



Las filósofas que nos formaron

INJUSTICIAS, RETOS Y PROPUESTAS
EN LA FILOSOFÍA

**Aurora Georgina Bustos Arellano
Mayra Jocelin Martínez Martínez
(Coordinadoras)**

**Cuadernos del
CEH Núm. 11**

Las filósofas que nos formaron.

Injusticias, retos y
propuestas en la Filosofía

Las filósofas que nos formaron.

Injusticias, retos y
propuestas en la Filosofía

Aurora Georgina Bustos Arellano
Mayra Jocelin Martínez Martínez
(Coordinadoras)

Serie: Cuadernos del Centro de Estudios Humanísticos

Núm. 11



Santos Guzmán López

Rector

Juan Paura García

Secretario General

Celso José Garza

Secretario de Extensión y Cultura

Humberto Salazar Herrera

Director de Historia y Humanidades

César Morado Macías

Coordinador del Centro de Estudios Humanísticos

107

B982f

Bustos Arellano, Aurora Georgina; Mayra Jocelin Martínez Martínez (Coords.)

Las filósofas que nos formaron. Injusticias, retos y propuestas en la filosofía. Aurora Georgina Bustos Arellano / Mayra Jocelin Martínez Martínez (Coordinadoras). Monterrey, N.L.: Centro de Estudios Humanísticos, UANL, 2022.

199p. (Colección Cuadernos del CEH Núm. 11)

1. Filosofía de la educación 2. Educación – Discriminación 3. Feminismo filosófico – Educación

©Universidad Autónoma de Nuevo León

ISBN 978-607-27-1614-8

Centro de Estudios Humanísticos. Biblioteca Universitaria Raúl Rangel Frías, Av. Alfonso Reyes No. 4000 Nte. Col. Regina, C.P. 64290, Monterrey, Nuevo León, México. www.ceh.uanl.mx.

Derechos reservados. Se permite la reproducción parcial para fines académicos citando la fuente.



Ilustraciones de portada de “Las filósofas que nos formaron” por Isabel Rentería Galicia se distribuye bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional.

Impreso en Monterrey, Nuevo León, México.

ÍNDICE

Presentación 13

Apartado 1. Las filósofas que nos formaron

Ruth Garrett Millikan: Cómo la biosemántica revolucionó la filosofía de la mente / *Erika Torres* 25

Breves reflexões sobre Lugar de Fala / *Djamila Ribeiro* 41

Gloria Anzaldúa: nepantlera de la filosofía / *Mayra Jocelin Martínez Martínez* 59

El tejido de una formación nosótrica como mujeres y feministas en nuestros aprendizajes con las filósofas indígenas / *Lia Pinheiro Barbosa* 73

Apartado 2. Injusticias y desigualdad

Injusticia de género y la necesidad de contar con un salario femenino para las labores de cuidados / *Itzel Mayans Hermida* 91

Términos cancelativos: Cómo cancelar el debate ideológico con palabras / *Melisa Vivanco* 103

Filo-Sofía. La Filosofía, sus autoras y la injusticia epistémica / *María Esperanza Rodríguez Zaragoza* 119

Apartado 3. Retos y posibilidades

Disparidad de género en la filosofía: El caso del alumnado de la FES Acatlán-UNAM / <i>Atocha Aliseda y Erika Torres</i>	133
Las Pensadoras: Una experiencia de canon feminista / <i>Rita de Cássia Fraga Machado</i>	155
Incomodidades filosóficas: Abrir la casa de la filosofía más allá del canon / <i>Moirá Pérez</i>	169
Semblanzas	189
Fichas técnicas ilustraciones de portada	197
Fichas técnicas de intervenciones de fotografías	199

PRESENTACIÓN

El salón de clases continua siendo el espacio que ofrece las posibilidades más radicales en la academia.

bell hooks – *Enseñar para transgredir*

EL PROYECTO, QUE TIENES FRENTE A TI, comienza con una pregunta tramposa: ¿Quiénes son las filósofas que te formaron? Tómate, como nosotras, un minuto -o cinco- para pensar antes de seguir con la lectura. Seguramente, te darás cuenta de que las respuestas generan más dudas e interrogantes. Así empezamos la empresa filosófica.

