión” (*ibid.*). Entonces, si bien la comunicación supone un suelo común de lenguaje, es claro que este tuvo que originarse en algún punto de la historia a partir de significaciones gestuales, pues de otra manera la pregunta por la posibilidad de la comunicación supondría un regreso al infinito. Para ilustrar esto y enfatizar que el lenguaje es en sí mismo el pensamiento, Merleau-Ponty utiliza como ejemplo una situación en la que decimos o escuchamos algo nuevo, y señala lo siguiente:

El hablante no precede o acompaña su hablar con un pensamiento, tampoco conceptualiza ni visualiza su significado. Simplemente utiliza un lenguaje común de tal manera que el nuevo significado nace [comes into being] cuando él habla [...] Del mismo modo, el oyente tampoco decodifica signos ni conceptualiza lo que escucha; él entiende el nuevo significado del otro cuando este emerge y se desenvuelve. (Langer 1989 59)

Lo anterior se evidencia en la experiencia cotidiana cuando, por ejemplo, comprendemos inmediatamente verbos como “tuitear” o cuando mi lector/lectora comprende lo que digo al afirmar que “me encuentro «Merleau-Ponteyando» en esta sección del artículo”, a pesar de nunca haber escuchado esta expresión que recién invento en mi escritura.

Esto no solo sucede con las palabras, sino también con el lenguaje corporal. Los gestos que realizamos no representan nuestros estados de ánimo, sino son ellos mismos parte de mi estado de ánimo. Por ejemplo, el morder mis uñas no representa mi “estar nerviosa”, sino que es mi estar nerviosa. Así, la comunicación tanto de palabras como de gestos requiere de una reciprocidad en las intenciones de los sujetos involucrados en la interacción para que surja la comprensión (cf. Langer 1989 60-61). Sin embargo, esta reciprocidad no se da de manera mecánica ni por medio de una operación del intelecto; surge a partir de un co-habitar pre-reflexivo de un mundo intersubjetivamente estructurado (cf. Heidegger 2016 §§14-26; Husserl 1966 19-25, 27-34, 92-161). Así, “no es más natural, y no menos convencional, el gritar con rabia o el besar con amor que el llamar a una mesa «una mesa»” (Merleau-Ponty 1945 220). La diferencia del habla con otras actividades radica entonces en que “la primacía del significado lingüístico tiene que ver con su habilidad de sedimentarse en una adquisición intersubjetiva para su uso futuro en la búsqueda de la verdad,

¹ El término “opresión” se entenderá en este artículo en un sentido amplio que se refiere a cualquier distribución no equitativa de poder y participación social causada por factores de género, ya sea mediante silenciamiento, invisibilización o cualquier otra forma en la que se coarte participación en la construcción de mundo.

² Todas las traducciones del inglés y del francés son mías a menos de que se indique lo contrario.

una búsqueda sin fin cuyo origen se basa en el habla misma” (Langer 1989 63).

De este modo, las nuevas significaciones también nos abren nuevas posibilidades experienciales; el nombrar nuevas cosas no solo crea una coordinación intersubjetiva de la experiencia, sino que también hace patente que “[...] el lenguaje es aquí inseparable de la actividad básica de trascendencia, de modo que el lenguaje es la manera de «tomar una posición» en el mundo «mental» o cultural” (Langer 1989 64). Adicionalmente, Iris Marion Young señala que

El lenguaje, afirma Heidegger, es la morada del ser. El hombre no sólo construye refugios materiales, templos [y] puentes [...], los sujetos masculinos son también los fundadores de la civilización misma, aquellos que nombran las cosas y construyen las teorías y épicas en las que sus significados son preservados a través de las generaciones. (Young 2005 130)

Por consiguiente, se hace patente que es con el lenguaje que habitamos el mundo e interactuamos con los otros, pero, también, es con el lenguaje que construimos el mundo, entendido como entramado de significaciones comunes y pre-reflexivamente³ comprensibles. Teniendo en cuenta esto, en la siguiente sección mostraré cómo ciertos tipos de lenguaje han fomentado opresiones específicas de género para, posteriormente, argumentar a favor del uso del lenguaje inclusivo.



3. ¿Cómo el lenguaje ha sedimentado opresiones de género?

Habiendo visto cómo habitamos y construimos el mundo mediante el lenguaje, se evidencia que la incapacidad de apropiarnos del lenguaje acaba por despojarnos de mundo. De acuerdo con Young, el hombre suele construir su identidad al edificar el mundo tanto material como lingüísticamente, mientras que

la mujer suele verse relegada a la preservación pasiva de esta identidad a causa de factores históricos que la han encasillado en aquel papel y que impiden que construya una identidad propia, pues su actividad se agota en la preservación de las significaciones masculinas (cf. 2005 124). Si bien, de acuerdo con Young y Heidegger, el preservar (usualmente femenino) y el construir (usualmente masculino) son igualmente necesarios para *habitar* el mundo (Heidegger cit. en Young 2005 125), el mero preservar sin construir impide el ejercicio de creación de nuevas significaciones proyectadas hacia el futuro (cf. De Beauvoir 1952 448).

El hecho de que en las sociedades occidentales/capitalistas⁴ las mujeres suelen asumir el papel de preservar las significaciones en lugar de construirlas se evidencia en que son ellas quienes suelen estar encargadas del cuidado y la crianza de los hijos y “el trabajo de preservación también involucra de manera importante el enseñar a los niños los significados de las cosas entre las cuales uno habita, enseñarles las historias, prácticas y celebraciones que mantienen vivos significados particulares” (Young 2005 142). Sin embargo, si bien las mujeres biológicas han sido las encargadas de las labores de preservación, otros tipos de identidades de género también se han visto históricamente despojadas de la capacidad de construcción, como se mostrará más adelante.

Adicionalmente, el hecho de no participar en la construcción del lenguaje tiene consecuencias prácticas sobre quienes se ven privados de este privilegio. Un claro ejemplo de esto es la historia de Carmita Wood, contada por Miranda Fricker, de la siguiente manera:

Wood no sabía por qué había sido seleccionada [...], pero un profesor distinguido parecía incapaz de mantener sus manos lejos de ella. Como Wood contó la historia, el hombre eminente sacudía su entrepierna cuando se paraba cerca de su escritorio y miraba su correo, o deliberadamente rozaba sus pechos mientras buscaba algunos papeles. Una noche, cuando los trabajadores del laboratorio salían de su fiesta anual de Navidad, él la arrinconó en el ascensor y le plantó algunos besos no

³ Este ámbito pre-reflexivo y, en efecto, prelingüístico, se refiere a las síntesis pasivas que permiten una objetivación (mas no necesariamente un reconocimiento) de los objetos en nuestra relación con ellos (cf. Husserl 1966 19-25, 27-34, 92-161).

⁴ Y posiblemente en otros contextos. Sin embargo, prefiero abstenerme de referirme a experiencias de las que no puedo dar cuenta.

deseados en la boca. Después del incidente de la fiesta de Navidad, Carmita Wood hizo todo lo posible por usar las escaleras en el edificio del laboratorio para evitar un encuentro repetido, pero el estrés de los acosos furtivos y sus esfuerzos por mantener al científico a distancia mientras mantenía relaciones cordiales con su esposa, quien le agradaba, le provocó una serie de síntomas físicos. Wood desarrolló dolores crónicos en la espalda y el cuello. Su pulgar derecho cosquilleaba y se adormeció. Ella solicitó una transferencia a otro departamento, y cuando no resultó, renunció. Salió por la puerta y fue a Florida para descansar y recuperarse. A su regreso, solicitó el seguro de desempleo. Cuando el investigador de reclamos le preguntó por qué había dejado su trabajo después de ocho años, Wood no pudo describir los episodios odiosos [...]. Bajo insistencia, el espacio en blanco en el formulario debía completarse, respondió que sus razones habían sido personales. Su reclamo por beneficios de desempleo fue denegado. (2007 149-150)

A causa de esta historia, cuenta Fricker que Farley, junto con un grupo de mujeres, decidieron romper el silencio frente a «esto», el problema radicaba en que

El «esto» sobre el que iban a romper el silencio no tenía nombre. «Ocho de nosotras estábamos sentadas en una oficina de Asuntos Humanos», recuerda Sauvigne, «haciendo una lluvia de ideas sobre lo que íbamos a escribir en los carteles para nuestro discurso.» Nos referíamos a esto como «intimidación sexual», «coerción sexual», «explotación sexual en el trabajo». Ninguno de esos nombres parecía del todo correcto. Queríamos algo que abarcara toda una gama de comportamientos persistentes sutiles y no sutiles. A alguien se le ocurrió «acoso». ¡Acoso sexual! Al instante estuvimos de acuerdo. Eso es lo que era. (ibid.)

Este ejemplo pone de presente que la falta de un lenguaje que recoja las experiencias que vivimos impide comprender a cabalidad dichas experiencias, lo cual no solo puede causar confusión, irritación y/o frustración, sino que también impide evitar la repetición de estas experiencias o protestar contra ellas. Entonces, se evidencia que, si solo un grupo de personas tiene el privilegio de construir el lenguaje, las únicas experiencias comprensibles son las de aquel

grupo privilegiado. Las experiencias de los grupos privados de la construcción del lenguaje, al resultar incomprensibles, no pueden ser comunicadas o socializadas, y, por ende, no pueden ser reprochadas en caso de ser negativas, ni celebradas en caso de ser positivas.

4. Lenguaje inclusivo

Ahora bien, en el español, el género gramatical se utiliza en sustantivos, adjetivos, artículos y pronombres pero —a diferencia de otros idiomas con género gramatical—, el español conserva el género neutro únicamente en los pronombres demostrativos (esto, eso, aquello) y el pronombre (lo), mas no cuenta con sustantivos, adjetivos u otro tipo de pronombres neutros.

Es por esto que se ha popularizado el uso de la “x”, la “e” o la “@” como terminaciones alternativas a las terminaciones masculinas y femeninas en los casos en los que se quiere expresar un género indeterminado y, aunque esta alternativa es cada vez más usada por activistas feministas y del sector LGTB+, también ha generado álgidos debates. Incluso el *Informe de la Real Academia Española sobre el lenguaje inclusivo y cuestiones conexas* parece expresar opiniones encontradas. Por un lado, el informe establece que:

La Real Academia Española, como institución arraigada en la cultura humanística, se declara totalmente contraria a cualquier tipo de sexismo, ya sea de mujeres o de miembros del colectivo LGTBI. Nuestra Institución se halla en un proceso de renovación, lenta pero irreversible, en el que la mujer asumirá cuantitativa y cualitativamente un papel más relevante. (RAE 2020 32)

Y, del mismo modo, afirma que:

La mujer representa la mitad de la población mundial y no existe ni ha existido prueba fehaciente de su inferioridad respecto al varón en ninguna de las dimensiones del ser humano. Sin embargo, ha sido relegada en todos los ámbitos de influencia. En su educación ha sido apartada de las rutas que conducen a la cultura, al conocimiento, a la ciencia. En la vida social no ha tenido acceso a gran número de profesiones, de cargos, de dignidades, de puestos de representación (desde la



religión hasta la política)... Durante siglos... ha carecido de autonomía e independencia económica y es objeto de desigualdades en derechos y en salarios. Incluso en el hogar, su único reducto, perduran asimetrías y abusos que no pocas veces llegan a la violencia, incluso al crimen. De este injusto panorama se culpa a una milenaria visión androcéntrica que ha impuesto una dictadura patriarcal perpetuada durante milenios. Se comprende que en sus actuaciones arremetan contra barreras, desigualdades, tópicos culturales, supuestos ideológicos, medios e incluso contra símbolos que contribuyan a perpetuar el poder de la bota machista. No extraña que se haya fijado su punto de mira en el lenguaje y que se censuren los discursos misóginos. (*id.* 47)

Además, expone una serie de ejemplos de casos en los que ciertas expresiones han sido adecuadas y modificadas para darles un uso más igualitario. Por ejemplo, señala que, en el 2014, las definiciones de ciertas profesiones pasaron de empezar con “hombre que realiza X o Y oficio” a “persona que realiza X o Y oficio” (*cf.* RAE 2020 34) y, en 2001, palabras como “alcaldesa” dejaron de tener la definición de “mujer del alcalde” para definirse como “mujer que ejerce el cargo de alcalde” (*cf.* *id.* 35), indicando que:

La formación de tales femeninos no está vetada por las estructuras de la lengua. Cuando la mujer accede a un trabajo previamente ejercido solo por varones, inmediatamente cambia el significado de la voz y aparece el femenino: primero de desinencia común (el abogado/la abogada) y, por último, si los hablantes así lo deciden, la oposición desinencial (abogado/abogada). (*id.* 38)

Adicionalmente, en el informe se reconocen como válidas algunas alternativas al masculino genérico, por ejemplo, respecto a los desdoblamientos (*v.gr.* “los lectores y las lectoras” en vez de “los lectores”), se afirma que estos no solo no son agramaticales, sino que tienen la ventaja de impedir por completo ambigüedades y fomentan un sentimiento subjetivo de presencia por parte de quienes oyen/leen estas expresiones (*cf.* RAE 2020 51). A pesar de lo anterior, el informe acaba por condenar el uso del lenguaje inclusivo y señala que:

Uno de los tópicos más extendidos en el ideario común es la consideración de que el lenguaje es sexista. Sin embargo, este aserto, ya casi dogma, incurre en la generalización acrítica de las medias verdades. Aplicada a la lengua misma, es una acusación tan inconsistente

como tildar de ponzoñosa a una copa por el hecho de haber sido recipiente de un veneno o de un barbitúrico. Es una evidencia irrefutable que han existido, existen y existirán mensajes sexistas e incluso textos y géneros claramente misóginos. Pero tal sexismo y misoginia no son propiedades de la lengua, sino usos de la misma. No son responsabilidad del medio, sino de los hablantes. No se corrigen mejorando la gramática, sino erradicando prejuicios culturales por medio de la educación. (RAE 2020 32-33)

Además, refiriéndose a las fechas en que se aceptó el femenino de ciertas profesiones, señala que “[l]a lentitud con la que se incorporan estos dobles al diccionario no depende de la lengua española ni de la institución académica, sino de la sociedad” (RAE 2020 35). Y, a pesar de haber reconocido el valor de alternativas al masculino genérico, frente a su uso señala que:

El masculino posee un valor genérico que neutraliza la diferencia entre sexos (Los derechos de los ciudadanos = «Tanto de los ciudadanos como de las ciudadanas») y un valor específico (Luis es un ciudadano ejemplar). En algunos ámbitos se ha difundido la idea de que el masculino genérico es una herencia del patriarcado. Su uso es lesivo para la mujer, por lo que se ha de evitar en el discurso. Sin embargo, esta tesis carece de fundamento. El masculino genérico es anterior al masculino específico y su génesis no se halla relacionada con el androcentrismo lingüístico. (*id.* 50)

Adicionalmente, frente a alternativas como utilizar expresiones del tipo “quien lea este artículo” en lugar de “el que lea este artículo”, el informe señala que, si bien no son agramaticales, son innecesarias, y que las sustituciones del sujeto por construcciones impersonales son una propuesta que “más que una defensa de la mujer constituye una discriminación hacia los varones que, por otra parte, reduce las posibilidades expresivas de la lengua” (RAE 2020 61). Así, el informe concluye afirmando que “el llamado «lenguaje inclusivo» supone alterar artificialmente el funcionamiento de la morfología de género en español bajo la premisa subjetiva de que el uso del masculino genérico invisibiliza a la mujer” (*id.* 73).

En lo que sigue, pretendo contrastar algunas de las razones en contra del uso del lenguaje inclusivo dadas por la Real Academia Española (RAE) con los análisis fenomenológicos acerca de cómo vivimos el lenguaje para intentar demostrar la importancia del uso del lenguaje inclusivo. Posteriormente, agregaré

otros puntos a favor del lenguaje inclusivo que no han sido hasta ahora discutidos.

5. ¿Por qué no condenar el uso del lenguaje inclusivo?

La primera razón dada por la RAE para condenar el uso del lenguaje inclusivo a la que quiero dirigirme es la afirmación de que carece de sentido tildar el lenguaje de sexista cuando este no es más que un medio con el que los hablantes expresan sus pensamientos, que sí pueden ser sexistas (cf. RAE 2020 32-33).

Esta afirmación es en sí misma un desacierto, pues, como se vio en la primera sección, los análisis fenomenológicos de Merleau-Ponty permiten establecer que el lenguaje y el pensamiento no son dos fenómenos distintos que se puedan disociar el uno del otro. Por el contrario, el lenguaje es el pensamiento mismo, independientemente de si este lenguaje se da de manera verbal, netamente corporal o en forma de una suerte de “discurso interno”. Pretender separar el lenguaje del pensamiento, entendiendo el primero únicamente como un medio para transmitir el segundo, implica aceptar la existencia de algo así como un “mundo” interno del sujeto cuya única forma de comunicarse con lo que sería un “mundo” externo de objetos es representando aquel mundo interno mediante el lenguaje. Lo problemático de esto es que tal separación entre lo subjetivo y lo objetivo carece de fundamento en la experiencia, ya que, mediante la epojé fenomenológica,⁵ se pone de presente que la conciencia es esencialmente intencional, es decir, es un “yo pienso que” e incluso un “yo puedo” (cf. Merleau-Ponty 1945 154), lo cual hace evidente que el mundo aparece ante la conciencia que, en esencia, está dirigida hacia él y no puede desligarse de este y, por ende, diluye la distinción entre el sujeto y el objeto. Además, si el lenguaje fuese una representación de aquel “mundo” interno, para tener sentido este requeriría de un intérprete que tuviese acceso tanto a aquel “mundo” interno del sujeto como a aquel “mundo” externo de objetos, lo cual, en la experiencia, no sucede. Así, si se puede decir que el pensamiento puede ser sexista y que el pensamiento es equivalente al lenguaje, entonces es válido afirmar que el lenguaje puede también ser sexista.

La segunda afirmación hecha por la RAE, a la que me quiero dirigir, es aquella que señala que los pensamientos sexistas “no se corrigen mejorando la gramá-

tica, sino erradicando prejuicios culturales por medio de la educación” (2020 33) y que, además, “la lentitud con la que se incorporan estos dobles al diccionario [refiriéndose a los femeninos de profesión] no depende de la lengua española ni de la institución académica, sino de la sociedad” (ídem. 35).

Estas afirmaciones pretenden desligar los cambios sociales de los cambios lingüísticos, argumentando que los segundos siempre deben ir precedidos por los primeros. Sin embargo, considero que ejemplos como el citado por Fricker con respecto al caso de Carmita Wood demuestran que, en ocasiones, los cambios lingüísticos pueden llevar a cambios sociales, ya que, si bien los hablantes del español empezamos a utilizar el verbo “tuitear” solo después de haber empezado a utilizar Twitter, las mujeres empezamos a denunciar casos de acoso sexual y estos empezaron a ser sancionados solo después de que se creó el término “acoso sexual”.

El informe ya citado habla de casos en los que “cuando se pide en el aula dibujar a un magistrado, a un taxista, a un científico o a un jardinero, el alumno (hombre o mujer) responde mayoritariamente representándolos bajo forma masculina, no femenina” (RAE 2020 51). Atendiendo a esta información, decidí replicar aquella orden con un grupo de 20 estudiantes de tercero de primaria (9 años) compuesto por 9 niñas y 11 niños y los resultados fueron los mismos; ninguno de los 20 representó en sus dibujos una figura femenina. Por el contrario, al pedirles que dibujasen una magistrada, todos entregaron dibujos de cuerpos con características femeninas. No fue el dibujo lo que me hizo llamar a aquella representación “una magistrada”; fue mi orden de dibujar “una magistrada” lo que llevó a los estudiantes a dibujar figuras femeninas.

Entonces, si bien el informe indica que “la razón de este valor prototípico de magistrado, taxista, científico o jardinero no emana del género, sino de la memoria social: los hombres han ocupado mayoritariamente esas profesiones y la representación masculina se convierte en prototípica” (ídem. 51). En el caso de solicitar el dibujo de “una magistrada” sí fue el género gramatical aplicado al sustantivo lo que impulsó la conducta de dibujar una figura femenina. Del mismo modo, los casos de injusticia hermenéutica señalados por Fricker, definidos como “la injusticia de tener obscurecida de la comprensión colectiva de un área significativa de la propia experiencia a causa de la marginalización hermenéutica” (2007 158), muestran cómo el lenguaje y la falta de él pueden afectar conductas sociales en tanto que “la situación concreta es tal que el sujeto se vuelve incapaz de hacer comunicati-

⁵ Es decir, la puesta entre paréntesis de todas las afirmaciones teóricas provenientes de la actitud natural.

vamente inteligible algo que está particularmente en su interés ser capaz de hacer inteligible” (*id.* 162).

En tercer lugar, quiero dirigirme a la afirmación de que las sustituciones del sujeto por construcciones impersonales son una propuesta que “más que una defensa de la mujer constituye una discriminación hacia los varones” (RAE 61). Me interesa señalar que, si el informe tilda una propuesta de lenguaje inclusivo como “discriminación hacia los varones”, está aceptando que el lenguaje, en efecto, puede ser una forma de discriminar a alguien en razón de su sexo o género. Esto, de entrada, desvirtúa los argumentos presentados a favor de la idea de que el lenguaje mismo, en tanto “medio” del pensamiento, no puede, por su naturaleza, discriminar a alguien en razón de su sexo o género, y, por ende, esta afirmación también desvirtúa aquellos argumentos presentados por el informe como razones para no adoptar el lenguaje inclusivo dentro de la lengua española.

Finalmente, encuentro problemática la conclusión del informe en la que se sostiene que “[e]l llamado «lenguaje inclusivo» supone alterar artificialmente el funcionamiento de la morfología de género en español bajo la premisa subjetiva de que el uso del masculino genérico invisibiliza a la mujer” (RAE 2020 73). La razón de mi inconformidad frente a esta conclusión es el hecho de que esta supone que alterar “artificialmente” un lenguaje es, de entrada, reprochable. Sin embargo, considero que este no es el caso con el lenguaje inclusivo por dos razones, una más simple y una más compleja.

La razón simple es que este tipo de lenguaje ya está siendo ampliamente utilizado en espacios de activismo social (más que todo feminista y LGTB+) a tal punto que quienes se desenvuelven en estos terrenos lo utilizan de manera fluida e irreflexiva. Decir “Hola, todes” en estos espacios es tan habitual que parece una conducta “natural”, y lo disruptivo y fuera de lo usual sería entrar a estos espacios saludando “Hola, todos”. La razón más compleja surge nuevamente del análisis fenomenológico de nuestras prácticas lingüísticas. Si aceptamos que el lenguaje es equiparable al pensamiento y que no hay una distinción entre sujeto y mundo, debemos decir entonces que no hay una separación entre el lenguaje y el mundo, sino una relación co-originaria entre ellos. Ahora bien, en términos fenomenológicos, el mundo se refiere a aquel entramado de sentido constituido por las relaciones entre

entes intramundanos (cosas), entes como yo (personas), y el ente que soy yo (*cf.* Heidegger 2016 72-96), basado en un contexto histórico que se mantiene y a la vez se actualiza de manera intersubjetiva. En ese sentido, las expresiones lingüísticas que surjan a partir de nuestra relación con el mundo —como lo es el lenguaje inclusivo—, no serían expresiones artificiales si por artificial comprendemos (como lo hace la RAE) aquello ajeno a lo natural y por natural comprendemos (como también lo hace la RAE) aquello relativo a la naturaleza en tanto “conjunto de todo lo que existe y que está determinado y armonizado en sus propias leyes” (*id.*).

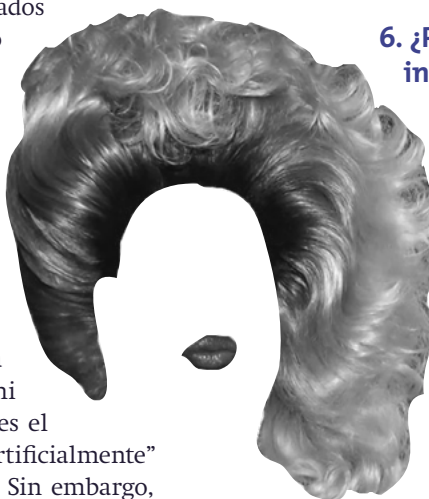
Para finalizar, quiero ahora proponer algunas razones todavía no discutidas en el presente texto por las que considero que hay un valor en utilizar lenguaje inclusivo.

6. ¿Por qué utilizar lenguaje inclusivo?

Como se ha evidenciado en las primeras secciones, el lenguaje no es un mero instrumento, sino que es una manera de construir el mundo y, asimismo, nuestra identidad, de abrirnos a nuevas posibilidades experienciales, de apropiarnos de nuestra historia y de transmitirla a futuras generaciones. En este sentido, excluir a alguien de la construcción lingüística es cerrarle todas estas posibilidades ya mencionadas.

Ahora bien, si el debate por el lenguaje inclusivo está vigente, es a causa de que en ciertos ámbitos este se ha estado imponiendo como una forma de apropiación de la identidad personal y de la construcción de mundo. De este modo, intentar oponernos a este cambio lingüístico y luchar contra él no solo constituye una opresión a quienes intentan abrir y arraigar nuevas significaciones mediante este tipo de lenguaje, sino que también es oponerse a lo que Heidegger consideraría nuestro rol como seres humanos.

En *De la esencia de la verdad*, el autor señala que todo enunciado “tiene que atravesar un enfrentamiento abierto” (2001 156), es decir, que antes de realizar un enunciado sobre algo particular y concreto, el enunciado en su propia estructura está mostrando un mundo de sentido y relaciones que permiten referirse a algo particular y concreto. Por ejemplo,



al hablar de algún objeto con alguna forma y color, se pone de presente que los conceptos de “forma” y “color” tienen un sentido para quien realiza el enunciado.⁶ Así, lo que Heidegger llama el “comportarse”, que debe ser llevado a cabo por el ser humano con respecto al lenguaje, consiste en mantener abierto aquello que se abrió, en mantener el traer a la presencia hecho por el lenguaje, pues con el lenguaje y la conducta ordinaria mantenemos las referencias de sentido; mantenemos abierto un entorno de significación (cf. *íd.* 157). Lo anterior teniendo en cuenta que las aperturas de sentido no son fijas, sino históricas y variables, pues si fuesen fijas, no sería necesario un comportarse que la mantuviese.

Para Heidegger, este dejar que las cosas se manifiesten constituye la libertad. Es decir, la libertad es el no imponerles un sentido a las cosas, sino dejar que este se presente como es. De este modo, quien se comporta dentro de la apertura para mantenerla puede tener una actitud subjetivista que impone al ente sus condiciones y de esta manera no lo deja ser, sino que lo somete a sus proyectos de sentido y, de esta manera, lo domina. No obstante, esta actitud sería la opuesta al exponerse que define la libertad, pues si la libertad es la esencia del ser humano, entonces la libertad es la existencia entendida como el estar arrojado a posibilidades abiertas, lo cual se hace manteniéndose en la apertura; dejando ser a aquellas posibilidades abiertas (cf. Heidegger 2001 160). En suma, nuestra libertad esencial se manifiesta en tanto que permitimos que el lenguaje y el mundo se mantengan abiertos en su historicidad y variabilidad sin intentar fijarlos y dominarlos como pretenden hacer quienes se oponen al lenguaje inclusivo intentando evitar un cambio solicitado por el mismo carácter histórico del lenguaje.

Adicionalmente, Husserl, en sus trabajos tardíos donde reexamina la relación entre lo trascendental y lo empírico y reconoce la importancia trascendental de la historicidad, la tradición y la normalidad (cf. Zahavi 2003 133), resalta la importancia de la escritura. Esta permite que ciertos significados sean transmitidos y actualizados de una generación a otra e incorporados al acervo de conocimiento, haciendo las veces de memoria

colectiva y teniendo así un papel constitutivo (cf. *íd.* 136). Además, frente al lenguaje, el autor advierte que:

En lugar de vivir y actuar de manera responsable basados en la evidencia correcta, somos fácilmente seducidos por las asunciones que se nos dan, las estructuras de entendimiento y las formas de interpretación que están arraigadas en el lenguaje [...] En segundo lugar, uno debe estar atento a un objetivismo amenazante. En el momento en que las idealidades se desprenden de su origen relativo al sujeto, es fácil olvidarnos de la subjetividad constituyente. (Zahavi 2003 136)

La relación de la primera advertencia con el lenguaje inclusivo radica en que hay

[...] una serie de episodios que han ocurrido donde nuevos tipos de objetos [...] fueron constituidos por primera vez. Gradualmente, estos nuevos tipos de entendimiento se han vuelto más y más ampliamente utilizados; han sido transmitidos de generación en generación y se han vuelto tan familiares y obvios que son simplemente dados por hecho. (*ibid.*)

En este sentido, el lenguaje inclusivo, en tanto empiece a ser escrito, puede llegar a ser uno de esos casos en los que su transmisión hace que las identidades que se ven representadas por este lenguaje se vuelvan tan familiares y obvias como lo menciona Husserl. Esto conlleva una normalización de las identidades de género no normativas —y de la presencia en el mundo de las identidades femeninas normativas—, que, a su vez, implica una reducción, si no eliminación, de la discriminación de estas identidades.

Con respecto a la segunda advertencia, Zahavi señala que “la crítica de Husserl al objetivismo puede también verse como un intento de delimitar la validez de la noción científica de verdad, permitiéndonos reconocer la existencia de diferentes tipos de descripciones igualmente válidas” (2003 137), lo cual también se puede entender como una invitación a reconocer la validez de distintos tipos de experiencias no normativas.

Ahora bien, quisiera hacer un par de comentarios finales acerca de la cuestión de las identidades no normativas, las cuales no son tratadas en el informe ya citado de la Real Academia Española, a excepción de la única mención a la comunidad LGBT+ en la tercera sección, las cuales se ven silenciadas, no solamente por las terminaciones masculinas y femeninas del español, sino también por el hecho de que solo estos dos géneros son reconocidos en la lengua. Con respecto al concepto

⁶ Cabe señalar que, en concordancia con lo ya citado de Merleau-Ponty, esta apertura no es creada por el representar, sino que es previa y permite el representar.

de normalidad en Husserl, Zahavi señala que “si uno acepta la convicción de Husserl de que la realidad es intersubjetivamente constituida, uno debe tomar en serio no solo el consenso, sino también el disenso de los sujetos que experimentan el mundo” (2003 133). Esto debido a que nuestra experiencia se guía por anticipaciones de normalidad que, una vez confrontadas con experiencias fuera de lo esperado/anormales, pueden modificarse (cf. Husserl 1966 63-105). En este sentido, Zahavi señala que “he estado entre gente desde que tengo memoria y mis anticipaciones están estructuradas de acuerdo con las formas de apercepción que se me han dado intersubjetivamente [...] [así], la normalidad también es convencionalidad” (2003 134).

Lo problemático aquí es que el concepto de normalidad es bastante estrecho y en Husserl se refiere a un adulto racional y saludable (cf. Zahavi 2003 135) y (agregan las fenomenólogas feministas), hombre y no racializado (cf. Al-Saji 2017 149). Ahora bien, aquello percibido como fuera de lo normal es percibido entonces como ajeno al mundo constituido por sujetos normales. Como mencionaba Zahavi, el disenso entre sujetos normales permite una mayor comprensión del mundo a partir de la incorporación de distintas perspectivas, pero el disenso entre sujetos “normales” y “anormales” parece no tener una labor constitutiva del mundo y, por ende, perpetúa la reproducción y sedimentación en la memoria colectiva de lo que es normal y anormal (cf. 2003 149).

Entonces, para normalizar aquellas identidades que han sido históricamente vistas como no normativas —y así permitir su participación en la constitución de mundo a partir del disenso constructivo—, es necesario que estas empiecen a hacer parte de nuestras anticipaciones en la experiencia. Esto se puede lograr, como ya se ha visto, mediante el lenguaje, pues, como mostró Merleau-Ponty, la manera en que los objetos dejan de ser entes indeterminados es cuando los nombramos. Es decir, nombrar un objeto es al mismo tiempo reconocerlo y el reconocimiento repetido puede llevar a la normalización. En este sentido, como muestra de que la clasificación de un género por medio del lenguaje puede tener efectos materiales, sociales y en la propia identidad de una persona (cf. Haslanger 2017 163), quiero cerrar con un par de testimonios:

No se imaginan lo maravilloso que es ver a mis familiares, amigos y seres cercanos usar el pronombre indicado para referirse a mí. Es como si volviese a nacer cada vez que les escucho y me confirman que vale la pena todo el

proceso de educación que he emprendido en las comunidades a las que pertenezco. (LoMaasBello 2020)
Iba a una tienda, preguntaba el precio de algo y me decían: “Cuesta mil pesos, señor”. En todos lados era lo mismo y yo pensaba: “Marica, me ven con estas tetas, con este escote, el pelo largo como una vieja, ¿cómo me van a decir señor?”. Y no me gustaba ese rol pedagógico que me tocaba asumir, de hablarles como profe de kinder y explicarles con plastilina que no soy un señor. (Maldonado 2020 59-60)

Bibliografía

- Al-Saji, A. “Feminist Phenomenology.” *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*. Eds. Anne Garry, Serene J. Khader y Alison Stone. New York: Routledge, 2017. 143-154.
- De Beauvoir, S. *The Second Sex*. New York: Random House, 1952.
- Fricke, M. “Hermeneutical Injustice.” *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007. 147-177.
- Haslanger, S. “The Sex/Gender Distinction and the Social Construction of Reality.” *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*. Eds. Anne Garry, Serene J. Khader y Alison Stone. New York: Routledge: 2017. 157-167.
- Heidegger, M. “De la esencia de la verdad.” *Hitos*. Trad. Arturo Leyte y Helena Cortés. Madrid: Alianza Editorial, 2001. 151-173.
- Heidegger, M. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2016.
- Husserl, E. *Analysen der passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuscripten 1918-1926*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1966.
- Langer, M. *Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception*. Hong Kong: The MacMillan Press, 1989.
- LoMaasBello. “¿Ella, Él o Elle? ¿Cómo reconocerme en el lenguaje si soy de género fluido?”. *Shock* (2020) Web: 7 Jun. 2020 [https://www.shock.co/orgullo-lgbtqi/ella-el-o-elle-como-reconocerme-en-el-lenguaje-si-soy-de-genero-fluido-ie10260?EE=].
- Maldonado, D. “Mi voz”. *Encorazonadas*. Bogotá: Editorial La Pola Cartonera, 2020. 57-68.
- Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española* 2019. Web: 24 Jun. 2020 [https://dle.rae.es/artificial].
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española* 2019. Web: 24 Jun. 2020 [https://dle.rae.es/naturaleza].
- Real Academia Española. *Informe de la Real Academia Española sobre el lenguaje inclusivo y cuestiones conexas*. Madrid: Real Academia Española, 2020.
- Young, I. M. “House and home: Feminist variations on a theme.” *On Female Body Experience: “Throwing Like a Girl” and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2005. 123-154.
- Zahavi, D. *Husserl's Phenomenology*. California: Stanford University Press, 2003.

Feminismos
Injusticia epistémica
Polifonía
Resistencia

Keywords

Feminisms
Epistemic injustice
Polyphony
Resistance

"Nunca más tendrán la comodidad de nuestro silencio"

Feminismos como resistencia épistémica

Resumen

En este artículo pretendo mostrar en qué consiste la propuesta polifónica contextualista de Medina y cómo, siguiendo su interpretación del silenciamiento y la injusticia hermenéutica, la noción de resistencia adquiere una curiosa ambivalencia. Por un lado, encontramos la resistencia en sentido negativo, es decir, la que ejercen los sujetos para no escuchar aquellas voces que pondrán en peligro su posición privilegiada; mientras que, por otro lado, la noción de resistencia parece referirse a las voces marginales que luchan contra el silenciamiento y que señalan las injusticias. En este sentido, sostendré que los feminismos están del lado de las voces disidentes y que, de esta manera, constituyen una forma de resistencia a la injusticia epistémica.

Abstract

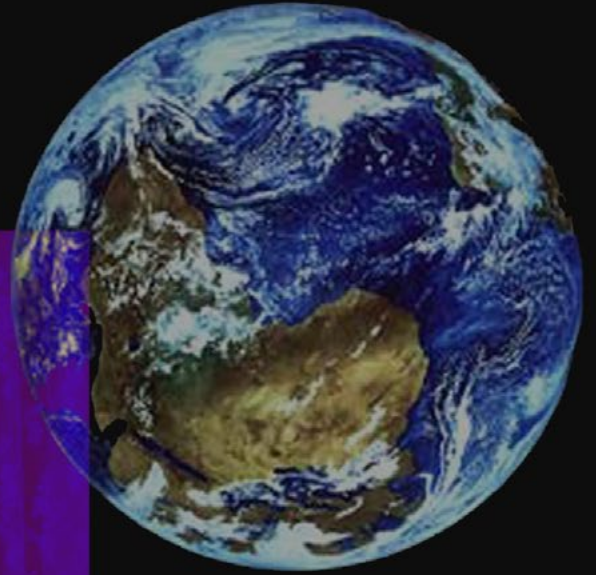
In this article I aim to show what Medina's polyphonic contextualist proposal consists of and how, following his interpretation of silencing and hermeneutic injustice, the notion of resistance acquires a curious ambivalence. On one hand, we find resistance in a negative sense, namely, that which is exercised by subjects in order to not hear those voices that will put their privileged position at risk; while, on the other hand, the notion of resistance appears to refer to the marginal voices that fight against silencing and that point out injustices. In this sense, I will argue that feminism is on the side of dissident voices and that, in this way, constitute a form of resistance to epistemic injustice.

Cómo citar este artículo:

MLA: Granados, A. "«Nunca más tendrán la comodidad de nuestro silencio». Feminismos como resistencia epistémica." *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 39, (2021): 22-31.

APA: Granados, A. (2021). 'Nunca más tendrán la comodidad de nuestro silencio'. *Feminismos como resistencia epistémica*. *Saga: Revista de estudiantes de filosofía*, 39, pp. 22-31.

CHICAGO: Ana Granados. "«Nunca más tendrán la comodidad de nuestro silencio». *Feminismos como resistencia epistémica*". *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 39 (2021): pp. 22-31.



Sin título. Elizabeth González Tascón.

1. Introducción

La injusticia hermenéutica, planteada por Miranda Fricker en *Epistemic Injustice*, es el fenómeno en el cual los sujetos de un determinado grupo social, debido a la marginalización del proceso colectivo de creación de significados, poseen un área significativa de su experiencia social oscurecida (cf. 2007 158). Ahora bien, según José Medina, esta noción necesita ser ampliada a través de un análisis contextual que permita una mirada más plural y holista de este fenómeno. Así, en su artículo "*Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualism: Social Silences and Shared Hermeneutical Responsibilities*", el autor vuelve a esta noción desde un análisis que denomina *contextualismo polifónico*. Por medio de esta aproximación, busca resaltar ciertas dimensiones que, a la luz de su propuesta, quedan por fuera del análisis que ofrece Fricker. Dos de los ejes sobre los cuales se despliega su enfoque son, por una parte, el carácter pluralista, interactivo y dinámico de los intercambios comunicativos y, por otra, los aspectos performativos y pragmáticos de la comunicación.

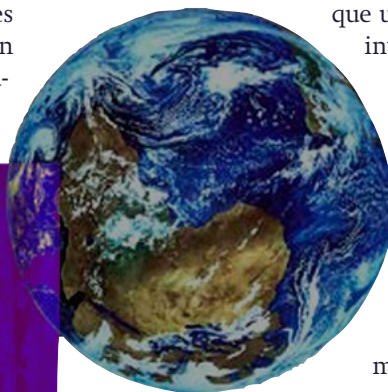
Así, en primer lugar, el autor muestra por qué es necesaria la comprensión de los silencios sociales y los daños epistémicos desde una contextualización polifónica que tenga en cuenta las diversas comunidades y prácticas interpretativas. Y, en segundo



lugar, a través de la noción de "ignorancia blanca", el autor sostiene que las obligaciones que nos impone la justicia hermenéutica son interactivas y deben ser determinadas de forma relacional: teniendo en cuenta la posición de cada una de las partes, la relación entre los interlocutores y la respuesta [*responsiveness*] que haya dentro de cada uno de los intercambios comunicativos (cf. Medina 2012 202).

En este artículo me propongo, entonces, mostrar en qué consiste la propuesta de Medina y cómo, siguiendo su interpretación del silenciamiento y de la injusticia hermenéutica, la noción de *resistencia* nos permite hacer referencia a dos fenómenos completamente diferentes. De un lado, la resistencia que oponen quienes no necesitan escuchar y, de otro, la resistencia que levantan las voces a las que se les ha impuesto el silencio. A partir de esto sustentaré que los feminismos pueden ser entendidos como una forma de resistencia en el segundo sentido, puesto que sus reclamos y luchas están del lado de las voces disidentes. Finalmente, sostendré que, al constituirse como resistencia, los feminismos deben, inevitablemente, incomodar a quienes se niegan a

escuchar. Desde ahora cabe resaltar que uso "feminismos" en plural intencionalmente y, con ello, busco poner de presente la diversidad y multiplicidad de posiciones que se pueden recoger bajo este término. No pretendo, en este sentido, hablar de un tipo de feminismo en particular, sino que, por medio de la propuesta que expongo en el presente artículo, busco recoger la variedad de propuestas feministas dentro de un mismo concepto que (argumentaré) es común a todas: el de resistencia.



2. La dimensión comunicativa del silenciamiento

Una de las nociones que introduce Medina es la de *dinámicas comunicativas*. Con esta el autor pretende acercarse a la injusticia hermenéutica desde una nueva perspectiva que no solo tenga en cuenta un intervalo aislado de intercambio testimonial entre un determinado oyente y hablante, sino que logre también una mirada más completa e interactiva de las formas en las

que, en efecto, ocurre la comunicación (cf. 2012 210-220). Así, el primer fenómeno en el que se centra el autor es en el del silenciamiento. Fricker distingue dos tipos de silenciamiento, a saber, el *silenciamiento anticipado* y la *objetificación epistémica* (cf. 2007 130). El primero ocurre cuando el sujeto no tiene la posibilidad de participar en el fondo común de conocimiento debido a que no tiene la oportunidad de contribuir a este. En otras palabras, no existe testimonio de dichos sujetos porque su participación nunca fue solicitada. Así, siguiendo el enfoque de Medina, este tipo de silenciamiento señala los “contextos específicos de interacción comunicativa en los cuales la participación de unos grupos particulares de personas se ven constreñidos en asuntos particulares” (2012 203).¹ El autor, entonces, hace énfasis en que muchas veces en contextos particulares es difícil encontrar casos en los cuales nunca les sea solicitada la participación a ciertos grupos, pero (y este es el punto por resaltar) esto no implica que la apreciación de las contribuciones sea la misma; lo que ocurre, en cambio, es que la voz de cada grupo tiene distintos (y desiguales) alcances e impactos.

Ahora bien, el segundo tipo de silenciamiento ocurre, según Fricker, cuando un sujeto —el cual cuenta con la doble condición de objeto y sujeto de conocimiento— es tratado como un mero objeto de conocimiento (cf. 2007 130). Es decir, un individuo es epistémicamente objetificado cuando únicamente se extrae conocimiento de él o de ella en tanto se convierte en fuente de conocimiento y, así, se le excluye de su rol como informante. El análisis contextualista es crucial para entender las dimensiones de este tipo de silenciamiento: no todos los casos en los cuales un sujeto es tratado como fuente de conocimiento constituyen, *a priori*, un problema, sino que la objetificación epistémica solo tiene lugar cuando un sujeto es tratado *exclusivamente* como tal. El análisis temporal y socialmente extendido permitirá, en este orden de ideas, rastrear los patrones de interacción y las dinámicas epistémicas para determinar en qué casos ocurre dicho fenómeno de silenciamiento.

No obstante, el enfoque contextualista de Medina busca ir más allá. A lo que apela el autor es a la distinción entre subjetividad y agencia epistémica. Luego, aunque un individuo puede ser reconocido como informante, es decir, con subjetividad epistémica, esto de entrada no implica que al individuo en cuestión le sean reconocidas la totalidad de sus capacidades como sujeto de conocimiento (*i.e.* la totalidad de su agencia

epistémica) (cf. Medina 2012 203). Así es que, incluso cuando un sujeto es reconocido como informante, “un hablante puede ser socavado en su capacidad de *productor* de conocimiento” (*id.*). Lo que abarca esta categoría de “productor” de conocimiento es algo más amplio que la simple y llana labor de transmitir información; comprende también las capacidades de búsqueda de conocimiento, es decir, las capacidades de investigación. La relación que Medina traza entre estos dos roles es condicional: la agencia epistémica de un sujeto *qua* informante está determinada por la del sujeto en tanto investigador. En resumidas cuentas, esto quiere decir que, en la misma medida en la que se le reconozcan las capacidades investigativas a un individuo, asimismo se reconocerán sus capacidades como informante; si un individuo no es considerado apto en su rol de investigador, difícilmente será tomado en serio como transmisor de conocimiento.

No obstante, Medina resalta que de la misma forma en la que considerar a alguien como objeto de conocimiento no es intrínsecamente malo, las situaciones en las que se considera a un individuo en su papel de informante tampoco lo son (cf. 2012 204). Lo que resulta problemático, en cambio, es cuando a un sujeto se le niega agencia epistémica en tanto investigador y se le reconoce *meramente* (*i.e. exclusivamente*) como informante. Cuando esto último ocurre, los individuos son excluidos de prácticas epistémicas más sofisticadas —relacionadas, por ejemplo, con la investigación— y que suelen requerir de más autoridad epistémica.² Esto se puede ilustrar, por ejemplo, con los casos en los que las mujeres son reconocidas como fuentes de conocimiento, pero no como investigadoras. Entonces, aunque pueden ser reconocidas como subjetividades epistémicas, al mismo tiempo están siendo excluidas de ciertas prácticas académicas o científicas, ya que no se les reconocen las capacidades necesarias para realizar labores epistémicas más complejas y, en consecuencia, el silenciamiento sigue ocurriendo.

De esta forma, siguiendo con el objetivo de sacar a la luz la dimensión comunicativa de la injusticia epistémica, Medina sostiene que el esfuerzo que

¹ Todas las traducciones son mías, a menos que se indique lo contrario en la bibliografía.

² Actividades intelectuales percibidas como más complejas requieren de una mayor autoridad epistémica por parte del hablante y, por ende, requieren que le sean reconocidas al sujeto en cuestión más capacidades epistémicas (por ejemplo, como investigador). Con esto busco resaltar los retos con los que se puede encontrar un individuo para que le sea otorgado un nivel de credibilidad justo en diferentes lugares de creación de conocimiento. Muchas veces, un individuo es más susceptible a ser sujeto de una injusticia testimonial entre más sofisticada sea la dimensión epistémica en la que está interviniendo.

debemos realizar en cada intercambio comunicativo no es solo pasivo, en el cual dejamos que todos los sujetos participen y les otorgamos la subjetividad epistémica correspondiente; también es necesario hacer un esfuerzo interactivo que, para el autor, comprende la *reversibilidad* y la *reciprocidad* (cf. 2012 204). En este sentido, debemos procurar que la interacción permita que cada una de las partes involucradas tenga la posibilidad de intercambiar roles, así como de entablar vías de comunicación recíprocas en las cuales cada uno de los interlocutores tenga las mismas posibilidades de ejercer su agencia epistémica.

Así mismo, Medina insiste en que (teniendo en cuenta la noción de agencia epistémica) cuando hay fracturas en la reciprocidad no es posible que haya buenas prácticas de atribución de credibilidad (*id.*). En esta medida, el autor apela a que si aceptamos el rol de la agencia epistémica en el silenciamiento (tal y como previamente se sugirió ampliar dicha noción), el hecho de que a un sujeto se le nieguen ciertas capacidades dentro de las dinámicas comunicativas está estrechamente vinculado con las disfunciones en la atribución de credibilidad y confianza epistémica. Así, "cuando las negociaciones comunicativas están deterioradas, las negociaciones epistémicas se vuelven limitadas y defectuosas, y viceversa" (*ibid.* 206).

3. Pluralismo comunicativo e injusticia hermenéutica

La injusticia testimonial ocurre cuando hay un déficit de credibilidad hacia un hablante debido a prejuicios identitarios negativos. De esta forma, la credibilidad que se le otorga al testimonio del hablante se ve disminuida injustamente a causa de que el oyente tiene un prejuicio negativo hacia su identidad que impide que le otorgue al hablante el grado de credibilidad que realmente merece (cf. Fricker 2007 43-60). Ahora bien, teniendo en cuenta esto: ¿cómo se relacionan la injusticia hermenéutica y la injusticia testimonial? Para Medina, esta dicotomía comprende, en realidad, dos caras de un mismo problema. La injusticia hermenéutica es condición necesaria y suficiente de la injusticia testimonial: siempre que exista la primera es inevitable que ocurra la segunda (cf. Medina 2011 28).