A lo largo de nuestra trayectoria, como docentes y académicas en formación, quienes preparamos este libro, hemos escuchado la diversidad de experiencias, *sentires* y reflexiones del alumnado universitario en torno a los incidentes de exclusión, aislamiento, incomprensión e injusticia al interior de aquellos lugares, físicos y teóricos, donde deberían de sentirse más libres, a saber: el aula escolar. Al introducir *Las Filósofas que nos formaron* en el espacio universitario, tenemos la intención y propósito de crear conversaciones en torno a nuestra formación teórica, profesional y humana desde un lugar equitativo y franco. Queremos construir, con todas nuestras voces, un espacio abierto a nuevas ideas y propuestas.

Para mostrar, inicialmente, la posibilidad de un diálogo distinto y valioso, consideramos la inclusión del lenguaje gráfico y artístico que representa cómo el arte participa -igualmente- en la creación filosófica. De tal manera que la propuesta artística de Isabel Rentería, ilustradora y filósofa en formación, no es casualidad. Y, si bien concebimos esta iniciativa como un libro en el cual cada capítulo fuera acompañado por una ilustración original; la dedicación y maestría de la colaboración de Rentería

superó con creces esa empresa. Además de la contribución teórica, *Las Filósofas que Nos Formaron* comprende diez ilustraciones en las cuales se interpreta y representa la humanidad de quienes hacen y nos forman en la filosofía. A través de imágenes, Rentería logra capturar -con particular colorido y creatividad- el proceso de creación de teorías en filosofía; y en su atención y precisión de detalle, el arte de este proyecto encarna la complejidad de las filósofas como personas. El entrelazado entre *eidos* y *logos* es el proceso, de representación y reinterpretación, que Rentería propone como reconocimiento de quienes enriquecen, con su diversidad de voces y perspectivas, la forma en que concebimos la filosofía.

Este es un libro de múltiples lecturas y lectorxs, cuyas reflexiones sabemos que se replicarán más allá del espacio -virtual o presencial- de las aulas universitarias. Así, *Las Filósofas que nos formaron* nació de nuestro compromiso por señalar las contribuciones de las Filósofas en la disciplina no sólo como reconocimiento y reparación de la invisibilización del trabajo intelectual de éstas; sino ir más allá de la labor histórica. Concebido, en medio de un contexto social y educativo impactado por los efectos personales, y políticos, de la pandemia por SARS-CoV-2, invitamos a 12 *compañeras* filósofas para conversar en torno a la pregunta: *¿Quiénes son las filósofas que nos formaron?* Así, este proyecto despliega y articula once respuestas, emitidas desde distintos espacios y posiciones en la Filosofía profesional de América Latina.

El primer apartado que encontrarás en este proyecto, está conformado por aquellos trabajos que responden directamente a la pregunta vital: *¿quiénes son las filósofas que nos formaron?* La riqueza metodológica, lingüística y conceptual de las colaboraciones de las filósofas: Érika Torres Torres, Djamila Ribeiro, Jocelin Martínez y Lia Pinheiro; representan en conjunto el mosaico de voces y perspectivas sobre lo que es y puede llegar a convertirse nuestra disciplina humanística.