Así las cosas, ambos fenómenos convergen en un ciclo en el que ambas injusticias se nutren mutuamente. a) Las injusticias testimoniales producen fracturas en la reciprocidad y la ausencia de una recepción [*uptake*] adecuada a las intervenciones

de los hablantes, lo cual termina propiciando la aparición de brechas interpretativas. Dicho de otro modo, dado que los intentos por dar sentido a ciertas experiencias no cuentan con la recepción apropiada a causa de la falta de *sensibilidad testimonial*, quedan huecos en la comprensión de la experiencia que, en últimas, desembocan en más injusticias hermenéuticas. Incluso, puede suceder que dichos vacíos se llenan con un conocimiento que no responde a las necesidades del grupo oprimido, sino a las de los privilegiados.³ Mientras que, análogamente, b) las injusticias hermenéuticas provocan que ciertas voces resulten menos inteligibles que otras y, en consecuencia, en los intercambios comunicativos se les atribuye menos credibilidad. En pocas palabras, la ausencia de *sensibilidad hermenéutica* provoca injusticias testimoniales. La propuesta de Medina, sin embargo, pone especial atención al rol de la insensibilidad hermenéutica. Veamos por qué.

El *quid* de la interpretación del autor consiste en realizar una comprensión de las brechas hermenéuticas en términos de fallas en las respuestas interpretativas y comunicativas que se ofrecen (cf. Medina 2012 207). Estas falencias, además, surgen de insensibilidades hermenéuticas, es decir, de "la incapacidad de responder a los intentos (aunque inarticulados) de expresar ciertos significados" (*ibid.*). La novedad de esta interpretación reside en el rol que se le da al oyente. A la luz de esta noción (*i.e.*

³ Agradezco a la profesora Flor Emilce Cely, quien me hizo notar esta segunda posibilidad.



insensibilidades hermenéuticas) se multiplican las posibilidades del oyente respecto a las maneras en las que puede bloquear o contribuir a la injusticia hermenéutica. De este modo, el oyente no solo debe estar alerta ante la presencia de brechas interpretativas, sino que también debe estar en capacidad de responder adecuadamente a los intentos por parte de los hablantes de dar sentido a determinada experiencia y de hacer inteligible una vivencia particular durante la interacción comunicativa. Lo anterior resalta un matiz en el carácter agencial de la injusticia hermenéutica: somos, en cierta medida, responsables de las brechas hermenéuticas que provocan la marginación epistémica de ciertos grupos y que, finalmente, desembocan en la injusticia hermenéutica.

Ahora bien, una de las preguntas que se le escapa a Fricker (según Medina) y la cual pone de presente el carácter agencial con el cual el autor plantea la sensibilidad hermenéutica es: a) *¿quién está intentando comunicar qué a quién?* (cf. 2012 207). La injusticia hermenéutica se desdobra, entonces, en tres partes y no solamente en dos. De un lado, la inteligibilidad ya no aparece como una cuestión que únicamente es determinada alrededor del contenido de la experiencia a la que se le quiere dar sentido (el *qué*) y de la identidad (la posición) social del hablante (el *quién*), sino que también emerge un tercer factor. Este último es la identidad social y, con esta, la sensibilidad hermenéutica que posee el oyente al que se dirige el hablante (el *a quién* o *para quién*). La pregunta que surge a partir de esta interpretación es: *¿para quién resulta inteligible la experiencia que se intenta comunicar?*

El problema, entonces, no puede reducirse a una cuestión de la comprensión de la propia experiencia porque, incluso cuando se logra esta autocomprensión, la injusticia hermenéutica puede persistir. A su vez dicha injus-

ticia no se deshace ante la comprensión de la propia experiencia, puesto que la injusticia hermenéutica comprende un margen más amplio del *para quién* es inteligible. Dependiendo de este tercer elemento, se plantean distintos retos, así como también aparece una gradación en la inteligibilidad de determinada experiencia. De este modo, es diferente hacer el esfuerzo comunicativo con uno mismo, con alguien empático a nuestra situación, con alguien que comparte nuestra experiencia, con alguien en quien confiamos, etc. Esto pone de presente la relevancia de los círculos de confianza, los colectivos y demás espacios en los cuales un grupo marginado (en este caso el de las mujeres) puede compartir e identificar las experiencias y, con ellas, las injusticias que comparten y atraviesan transversalmente su identidad. En muchas ocasiones, estos espacios son los que posibilitan que un “hueco” en el imaginario social —el cual provoca que ciertos individuos sufran injusticias hermenéuticas— sea de una vez por todas subsanado. Un claro ejemplo de esto es el caso central de injusticia hermenéutica que Fricker expone en su libro (cf. 2007 147-152). Allí, gracias a un espacio en el cual diferentes mujeres narraron un conjunto de experiencias que ninguna de ellas podía identificar claramente (pero que todas habían vivido), lograron encontrar y subsanar (acuñando la noción de *acoso sexual*) un hoyo hermenéutico que las había puesto en diversas situaciones de injusticia.

Siguiendo esta línea, la identidad del oyente también emerge como un elemento central a la hora de comprender la experiencia en cuestión y, en esta medida, es posible intuir que los sujetos que comparten una misma identidad cuentan con cierta sensibilidad hermenéutica que les permite responder con facilidad y de forma apropiada a los intentos embrionarios para dar sentido a una determinada experiencia de un hablante. Estos sujetos tienen, en pocas palabras, más posibilidades tanto de identificar el hoyo hermenéutico como de reconocer los intentos que ha habido para subsanarlo y darle sentido a esa experiencia oscurecida. En concordancia con esto, Medina propone una especie de orden en el cual se produce la inserción de una experiencia marginada dentro de la comprensión colectiva (cf. 2012 208). Así, en primer lugar, debe ocurrir la comprensión de la propia experiencia para luego difundir dicho significado dentro de una comunidad de sujetos empáticos o confiables (o sensibles hermenéuticamente) —que pueden ser miembros de la misma identidad social—, hasta que, finalmente, sea posible contar con los recursos hermenéuticos necesarios (aunque no suficientes), para ser escuchados por otros

grupos. Cabe plantear una última pregunta respecto a este punto: ¿puede un sujeto que es atravesado por injusticias hermenéuticas ser más sensible ante las brechas hermenéuticas de otras identidades sociales que un sujeto que no las ha padecido?

Otra de las preguntas que Fricker parece haber dejado por fuera —o en la que, según Medina, parece haber descuidado algunos matices— es la de b) *cómo* damos sentido. Reducir el dar sentido a la creación de marcas lingüísticas pierde de vista la pluralidad de estilos y la diversidad de expresiones que podemos encontrar en las voces al momento de dotar de significado a una experiencia. De esta manera, en la injusticia hermenéutica no solo están en juego los recursos lingüísticos, sino que existe toda una gama de recursos hermenéuticos que está allende de las categorías lingüísticas. Así, la sensibilidad hermenéutica no requiere únicamente detectar la ausencia de conceptos para referirse a alguna experiencia particular, sino que también implica reconocer las diversas formas en las que se puede estar intentando dotar de significado a una experiencia. Atender a estos intentos embrionarios puede ser crucial para superar las brechas hermenéuticas. El deber, propongo, consiste en ser sensibles a las voces que se escuchan distinto (bien en estilo o bien en contenido) y que toman distancia del marco de comprensión común, porque son estas voces disidentes las que pueden ejercer resistencia contra los múltiples hoyos en nuestra comprensión social que, en cambio, no podrían llenarse si usamos únicamente los recursos hermenéuticos que tenemos a nuestra disposición en el imaginario colectivo.

He aquí, pues, *la resistencia hermenéutica*: “el fenómeno en el que las voces disidentes se rebelan en contra de las voces *mainstream* [convencionales]” (*ibid.*). Medina resalta que este fenómeno siempre está presente en menor o mayor medida en los contextos polifónicos y de pluralidad experiencial. De este modo, siempre hay voces (aunque sean pocas) que intentan comunicar —con los recursos hermenéuticos que tienen al alcance— las experiencias que están colectivamente oscurecidas por el imaginario social. La tarea está, entonces, en combatir las sensibilidades que no nos permiten escuchar estas voces (por pocas o suaves que sean).

4. ¿Insensibilidad o resistencia? Sobre la ignorancia activa

Hay, además de los dos puntos anteriores, una tercera pregunta que el enfoque de Fricker no resuelve. Esta se puede formular en los siguientes términos: c) ¿la inin-

teligibilidad consiste en el mismo fenómeno para todos los oyentes?⁴ Medina resalta que la autora realiza una generalización en la cual una experiencia le resulta ininteligible a todo el mundo sin distinción alguna y, por esta razón, Fricker pierde de vista un matiz respecto al fenómeno de la ininteligibilidad (*cf.* 2012 208). Como señala el autor, las maneras en las que la ininteligibilidad se expresa pueden variar de un caso a otro. Así, Medina trae a colación dos grandes posibilidades: a) por una parte, puede que este fenómeno sea producto de una negligencia hermenéutica por parte del oyente mientras que, b) por otra parte, el hablante puede toparse con contra-interpretaciones que provocan la incompreensión. En este último caso, por ejemplo, encontramos que no se trata de una mera falta de sensibilidad, sino que está operando una comprensión social de cierta experiencia que excluye a la expuesta por el hablante hasta el punto de sumirla en la ininteligibilidad. Estas posibilidades sustentan la idea de que cada tipo de público cuenta con diferentes recursos comunicativos e interpretativos y es por esto, entonces, que la generalización de Fricker no es válida.

Por esta misma línea, Medina sostiene que tampoco es posible hablar de *una* “comprensión colectiva” o de los “recursos hermenéuticos colectivos” (2012 215). Esto, dado que agrupar a todos los públicos en un solo conjunto que cuente con una comprensión social homogénea y con los mismos recursos hermenéuticos no es posible. En este sentido, no hay un cuerpo único de comprensión social que agrupe todas las audiencias de una comunidad pluralista y polifónica. Creo, sin embargo, que la propuesta de Medina puede ser matizada. Así, a pesar de que no exista nada como una homogeneidad en la comprensión colectiva, hay un horizonte de comprensión —que bien se puede entender como el imaginario social del que habla Fricker— que comparte una sociedad, aun en su pluralidad.

Ahora bien, esto no quiere decir que la totalidad de perspectivas coincidan en dicha comprensión colectiva, sino que, por un lado, se recogen algunas de las ideas más generalizadas dentro de una sociedad —incluso si no todas las partes están de acuerdo con lo que allí se condensa— y, por otro lado, se pueden abstraer algunos de los recursos hermenéuticos más comunes dentro de los diferentes públicos que conforman una sociedad. De esta manera, Fricker no estaría equivocada al hacer dicha generalización y, más bien, solo es necesaria una

⁴ Esta pregunta es examinada por Fricker en su artículo “Epistemic Injustice and the Preservation of Ignorance” (2016).

pequeña aclaración en su análisis:⁵ el colectivo social no es un *todo compacto* y, con su formulación, no se pretende pasar por alto la diversidad que lo compone; por el contrario, se busca ilustrar la manera en la que ciertas ideas y ciertos recursos hermenéuticos pueden llegar a ser más comunes dentro de una sociedad. Y, por esta misma razón, pueden permear la atmósfera social de gran parte de los públicos.

No obstante, Medina insiste en la heterogeneidad de los públicos apelando a la noción de *ignorancia blanca*.⁶ El autor utiliza este término para hacer referencia a la situación epistémica en la que se encuentran los “blancos” respecto a los “negros”: a saber, los racialmente privilegiados tienen una especial insensibilidad hermenéutica con respecto a los significados raciales (cf. 2012 211). El planteamiento es similar a la postura de Simone Weil que Fricker rescataba en uno de sus artículos: el opresor tiene una desventaja epistémica respecto al oprimido debido a que este último tiene una visión doble, esto es, puede comprender ambas posiciones mientras que el opresor no (cf. *ibid.*). Sin embargo, la noción de ignorancia blanca endurece este planteamiento, puesto que el opresor ahora no solo tiene obstáculos para comprender la posición del oprimido, sino que, además, no cuenta con los recursos hermenéuticos necesarios para dotar de sentido su propia posición. En pocas palabras, el opresor no entiende su situación *en tanto* opresor.

Esto sucede, siguiendo a Medina, porque hay una suerte de auto-ignorancia en la que los sujetos privilegiados racialmente no se logran reconocer a sí mismos dentro del mundo de significados raciales que ellos mismos crearon. Pero, además, estos sujetos “carecen de la *motivación* y la *oportunidad* de desarrollar actividades de expresión y herramientas interpretativas para dar sentido de su propia experiencia de racialización” (2012 212; énfasis agregados). Esto, por tanto, da lugar a una situación epistémicamente peligrosa que no es exclusiva de la opresión por raza, sino que se extiende a muchas otras: *sujetos privilegiados que no tienen motivo alguno para reconocer su identidad, porque dicha ignorancia les favorece*. Así aparece entonces el concepto de *ignorancia activa*, i.e. aquella ignorancia que no comprende la mera ausencia de conocimiento, sino que consiste en una especie de resistencia para hacer frente a los vacíos hermenéuticos. De este modo, siguiendo con

el caso de la ignorancia blanca, lo que sucede es que, aun cuando a un sujeto blanco le es señalada la brecha hermenéutica que hay en su comprensión social, este se puede resistir consciente o inconscientemente a adoptar los recursos interpretativos necesarios para comprender su identidad —y, junto con ella, su posición de privilegio—, con el fin de proteger su posición, sus intereses, y de permanecer en su zona de confort.

5. Feminismo como resistencia epistémica

La resistencia, siguiendo la propuesta de Medina, adquiere una curiosa ambivalencia. Por una parte, encontramos la resistencia en un sentido negativo, a saber, aquella que ejercen los sujetos con el fin de no escuchar aquellas voces que pondrán en riesgo su posición de privilegio. Mientras que, por otro lado, la resistencia aparece también, paradójicamente, para hacer referencia a aquellas voces disidentes que no ceden ante el marco de comprensión común, sino que se aventuran a romper las insensibilidades hermenéuticas y a crear sentido desde la situación de exclusión en la que se encuentran. Son dos partes de una misma cuerda que está siendo tensionada hacia lados opuestos: por un lado, una que se resiste a escuchar las voces y, por otro lado, una que se resiste a sumirse en el silencio. El primer tipo de resistencia, el de la ignorancia activa, cuenta con la fuerza del poderoso, es decir, tiene una voz fuerte y de amplio alcance porque está en el centro del imaginario social y está puesta en un pedestal construido por las injusticias materiales que están profundamente incrustadas en las sociedades y sus dinámicas sociales, económicas, entre otras. En contraste, las voces del segundo tipo de resistencia parten de una desventaja: hablan desde el margen y el sonido tiende a dispersarse entre otras voces que son más fáciles de escuchar. De entrada, parece una tarea más sencilla la de acallar las voces, que la de lograr que escuchen aquellos a quienes no les conviene escuchar.

Como ya vimos, los sujetos privilegiados no necesitan saber que no saben porque no necesitan recono-

⁵ Véase Fricker (2016).

⁶ El término lo rescata Medina de la propuesta de Charles Mills (véase 2008).



cerse a sí mismos como opresores o como participantes de las situaciones de injusticia que atraviesan a otras identidades. Pero, en un desafortunado contraste, los sujetos oprimidos sí tienen la necesidad urgente de que se combatan las injusticias a las que se enfrentan por hacer parte de determinada identidad y esto, claro, implica necesariamente que quienes están en una posición de privilegio escuchen. Dicha necesidad emerge puesto que, para que se dé el cambio requerido en el imaginario social, es vital que haya un reconocimiento colectivo de la situación de la injusticia en cuestión. En pocas palabras, en los casos en los que la ignorancia alimenta y perpetúa la discriminación y la exclusión —es decir, en los que la ignorancia se mantiene a costa de los otros—, escuchar a los oprimidos se constituye como un deber ético que se debe exigir.

Los feminismos están del lado de las voces disidentes, es decir, hablan desde un marco marginal de comprensión. En este sentido, su labor no solo es hablar sobre las experiencias que quedan en la penumbra hermenéutica, sino también lograr que la otra resistencia —aquella que lucha por perpetuar el silencio— se rinda. Entonces la motivación que anima a este tipo de movimientos es *hacerse escuchar* por aquellos que se resisten a atender y a tomar responsabilidad frente a los reclamos y las denuncias que surgen debido a las injusticias de las cuales son víctimas. El reto es grande, entre otras cosas, porque las mujeres —y, en especial, aquellas que se identifican como feministas—, suelen ser silenciadas en su papel de investigadoras y, por ello, se les desvirtúa de múltiples y diversas maneras como desautorizadas para hablar sobre su propia experiencia de opresión.⁷ Muchas veces, además, estos silencia-

mientos son producto de la incomodidad que generan los discursos feministas; como no es posible acallarlos, se suele optar por invalidarlos o desautorizarlos. Pero ¿por qué los feminismos incomodan?

A la luz de lo que hemos dicho, los feminismos aparecen como voces que buscan señalarles a los demás su deber de escuchar; deber que, como he querido mostrar, muchas veces no es cumplido por la falta de sensibilidad, pero que, a su vez, también puede ser eludido arbitrariamente para no asumir

⁷ Una prueba de ello —si es que hace falta— es la variedad de insultos con los que, sobre todo en las redes sociales, se busca hacer mofa y deslegitimar las posiciones feministas y, asimismo, sus luchas y movilizaciones (basta con considerar el neologismo “feminazi” frecuentemente usados contra las feministas en distintos contextos para desautorizarlas y ridiculizarlas). Además, frecuentemente, el hecho de que una mujer se identifique a sí misma como feminista la hace más propensa a ser descalificada como sujeto y agente de conocimiento y, por ende, a perder credibilidad ante cierto tipo público. Véase Barker and Jurasz (2019).

la propia responsabilidad dentro de la injusticia. Además, es por eso que la incomodidad que pueden generar los movimientos feministas no es casual: la resistencia incomoda, la resistencia sacude la comodidad del opresor y del privilegiado. En pocas palabras, incomodar no es un capricho de los movimientos feministas. Por el contrario, en la medida en que hay una resistencia que se ejerce desde el lado opresor y que hala hacia el silencio y la ignorancia, la incomodidad de aquellos a los que favorece este silencio aparece como una consecuencia inevitable.

Los feminismos surgen, pues, como respuesta al deber de escuchar las denuncias y los reclamos por igualdad y justicia de las mujeres —algo que, históricamente, se ha evadido y negado—. Como bien lo sintetiza una arenga que se ha popularizado en las marchas feministas de los últimos años, los feminismos nos permiten a las mujeres reiterarles a todos aquellos que activa o pasivamente participan en las estructuras que alimentan las injusticias hacia nuestra identidad de género que “nunca más tendrán la comodidad de nuestro silencio”.

Bibliografía

- Barker, K. y Jurasz, O. “Online misogyny: a challenge for digital feminism?”. *Journal of International Affairs* 72.2 (2019): 95-114.
- Fricker, M. *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.
- Fricker, M. “Silence and Institutional Prejudice”. *Out from the Shadows: Analytical Feminist Contributions to Traditional Philosophy*. Eds. Sharon L. Crasnow y Anita M. Superson. Oxford: Oxford University Press, 2012. 287-306.
- Fricker, M. “Epistemic Injustice and the Preservation of Ignorance”. *The Epistemic Dimensions of Ignorance*. Eds. Rik Peels y Martijn Blaauw. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. 144-156.
- Medina, J. “The Relevance of Credibility Excess in a Proportional View of Epistemic Injustice: Differential Epistemic Authority and the Social Imaginary”. *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy* 25.1 (2011): 15-35.
- Medina, J. “Hermeneutical injustice and polyphonic contextualism: Social silences and shared hermeneutical responsibilities”. *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy* 26.2 (2012): 201-220.
- Mills, C. “White Ignorance”. *Agnology: The Making and Unmaking of Ignorance*. Eds. Robert N. Proctor y Lona Schiebinger. Stanford University Press: Stanford, 2008. 230-249.



T. Gendler
L. Wittgenstein
Aliefs
Certezas
Sesgo implícito

Keywords

T. Gendler,
L. Wittgenstein
Aliefs
Certainties
Implicit bias

Andrés Felipe Villamil Lozano

afvillamil@filosoficas.unam.mx

Universidad Nacional de Colombia

Universidad Nacional Autónoma de México

Sesgos implícitos desde los ALIEFS de Gendler al lecho del Río de Wittgenstein

Resumen

El concepto de sesgo implícito ha sido determinante para entender ciertos casos de discriminación e injusticia social, en especial aquellos que parecen ocurrir de manera inconsciente y no intencional. Estos sesgos implican, sin embargo, que el modelo de la unidad mental es inadecuado para entender el funcionamiento de los procesos mentales. Luego de familiarizar al lector con este modelo y de mostrar cómo los sesgos implícitos no se adecuan a él, se presenta la interpretación de T. Gendler de los sesgos implícitos a partir de la noción de alief. Se demuestra, a su vez, cómo la interpretación de Gendler no logra surcar el reto que A. Norby presenta a las teorías que rechazan el modelo de la unidad mental. Con el fin de superar exitosamente el reto de Norby, se reinterpreta la propuesta de Gendler a la luz de los conceptos de la imagen del mundo y del lecho del río de Wittgenstein. Finalmente, se ejemplifican las virtudes teóricas que tiene esta lectura de los aliefs y de los sesgos implícitos a partir de la filosofía de Wittgenstein, en especial, en relación con los intentos de dar cuenta de las injusticias sociales que padecen ciertas minorías.

Abstract

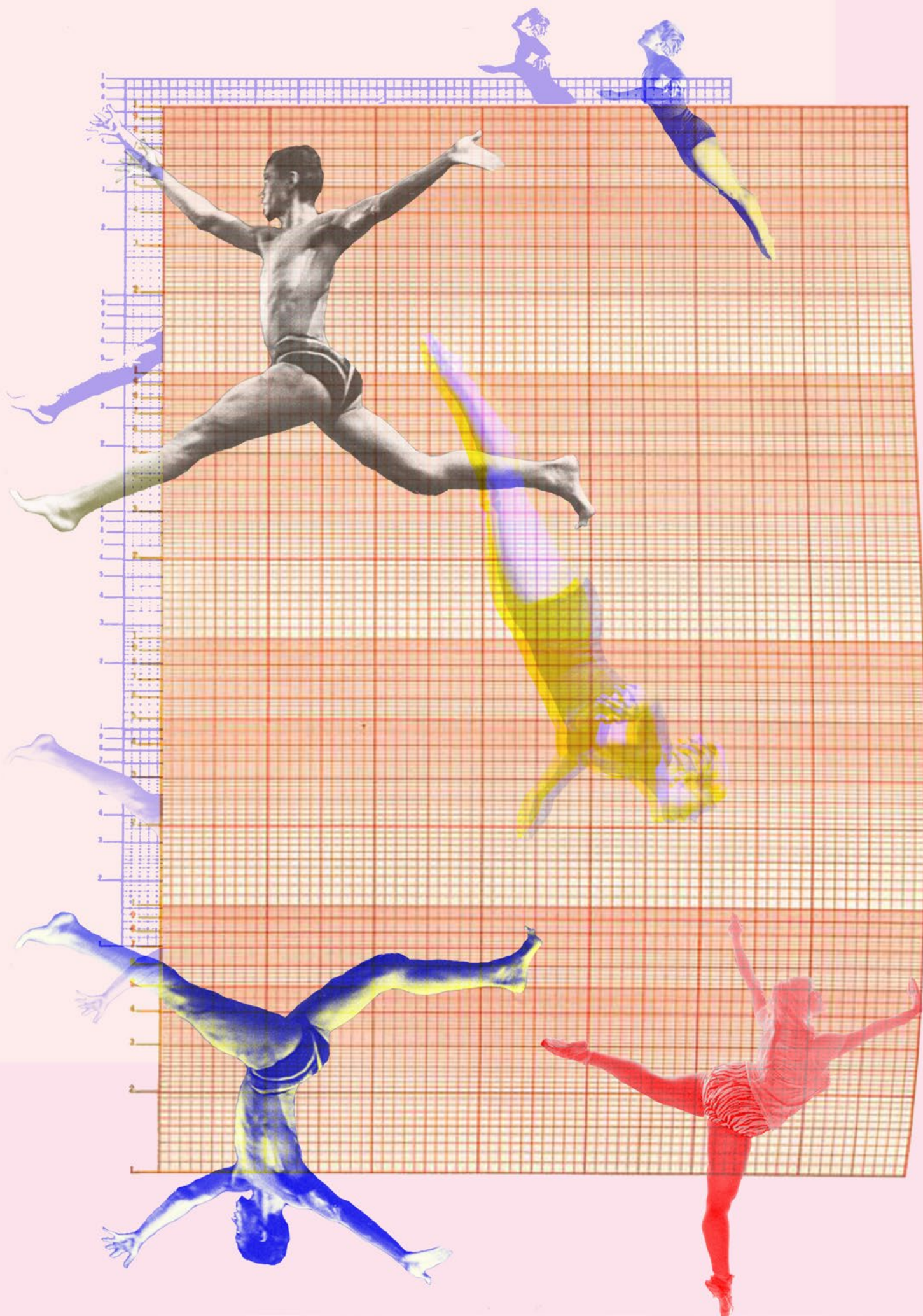
The concept of implicit bias has been decisive to understand some cases of discrimination and social injustice, especially those that seem to occur unconsciously and unintentionally. However, implicit biases imply that the model of mental unity is inadequate to understand the performance of mental processes. After familiarizing the reader with the model of mental unity and showing how implicit biases do not fit it, the interpretation that T. Gendler makes of implicit biases from the notion of alief is presented. In turn, it is explained how Gendler's description fails to overcome the challenge that A. Norby poses to theories that reject the model of mental unity. To successfully answer Norby's objection, Gendler's proposal is reinterpreted in light of Wittgenstein's concepts: world-picture and river-bed. Finally, this paper exemplifies the theoretical virtues that this reading of the aliefs and the implicit biases based on Wittgenstein's proposals have, especially when it comes to the explanation of social injustices suffered by minority groups.