Desde su concepción, una de las intenciones de este proyecto ha sido otorgar un espacio para la expresión creativa de la

filosofía. Por ello, Las filósofas que nos formaron es condición de posibilidad de confluencias intergeneracionales entre filósofas. Una muestra de dichos encuentros es “Ruth Millikan: Cómo la biosemántica revolucionó la filosofía de la mente” de la filósofa colombiana Érika Torres. En este texto, Torres combina el ensayo monográfico con la entrevista, y al hacerlo logra presentarnos tanto los problemas medulares de la filosofía de la mente, como la vida y obra de la filósofa estadounidense Ruth Millikan. Esta primera entrada nos acerca al problema de los contenidos mentales intencionales y el origen de la teoría biosemántica. Con precisión y claridad, Torres señala cómo la teoría biosemántica de Millikan puede explicar tanto los mecanismos, como el contenido de los estados mentales, sin caer en los errores metodológicos y metafísicos de las teorías causales y las teorías normativas preexistentes. Al mismo tiempo, decidimos comenzar con esta colaboración, porque dentro del contexto actual de aislamiento social, Torres logra establecer un intercambio con Millikan sobre las experiencias personales y las preguntas académicas y filosóficas que dieron lugar a esta revolucionaria teoría. Así, encontrarás una charla entre dos filósofas *-frente a frente-* normalizando la importancia de señalar las dificultades prácticas y teóricas de introducir una nueva discusión o enfoque en la filosofía dominante.

La segunda entrada cuenta con la participación de la filósofa brasileña Djamila Ribeiro. El texto llamado “Breves reflexões sobre Lugar de Fala” surge de la reflexión en torno a la reciente traducción al español del libro: “*Lugar Fala o El lugar de enunciación*” de la misma autora; en el cual se exponen las desigualdades sociales y las violencias estructurales existentes actualmente en Brasil. Con esta aportación, escrita en portugués, Ribeiro retoma las ideas de Sueli Carneiro, la cual señala que: “la lucha de las mujeres negras contra la opresión de género y de raza están dibujando nuevos contornos para la acción política feminista y antirracista”. Ribeiro vuelca la atención hacia estos tópicos en la sociedad brasileña actual y nos invita a conocer la herencia del pensamiento de la filósofa Lélia Gonzalez en la lucha

histórica de las mujeres negras y la concepción de la categoría de amefricanidade. Asimismo, Ribeiro incorpora los estudios y discusiones filosóficas y feministas de Angela Davis, Patricia Hill Collins, Audre Lorde y bell hooks, entre otras; para concebir el lugar de enunciación, a saber: reclamar el lugar social donde se emiten sus discursos los grupos históricamente invisibilizados. Señalar un lugar de enunciación combate la violencia estructural, producto del silenciamiento impuesto, a ciertos grupos. No hay un sólo lugar; sino múltiples, porque son posibilidades que refutan la epistemología dominante del discurso unívoco y universalizante.

Posteriormente, “Gloria Anzaldúa: Nepantlera de la filosofía” es un texto que nace de la reflexión personal de la filósofa mexicana Jocelin Martínez en torno a su propia formación humanista, de la mano de la filósofa, poeta, escritora, académica y activista chicana Gloria Anzaldúa. Ambas, Martínez y Anzaldúa, nos invitan a transicionar entre diferentes tipos de fronteras: las geográficas, las lingüísticas, las personales y las políticas. Por su parte, Martínez nos ofrece un perfil de Anzaldúa, como chicana de séptima generación, la cual se pregunta sobre lo que significa la construcción de la vida intelectual, ligado con lo cotidiano y sus adversidades. Al compás de este ir y venir entre lugares y tradiciones, Anzaldúa nos introduce al concepto de nepantla como aquel lugar en el que: “se aprende ... *in between*”. Nepantla nos permite identificar, afirma Martínez, el conflicto de las filósofas que lucha contra la aceptación de “vernos, leernos, entendernos” desde la mirada del canon masculino. La negligencia de reconocer el trabajo de desdoblamiento, por parte de quienes hacemos filosofía desde lugares, identidades e incluso lenguajes, no privilegiados; es denunciado. Y por ello la dupla Martínez-Anzaldúa nos preguntan: ¿Qué significa ser *in between* el hombre blanco y la filósofa? ¿Cómo vivimos *in between* las tradiciones occidentales en filosofía y los problemas de mi realidad? ¿En qué nos transformamos una vez que reconocemos ese lugar intermedio? ¿Qué queremos ser si cuestionamos el *statu quo* de la filosofía?

Para finalizar esta primera sección, cerramos con “El tejido de una formación nosótrica como mujeres y feministas en nuestros aprendizajes con las filósofas indígenas”. Un texto que nos comparte los aprendizajes centrales, en la formación política e intelectual, de la filósofa brasileña Lia Pinheiro con las mujeres zapatistas. Quienes si bien, no se adhieren a los feminismos académicos o activistas, entablan con Pinheiro un diálogo que configuran desde su situación y autonomía epistémica. Para la autora, los aprendizajes de los conceptos *tejido* y *nosotras* trazan la trayectoria histórica de los pueblos originarios y la lucha de las mujeres dentro de sus propias comunidades. Por un lado, el concepto de *tejido* hace referencia al entrelazado de las múltiples luchas y preocupaciones bajo la unidad de consenso asambleario. Tejer resulta imposible sin la aceptación de diferentes hilos: la diferencia dentro de lo colectivo. Así, tres dimensiones onto-epistémicas -afirma Pinheiro- están presentes en la lucha indígena donde el sujeto de conocimiento no es individual. El *nosotras* de la lucha, por parte de las mujeres indígenas en Latinoamérica, se hace presente a través de la consigna: *sin mujeres no hay revolución*. Y en el corazón de la revolución caben muchas luchas, cabemos todas.

En el segundo apartado de este libro, el cual titulamos *Injusticia y opresión*, se reúnen las colaboraciones de tres filósofas mexicanas: Itzel Mayans, Melisa Vivanco y Esperanza Rodríguez. Su punto de encuentro es la examinación de aquellas acciones esenciales para el ejercicio y desarrollo de la filosofía como el trabajo de cuidados, la argumentación política y la atribución de conocimiento histórico; en las cuales se reproducen dinámicas de injusticia que justifican formas de opresión y discriminación. Estos tres artículos presentan argumentos sólidos sobre la urgencia de la reflexión teórica por parte de mujeres, y otros grupos identitariamente no hegemónicos, en la construcción de la filosofía.

La columna titulada: “Injusticia de género y la necesidad de contar con un salario femenino para las labores de cuidados” nació como una intervención filosófica, en el espacio público, sobre los temas urgentes que aquejan a la sociedad actual. La filósofa mexicana Itzel Mayans defiende, con argumentos de la filosofía

política y el feminismo marxista, que el materner y trabajar fuera del espacio doméstico no es excluyente. La autora señala que el feminismo debe abanderar las causas que representan y benefician a la mayoría de las mujeres. Y que, a la vez, debe concebirse como un movimiento que erradique la opresión sexista, reconociendo el valor de las tareas de cuidado y de reproducción de la vida. Mayans señala, y distingue, tres aspectos concretos de quienes realizan labores de cuidados en condiciones agravadas, por la pandemia del SARS-CoV-2; a saber: la pobreza económica en la disposición del tiempo; la injusticia de género causada por estereotipos perniciosos y la precarización de trabajo de cuidado. Por ello, Mayans se pregunta, ¿cómo esta forma de desigualdad afecta la jornada de las mujeres *profesionistas en la filosofía*? Las respuestas revelan una crítica a la pertinencia del modelo de familia cisheteropaternal y señala sus impactos en los distintos aspectos de la vida política, social, económica y profesional de las mujeres. Finalmente, la autora advierte la necesidad de comenzar un diálogo frontal con respecto al lugar del trabajo de cuidado, más allá de la configuración de los espacios familiares. Esta columna nos hace preguntarnos, ¿a quiénes cuidan las filósofas y quiénes cuidan a las filósofas?