Cómo citar este artículo:

MLA: Villamil, A. "Sesgos implícitos desde los aliefs de Gendler al lecho del río de Wittgenstein." *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 39 (2021): pp. 34-41.

APA: Villamil, A. (2021). Sesgos implícitos desde los aliefs de Gendler al lecho del río de Wittgenstein. *Saga: Revista de estudiantes de filosofía*, 39, pp. 34-41.

CHICAGO: Andrés Villamil. "Sesgos implícitos desde los aliefs de Gendler al lecho del río de Wittgenstein". *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 39 (2021): pp. 34-41.



"Las implicaciones de los juicios que hacemos sobre una cuestión pueden ser inconsistentes o incongruentes con los que hacemos sobre otras cuestiones. [...] Muchos de nuestros conflictos más serios son conflictos dentro de nosotros mismos. Los que suponen que sus juicios son siempre consistentes o son irreflexivos o son dogmáticos; no es extraño que sean ideólogos o fanáticos".
(Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*)

1. Introducción

Las teorías clásicas de la mente parten del supuesto casi natural, podría decirse que intuitivo, de que los estados cognitivos que explicarían el comportamiento de la agente A serían los estados cognitivos de la agente A. Es decir, los estados cognitivos y el comportamiento relacionado con tales estados pertenecerían a un mismo sistema cognitivo. Lo que está en el fondo de este supuesto es *el modelo de la unidad mental*. Según este modelo, los estados mentales de un individuo y su comportamiento tienen dos características principales: coherencia, es decir, ellos no implican ningún tipo de contradicción, ya sea lógica, performativa, etc., y cierre bajo consecuencia lógica [*closed under logical consequence*], esto es, se combinan para sacar las conclusiones lógicamente válidas. Estas conclusiones también hacen parte del sistema formado por los estados cognitivos y el comportamiento de la agente.

Un buen ejemplo de todo esto se encuentra en lo que Norby llama *la teoría estándar de la acción*, de acuerdo con la que una acción es causada por una intención, la cual es causada, a su vez, por una creencia junto a un deseo (cf. 2014 31). Así, mi deseo de componer guiones cinematográficos y mi creencia de que el libro *Story* de

Robert McKee me puede ayudar a aprender a componerlos causan en mí la intención de leer dicho libro, lo cual, sin la presencia de contingencias desfavorables, conlleva a que yo ejecute la acción de leerlo.

No obstante, hay ciertos fenómenos que parecen no adecuarse ni a la teoría estándar de la acción ni al modelo de la unidad mental, pues en ellos no habría ni coherencia ni clausura lógica. Ejemplos de estos fenómenos son: las fobias, como la hipopotomonstrosesquipedaliofobia, en la que se tiene un miedo irracional por pronunciar palabras largas y complicadas; los delirios como el persecutorio, que llevan a que la persona crea o sienta que está siendo perseguida; y las disonancias cognitivas, como la que se presenta cuando se siente miedo de caminar por la pasarela de vidrio del Gran Cañón [*The Grand Canyon Skywalk*], aunque se sabe que es completamente segura (cf. Gendler 2008 634).

Los *sesgos implícitos* también harían parte de esos fenómenos que no parecen adecuarse plenamente al modelo de la unidad mental. Estos sesgos se presentan cuando una persona de modo no intencional actúa basándose en estereotipos prejuiciosos, sin darse cuenta de ello. "Dicho toscamente, los sesgos implícitos son un tipo de estados psicológicos [ya sean actitudes, procesos, creencias, rasgos o situaciones] no

conscientes que condicionan nuestras percepciones, actitudes y comportamientos hacia ciertos grupos sociales” (Ávila 2020 20). Considérese el caso descrito por Brownstein, en el que un hombre tiene la creencia explícita de que tanto hombres como mujeres son aptos y merecedores de los mismos cargos laborales y, pese a ello, contrata solo a hombres para los cargos importantes dentro de su compañía (cf. 2019 WEB 0).

El reconocimiento de estos fenómenos llevó al auge de teorías que no aceptan el modelo de la unidad mental, que parten de la idea de que la mente está *fragmentada*, lo que permitiría dar cuenta de por qué no siempre hay ni cierre lógico ni coherencia. Un ejemplo de estas teorías es la de los *aliefs* de T. Gendler. Aunque esta teoría logra explicar los sesgos implícitos, no está libre de ciertos inconvenientes (sección 2). Propongo, con el ánimo de surcar esos inconvenientes, reinterpretar la teoría de Gendler a la luz de la noción de la imagen del mundo [*Weltbild*] y la metáfora del lecho del río [*Flußbett*] que L. Wittgenstein elabora en *Sobre la certeza* (sección 3). Concluiré sintetizando la labor aquí realizada y agregando unas consideraciones finales acerca de mi propuesta interpretativa (sección 4).

2. Los *aliefs* de T. Gendler

Además de familiarizar al lector con la teoría de los *aliefs* de Gendler, en esta sección presentaré uno de los inconvenientes que la teoría afronta. Recordemos, por lo pronto, que el interés en explicar fenómenos como los sesgos implícitos es lo que motiva a Gendler a proponer un estado mental *sui generis* que ella denomina *alief* (neologismo de su autoría). Naturalmente, hay varias posibles explicaciones de que una agente A no actúe de acuerdo con su creencia *P*: la agente tiene la creencia *P* y la creencia *no-P* a la vez; su creencia *P* es relativa a algún contexto particular, por lo que cree *no-P* dentro de otro contexto; o las creencias no jugarían ningún papel, o su papel sería efímero, dentro de la acción. Según Gendler, una manera de rechazar estas propuestas, todas incómodas para la teoría estándar de la acción, es incluyendo los *aliefs* dentro de la explicación del comportamiento. El concepto de *alief* está formado a partir de la noción de “creencia” [*belief*] y el prefijo “a-”, con el cual se enfatiza que el *alief* es un estado mental que tiene un contenido asociado, el cual es automático, *a*-rracional, afectivo y generador

de acciones. Así mismo, el *alief* sería un antecedente conceptual y evolutivo de otras actitudes cognitivas.

Un *alief* paradigmático [en palabras de Gendler] es un estado mental con contenido vinculado asociativamente [associatively linked content] que es representacional, afectivo y conductual, y que es activado consciente o inconscientemente —por rasgos internos al sujeto o del medio ambiente—. (2008 642; énfasis agregados).¹

Los *aliefs* estarían siempre presentes en las experiencias de toda agente y, en muchos de los casos, concordarían con sus creencias. Sin embargo, habría ocasiones en las que tal concordancia no tendría lugar, sino que habría un choque entre las creencias conscientes y los *aliefs*. Así, se constituirían fenómenos como, por ejemplo, los sesgos implícitos. En esos casos estaría presente la creencia *P* (v. gr. “Las personas negras no son más peligrosas que las personas blancas”), pero también un *alief* con el contenido *no-P*, siendo este el que se impondría y guiaría la acción. Esto se debe al vínculo que el *alief* implica entre el contenido representacional, el afectivo y el conductual, vínculo ausente en las creencias en cuanto estas tienen una naturaleza “combinatoria” [“combinatoric” nature] con los deseos, de modo que cualquier creencia puede combinarse con cualquier deseo (cf. Brownstein 2019 web 2.1.2). Así pues, “mientras la creencia «Él es un hombre negro» no está fijada a ningún sentimiento o comportamiento particular, un *alief* tendrá un contenido como: «¡Hombre negro! ¡Qué miedo! ¡Hay que evitarlo!»” (*ibid.*). Sería, entonces, el conflicto entre una creencia y su respectivo *alief* el que explicaría que una agente no actúe acorde a sus creencias conscientes y racionales con contenidos igualitaristas, sino por *aliefs* racistas, sexistas, etc.

A pesar del poder explicativo que tiene esta propuesta, hay que reconocer que no está libre de objeciones. Este no es el lugar para abordarlas todas, por lo que me limitaré a solo una de ellas.² Al ser una teoría comprometida con el modelo de la fragmentación, la teoría de Gendler es susceptible a las críticas presentadas por Norby a ese modelo. Aunque las teorías que Norby está objetando directamente son las que proponen fragmentos dentro de un mismo tipo de estado mental —por ejemplo, fragmentos de creencias, de modo que la agente A tendría

¹ Al menos de que indique lo contrario, las traducciones del inglés al español son mías.

² Para conocer más a fondo las críticas a la teoría de Gendler, véase Egan (2011), Currie e Ichino (2012), Doggett (2012), Nagel (2012), y Mandelbaum (2013).

un fragmento con la creencia P y otro fragmento con la creencia no-P (véase Lewis 1982 y Stalnaker 1984)—, el mismo Norby reconoce que sus críticas también aplican a las teorías que proponen fragmentos entre diferentes tipos de estados mentales (cf. 2014 36 n.3). En este caso, la teoría de Gendler propone una fragmentación entre las creencias y los aliefs. ¿Qué le objeta Norby al modelo de la fragmentación?: *grosso modo*, que este modelo tiene poco poder predictivo. Desde la fragmentación no se puede decir cómo estará dispuesta a actuar una agente, porque no hay criterios claros para determinar si se va a activar la creencia P o el *alief* no-P. A lo sumo, se puede decir que la agente unas veces actuará de una manera y otras veces de otra, dependiendo de si se activa la creencia, el *alief* o ambos. Pero esto significa que el comportamiento actual de cierto agente resulta siendo el criterio para predecir qué estado mental estaría activado, mas las creencias no permitirían predecir los futuros patrones de comportamiento de la agente.

¿Cómo evitar esta objeción? Considero que hay varias alternativas. Se podría, por ejemplo, desvirtuar la crítica de Norby sosteniendo que es tan general que ni siquiera la teoría

estándar de la acción
se libraría de ella
en cuanto no
permite

predecir bien el
comportamiento, ya
que esta teoría propone
una distinción entre creen-
cias y deseos, los cuales tienen una
naturaleza combinatoria. Sin embargo,
mi propuesta de defensa consistirá en
mostrar que las relaciones entre las creen-
cias y los *aliefs* pueden ser más dinámicas
de lo que la misma Gendler considera.
Con esto se evitarían los problemas que
el modelo de la fragmentación afronta, al
igual que los problemas del modelo de la
unidad (*i.e.* su aparente incapacidad
para explicar fenómenos como
los sesgos implícitos). Pero ¿es
posible una lectura así de
la teoría de los aliefs?

Considero que sí si
se la comple-
m e n t a

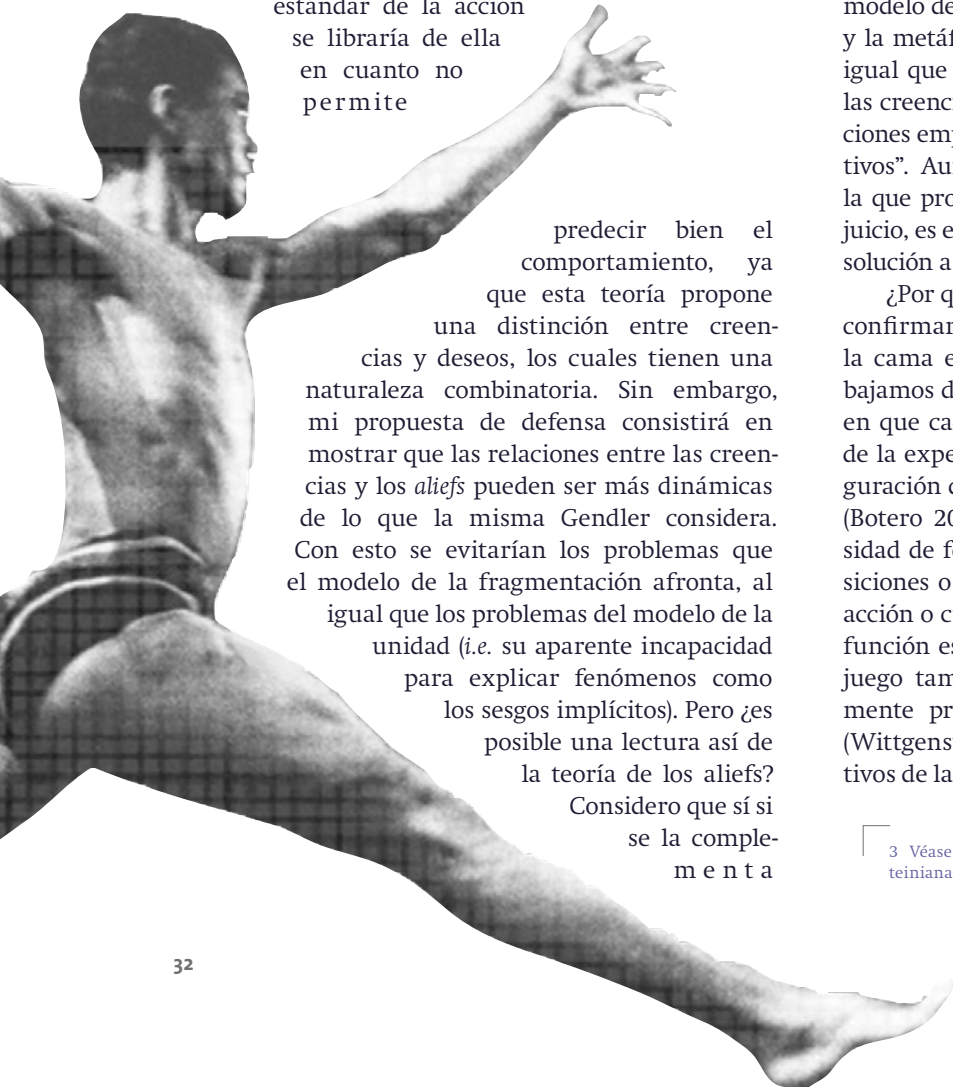
con ciertas nociones de Wittgenstein que aparecen en *Sobre la certeza*. Particularmente, su noción de la imagen del mundo y su metáfora del lecho del río.

3. Wittgenstein y los sesgos implícitos

Es desconcertante la casi nula atención que se le ha prestado a *Sobre la certeza* en el debate sobre los sesgos implícitos. La presente sección busca remediar esto. A pesar de ser un libro sobre filosofía del lenguaje y epistemología —en el que se intenta determinar el estatus epistémico de proposiciones como “Aquí hay una mano (al tiempo que se muestra la mano derecha) y aquí otra (esta vez mostrándose la izquierda)” o “La Tierra existía desde mucho antes de mi nacimiento”—, Wittgenstein presenta en él ciertas propuestas que serían relevantes para una filosofía de la mente como la de Gendler. Dos de esas propuestas son la imagen del mundo y el lecho del río, las cuales comparten, *mutatis mutandis*, semejanzas estructurales con los *aliefs*. Al respecto habría que reconocer, primero, que la imagen del mundo y el lecho del río también permiten explicar y dar sentido a los diversos fenómenos que no se adecuan plenamente al modelo de la unidad mental;³ y, segundo, que la noción y la metáfora que propone Wittgenstein conllevan, al igual que la teoría de Gendler, a una distinción entre las creencias empíricas (*i.e.* cuyo contenido son proposiciones empíricas) y otros estados cognitivos más “primitivos”. Aunque esta distinción es menos radical que la que propone Gendler entre creencias y aliefs, a mi juicio, es en esta falta de radicalidad en la cual estaría la solución a la objeción de Norby.

¿Por qué cuando nos despertamos no tenemos que confirmar reflexivamente que el suelo que sostiene la cama existe, sino que de manera automática nos bajamos de ella? Para Wittgenstein la respuesta radica en que cada uno de nosotros ha constituido, a través de la experiencia, una imagen del mundo, “una configuración de convicciones, certezas o saberes prácticos” (Botero 2001 224). Esta imagen nos libra de la necesidad de formarnos reflexivamente ese tipo de proposiciones o creencias cuando se va a llevar a cabo una acción o cuando se va a formar una creencia, pues “su función es semejante a la de las reglas del juego, y el juego también puede aprenderse de un modo puramente práctico, sin necesidad de reglas explícitas” (Wittgenstein 1979 §95). Entre los elementos constitutivos de la imagen del mundo se encontrarían certezas,

3 Véase, por ejemplo, Campbell (2001), quien usa estas nociones wittgensteinianas para explicar los delirios de Cotard y Capgras.



estados cognitivos o proposiciones —que en su gramática superficial parecen empíricas, mas no lo son— del tipo “El mundo externo existe”.⁴

Para Wittgenstein, esta imagen del mundo tiene cierto grado de plasticidad, en el sentido de que está influenciada por la forma de vida de cada uno, por las vivencias personales, por las enseñanzas familiares, pero también por la historia y la cultura (cf. 1979 §97). Por ejemplo, antes del siglo xx hacía parte de la imagen del mundo de las personas occidentales la certeza de que el humano no podía llegar a la luna. Hoy en día, esa certeza ha cambiado. Es en este contexto que Wittgenstein recurre a la metáfora del lecho del río. Las creencias empíricas del tipo “Creo que esta noche va a llover” son como el agua que fluye de manera constante por un río, ya que es posible que la creencia “fluya”—i.e. se anule o se cambie por su contraria—. Pero, así como el río fluye por un cauce sólido o por un lecho fluvial formado por arena y rocas, que no cambia o cambia muy poco, de igual modo las creencias empíricas fluyen por un lecho de certezas que posibilita que el individuo actúe como actúa, tenga las creencias empíricas que tiene y que estas creencias empíricas fluyan como lo hacen. De esta manera, este lecho del río es condición necesaria para el comportamiento de la agente y para sus estados cognitivos. Esto significa que la imagen del mundo, al igual que los *aliefs* de Gendler, tiene un fuerte contenido conductual y, por lo tanto, afectivo en cuanto posibilita las acciones y las creencias de cada uno.

Esta metáfora del lecho del río permite reconocer que unas certezas, al igual que las rocas que forman el lecho del río, que tienen diferentes tamaños y pesos, están más sedimentadas que otras, y son más estables y menos propensas a revisarse empíricamente, aunque todas hacen parte de la imagen del mundo. Considérese la certeza o proposición “El mundo externo existe y es independiente de que se lo perciba”, que sería el trasfondo de casi todas las acciones que se realizan cotidianamente, desde levantarse de la cama, hasta salir al parque a caminar, pasando por hablar con una colega en la universidad, etc. Esta certeza está, por lo tanto, muy bien sedimentada, por lo que tiene un papel fundacional importante dentro de las acciones y creencias cotidianas. Pero hay otras certezas que, a pesar de ser parte de la imagen del mundo, no tienen tanta relevancia. Son certezas que no están tan sedimen-

tadas, por lo que podrían modificarse, aunque hacerlo implique un gran esfuerzo —Naturalmente, el proceso inverso también es posible, pues algunas proposiciones empíricas pueden volverse muy relevantes dentro de cierta forma de vida (v.gr. “la Tierra es redonda”), de modo que se empiezan a sedimentar, haciéndose parte de la imagen del mundo—.

Un ejemplo de certeza no tan fundamental sería “El humano no puede viajar a la luna”. Pero también lo sería “Las personas negras son más peligrosas que las personas blancas” o “Las mujeres son menos inteligentes que los hombres”. Los sesgos implícitos harían, por lo tanto, parte del lecho del río wittgensteiniano, en cuanto son certezas relativamente sedimentadas y fundamentan nuestras acciones y creencias. Estos sesgos, al igual que las certezas sobre la existencia del mundo externo, permiten que ciertas acciones se lleven a cabo de manera irreflexiva, como el cambiarse de asiento en el transporte público o el agilizar el proceso de contratación dentro de una empresa. En ese sentido, y tal como lo señala Gendler, los sesgos implícitos tienen un papel importante dentro de la economía cognitiva de las personas (cf. 2011 55). En principio, los sesgos implícitos se constituyen como atajos o elementos cognitivos que codifican “cierto tipo de regularidades en el ambiente” (*id.* 36), de modo que el desempeño cognitivo es agilizado y potenciado.

Ciertamente, esto último no cuenta como justificación epistémica ni ética de los sesgos implícitos, en primer lugar, porque muchos de los sesgos implícitos conllevan a actos discriminatorios, como también a injusticias éticas y epistémicas;⁵ y, en segundo lugar, aunque se constituyen para ahorrar recursos cognitivos, en muchos casos terminan siendo nocivos para la cognición misma. Por culpa de los sesgos implícitos, se llevan a cabo, por ejemplo, ciertas asociaciones injustificadas entre el género de una persona y su desempeño académico, asociaciones que luego deben corregirse, lo cual requiere hacer uso de esos recursos cognitivos que se querían ahorrar inicialmente (cf. Gendler 2011 36-37).

Ahora bien, las certezas que conforman la imagen del mundo no son iguales a las creencias empíricas, así como los *aliefs* de Gendler tampoco son iguales a las creencias. ¿No se estaría proponiendo, por lo tanto, una fragmentación entre creencias y certezas? Considero que no: primero, porque, así como la distinción entre creencias y deseos no

⁴ Por mor a la brevedad del ensayo, aquí obviaré la importante distinción que Wittgenstein propone entre la imagen del mundo y la mitología —i.e. el conjunto de proposiciones que describiría la imagen del mundo— (§95). Véase, al respecto, Botero (2001).

⁵ Véase Fricker (2007) para una elaboración y discusión inaugural sobre la injusticia epistémica y sus dos tipos: la injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica.

implica comprometerse con el modelo de la fragmentación, la distinción entre certezas y creencias tampoco lo implicaría; y, segundo, porque las relaciones que propone Wittgenstein entre certezas y creencias empíricas son más dinámicas y plásticas que las relaciones que Gendler propone entre *aliefs* y creencias. Para Wittgenstein, no es imposible que ciertas creencias empíricas se sedimenten integrándose al lecho del río. Tampoco es imposible que ciertas certezas sean removidas, aunque no sin mucho esfuerzo, debido a la adquisición y sedimentación de nueva evidencia empírica. De esta manera, las certezas wittgensteinianas pueden acercarse lo suficiente a las creencias empíricas, lo que permitiría un tránsito dinámico entre ellas.

Según considero, esto permitiría surcar el reto de Norby. Recuérdese que este reto está dirigido al modelo de la fragmentación. No obstante, mi propuesta no implica un compromiso con dicho modelo. Aunque se reconoce la existencia de los sesgos implícitos —y demás fenómenos mentales que no se adecúan plenamente al modelo de la unidad mental, por lo que esta propuesta no estaría comprometida con tal modelo—, estos no son explicados recurriendo a fragmentos mentales, sino describiéndolos como casos en que ciertas creencias empíricas (con contenidos, por ejemplo, racistas) se han sedimentado de modo tal que otras creencias empíricas que se tienen (*v.gr.* creencias igualitaristas) no puedan cumplir el papel protagónico que deberían dentro de la acción social.

Esto significa, ciertamente, que es posible un choque entre creencias y certezas. Pero esto no se traduciría a una absoluta imposibilidad de predecir el comportamiento de los agentes, que es lo que le molesta a Norby del modelo de la fragmentación. Si se tiene en cuenta que las certezas wittgensteinianas (a diferencia de los *aliefs* a la Gendler) se constituyen cultural y socialmente, con esta propuesta habría buenas probabilidades de predecir el comportamiento de los demás. Solo sería necesario determinar las condiciones socioculturales en las cuales se encuentra la agente. Por ejemplo, si la agente habita una sociedad donde las instituciones son *de facto* racistas u homofóbicas, es muy probable que ella tenga actitudes racistas u homofóbicas, aunque sus creencias sean igualitaristas. Teniendo en cuenta que estas condiciones socioculturales son públicas, o más públicas que las creencias y los *aliefs*, habrá una buena probabilidad de predecir qué certezas tiene la agente.

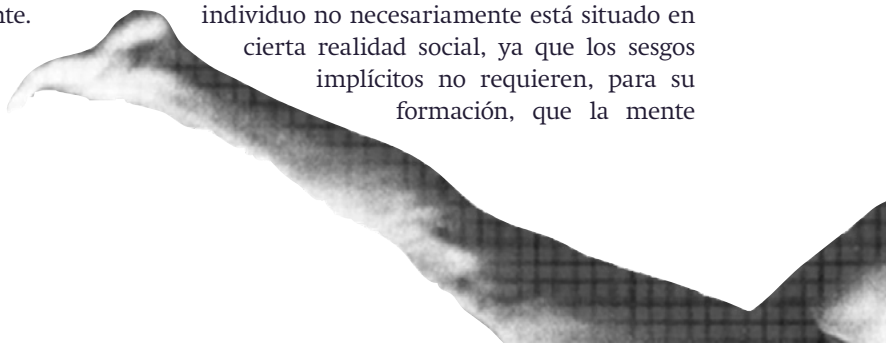
Con esto, se podrá estipular cuál patrón de comportamiento es más probable que otros.

Además de esto, considero que una buena propuesta filosófica debe hacerle justicia a la realidad. Por lo tanto, no puede negar el hecho de que, a pesar de que en la cotidianidad podemos predecir el comportamiento de las demás personas, en muchas ocasiones no lo logramos. Debe, por el contrario, explicar por qué en ciertos casos sí logramos predecir el comportamiento ajeno y en otros casos no. Mientras que la propuesta de Gendler, según Norby, no logra dar tal explicación pues implica negar cualquier predicción, mi propuesta de Gendler a la Wittgenstein sí logra brindar tal explicación, en cuanto da espacio tanto para las predicciones exitosas como para las desafortunadas.

4. Consideraciones finales

En este ensayo mostré que existen ciertos fenómenos mentales, como los sesgos implícitos, que ponen en entredicho la validez del modelo de la unidad mental. El ser humano es finito y falible, por lo que no le es posible garantizar que todos sus estados mentales sean coherentes entre sí y conlleven un cierre lógico absoluto. Pero, como Norby objetó, el modelo de la fragmentación no sería una buena explicación de estos fenómenos mentales. Por ello, intenté mostrar que la teoría de Gendler puede entenderse al margen de las dificultades de ambos modelos, tanto el de la unidad mental como el de la fragmentación. Para lograrlo, consideré pertinente entender los *aliefs* a la luz de la caracterización que Wittgenstein hace de las certezas.

Ciertamente, para consolidar esta interpretación es necesario mostrar que ella logra responder a todas las objeciones que se le han planteado a la teoría de Gendler (véase nota 2), labor que desbordaría este ensayo. Aun así, me permitiré finalizar señalando una ventaja que presenta mi propuesta en cuanto a los sesgos implícitos se refiere. Como señala Brownstein (2019), se ha objetado el estudio de los sesgos implícitos porque, en vez de buscar “causas internas” o mentales del racismo, sexismo, etc., lo que hay que determinar son “sus causas institucionales y sistémicas —tales como la pobreza, la segregación residencial, la inequidad económica, etc.—” (2019 5.4). En relación con esto, Ayala y Vasilyeva (2015) señalan que la teoría de los sesgos implícitos estaría comprometida con un modelo en el cual el individuo no necesariamente está situado en cierta realidad social, ya que los sesgos implícitos no requieren, para su formación, que la mente



esté situada (cf. 2015 131-132). Ciertamente, la teoría de los aliefs no está libre de esta objeción. A fin de cuentas, tal como Gendler caracteriza los aliefs, estos también serían des-situados.

Sin embargo, si mi interpretación wittgensteiniana de los aliefs y de los sesgos implícitos es correcta, la objeción planteada por Brownstein y Ayala, y Vasilyeva presentaría un falso dilema entre los sesgos implícitos y las estructuras socioculturales, pues las “causas mentales” de las injusticias sociales no serían independientes de las causas institucionales, así como estas últimas no serían independientes de las primeras. Por el contrario, ambos tipos de causas estarían entrelazados. Los sesgos implícitos, al ser parte del lecho del río wittgensteiniano, se constituyen social y culturalmente, lo que implica que el individuo que los tiene es un individuo situado en la realidad social, por lo que los sesgos implícitos influirían, a su vez, en las prácticas sociales y culturales.

Bibliografía

- Ávila, I. “Mujeres y filosofía”. *Ideas y Valores* 69.173 (2020): 9-36.
- Ayala, S. y Vasilyeva, N. “Explaining Injustice in Speech: Individualistic vs. Structural Explanation”. *Proceedings of the 37th Annual Meeting of the Cognitive Science Society. Pasadena, California. 22-25 July 2015*. Eds. David Noelle, Rick Dale, Anne Warlaumont, Jeff Yoshimi, Teenie Matlock, Carolyn Jennings y Paul Maglio. Austin: Cognitive Science Society, 2015. 130-135.
- Botero, J.J. “«La noción de “Imagen del mundo»”. *El pensamiento de L. Wittgenstein*. Ed. Juan José Botero. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001. 221-239.
- Brownstein, M. “Implicit Bias”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta. Web. 20 Oct. 2020. [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/implicit-bias/>].
- Campbell, J. “Rationality, Meaning, and the Analysis of Delusion”. *Psychiatry & Psychology* 8.2-3 (2001): 89-100.
- Currie, G. y Ichino, A. “Aliefs don’t exist, but some of their relatives do”. *Analysis* 72.1 (2012): 788-798.
- Doggett, T. “Some questions for Tamar Szabó Gendler”. *Analysis* 72.1 (2012): 764-774.
- Egan, A. “Comments on Gendler’s «The epistemic costs of implicit bias»”. *Philosophical Studies* 156.1 (2011): 65-79.
- Fricke, M. *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Gendler, T. “Alief and Belief”. *The Journal of Philosophy* 105.10 (2008): 634-663.

Gendler, T. “On the Epistemic Cost of Implicit Bias.” *Philosophical Studies* 156.1 (2011): 33-63.

Lewis, D. “Logic for Equivocators”. *Noûs* 16.3 (1982): 431-41.

Mandelbaum, E. “Against alief.” *Philosophical Studies* 165.1 (2013): 197-211.

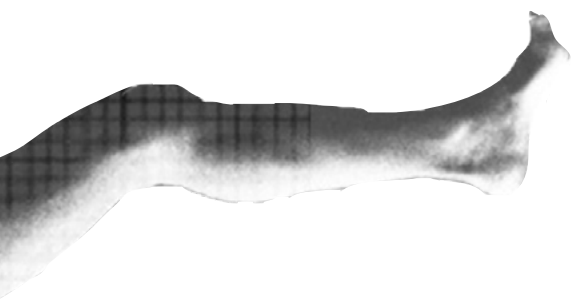
Nagel, J. “Gendler on alief”. *Analysis* 72.4 (2012): 774-788.

Norby, A. “Against Fragmentation”. *Thought. A Journal of Philosophy* 3.1 (2014): 30-38.

Rawls, J. *La justicia como equidad. Una reformulación*. Trad. Andrés de Francisco. Barcelona: Paidós, 2012.

Stalnaker, R. *Inquiry*. Cambridge, MA: MIT Press, 1984.

Wittgenstein, L. *Sobre la certeza*. Trad. José Luís Prades y Vicente Raga. Barcelona: Gedisa. 1979.



Palabras clave

*Identidad
Maternidad
Reconocimiento
Roles de género
Subjetividad*

Keywords

*Identity
Maternity
Acknowledgment
Gender Roles
Subjectivity*

Maternidades encadenadas:

Subjetividad, identidad y reconocimiento

Resumen

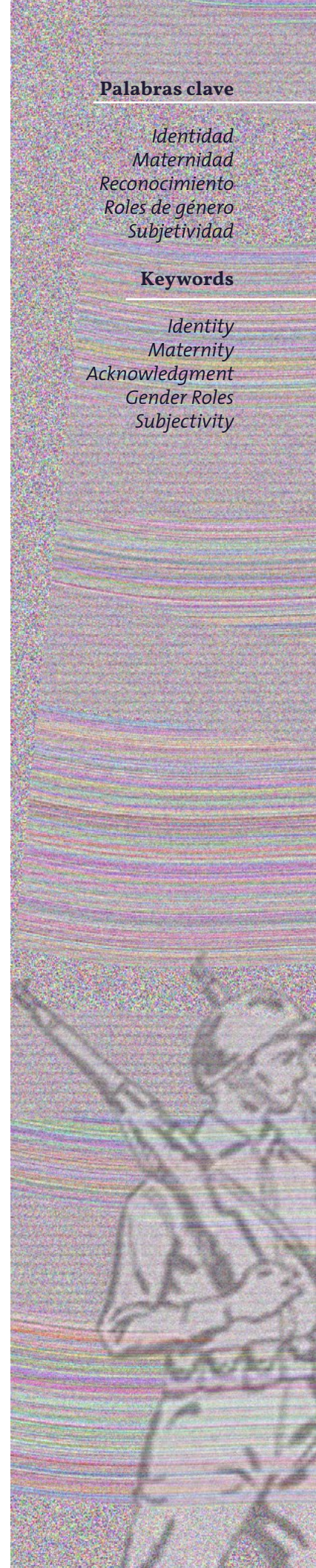
El propósito del texto es presentar una lectura del concepto de maternidad que manifieste las cadenas que la identifican con un sinfín de roles de género falsamente naturales. Con base en el trabajo de otras mujeres, donde se recogen testimonios que relatan diferentes experiencias alrededor de la maternidad para mostrar que esta forma de comprender el concepto conduce a que la experiencia de la maternidad se viva en el reconocimiento y la aceptación de dichos roles de género, aun si ellos sitúan a las madres en una situación de opresión.

Abstract

The purpose of this text is to present a reading of the concept of motherhood that reveals the chains that identify it with a myriad of falsely natural gender roles. Based on the work of other women who compiled testimonies narrating different experiences around motherhood, to show that the understanding of this concept allows for motherhood to be lived within the acknowledgement and acceptance of said gender roles, even if they place mothers in a situation of oppression.

Cómo citar este artículo:

MLA: Guerra, C. "Maternidades encadenadas. Subjetividad, identidad y reconocimiento." *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 39 (2021): pp. 44-53.
APA: Guerra, C. (2021). *Maternidades encadenadas. Subjetividad, identidad y reconocimiento*. *Saga: Revista de estudiantes de filosofía*, 39, pp. 44-53.
CHICAGO: Carol Guerra. "Maternidades encadenadas. Subjetividad, identidad y reconocimiento". *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 39 (2021): pp. 44-53.





Sin título. Elizabeth González Tascón.

1. Introducción

Llevo tiempo preguntándome si la maternidad consiste en un rol, una tarea, una experiencia, una condición natural, un concepto o una condena. Me he preguntado si son justas todas las exigencias y reclamos que hacemos a las madres, a nuestras madres. También me he preguntado qué tan importante es para las mujeres ser madres en la construcción de su identidad y cómo ella depende de la construcción misma de la femineidad. Lo cierto es que la categoría de *género* toma un lugar importantísimo en la construcción de nuestra propia identidad y en la forma en que reconocemos a los otros. La dependencia entre las categorías de sexo y género no ha dejado de formar parte de la comprensión cotidiana de nuestro entorno social y uno de los roles que con más fuerza hemos asignado al género femenino es el de *la maternidad*.

El propósito de este texto es presentar una lectura de la maternidad que, tal y como se ha construido, implica un alto grado de sacrificio en la identidad y reconocimiento que las mujeres tienen sobre sí mismas. Sostengo que los roles de género se incorporan en el desarrollo de nuestra subjetividad y reconocimiento, y fuerzan a las madres a ajustarse a ellos y a sus exigencias, aun si una parte de sí mismas se pierde en el proceso.

El texto se dividirá en tres secciones. En un primer momento, explicaré cómo el sistema sexo/género justifica y reproduce una idea ficticia que encadena a las mujeres a los roles asignados a la femineidad, específicamente a la maternidad. En un segundo momento, sostendré que la maternidad es un concepto que constituye a la vez un rol y un ideal: como rol, adquiere un carácter performativo en la conformación de la identidad de las madres, una identidad fijada por ojos ajenos que perpetúa los roles de género y sus problemas; como ideal, refuerza un imaginario construido alrededor de la femineidad que les dificulta a las mujeres sentirse satisfechas consigo mismas, además de consolidar una imagen de amor y sacrificio que, en medio de la entrega al rol, tiende a conducir las al abandono de sí mismas. Para terminar, presentaré, con ayuda de algunos testimonios, las dificultades que han tenido algunas mujeres para vincular la maternidad con su proyecto de vida, y algunos otros testimonios que muestran el lugar del feminismo en la transformación de las significaciones alrededor de este concepto y de la experiencia de *ser madres*.

2. Sexo, género y maternidad

Ya escribía Simone de Beauvoir en 1949: “[n]o se nace mujer, se llega a serlo” (2010 6), para explicar que no hay ninguna determinación en la naturaleza originaria de nuestros cuerpos femeninos (si es que podemos hablar de naturaleza originaria) que ajuste las cadenas de hierro con las que hemos sido atadas a los roles de nuestro género; a las labores domésticas, blandas, emocionales, de cuidado, etc. Hemos aprendido a ser mujeres y casi todo lo que hemos aprendido sobre el deber ser de las mujeres ha sido un imperativo identitario del poder masculino que nos construye por oposición o negación (cf. Beauvoir 2011 6-22).

Joan Scott presenta las primeras apariciones del uso reciente de la palabra género en los discursos feministas estadounidenses, como un rechazo a la determinación biológica que impone la categoría de *sexo* o *diferencia sexual* (cf. Scott 1996 266). La separación entre las categorías de sexo y género pretende revelar aspectos culturales que se han naturalizado al punto de volverse imperativos para determinados cuerpos sexuados:

Género parece haberse convertido en una palabra particularmente útil a medida que los estudios sobre el sexo y la sexualidad han proliferado, porque ofrece un modo de diferenciar la práctica sexual de los roles sociales asignados a mujeres y hombres. (id. 271)

La categoría de género, para Scott, es fundamental en los estudios históricos por ser un campo primario dentro del cual se desarrollan las relaciones de poder. Pierre Bourdieu afirma que la división del mundo, como producto de una forma trasfigurada de la división sexual del trabajo, es la mejor fundada de las ilusiones colectivas:

Fundada en las diferencias biológicas, especialmente aquellas que refieren a la división del trabajo de procreación y reproducción; ella [la división del mundo] está también fundada en las diferencias económicas, especialmente en esas que sostienen la oposición entre el tiempo de trabajo y el tiempo de producción, que están en el fundamento de la división del trabajo entre los sexos. (1980 246-247)¹

La realidad del orden social se realiza en los cuerpos bajo una apariencia objetiva que esconde una serie de

¹ Las traducciones son más o menos que se indique lo contrario en la bibliografía.

juicios clasificatorios. Es esto lo que está tras la afirmación de la supuesta inclinación natural de las mujeres para asumir labores determinadas. Así, la maternidad pasa de comprenderse como una propiedad reproductiva de las hembras a atribuir a las mujeres disposiciones que conducen a una *necesaria identificación natural*, cuyo único fundamento es la ya mencionada ilusión colectiva.

En esta línea de pensamiento, las mujeres naturalmente desean ser madres, incluso poseen *instintos* que aseguran el cuidado de sus hijos. Los supuestos instintos se posicionan en la cultura y estructuran un sistema de opresión alrededor de la maternidad, en el cual las tareas de las mujeres están totalmente determinadas; se encuentran atadas con cadenas de hierro. La división del trabajo, sostenida por los mismos roles de género, encarcela la maternidad en el espacio doméstico y configura, a través de la superposición de una identidad, un supuesto *ser* de las madres. La maternidad y la feminidad se han desarrollado, tradicional e históricamente, en una esfera carente de reconocimiento público, que limita el desarrollo de una identidad que se sitúe por fuera de estos parámetros. Las mujeres debemos siempre regresar a nuestro hogar, cuidar de nuestros hijos y amar a nuestra familia. A las niñas aún se les enseña a ocuparse del hogar y las jóvenes somos presionadas para que deseemos formar una familia.

Fausto cuestiona dichos planteamientos: cuando considera —junto con las feministas de la segunda ola— que las categorías de género son vacías: “estas feministas sostenían que, aunque los cuerpos masculinos y femeninos cumplen funciones reproductivas distintas, pocas diferencias más vienen dadas por la biología y no por las vicisitudes de la vida” (2006 18). Cuestiona también la existencia perfectamente delimitada de características biológicas y afirma que muchas de las características que la biología considera sexuadas traen consigo demasiadas imbricaciones de género (cf. *id.* 19). Estas construcciones socioculturales legitiman y mantienen el poder y la dominación sobre las mujeres. Son reafirmadas y normativizadas por las relaciones de poder, todas ellas hechas por hombres y para hombres. La maternidad y la feminidad no las produce nuestra naturaleza, las produce la cultura y el poder.

Pascal Molinier presenta esta perspectiva naturalizada de las mujeres en el ámbito privado y la afirmación de nuestra supuesta tendencia a preocuparnos por el *cuidado*, como una manera de despolitizar, mediante el afecto, una cuestión que debe ser politizada (cf. 2011 49). La relevancia que adquiere la cuestión del cuidado para la maternidad consiste en la dependencia que la familia tiene de la madre, pero sobre todo la dependencia que

esta nueva criatura tiene de su madre: “el cuidado se define como el conjunto de actividades que responden a las exigencias que caracterizan las relaciones de dependencia” (*ibid.*). Así, el trabajo de cuidado, en palabras muy generales, consiste en las actividades que se dirigen a garantizar y perpetuar la vida. Este, según Luz Gabriela Arango, puede dividirse de acuerdo con diversos factores: uno de ellos es el tipo de relaciones sociales en las que se enmarca —si se realiza en el hogar, o si se realiza en instituciones públicas—; otro factor depende de si se realiza como producto de relaciones de dependencia o dominación de clase, raza, etnia, edad o parentesco; y otro factor, a su vez, depende de si es producto de un acuerdo laboral directo entre el cliente y el cuidador, o si un intermediario asegura o regula las condiciones de dicho contrato (cf. 2011 94). El trabajo de cuidado, según Arango, ha sido invisibilizado a causa de su naturalización en el rol femenino y, por tanto, no se ha tenido en cuenta en el discurso:

El silencio conceptual de la teoría económica, la sociología del trabajo y las estadísticas oficiales en torno al trabajo doméstico significa el ocultamiento y la negación de todo valor social (económico y moral) a las horas de trabajo, al desgaste físico y mental, a las oportunidades perdidas para la educación y la promoción profesional de numerosas mujeres. [...] En el ámbito doméstico tiende a confundirse con los deberes, considerados evidentes, de las esposas y madres o, en el mejor de los casos, con la expresión del amor maternal o conyugal. (*id.* 96).

3. La transfiguración de la identidad y el reconocimiento en la maternidad

Las preguntas por quiénes somos y cómo llegamos a ser lo que somos han tomado un lugar importante tanto en nuestra cotidianidad como en la filosofía.

De acuerdo con Charles Taylor, Johan Gottfried Herder consiguió articular un aspecto que ya aparecía en la cultura con



la idea de que cada persona tiene un modo particular de ser consigo misma y cada comunidad también tiene un modo de ser para sí misma: un modo de ser auténtico, original, distinguible de cualquier otro. Esta originalidad no puede sino producirse dentro de mí, como un tipo de generación interna que me permite saber quién soy o llegar a ser quien soy (cf. 2009 61-62). Taylor, en contraste, no considera que los procesos de identidad y reconocimiento tengan lugar en esta génesis interna. La génesis de la mente humana no es monológica, sino dialógica: “[l]as personas, por sí mismas, no adquieren los lenguajes necesarios para su autodefinición. Antes bien, entramos en contacto con ellos por la interacción con otros que son importantes para nosotros” (id. 63).

En este mismo sentido, la formación de la identidad es también de carácter dialógico. Todo aquello que conforma mi identidad, incluso si soy yo quien lo descubre y lo reproduce, depende no solo de mi relación con otros, sino también del *reconocimiento* del otro. Así, lo que nosotros sabemos de nosotros mismos refleja parte de la mirada que poseen los demás sobre nosotros:

Dentro de esta perspectiva, el falso reconocimiento no sólo muestra una falta del respeto debido. Puede infligir una herida dolorosa, que causa a sus víctimas un mutilador odio a sí mismas. El reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital. (Taylor 2009 54)

Utilizo la caracterización de Taylor acerca de los nexos entre identidad y reconocimiento, para recordar que la imagen que las mujeres hemos construido de nosotras mismas es producto inevitable de los significados socioculturales que ha adquirido el *ser mujer*. La tarea de dotar con nuevos significados el *ser mujeres* y el *ser madres* no es individual; requiere reconocer los productos

históricos que han estructurado la construcción de esta identidad, e identificar las presiones y opresiones que se han situado

en los cuerpos femeninos a este respecto. Si admitimos el desarrollo anterior, entenderemos cómo la influencia de poderes que se ejercen socialmente conduce al desarrollo de la imposición de una identidad sobre los cuerpos femeninos que, como si se tratara de una determinación natural, los vincula con la maternidad.² Estos poderes sostienen que toda mujer mentalmente sana desea ser madre, está capacitada para tener y criar hijos, se conmueve al ver en otras aquel deseo y realiza su feminidad al ver cumplida la profecía.

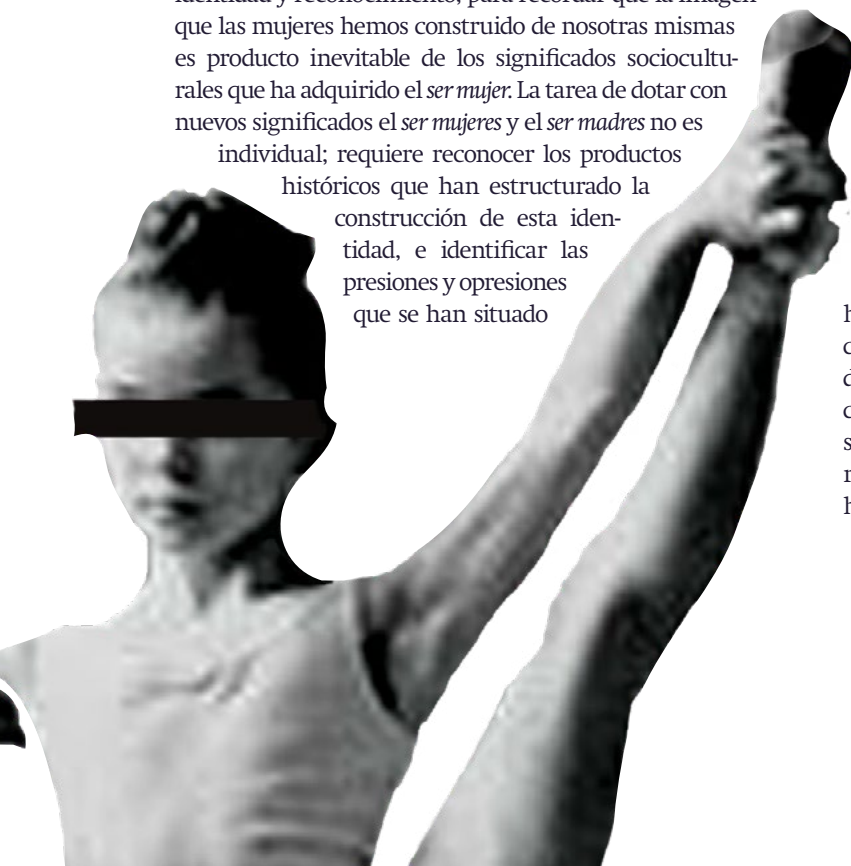
Bourdieu se sirve de un concepto que aquí es muy útil para explicar lo que está de fondo en la conformación de esta identidad, el *habitus*, como se ve en las siguientes citas:

El «inconsciente» que permite hacer la economía de esta puesta en relación no es nunca más que el olvido de la historia que la historia misma produce al realizarse en las estructuras objetivas que ella engendra en estas casi-naturalezas que son los habitus. Historia incorporada, hecha naturaleza, y por ello olvidada en cuanto tal, el habitus es la presencia actuante de todo el pasado del que es el producto. (Bourdieu 1980 94, énfasis agregados)

Producto de la historia, el habitus produce prácticas, individuales y colectivas, conformes a los esquemas engendrados por la historia; asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, depositadas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, pensamiento y acción, tienden, con más seguridad que todas las reglas formales y normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia en el tiempo. Un pasado que sobrevive en lo actual y que tiende a perpetuarse. (id. 91)

Por supuesto que el *habitus* no constituye necesariamente una forma de opresión. Bourdieu explica con este concepto el movimiento dinámico de las estructuras que se incorporan en los sujetos. El sujeto se produce en la interacción social, no desde su fuero interno, ni desde la determinación natural. La historia, las costumbres, las tradiciones, las construcciones sociales y culturales se realizan en una forma de ser, percibir, creer y actuar para cada uno. Para el caso de la maternidad, la manifestación del *habitus* se sostiene en una idea falsa y patriarcal acerca de la naturaleza femenina. Entre tanto, el olvido de la mujer en la historia se realiza también. La maternidad se hace natu-

² Soy consciente de que la maternidad es apenas uno de los roles y trabajos con los que se ha asociado la construcción de esta identidad determinista y hasta esencialista; sin embargo, es el único al que me referiré en este texto.



raleza y destino, no solo en la comprensión colectiva de lo que significa ser mujeres, sino también en el dilema interno de los ideales de realización femeninos que son producto de la imagen que la historia y la cultura han impreso sobre nosotras mismas.

Hay un carácter abismalmente performativo en la palabra *madre*. Desde antes del nacimiento de su hijo, la vida de las mujeres se transforma cuando cumplen la profecía y se identifican plenamente como madres, desde la pérdida de su tiempo y espacio personales, hasta la invasión de su propia subjetividad; la mujer que se reconoce como madre ya no puede ser la mujer que era antes. El ejercicio de la maternidad, en conjunto con la imbricación de roles de género y las significaciones sociales que giran en torno a ella, confieren a esta nueva madre una identidad de la que ella se apropia con aparente facilidad. Solo basta con dar a luz para sentirse responsable por la educación y el trabajo de cuidado de su familia, sin importar lo que esto implique en la construcción de sí misma. Ser “buena madre” implica dejar de ser quien se era, y, en esta muestra de amor, la mujer espera encontrar su realización.

El amor maternal se pierde a menudo en reprimendas y cóleras dictadas por la preocupación de un hogar bien puesto. No es sorprendente que la mujer que se debate entre esas contradicciones pase con mucha frecuencia sus jornadas en el nerviosismo y la acritud; ella siempre pierde de algún modo y sus ganancias son precarias, no se inscriben en ningún éxito seguro. (Beauvoir 2010 276)

Amar y cuidar a sus hijos son obligaciones de toda madre. Imaginemos a Susana. Ella es una mujer colombiana de unos 30 años. Si Susana queda embarazada, ella *ya es madre*, y ser madre para ella no es una característica adicional que se suma a su identidad, como lo que sea que ella sea, sino que se convierte en el punto máximo de aquello a lo que ella puede aspirar a ser. Aun así, Susana nunca será una madre perfecta, los estándares de la maternidad están mitificados por figuras idealizadas. Las madres están constantemente preguntándose si ejercen bien o no su papel. Los errores de sus hijos se convierten en sus errores; las madres son culpables cuando sus hijos no son aquello que se esperaba, y todo el peso de su trabajo carece de reconocimiento y de garantías.

La maternidad se convirtió en la experiencia femenina ineludible, valorada entre todas: dar la vida es fantástico. La propaganda ‘pro-maternidad’ raramente fue tan

llamativa. Una gastada, método contemporáneo y sistemático del doble apremio: «Tengan hijos, es fantástico, se sentirán más mujer y más cumplidas que nunca», pero ténganlos en una sociedad en hundimiento, donde el trabajo asalariado es una condición de supervivencia social, pero no está garantizado para nadie, y menos para las mujeres. (Despentes 2012 11)

Susana no es infeliz por ser madre, pero sabe que es la única responsable por la vida de su hijo, y sabe que su vida debe transformarse en función de él, aunque no lo quiera: “[u]n tipo de apego, el amor, es «bueno» porque está totalmente desencarnado, [es] espiritual. El amor de madre y el amor del niño por la madre representan la perfección del amor” (Young 2005 97). El amor de madre, el más puro, desprovisto de toda relación con la carne, en conjunto con las supuestas inclinaciones naturales de las mujeres para desempeñar las labores de cuidado y todas las presiones que configuran el entorno social de las madres para cumplir con sus obligaciones morales, conforman la triada de identificación y opresión que refuerza las cadenas que unen a las madres con un trabajo de cuidado pobremente reconocido.

En los términos de la maternidad, el afecto adquiere un lugar notoriamente transformador, porque el cuidado, sin importar cuánto sacrificio implique, debe ser una actividad placentera, pura, que no espera nada a cambio y no se inmuta por los afectos carnales, como el sufrimiento. El sacrificio es la muestra de ese amor puro. La madre que no se sacrifica, que no se ubica a sí misma y a sus aspiraciones en el último lugar de la jerarquía de prioridades de la familia, es la “mala madre”. Es aquí donde se vuelve necesario romper las cadenas de hierro con las que vinculamos la maternidad y la feminidad con la identificación de un sujeto que tiene su propia historia antes, durante y después de sus labores de cuidado.

4. Dificultades y alternativas

a. Dificultades

Hasta ahora he presentado la maternidad como un rol de género que, a pesar de las muy desarrolladas críticas dirigidas al sistema que sostiene las dependencias entre sexo y género, aun forma parte del *deber ser* de las mujeres; es un destino biológico, un ideal de realización, una forma muy destructiva de amor. Para las mujeres, ser madres significa sacrificio. A pesar de las grandes luchas y alcances del feminismo

por conseguir mejores garantías para que las mujeres puedan seguir siendo ellas mismas (quienes sea que quieran ser) después de tener a sus hijos, la maternidad todavía es un limitante para que las mujeres puedan desarrollar a plenitud un proyecto de vida.

Andrea Carolina Bernal recoge, en su tesis de maestría, las historias de vida y las experiencias con la maternidad de cuatro mujeres colombianas entre los 36 y los 48 años que fueron madres jóvenes:

Fue muy duro. Pero igual no dejaba de pensar en que me tenía que retirar de la universidad, yo no me quería salir porque quería estudiar, sin embargo, pues me tocó, porque ya era una obligación más dura, más pesada y era un hijo; pues yo decía llegar a las 10 de la noche a mi casa de una universidad con un bebe recién nacido, pues no me veía ahí, para el estudio... me retiré. (2018 79)³

No te imaginas lo complicado que puede ser trabajar, estudiar y ver a tu hija. O sea, yo hice todo eso, pero fue una experiencia [...] muy dura, es muy duro porque además terminas sacrificando algún aspecto de tu vida que generalmente es... pues el bebé, porque es al que menos tiempo le dedicas. Si no, es un proyecto de vida... hay (sic.) veces que no sé ¿cómo lo pudimos hacer?, o sea no entiendo, cómo ella ya está tan grande y cómo... cómo... cómo estamos hoy en esta situación. (id. 86)⁴

No desconozco que las experiencias de la maternidad son diversas. Todo el entorno social que se configura alrededor de las madres confluye en experiencias distintas, algunas veces más placenteras que otras, con más o menos oportunidades. No es mi intención crear una figura de victimización sobre las madres. Lo que me parece importante resaltar es que la maternidad sigue siendo más una obligación que una decisión para una gran mayoría de mujeres madres. Representa un sacrificio no solo para el proyecto de vida, sino también para la forma de concebirse a sí mismas. Las idealizaciones del afecto que se construyen alrededor de la maternidad refuerzan la idea del sacrificio como una condición deseable y placentera.

Ahora bien, en el contexto actual la maternidad se percibe como una condición cada vez menos deseable. Sin embargo, aun cuando es mucho más comprensible que antes la auténtica posibilidad de no desear ser madres, el discurso está muy lejos de aceptar y respetar esta decisión como una decisión autónoma,

sin pensar que se toma por egoísmo, cobardía, incapacidad, inmadurez o como una decisión propia de mujeres incompletas. Yanina Ávila recoge el testimonio de mujeres mexicanas, de la clase media ilustrada, nacidas en la década de los 50, que decidieron voluntariamente no tener hijas o hijos:

Hay una fuerte presión todo el tiempo y de muchas formas. [...] Por ejemplo, los comentarios lastimosos de «¡estás solita!, ¡pobrecita, no tiene hijos!» Todos los fantasmas del miedo, de que «te vas a quedar sola» [...] De todos lados te llegan discursos e imágenes, el cine, la tele, ni se digan las telenovelas. Todo el discurso está una y otra vez reiterando y machacando la idea del amor heterosexual y la completud (sic.) femenina maternal [...] También se me ha acusado de cobardía, de falta de responsabilidad, de no querer asumir una vida completa, madura, organizada. (2005 120)⁵

Las dificultades para hacer del aborto una garantía legal y segura son la prueba de una maternidad que aún se comprende como obligación y un destino, en lugar de ser una decisión informada en favor del proyecto de vida de las madres. Beauvoir señala la necesidad del aborto legal como una condición necesaria para que las mujeres puedan asumir su maternidad con libertad y de una forma muy distinta a la que nos conduce la obligación y la opresión (cf. 2010 242). Sin embargo, aunque es un progreso necesario, no basta con el derecho a elegir:

El concepto de elección no es muy afortunado, ya que tiene la desventaja de ser problemático en tanto que nos remite a la idea del sujeto cartesiano, a la idea del agente intelectual, libre y centrado. Es un concepto que no da cuenta de la ambigüedad, de lo contradictorio, de lo inestable y de lo procesual que es en sí mismo el sujeto. Tampoco da cuenta de las relaciones de poder que coaccionan y limitan el campo de "elecciones" posibles. (Ávila 2005 111)

No ser madres tiene que poder ser una elección respetada. Las mujeres que deciden no ser madres no son menos mujeres, ni menos ellas mismas, ni están menos completas. La otra cara de la elección no puede ser convertirse en madres miserables, infelices y sacrificadas, que intentan alcanzar un ideal de realización inalcanzable. Si queremos garantizar que la elección de ser madres no sea la elección de una condena,

³ Testimonio de Luz.

⁴ Testimonio de Luna.

⁵ Testimonio de Araceli.

entonces debemos desmontar el concepto idealizado y sacrificado que hemos montado de la maternidad:

Porque el ideal de la mujer blanca, atractiva pero no puta, bien casada pero no relegada, que trabaja pero sin ser muy exitosa, para no humillar a su hombre, flaca pero no neurótica con la comida, que sigue indefinidamente joven sin que la desfiguren los cirujanos estéticos, que se siente plena con ser mamá pero no es acaparada por los pañales y los deberes de la escuela, buena ama de casa pero no sirvienta tradicional, culta pero menos que un hombre, esta mujer blanca feliz que nos ponen siempre frente a los ojos, que deberíamos esmerarnos para parecernos a ella, más allá de que parece aburrirse mucho por poca cosa, de todas formas nunca me la crucé, en ningún lugar. Creo que no existe. (Despentes 2012 7)

Para que la maternidad pueda ser una auténtica elección es necesario desmitificarla, aterrizarla, desencadenarla de las determinaciones de género, de las tareas relegadas a la división sexual del trabajo, del ideal corrupto del amor puro. No significa que las madres deban dejar de amar a sus hijos, pero sí que la construcción de ese concepto de amor debe olvidarse de las obligaciones naturales, y debe dejar de constituir la justificación de la opresión para las mujeres que son madres, quienes tienen una historia y un nombre, antes y después de llegar a serlo. El amor debe dejar de justificar cualquier fuente de opresión y sacrificio. De lo contrario, el amor es una condición indeseable.

La maternidad debe construirse de nuevo sobre una actualidad en la que las mujeres están inmersas, y comenzar a buscar soluciones para las problemáticas que ha originado un modelo social que no se corresponde con los deseos de la propia mujer. No es un cajón desastre en el que cabe todo, tampoco nos sirven las alternativas que reducen el ser madre a una serie de cambios fisiológicos en la mujer [...] El siglo XXI no tiene, en este preciso momento, las respuestas para las mujeres respecto a la maternidad, pero habrá que ir buscándolas. (Alcalá 2015 79)

Las maternidades pueden ser distintas, pueden ser significativas y placenteras. Pueden ser parte de la identidad de las mujeres sin abarcarlas hasta destruirlas, pueden ser reconocidas y valoradas. Sin embargo, nada de eso está garantizado y no lo estará mientras las significaciones que he expuesto hasta ahora sigan operando.

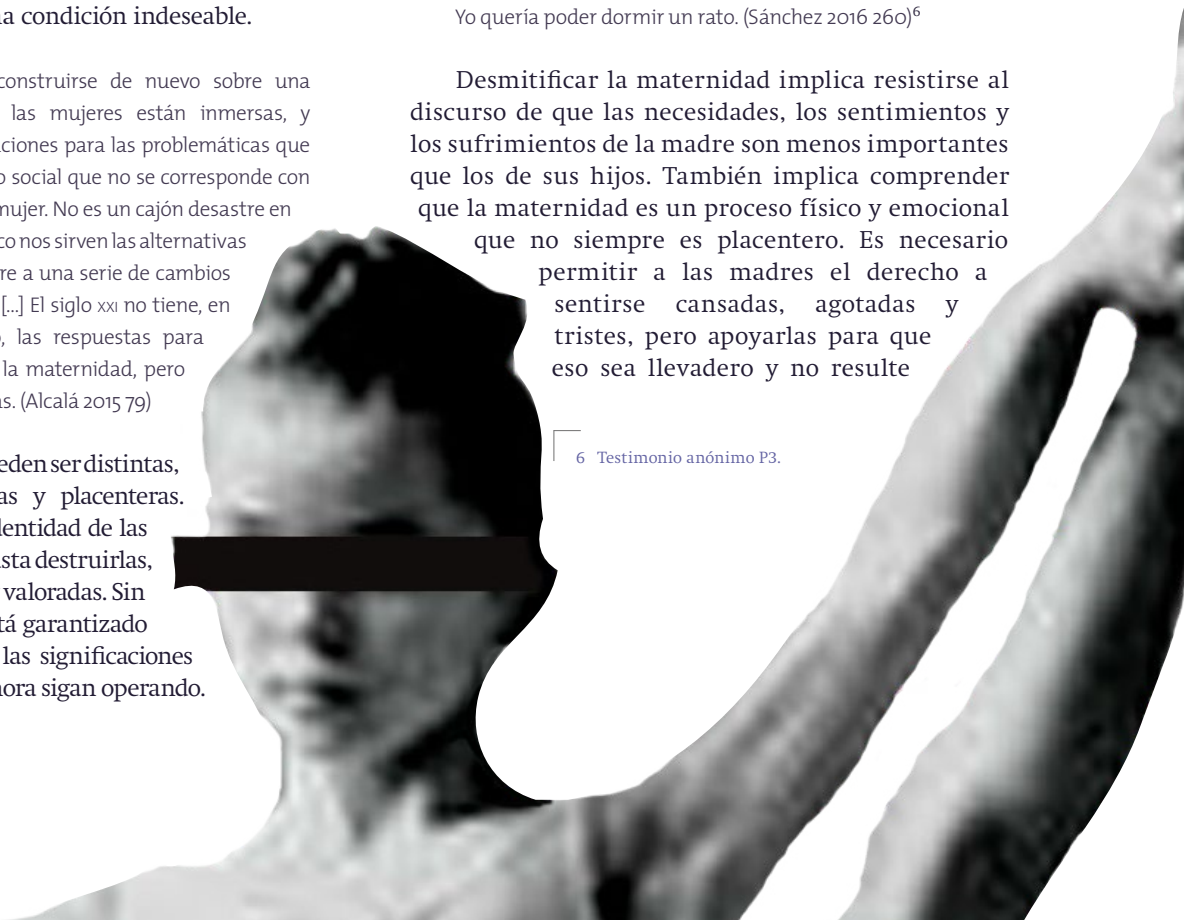
b. Una alternativa: madres feministas

Natalie Sánchez Benítez recoge relatos de experiencias de la maternidad de mujeres colombianas, adultas y feministas, todas ellas con estudios de posgrado y pertenecientes a la organización Casa de la Mujer. Estructura a partir de sus testimonios un análisis de la reconfiguración subjetiva de las mujeres cuando son madres. Concluye que el feminismo permite a las madres pensarse su maternidad por fuera de los roles y los estereotipos patriarcales, permite dar un nuevo lugar a su relación con sus hijos, y desechar los ideales de la *buena madre* que se consolidan en los distintos entornos sociales para hacer sentir culpables a las madres, desde el momento cero, por anteponer sus deseos y necesidades a las de sus hijos:

Cuando mi hija nació tuve un parto muy complicado, de casi catorce horas porque ella venía de nalgas y los médicos no hicieron la cesárea en el momento adecuado. ¡Eso fue extenuante! Cuando la muchachita nació, me dijeron las enfermeras: «¡Mírela, tan linda!», y yo decía: «¡Ay!, siquiera nació», y yo las oía decir: «¡Humm!, la única mujer que no pregunta si nació perfecta». Y yo lo que quería era descansar, estaba agotada, agotada. Y claro ahí se activó todo el dispositivo. Yo, era una mujer joven que acababa de tener su primera hija, y no preguntaba si las manitas le salieron perfectas, que si los piecitos. Yo lo único que quería era que no llorara, porque estaba llorando mucho. Yo quería poder dormir un rato. (Sánchez 2016 260)⁶

Desmitificar la maternidad implica resistirse al discurso de que las necesidades, los sentimientos y los sufrimientos de la madre son menos importantes que los de sus hijos. También implica comprender que la maternidad es un proceso físico y emocional que no siempre es placentero. Es necesario permitir a las madres el derecho a sentirse cansadas, agotadas y tristes, pero apoyarlas para que eso sea llevadero y no resulte

⁶ Testimonio anónimo P3.



en una condena que las atrape el resto de sus vidas: “[l]a lactancia es muy buena pero ese primer año es muy duro [...]. [A] mí había días que me provocaba ponerle la almohada y decirle: «¡Ay ya, no chille tanto!». [Risas]” (Sánchez 2016 260).⁷

Ser madres y ser feministas ha ayudado a estas mujeres a poder darle un giro a los significados de la maternidad, darse a sí mismas el derecho al llanto, y no la condena de la culpa, y permitir entablar otro tipo de configuraciones relacionales y estrategias de crianza que les sean más llevaderos. Una estrategia, según Sánchez, ha sido reconocerse a sí mismas como “malas madres” para desechar de lleno los ideales de la maternidad, para permitirse fallar, aprender y así, construir una maternidad en la que reivindiquen su propia autonomía.

Porque es pelearse uno como madre su propio proyecto de vida, sus propios espacios y eso lo aprende uno con el feminismo. En una educación tradicional no, las madres estamos diseñadas para ser buenas madres, no ser malitas, y como aprendimos del feminismo, a veces hay que ser también un poco malas; malas en el sentido no literal del término, sino malas de poner también nuestros propios deseos, también somos seres humanos que tenemos nuestros propios proyectos de vida que no se agotan en la maternidad, la maternidad es parte del proyecto de vida. (Sánchez 2016 265)⁸

He sostenido que la maternidad, tal como está construida, es producto de una desafortunada naturalización artificial que se ha impuesto sobre los cuerpos femeninos. Ha creado un imaginario acerca de la naturaleza femenina que ha resultado en una determinación normativa. Nos ha forzado a identificarnos y reconocernos en diversos roles de género que limitan la posibilidad de vivir una maternidad libre, donde las madres no estén sujetas a la imagen destructiva que vincula la femineidad con el cuidado, el cuidado con el amor, y el amor con el sacrificio. Por lo tanto, se hace necesario poder elegir tanto no ser madres, como poder llevar una maternidad satisfactoria: ser madres y ser feministas ha ayudado a algunas mujeres a liberar parte de las cargas y presiones sociales; aunque implique asumir algún grado de señalamiento y de rechazo. Sin embargo, el acceso a las oportunidades todavía no está garantizado. Ser madre, en nuestro contexto, todavía es

un limitante para desarrollar el proyecto de vida personal; esa es una deuda que no podemos olvidar. Por ello, la maternidad debe rehacerse con nuevas significaciones; debe dejar de significar sacrificio y olvido; solo así podrá ser una auténtica decisión y no un inevitable destino.

Bibliografía

Alcalá García, I. “Feminismos y maternidades en el siglo XXI”. *Dilemata* 18.1 (2015): 63–81.

Ávila González, Y. “Mujeres frente a los espejos de la maternidad: las que eligen no ser madres”. *Desacatos* 17.1 (2005):107–126.

Bernal Vargas, A. C. “Cuando no es como debería ser: Significados de la maternidad en las experiencias de mujeres adultas que fueron madres jóvenes”. Tesis de maestría. Escuela de Estudios de Género: Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 2018.

Beauvoir, S. *Le Deuxième sexe - Tome 2*. Paris: Éditions Gallimard. 2010.

Beauvoir, S. *Le Deuxième sexe - Tome 1*. Paris: Éditions Gallimard. 2011.

Bourdieu, P. *Le Sens pratique*. Paris: Les Éditions De Minuit, 1980.

Despentes, V. *Teoría King Kong*. Trad. Marlene Bondil. Buenos Aires: El Asunto, 2012.

Fausto-Sterling, A. “Duelo a los dualismos”. *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Trad. Ambrosio García Leal. Barcelona: Melusina, 2006. 15-46.

Molinier P. y Arango Gaviria, L. *El trabajo y la ética del cuidado*. Bogotá: La Carreta, Universidad Nacional de Colombia, 2011.

Sánchez Benítez, N. “La experiencia de la maternidad en mujeres feministas”. *Nómadas* 44.1 (2016): 255-267.

Scott, J. W. “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. Trad. Eugenio y Marta Portela. Comp. Marta Lamas. México: PUEG, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996. 265-302.

Taylor, C. “La política del reconocimiento”. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Trad. Mónica Utrilla de Neira, Liliana Andrade Llanas y Gerard Vilar Roca. Ciudad de México: Colección popular, Fondo de Cultura Económica, 2009. 53-116.

Young, I. M. “Breasted experience: The look and the feeling”. *On female body experience. “Throwing like a girl” and Other Essays*. New York: Oxford University Press, 2005. 75-96.

⁷ Testimonio anónimo P3.

⁸ Testimonio anónimo P2.



Adverbial
Asco
Cognitivism
Homofobia
Transfobia

Keywords

Adverbial
Disgust
Cognitivism
Homophobia
Transphobia

Del cuerpo y "lo abyecto":

Una explicación del papel del asco en la transfobia y la homofobia*

*Quiero agradecerles a Sofía Carreño, Juan Diego Bogotá, Valentina Rueda por haberme apoyado y animado a escribir este artículo, y haberme ofrecido comentarios fundamentales que mejoraron el contenido del artículo. También, quiero agradecerles a las evaluadoras del Comité Científico

Resumen

La transfobia y la homofobia pueden ser entendidas como un "sentimiento de asco [disgust] hacia individuos que no se ajustan a las expectativas de género de la sociedad" (Hill y Willoughby 2005 91). El siguiente artículo busca explicar por qué una persona sentiría asco hacia una orientación sexual o una identidad de género no normativas. Primero se discutirá un acercamiento cognitivista hecho por Rozin *et al.* y Nussbaum sobre el asco hacia grupos estigmatizados. Posteriormente, se hará una explicación fenomenológica del asco con el propósito de resaltar que la repulsión sentida por una persona transfóbica u homofóbica no siempre se remite a un juicio o idea sobre el objeto (*cf.* Nussbaum 2010; 2004), sino más bien que el asco parece ser una emoción adverbial (*cf.* Heinämaa 2020), que es despertada por la manera en la que se ejecutan ciertos actos alejados de la normatividad heterosexual.

Abstract

Transphobia and homophobia can be understood as a "sense/feeling of disgust towards individuals who do not abide to society's gender expectations" (Hill y Willoughby 2005 91). The following article seeks to explain why a person would feel disgust for someone else's sexual orientation or to a non-normative gender identity. First, a cognitivist approach introduced by Rozin *et al.* and Nussbaum regarding the feeling of disgust will be discussed and, afterwards, a phenomenological explanation will be presented with the purpose of highlighting that the sense of repulse felt by a transphobic or homophobic individual does not always pertain to a judgement or idea of the object (*cf.* Nussbaum 2010; 2004). Rather, disgust is an adverbial emotion (*cf.* Heinämaa 2020) triggered by the way in which certain acts deviated from heterosexual normativity are executed.

Cómo citar este artículo:

MLA: Rueda, J. "Del cuerpo y lo abyecto: una explicación del papel del asco en la transfobia y la homofobia". Saga: Revista de estudiantes de filosofía 39 (2021): 56-66.

APA: Rueda, J. (2021). Del cuerpo y lo abyecto: una explicación del papel del asco en la transfobia y la homofobia. Saga: Revista de estudiantes de filosofía, 39, 56-66.

CHICAGO: Joseph Rueda. "Del cuerpo y lo abyecto: una explicación del papel del asco en la transfobia y la homofobia". Saga: Revista de estudiantes de filosofía 39 (2021): 56-66.

1 Todas las traducciones son propias, a menos de que se aclare lo contrario en la bibliografía.



1. Introducción: normatividad y contaminación

Las personas trans y homosexuales suelen ser caracterizadas como personas con identidades no-normativas. Es decir, identidades de género que van más allá de la norma heterosexual. ¿En qué consiste dicha norma? La norma heterosexual establece que el sexo es la verdad del género y que este género tiene una serie de prácticas que le son inherentes y un único tipo de deseo (cf. Butler 2007 71).² El género, entendido como una *expresión natural* del sexo, implica también una heterosexualidad inherente a él —un tipo de deseo y unas prácticas sexuales específicas—, que hace que ciertas vidas sean inteligibles y otras no, dependiendo de si siguen o no estas normas.

Pese a que las prácticas del género suelen darse por sentadas en la cultura, en realidad, son vigiladas constantemente por la sociedad en aras de una consolidación de la hegemonía heterosexual a través del rechazo, castigo y ocultamiento de aquello que incumpla su norma (cf. Butler 2007 71). Esa hegemonía afianza “los binarismos hombre/mujer, masculino/femenino, heterosexual/homosexual, [acentuando] los límites entre lo normal y [lo desviado] con el propósito de expulsar y eliminar [a las identidades no-normativas]” (CNMH³ 2018 74).⁴ Lo anterior es señal de una violencia ejercida por los ideales de género que se practican de diversos modos (cf. Butler 2007 25).

Una forma en la que esa violencia se ejerce es en la caracterización de las identidades no-normativas como identidades contaminantes, enfermas e infecciosas (cf. CNMH 2018 75). Por ejemplo, es usual que aquellos que siguen la heteronormatividad hagan uso de las enfermedades venéreas para calificar a los hombres homosexuales y a las mujeres trans como “contaminantes asquerosos”. El VIH suele caracterizarse como “una enfermedad gay”, un castigo a las personas homosexuales y transgénero por sus prácticas sexuales “pecaminosas” y “asquerosas”, y por su identidad de género que infringe el cisgenderismo prescriptivo⁵ (cf. CNMH 2015 114; Butler 2007 259). Según

Butler, en la reacción homofóbica a la enfermedad se ve cómo se relaciona el carácter contaminado de homosexuales y mujeres trans —debido a los límites culturales, morales y corporales que han infringido— y el VIH, como un tipo de contaminación particular de la homosexualidad.⁶ Por otro lado, que el VIH se transmita a través de fluidos corporales representa (para las personas homofóbicas y transfóbicas) “los peligros [...] [que] los límites corporales permeables presentan al orden social como tal” (Butler 2007 260). Es decir, el cuerpo es visto como un modelo (*sinécdoque*) de la sociedad: sus límites encarnan los límites de la sociedad (cf. *id.* 2007 258-262). De ese modo, el cuerpo no tendría que ser penetrado, al menos cuando la penetrabilidad no sea regulada por la norma, pues, de lo contrario, no solo se penetraría el cuerpo material, sino también el cuerpo social.

El sexo anal entre hombres o mujeres trans expresa una penetrabilidad que no es permitida por la norma, por lo que se ve peligroso, contaminante y asqueroso, aun sin la presencia de virus como el VIH (cf. Butler 2007 260). Por tal motivo, el cisgenderismo prescriptivo trata de evitar una “[...] contaminación sexual que afirma el deseo de conservar intacto el cuerpo [físico y social]” (Douglas cit. en Butler 2007 260), y cuya no-penetrabilidad solo es posible para un hombre cisgénero heterosexual. No obstante, siguiendo ese orden de ideas, ni las mujeres cisgénero lesbianas ni hombres transgénero serían vistos como personas asquerosas, pues no se les suele asociar comúnmente con la penetración anal, pero para algunas personas ellos también son asquerosos: “¡Ay, gas las lesbianas!»,⁷ que esa se fue a vivir por al lado de mi casa, [...] que por allá eso se va a volver así, que nos va a contagiar la cosa de la homosexualidad [...]” (Mateo, hombre trans cit. en CNMH 2015 116; énfasis agregados).

Un punto común podría verse en el hecho de que todos rompen ciertos límites del cuerpo y de la sociedad. Pero ¿habría una explicación más general que dé cuenta del asco hacia las identidades no-normativas? ¿Por qué, si el asco solo es motivado por una ansiedad a la penetración contra-normativa, las mujeres lesbianas, hombres trans y mujeres que hayan pasado por una cirugía de reasignación de sexo

² Las prácticas de género reglamentadas consisten en establecer la heterosexualidad y la correspondencia del sexo y el género en los sujetos como algo obligatorio. “Sexo” se entiende como el aspecto biológico del cuerpo sexuado (masculino y femenino) y el “género” se entiende como la construcción cultural de ese cuerpo sexuado. Para Butler, no obstante, la categoría de sexo ya tiene género (cf. 2007).

³ Centro Nacional de Memoria Histórica.

⁴ En el caso del sexo, Butler afirma que este carácter binario del género responde a ciertos “objetivos reproductivos de un sistema de heterosexualidad obligatoria” (2007 74).

⁵ Por cisgenderismo entiéndase: la “correspondencia” entre la

identidad de género y el sexo que se le asigna a la persona al nacer. El término “cisgenderismo prescriptivo” es usado en varios trabajos investigativos del CNMH para referirse a la normatividad sexual que hace del cisgenderismo la única posibilidad de identidad de género (cf. 2015 27).

⁶ Las mujeres trans no son consideradas como “mujeres reales” y se les suele llamar homosexuales, pese a no serlo.

⁷ La palabra “gas” se usa como interjección en Colombia para expresar asco.

son también objeto de esta emoción? Entonces, ¿cómo opera el asco hacia las identidades no-normativas?

Este texto se dividirá en cuatro grandes apartados. En 2, se explica el acercamiento cognitivista al asco hacia hombres homosexuales elaborado por Nussbaum. Luego, en 3, se señalan las deficiencias de dicha explicación, y, en 4, se da una explicación del asco como una emoción que se concentra en el modo de comportarse del objeto. Finalmente, en 5, se hacen ciertas observaciones a dicho acercamiento fenomenológico en las que se da cuenta de sus alcances, pero también de sus límites.

2. El asco según Rozin, Haidt y McCauley, y Nussbaum

Cuando se siente asco se frunce el ceño, se arruga la nariz involuntariamente, se retrae el labio superior, se busca alejarse lo más posible del objeto que causa asco y es usual que uno sienta náuseas que hacen que la boca se abra y los ojos lloren; el cuerpo se estremece, los hombros se encogen y pueden presentarse escalofríos. Algunas investigaciones psicosociales del asco han registrado una “respuesta parasimpática autónoma, particularmente la disminución de la frecuencia cardíaca” que distingue al asco de reacciones como el miedo, en el que el ritmo cardíaco aumenta (cf. Rozin *et al.* 2009 457-460).

Según Rozin *et al.*, el asco es una emoción motivada principalmente por la idea que el sujeto tenga del objeto, no por el objeto mismo (cf. 2009 457-460). El sujeto debe ver al objeto como algo contaminante. En uno de los experimentos hechos por Rozin *et al.* para estudiar el aspecto cognitivo del asco,⁸ se vertió la misma sustancia en dos frascos. Luego, se le pidió a un grupo de personas que los olieran. A unos sujetos se les dijo que eran heces, a otros que se trataba de queso. A quienes se les dijo que se trataba de heces sintieron asco cuando olieron el frasco, mientras que a los que se les dijo que se trataba de queso les gustó el olor (cf. Rozin *et al.*, cit. en Nussbaum 2004 88). Por otro lado, Nussbaum y Rozin *et al.*, afirman que el asco tiene que ver con los límites del cuerpo: se basa en el rechazo que genera la posibilidad de que una sustancia problemática sea incorporada a él (cf. Rozin *et al.*, 2009 761-762; Nussbaum 2004 88). El sujeto que siente asco

crea que se contaminará él mismo tras la ingesta de (o el contacto con) eso que ve como contaminante.

Según Rozin *et al.*, parece que los animales y sus desechos son el objeto principal de esta emoción — incluyendo los desechos y fluidos humanos que nos recuerdan nuestra animalidad— (cf. 2009 757-777). Así, la sangre, la saliva, el semen, el vómito, las heces y la orina son objeto de repulsión para los seres humanos.⁹ Con respecto a los moluscos, estos suelen considerarse asquerosos cuando comparten propiedades similares a los desechos corporales como la mucosidad en las babosas, por ejemplo. En el caso de roedores o insectos, se les considera asquerosos porque mantienen contacto con cuerpos en descomposición o con heces — como es el caso de las moscas, las cucarachas y las ratas— (cf. *ibid.*).

El asco también se concentra en la descomposición; un cadáver es tan asqueroso como las heces (cf. Nussbaum 2004 89). Para Nussbaum y Rozin *et al.*, el asco está asociado con nuestra relación problemática con lo animal, lo mortal y lo vulnerable (cf. Nussbaum 2004 87-99, 2010 25-51; Rozin *et al.* 761-762). La idea central entonces es que, si incorporamos la animalidad de las secreciones o tenemos contacto con lo descompuesto, nos veremos reducidos nosotros mismos a aspectos que rechazamos de la animalidad: “[l]os objetos que consideramos asquerosos son aquellos que conectamos con [aspectos de] la animalidad asociada con la mortalidad [...]. Es nuestra vulnerabilidad a deteriorarnos y convertirnos nosotros mismos en productos residuales [lo que nos causa asco]” (Nussbaum 2004 89-90).

9 Los fluidos como la sangre, la saliva y el semen solo son considerados asquerosos una vez salen del cuerpo (cf. *ibid.*).

8 La explicación de Rozin *et al.*, es de corte cognitivista en la medida en que considera a las emociones como un juicio valorativo acerca del objeto. Así, el asco, como toda emoción, vendría a ser un juicio que puede ser visto como un estado cognitivo que nos permite valorar un objeto, una persona o un evento como “asqueroso” a través de un enunciado. Las emociones como el asco, en ese sentido, son juicios o creencias sobre un objeto.



No obstante, el asco se extiende a otros objetos a través de la "contaminación psicológica" (cf. *íd.* 2010; Rozin *et al.* 2009 757-777). Dicha contaminación consiste en pensar que en el momento en que otro objeto entre en contacto con algo que nos parece asqueroso, este también se volverá asqueroso. Lo anterior es llamado, por Rozin *et al.*: "la ley de la magia simpática" que opera por el contagio. Si dos objetos (uno asqueroso y otro no) han tenido contacto, el objeto asqueroso no dejará de actuar sobre el otro. En los experimentos hechos por Rozin *et al.*, la ropa que fue usada por alguien considerado repulsivo, fue rechazada por las personas quienes participaron en el experimento, pese a que estuviera limpia y los sujetos supieran que era seguro utilizarla (cf. Rozin *et al.*, cit. en Nussbaum 2010 75).

En últimas, esto podría reducirse a que tener asco es tener asco por la historia del objeto (quién o qué lo tocó). Como el contagio hace que todo esté potencialmente contagiado porque todo está expuesto, comenzamos a adoptar cierto tipo de prohibiciones para definir zonas en las que la contaminación pueda ser fácilmente detectada (cf. Nussbaum 2004 93). Así, contaminar tendría que ver con la violación de límites y, de este modo, los objetos primarios del asco, que son el foco de esta emoción, pueden contaminar a otros objetos a través del contagio, convirtiendo a cualquier objeto en un potencial contaminante (cf. *ibid.*).

No obstante, el problema del asco no solo está relacionado con la contaminación, sino también con la similitud entre los objetos (cf. Nussbaum 2004 94). Si dos objetos se parecen y uno de ellos es asqueroso, la contaminación también actuará en el otro. Por ejemplo, en uno de los experimentos anteriormente mencionados, la gente se negaba a comer chocolate con forma de heces, aunque sabían que se trataba de chocolate. La "ley de la similitud", debido a su gran extensión, también está mediada por reglas sociales y por los límites que ellas establecen (cf. *ibid.*; Rozin *et al.*, 2009 761).

Por otro lado, el asco no es una emoción formada inmediatamente en los seres humanos. En parte es aprendida. Se trata de una potencialidad innata. Según las investigaciones hechas y documentadas por Rozin *et al.*, los niños solo muestran asco hacia el vómito o las heces a partir de los cuatro años en adelante (2009 765-766). Al contrario, antes de los cuatro años están "fascinados y atraídos por sus heces, y el asco, aprendido más tarde, es una fuerza social poderosa que convierte esa atracción en aversión" (Nussbaum 2004 94). El asco es enseñado por el círculo social del niño. Pese a que la reacción esté presente en nosotros, pues tiene un origen evolutivo, no significa que no sea moldeada a través del

aprendizaje social. Es decir, la capacidad del asco es innata, pero sus objetos son aprehendidos. (cf. Rozin *et al.*, 2009 765). El proceso en el que se aprende el asco es progresivo; inicialmente, los niños no sienten asco; van adquiriendo la reacción fisiológica propia de esta emoción ante las repetidas expresiones de repulsión hechas por sus padres y/o entorno social. Tal es el modo como, según Nussbaum, las sociedades transmiten un tipo de actitud hacia la mortalidad y la animalidad que despierta el asco (cf. 2004 94-98).

La estigmatización a los grupos considerados asquerosos es resultado de la ansiedad social hacia la mortalidad y la animalidad, de modo que, al señalar a algunos grupos como asquerosos, se produce una especie de barrera que protege a la clase dominante de la contaminación de los objetos primarios del asco y, por lo tanto, de los aspectos de la animalidad que les causan ansiedad (cf. Nussbaum 2004, 2010; Rozin *et al.*, 761-762). Los grupos subordinados encarnan los límites entre lo humano y lo animal, apareciendo como "cuasi-animales" que permiten que los grupos dominantes se sientan menos mortales, menos vulnerables (cf. *ibid.*). De ese modo surge una "doble fantasía" según la cual se afirma, por un lado, una especie de superioridad y limpieza propia y, por otro lado, una inferioridad y repugnancia ajena que se materializan en la subordinación y la jerarquización de seres humanos (cf. Nussbaum 2010 35). Los discursos discriminatorios que eluden al asco son productos de "campañas ideológicas" que pretenden menospreciar y humillar a un grupo, y una manera de lograrlo es "hacer que ocupen un estatus entre lo puramente humano y lo meramente animal" (Nussbaum 2004 110).

Por otro lado, el asco, según Nussbaum, es eminentemente misógino: una de las razones por la cual las mujeres son objeto de esta emoción es porque generalmente se las asocia con la vida y la mortalidad (cf. 2004 111-112; 2010 36-39). Las mujeres menstrúan, reciben semen y dan a luz; han encarnado el ciclo natural que es asociado por los hombres cisgénero heterosexuales con lo mortal y lo decadente (cf. Nussbaum 2004 111-112). Los tabúes trazados alrededor del sexo, del nacimiento y de la menstruación expresan un deseo específico de las sociedades de protegerse de lo que es físico y mortal, en el cual los fluidos corporales juegan un papel protagónico (cf. *íd.* 113). Además, el hecho de que la mujer "reciba el semen del hombre" implica un tipo de contaminación en donde ella "es lo que come". Si lo que recibe es pegajoso, ella se convierte en alguien pegajoso (*ibid.*).

Nussbaum relaciona el problema del asco misógino con el problema de la homofobia, específicamente el odio a los hombres cisgénero homosexuales (por parte de los hombres cisgénero heterosexuales). Los hombres homosexuales son repudiados porque son penetrados analmente y encarnan la idea de que las heces y el semen se mezclen dentro de un cuerpo masculino, aparentemente impenetrable. Esta violación al presunto hermetismo del cuerpo masculino que le permite al hombre alejarse de lo que supura, de lo pegajoso, de lo mortal, hace ver al homosexual como alguien contaminante y asqueroso, como

[...] receptáculo de aquellos productos animales. En consecuencia, el asco es, a la larga, asco a la propia penetrabilidad y mucosidad imaginadas, y esta es la razón por la cual el hombre homosexual es visto con asco [...], como el predador que puede volver a todos asquerosos. Tan solo la mirada de este tipo de hombre es contaminante [...] [porque] dice: «También tú puedes ser penetrado». Esto significa que tú también puedes estar hecho de heces, semen y sangre y no carne de plástico (lo cual significa que eres mortal y vulnerable). (Nussbaum 2004 114)

3. El asco como emoción adverbial

Nussbaum logra dar una explicación aceptable del asco hacia los hombres homosexuales —y, a mi modo de ver, hacia las mujeres trans—, no porque las mujeres trans sean hombres homosexuales, sino porque a) las mujeres trans no son consideradas como “mujeres reales” por muchos y b) sus prácticas sexuales involucran el sexo anal. Pero ese es precisamente el problema, pues Nussbaum considera que “el centro del asco actualmente [...] es el hombre homosexual. Las mujeres homosexuales quizá sean objetos de miedo, de indignación moral o de ansiedad generalizada, pero son con menos frecuencia objetos del asco” (2004 114). No solo Nussbaum no se preocupa ni por las mujeres ni por los hombres trans, sino que tampoco se ocupa de las lesbianas. Pero que Nussbaum no se ocupe del asco hacia estas personas no significa que no existan casos de discriminación relacionados con el asco hacia ellas; además, el asco hacia las mujeres lesbianas y los hombres trans no es fácil de explicar bajo la idea de contaminación por penetración contra-normativa (sexo anal). Las mujeres lesbianas y los hombres trans heterosexuales no reciben fluidos como el semen y, como *no se les asocia frecuentemente* con el sexo anal, no tendrían que ser considerados asquerosos. Sin

embargo, existen testimonios de mujeres lesbianas y de hombres trans que dan cuenta de cómo fueron discriminados con reacciones relacionadas al asco:

Así lo relata Lina, [...] quien [...] recuerda que, mientras sucedía la violación contra ella, [...] le decían: —*Cochina asquerosa*, que tras de negra lesbiana, que con eso mirara a ver si empezaba a gustarme los hombres, [...] *qué asco comerse a una negra y además lesbiana* [...]—. (Lina, mujer lesbiana cit. en cnmh 2015 171-172; énfasis agregados)

Una vecina comenzó a agredirlo verbalmente en reiteradas ocasiones: «[...] por qué existen las lesbianas, los maricas, *¡gas!*» [...]. [U]na vez me llegó a decir que las lesbianas y los maricas no tenían por qué existir [...]. (CNMH, Mateo, hombre trans cit. en *id.* 123; énfasis agregados.)

Acá, una mujer cisgénero lesbiana y un hombre trans fueron objeto del asco. En uno de los casos fue una mujer la que discriminó aludiendo a la repulsión —según Nussbaum las mujeres homofóbicas no sienten asco por los homosexuales, sino ira o indignación (cf. 2004 114)—. La misma investigación hecha por Rozin *et al.*, tiene algunos inconvenientes. El primero de ellos es que no logra explicar por qué hay insectos que no habitan en ambientes relacionados con la descomposición y que tampoco tienen propiedades que los hagan ver asquerosos, pero que sí son considerados como tal por un sector poblacional importante. El anterior es el caso de algunos artrópodos, denominados por Rozin *et al.* como “animales anómalos” (cf. 2009 760; Heinämaa 2020 382). De este modo, la explicación de corte cognitivista es selectiva, pues, “[m]ientras unos casos del asco son abordados en análisis detallados y explicaciones convincentes, otros casos son omitidos como insignificantes, sin argumentos apropiados” (Heinämaa 2020 381-382).

Así, es necesario buscar un tipo de explicación más amplia del asco. Una manera de explicar esta emoción es acudiendo a descripciones de los casos en donde se siente asco y a sus objetos intencionales. De este modo se encontrarían características estructurales y modos de organización comunes (isomorfismos) que hacen parte de todos los casos donde se siente asco (cf. Heinämaa 2020 381-382). Describir distintas experiencias en las que se sienta asco en relación con su objeto intencional puede permitirnos acceder a una estructura base. Para Heinämaa, “el contenido intencional del asco tiene una configuración [*gestalt*] perceptual dinámica” (*ibid.*) que involucra una dimensión temporal y espacial.

Según Heinämaa, para encontrar cierta unidad con respecto a los objetos que causan asco hay que acudir a

la manera en la que se mueven y se comportan, no tanto a su poder contaminante (cf. *ibid.*). La autora afirma que el asco hacia las acciones, por ejemplo, está constituido por una reacción emotiva que se centra en las maneras de hacerlas, con el fin de demostrar que el asco es una emoción de carácter adverbial.¹⁰ Para sustentar lo anterior, Heinämaa acude a los animales anómalos que son omitidos por la investigación de Rozin *et al.* (cf. *id.* 385).

Con lo anterior lograríamos aproximarnos a una explicación de por qué las identidades no-normativas (no solo los hombres homosexuales) resultan asquerosos para muchas personas sin necesidad de acudir a ideas de contaminación reales o imaginarias. El asco para Heinämaa es inmediato, es dado directamente a la percepción, no está mediado por un juicio acerca del objeto (cf. *id.* 386). Heinämaa hace uso de la descripción de los animales que son considerados asquerosos para entender qué hay en sus movimientos que aparezca repulsivo directamente en la percepción: “[y]a hemos utilizado algunos verbos para caracterizar a estos seres, señalando que «pululan» y «hormiguean». Cuando agregamos más términos, como «retorcerse», «zumar», «temblar», «revolotear», «aletear», «vibrar» y «palpar», podemos detectar un *patrón perceptual*” (Heinämaa 2020 386). Con estos verbos, Heinämaa considera que no vemos ningún tipo de propósito. Cuando observamos insectos como abejas recolectando polen u hormigas transportando pedazos de comida a su colonia, podemos ver medios y fines en sus movimientos. Con los verbos mencionados anteriormente no expresamos ni propósitos ni fines. En los insectos asquerosos no podemos prever la dirección de sus movimientos. Estos se esparcen y se convierten en una masa que cubre al cuerpo sobre el que están y que luego se disuelve. Esta configuración de lo asqueroso es *dinámica, espacial y temporal*: los insectos se esparcen lentamente sobre el cuerpo y se desvanecen de manera repentina, para luego volver a aparecer; se dividen e invaden paulatinamente a los sólidos entrando por superficies porosas u orificios (cf. *ibid.*).

Por la manera de moverse de estos insectos que está desprovista de propósito o de dirección, lo único que se ve es un esparcirse vigoroso de ellos sobre un cuerpo (cf. Heinämaa 2020 386-387). Lo asqueroso parece ser ese crecimiento desprovisto de intención y ese comportamiento extravagante que hace uso de la fuerza vital

sin ninguna razón diferente a la de mantenerse a sí mismo. Por otro lado, Heinämaa considera que el asco a los objetos opera de la misma manera que el asco moral. Para ella, cuando la gente evalúa un acto en términos morales se distinguen tres aspectos involucrados en la conducta: a) el tipo de acción realizada, b) sus motivaciones y c) la manera de ejecutar la acción (cf. *ibid.*). No obstante, las acciones no siempre son “evaluadas” desde los tres aspectos conjuntamente, sino que estos pueden ser estimados por separado. De ese modo, la autora sostiene que cuando se juzga un comportamiento como asqueroso, solo se tiene en cuenta el tercer componente (cf. *ibid.*). Cuando se trata de pensar por qué los actos del “traidor, el mentiroso, el criminal con buena conciencia, el violador sinvergüenza, el asesino que afirma ser un salvador” aparecen como actos asquerosos, se revisa *la manera en la que se hacen dichas ofensas* —no es cualquier asesino, sino aquel que actúa como salvador, tampoco cualquier ladrón, sino el que roba con buena conciencia— (cf. Kristeva 1980 4 cit. en Heinämaa 2020 387).

Así, sentir asco no se debe a los tipos de acciones, ni a los agentes como tal. El asco se siente hacia acciones que son hechas de una manera determinada y hacia agentes que también actúan de ciertas maneras. Es decir, el asco es una emoción adverbial. Para Heinämaa el asco es cualitativo (cf. *ibid.*). Se refiere a la cualidad del aparecer del objeto asqueroso y a la experiencia emocional del sujeto que lo percibe. El asco hacia los actos (moral) y a los objetos primarios se constituye en el cómo del aparecer del objeto y del “yo” en la correlación emocional sujeto-objeto. El asco “puede ser caracterizado como una respuesta emotiva a los aspectos *adverbiales* del comportamiento humano” (cf. *id.* 388). Los objetos intencionales del asco deben presentarse como desproporcionados a la acción hecha, ambiguos, exagerados (cf. Kolnai 1998 581-596). Estos se ven asquerosos cuando no encajan “con respecto a la acción o el tipo de acción en cuestión” o al sujeto implicado en ella (*ibid.*).

¹⁰ Por “emoción adverbial” Heinämaa se refiere a una emoción que surge no gracias a un juicio que se constituye sobre la acción/persona/objeto considerados asquerosos, sino que surge directamente tras percibir el modo en el que este se ve o se comporta (cf. 2020 387).



4. Lo adverbial del asco transfóbico y homofóbico

Ahora bien, Heinämaa no considera el carácter perjudicial de la emoción cuando esta es dirigida al modo de ser de ciertos grupos sociales. No obstante, el asco, como vimos anteriormente, permite deshumanizar a las personas. Las convierte en formas inferiores de vida (cf. Nussbaum 2004 99-115). Por esta razón, en esta última sección buscaré apoyarme en la propuesta de Heinämaa para proponer que el asco hacia las identidades de género y orientaciones sexuales no-normativas está relacionado con la manera de actuar de estas personas y con su aspecto. Es la manera en la que se visten, hablan y actúan lo que es caracterizado como ambiguo y como aquello que viola el “límite corporamental” establecido por el cisgenderismo prescriptivo. Y lo anterior es lo que, a mi modo de ver, sería aquello que le repugna a los homofóbicos y transfóbicos.

Kristeva afirma que lo abyecto no tiene que ver con lo contaminante, sino que “es lo que perturba la identidad, el sistema, el orden. Aquello que no respeta límites, posiciones, ni reglas. *Lo intermedio, lo ambiguo, lo compuesto*” (Kristeva 1982 4; énfasis agregados). Ahora bien, podríamos decir que el sistema, el límite y las reglas del cuerpo son las reglas heteronormativas que supervisan el género en su concepción binaria. Lo anterior expresa una serie de ideales impositivos de los estilos corporales “que, de forma reificada, se manifiestan como la configuración *natural* de los cuerpos en sexos que existen en una relación binaria uno con el otro” (id. 273; énfasis agregados). Las normas del género, para Butler, “siempre están suscritas y sobreescritas por las normas de [...] la heteronormatividad [en los actos de las personas]” (cit. en Chambers y Carver 2008 80). La heteronormatividad naturaliza las normas de género, las crea, las cuida y busca que sean los actos transformados en normas los que se sigan (id. 83).

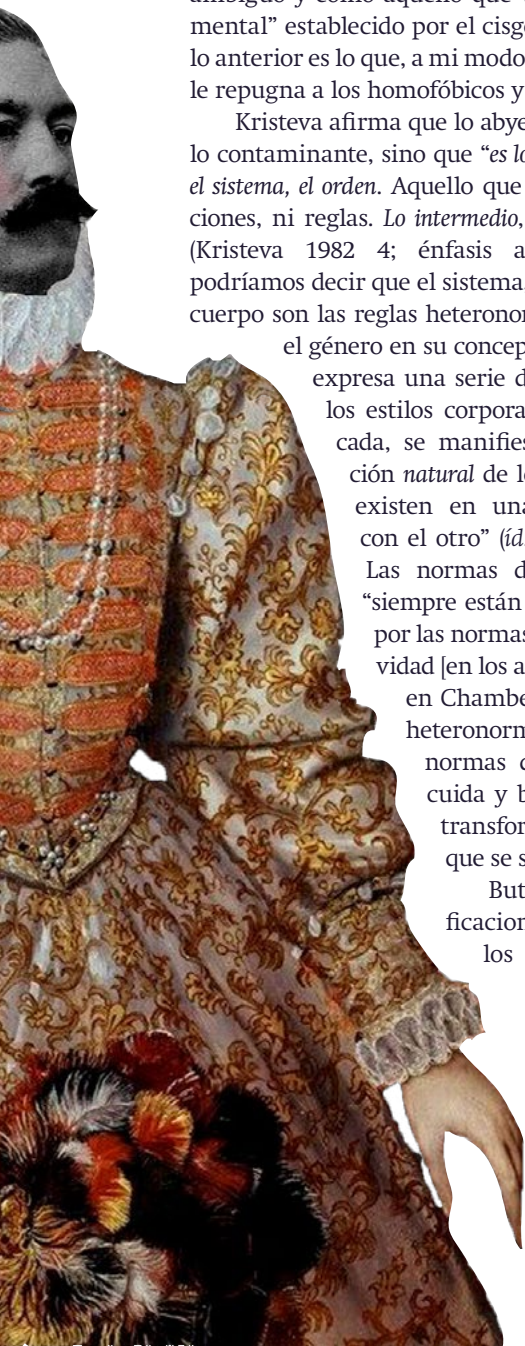
Butler afirma que las significaciones corporales dadas a los cuerpos por el cisgenderismo

prescriptivo son actuadas por los cuerpos públicamente, lo que implica que los actos en los que se expresa el género sean sociales y temporales (históricos) (cf. 2007 253-277). Esto, a su vez, causa que la concepción binaria del género que se establece sobre los sujetos se afiance en el espacio público y en la historia, con lo que se muestra natural y normal (ibid.). Es decir, los gestos, los movimientos, los estilos corporales crean la idea de un género que siempre es igual y que parece esencial a los cuerpos sexuados (cf. id. 274).

En el ámbito sociocultural del binarismo la marca del género aparece culturalmente como la marca que permite humanizar a los cuerpos, y considerarlos racionales e inteligibles: “el momento en que un bebé se humaniza es cuando se responde a la pregunta «¿Es niño o niña?»” (id. 225-227). Aquello que no se conforma con ninguno de los dos géneros representa lo abyecto, lo otro de lo humano, lo otro de la razón (ibid.). Cuando se nombra un cuerpo en el momento del nacimiento como niño o como niña se le sumerge en un campo lingüístico-corporal en el que el niño se masculiniza y la niña se feminiza (cf. Butler 2007; Young 2005 27-46). Pero esa identificación no solo se da en el momento del nacimiento, sino que se reproducirá en los cuerpos en la medida en que habiten en la cultura de modo tal que se afianzará “lo natural” del sexo a través de sus prácticas corporales.

Así, hay un tipo de comportamiento corporal que el niño y la niña aprenden mientras aprenden cada uno que son un niño y una niña respectivamente. “La niña adquiere hábitos del comportamiento corporal femenino —caminar como una niña, inclinar su cabeza como una niña, pararse y sentarse como una niña, gestualizar como una niña, etc.” (Young 2005 43). Así, *el género responde a una serie de estructuras corporales y discursivas que delimitan la existencia del hombre y de la mujer a través de los actos y el lenguaje*. El traicionar las estructuras del género es traicionar la norma de la heterosexualidad y esta traición es *adverbial*: se da en el cómo del comportamiento corporal.

Ahora, el cuerpo de las personas trans es el centro de la discusión sobre su identidad, pues las actitudes que se tengan sobre ellas se centran en la manera en que los cuerpos trans son percibidos. El uso del término “transgénero” está directamente asociado a cómo el cuerpo presenta un género y cómo estas personas alteran sus



cuerpos —no solo físicamente, sino también por medio de los movimientos y ciertos adornos como la ropa— para expresar el género con el que se identifican (cf. Miller *et al.*, 2017 3). Como vimos, las personas buscarán percibir el cuerpo de alguien e identificarlo inmediatamente con una mujer o con un hombre. Cuando esas expectativas no se cumplen, se desaprobará el cuerpo (y la vida) de esa persona, se le negará su humanidad.

Por otro lado, los cambios y alteraciones que las personas trans hacen a sus cuerpos en muchas ocasiones son vistos como mutilaciones que violan el orden moral y natural, lo cual causa asco (cf. *ibid.*). Se ven como alteraciones excesivas, fuera de lugar, innecesarias, alejadas de propósito alguno. Son actos salidos de la proporción (*ibid.*). De este modo, el asco hacia las identidades no-normativas está relacionado con cómo los cuerpos se presentan, con cómo sus significaciones corporales no cumplen la norma heterosexual. La investigación de Miller *et al.*, afirma que las personas que tienen más sensibilidad al asco tienen más probabilidades de sentir repugnancia hacia los cuerpos trans y a la manera en la que transgreden las normas corporales que su “sexo natural” debería seguir (cf. *ibid.*). Es el modo en el que actúan, se visten y llevan su cabello; es la manera en la que se mueven, son los “amaneramientos” del homosexual, son los vestidos de la mujer trans, es la “masculinización” del cuerpo femenino; es el deseo y la práctica sexual alejada de la heterosexualidad —el carácter hipertético o atético de los actos sexuales lésbicos u homosexuales¹¹—, es la modificación corporal que niega el “sexo natural” (y el orden social) aquello que repugna a las personas homofóbicas y transfóbicas.

El asco no es solo una emoción adverbial, sino también estética. No solo vemos el tipo de movimiento que hace el objeto, sino también nos fijamos en sus cualidades para caracterizarlo como asqueroso (cf. Kolnai 1998 587). Para Kolnai, el terreno del asco moral tiene

un correlato con el asco hacia sus objetos primarios. Estos objetos causan asco por su excesiva manifestación de vida sin un propósito aparente, ausente de cualquier restricción racional, de inhibiciones; por su vitalidad excesiva y personalidad desmedida, por su “estar fuera de lugar”. Lo anterior también caracteriza el asco moral. Cuando habla del asco moral, Kolnai afirma que los actos asquerosos van de un estado de proporción a uno de imbalance y exceso, pierden su estructura, su inteligibilidad (cf. cit. en Korsmeyer y Smith 2004 16). Así, *el tránsito entre la proporción y la desproporción y “[l]a consiguiente pérdida de estructura” es repulsivo* (id. 22; énfasis agregados). Lo anterior también aplica para los casos en los que se caracteriza como repulsivo el comportamiento o la apariencia de una identidad no normativa. Estas identidades se ven —según los transfóbicos/homofóbicos— como algo fuera de lugar; fuera de la norma; exageradas; desproporcionadas; sin estructura, etc. Lo que se considera como repulsivo es ver a “un hombre con vestido”, comportándose de “manera femenina” ya que la percepción sobre la apariencia del cuerpo y su modo de actuar se ve como inadecuado.

Si Heinämaa afirma que el asco es una emoción adverbial que no es mediada por ninguna creencia o idea por parte del sujeto, sino que, para entender lo que causa repulsión, se tendría que identificar cuál es el aparecer perceptual del objeto y averiguar qué permite que sus modos de actuar aparezcan repugnantes para el sujeto, tendremos que preguntarnos también: ¿qué experiencia tiene el homofóbico repugnado de estas personas con identidades no-normativas? Vimos, gracias a Butler, que esta experiencia está preformada culturalmente, sin que el sujeto tenga plena consciencia de ello (cf. 2007 28). Hay un trasfondo del aparecer de este objeto, de sus modos de ser y también del sujeto que lo percibe; la cultura parece ser aquel trasfondo que tiene un papel constitutivo del aparecer temático del objeto intencional (en este caso los cuerpos no-normativos) y del sujeto que lo percibe. Esta dimensión hetero-normativa histórico-cultural está instaurada en los cuerpos a través de los actos y señala que hay ciertos actos normales, ciertos cuerpos normales, y que hay otras prácticas corporales y sexuales anormales que deben causar una mirada de emociones negativas en el sujeto: desdén, indignación, ira, asco. Los cuerpos alejados de la normatividad heterosexual pueden generar una respuesta corporal (el asco) por parte de las personas que no acepten que ciertos cuerpos se presenten de ciertas maneras porque son ambiguas, desproporcionadas y fuera de lugar.

¹¹ Un “comportamiento atético” debe entenderse como una conducta desprovista de telos, es decir, un comportamiento en el que la funcionalidad no opera. Por “comportamiento hipertético” se debe entender una conducta que, tras haber tenido una funcionalidad propia, adquirió facetas que rebasan esa lógica funcional que llevó al surgimiento de esa conducta. Las personas homofóbicas suelen caracterizar los actos sexuales de las identidades no-normativas como actos sexuales atéticos (pues afirman que el fin del sexo es reproductivo). Ellos consideran una conducta sexual no-normativa como asquerosa en la medida en que carece o rebasa una función reproductiva. Una argumentación hipertética del asco hacia las identidades no-normativas se vería presente en el rechazo hacia las personas trans que tienen hijos, pues, pese a que hayan cumplido con el “mandato de la reproducción”, lo rebasaron al no cumplir con la reproducción del cisgenderismo prescriptivo. Es decir, un padre y una madre trans cumplieron con el sexo reproductivo, pero “violando” el esquema normativo en el que el padre es quien tiene pene y la madre, vagina. Esto permitiría hablar de una explicación más amplia del asco y no solo de la fecalización de los homosexuales que explica Nussbaum en sus textos. Agradezco a la profesora Siobhan Guerrero por este aporte.

Con Heinämaa podemos ver que emociones como el asco pueden ser comprendidas como “pre-juicios” que están constituidos intencionalmente de manera pre-reflexiva¹² por la heteronormatividad en la experiencia, de modo que funcionan como “estructuras de inteligibilidad a través de las cuales los objetos de la experiencia aparecen construidos” (Ratcliff 2018 313). Así, el asco podría ser un “pre-juicio” pre-reflexivo, formado por estructuras sociales e históricas. ¿Por qué? Porque si bien surge inmediatamente en la percepción y se centra en el modo en el que se ve y actúa el objeto, no podemos negar que tanto el objeto como su perceptor están constituidos histórica y culturalmente de cierta manera, así el sujeto que siente asco lo ignore al momento de sentirlo. El asco, como todas las otras emociones, constituye nuestra realidad y esta realidad ha moldeado el deber ser de los cuerpos. Esto también permitiría hablar de cómo la homofobia y la transfobia no son solo sentimientos propios de personas heterosexuales/cisgénero, sino que también queda la posibilidad de que las personas homosexuales y trans también tengan sentimientos transfóbicos u homofóbicos en la medida en que estas también pueden estar ajustadas a la heteronormatividad. En ese caso, un hombre homosexual “femenino” puede causarle asco tanto a un hombre homosexual cisgénero, como a un hombre heterosexual cisgénero que se vean y actúen como “hombres masculinos”.

Esta realidad tiene como abyectas a ciertas corporales y tiene como norma a otras. Si el género es una serie de actos estilizados que están sedimentados en la cultura, y es lo que incorporamos para ser hombres o mujeres y para identificar a los humanos como humanos, en tanto correspondan con esas categorías, entonces son los actos lo primero que percibimos en las personas. Si estos actos no corresponden al orden heteronormativo, entonces aparecerán asquerosos y no necesariamente porque allí hay una idea acerca del

objeto intencional, sino porque hay una dimensión normativa incorporada a las prácticas corporales de las personas que es instaurada en los cuerpos a través de significaciones corporales, de actos que han sido repetidos y naturalizados a la fuerza. De ese modo, el asco hacia las identidades no-normativas es un asco dirigido a los actos y características perceptuales de estas personas que generan una respuesta corporal en la persona homofóbica o transfóbica. Como veremos en las siguientes citas, es la ambigüedad, la no conformidad, la violación a una imagen corporal idealizada lo que repugna a los sujetos homofóbicos o transfóbicos. Los actos son el *locus* de las emociones negativas hacia las personas con identidades no-normativas (incluyendo, claramente, el asco):

a) Y sabía que allí, en ese pueblo rezandero, *se podía ser gay pero sin mostrarlo*. Yo quería ir a clases de baile o de teatro, pero mi tío me pegó una bofetada y me gritó: «¡Usted es hombre, tiene que *trabajar como hombre* [...]!». [...] El gay podía ser gay *mientras actuara como machito*. No había problema hasta ahí. Pero que alguien *intentara salir con el pelo largo, con el jeancito apretado, con la cara maquillada, no señor, nada de eso*. (Ruiz et al., 2020 30; énfasis agregados)

b) [E]ntonces me dice; —Este gran hijueputa, párate pues [...] y ya no lo sigo cascando sino que lo mato, gran hijueputa— [...]. —Este hijueputa enrazado en hombre o mujer, no se sabe ni siquiera qué es lo que es.— Y decía: — ¡Mátalo!— [...] —Matá, matá a ese hijueputa, no ves que en el barrio mantiene como la fobia pues alborotada porque no se sabe qué es, si es hombre o es mujer [...]. (Mateo, hombre trans cit en. CNMH 2015 244)

5. Objeciones finales

Quisiera señalar un aspecto de la última sección que no fue considerado y, a mi modo de ver, es importante. Si se dice que las personas homofóbicas o transfóbicas “evalúan” un acto como asqueroso, se puede estar diciendo que hay algo así como un juicio evaluativo a propósito del acto y, por lo tanto, volvemos a una especie de cognitivismo del que afanosamente pretendimos escapar (cf. supra.). Así, tendríamos que preguntarnos si es posible un tipo de evaluación emocional “pre-judicativa” que no comprometa la explicación fenomenológica, que esté constituida histórica y culturalmente y que, de alguna manera, sea anterior a cualquier tipo de juicio o de enunciado

¹² Merlau-Ponty define a la intencionalidad como una direccionalidad espacial y pre-reflexiva hacia el mundo experimentado. El cuerpo en sí mismo, en su movimiento pre-reflexivo, es intencional porque siempre está dirigido a algo, al mundo. En suma, la intencionalidad en Merlau-Ponty se refiere a estar dirigido a las cosas, siendo así una dirección espacial concreta hacia los objetos tal y como aparecen en el mundo (cf. 120–137). Ahora bien, las emociones en ese sentido son orientaciones corporales que tienen un tipo de intencionalidad afectiva que une al contenido intencional con un aspecto actitudinal de la emoción (Goldie cit. en Landweer y Szanto 2020 6). La intencionalidad se mezcla con “un sentimiento corporal” y, a su vez, ese “sentir hacia” se mezcla con una caracterización corporal del objeto (*ibid.*). Las emociones son estados intencionales dirigidos hacia los objetos que los presentan de cierta manera y no son respuestas que se registran de eventos internos o externos, sino más bien, las emociones son sensibles ante el mundo y las otras personas y, además, lo revelan (*ibid.*).

sobre el objeto que “evaluamos” como asqueroso. ¿Tendrá el asco hacia las identidades no-normativas —y otro tipo de emociones negativas hacia estas personas— una constitución histórico-cultural prejudicativa enmarcada en la percepción de sus cuerpos?

Además, Heinämaa acepta el asco moral, cosa que no hace Nussbaum y con la que yo estoy de acuerdo, pues, como vimos, el asco es una emoción sumamente peligrosa cuando se siente hacia grupos sociales, ya que los deshumaniza. ¿En qué nivel podemos decir, según Heinämaa, que aceptamos que alguien califique como “asqueroso” ciertos actos del ladrón o el asesino, pero rechazamos que se señalen como asquerosos los actos y la apariencia de una persona trans u homosexual?

Por último, mi texto pareció haber ignorado un asunto fundamental: ¿el asco hacia los hombres trans o mujeres lesbianas es de la misma intensidad que aquel que se siente hacia hombres gays o mujeres trans? Esto es fundamental pues nos permitiría ver si es necesaria una explicación unitaria del asco para todas estas identidades o si, por el contrario, se necesita de una explicación más pluralista que permita señalar que hay un tipo de asco que se explica de ciertos modos y que hay otros tipos de asco que deban ser caracterizados de maneras diferentes. ¿Sienten los homofóbicos y transfóbicos el mismo tipo de asco frente a todas las maneras de actuar y verse de estas identidades? ¿Sienten los homofóbicos o transfóbicos asco por todas las identidades no-normativas o esto varía según el sujeto? ¿Habrá identidades no-normativas que tienden a “ser más asquerosas” que otras? ¿Habrá actos y modos de presentación de estas identidades “más asquerosos” que otros? ¿Cuáles serían esos? Si los hay ¿a qué se debe esta diferencia de grados y de tipos?

Bibliografía

- Butler, J. *Cuerpos Que Importan: Sobre Los Límites Materiales y Discursivos Del «Sexo»*. Trad. Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- Butler, J. *El Género En Disputa: El Feminismo y La Subversión De La Identidad*. Trad. Antonia Muñoz. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. *Aniquilar La Diferencia: Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transgeneristas En El Marco Del Conflicto Armado Colombiano*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. *Un Carnaval de Resistencia: Memorias Del Reinado Trans Del Río Tulumí*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, 2018.
- Chambers, S. A., y Terrell C. “Normative troubles with gender”. *Judith Butler and Political Theory: Troubling Politics*. New York: Routledge, 2008. 80-85.
- Heinämaa, S. “Disgust”. *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion (Routledge Handbooks in Philosophy)*. Eds. Thomas Szanto y Hilge Landweer. New York: Routledge, 2020. 379–390.
- Hill, D. y Willoughby, B. “The Development and Validation of the Genderism and Transphobia Scale.” *Sex Roles* 53.7-8 (2005): 531-544.
- Kolnai, A. “The Standard Modes of Aversion: Fear, Disgust and Hatred”. *Mind* 107.427 (1998): 581–596.
- Korsmeyer, C. y Smith, B. “Visceral Values: Aurel Kolnai On Disgust”. *On Disgust*. Chicago: Open Court, 2004. 1-25.
- Kristeva, J. *Powers of Horror: An Essay of Abjection*. Trad. Leon Roudiez. New York: Columbia University Press, 1982.
- Szanto, T. y Landweer, H. “The Phenomenology of Emotions—Above and Beyond «What It Is Like to Feel?»”. *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion. (Routledge Handbooks in Philosophy)*. Eds. Thomas Szanto y Hilge Landweer. New York: Routledge, 2020. 1-37.
- Merleau-Ponty, M. *Phenomenology of Perception*. Trad. Donald Landes. New York: Routledge, 2012.
- Miller, Patrick R., ET AL. “Transgender Politics as Body Politics: Effects of Disgust Sensitivity and Authoritarianism on Transgender Rights Attitudes.” *Politics, Groups, and Identities* 5.1 (2017): 4-24.
- Nussbaum, M. *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law*. New Jersey: Princeton University Press, 2004.
- Nussbaum, M. *From Disgust to Humanity*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Ratcliff, M. “El Sentimiento de Ser”. Trad. Juan Diego Bogotá Johnson. *Ideas y Valores* 67.167 (2018): 289-316.
- Rozin, P., Haidt, J. y McCauley, C. R. “Disgust”. *Handbook of Emotions*. Eds. Michael Lewis, Jeannette M. Haviland-Jones y Lisa Feldman Barrett. New York: The Guildford Press, 2009. 457-477.
- Ruiz, Y. “Aprender a ser Yoko”. *Encorazonadas: Memorias trans del barrio Santa Fe*. Ed. Giuseppe Caputo, Bogotá: La Pola Cartonera, 2020. 25-43.
- Young, I. M. “Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spaciality”. *On female body experience: “Throwing like a girl” and other essays*. New York: Oxford University Press, 2005. 27-46.

Esta revista se terminó de diagramar el mes de Mayo de 2021, en Bogotá, Colombia; después de **24** días de *paro nacional*, **43** homicidios a manifestantes presuntamente por parte de la Policía Nacional de Colombia, **18** denuncias de abusos sexuales a manos de la Fuerza Pública, **2387** casos de abusos policiales denunciados, según la ONG *Temblores*, que se ha encargado de registrar estas y muchas más cifras durante las manifestaciones.

Fuentes utilizadas: *Swift*, **TheMix** y **Vollkorn** en sus distintos pesos.