Asimismo, la filósofa y matemática mexicana Melisa Vivanco nos presenta el artículo: “Términos cancelativos: cómo cancelar el debate ideológico con palabras”. La tesis principal de esta pieza señala que la intención de los hablantes, en el debate político, no sólo consiste en transmitir oposición frente a sus interlocutores específicos; sino desacreditar sus argumentos mediante el uso de términos cancelativos. Vivanco expone el poder ilocucionario de estos términos, a través del argot utilizado en el debate político actual. La fuerza ilocutiva, el valor semántico y la particularidad de la explicación pragmática de palabras, como *feminazi*, dan cuenta de cómo una palabra que transmite desprecio hacia el movimiento feminista, también puede ser utilizada para desacreditar. No obstante, Vivanco advierte que quien establece la definición de los términos cancelativos, como *feminazi*, no tiene una corriente particular

en mente - o compromiso teórico particular. Por el contrario, feminazi es conceptualmente vago y ahí radica el centro de su fuerza ilocucionaria. ¿Cuál es, entonces, la contribución semántica de dichos términos? Vivanco nos señala que el apelativo feminazi no dice algo; sino que cancela un discurso.

Hacia el final de esta segunda sección, el texto de Esperanza Rodríguez, Filo-Sofía. “La Filosofía, sus autoras y la injusticia epistémica”, nos presenta un replanteamiento de nuestra labor académica a partir de la denuncia de la invisibilización epistémica del trabajo de las mujeres en la disciplina. El punto focal del análisis de Rodríguez es el concepto de *injusticia epistémica*, estipulado por la filósofa inglesa Miranda Fricker, a partir del cual Rodríguez señala que la multiplicidad de experiencias de injusticia y daño, experimentadas por docentes y estudiantes de filosofía, son producto de sesgos cognitivos que operan al interior de la socialización y construcción del conocimiento filosófico. Sin embargo, la creciente denuncia, movilización y organización de las filósofas, académicas y estudiantes en México en años recientes, nos ayudan a revelar las omisiones y convertir nuestra disciplina en un espacio de creación equitativo.

Finalmente, titulamos a la tercera - y última parte- de este proyecto: *Retos y posibilidades*. En esta sección no sólo se indican críticas pertinentes a las prácticas del modelo académico actual. Las colaboraciones presentadas por las filósofas Atocha Aliseda, Erika Torres, Rita Machado y Moira Pérez, también vislumbran posibilidades de cambio radical en la forma en que concebimos y hacemos filosofía.

Así se presenta la investigación titulada “Disparidad de género en la filosofía: El caso del alumnado de la FES Acatlán-UNAM”, conducida por las filósofas Atocha Aliseda Llera y Érika Torres. Este artículo presenta, a partir del análisis estadístico del estudiantado - en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la Universidad Nacional Autónoma de México- la desigualdad de condiciones y posibilidades académicas entre alumnas y alumnos de la carrera de filosofía. Las preguntas que provocan la evidencia empírica y estadística son urgentes, como lo señalan

Aliseda y Torres: *¿qué causa la deserción de las mujeres estudiantes de la carrera de filosofía?* Las autoras apuntan hacia ciertos modelos explicativos en filosofía, que podrían hacernos comprender este fenómeno. Sin embargo, Aliseda y Torres rebaten los supuestos de éstos; dado el respaldo empírico, como las experiencias vividas con alumnas participantes en los talleres de fortalecimiento académico de SWIP-Analytic México. Las autoras indican algunas de las razones, por las cuales las estudiantes de filosofía abandonan el camino universitario, como la incomodidad al momento de participar frente a un público mixto e incluso la presencia de sentimientos de inseguridad en espacios académicos está dominado por docentes y estudiantes hombres. Aliseda y Torres postulan -entonces- que esto sucede porque la academia manifiesta, y expresa abiertamente, una desconfianza injustificada hacia las capacidades filosóficas de las mujeres. Lo anterior impacta negativamente la permanencia de las alumnas en los programas universitarios, e incluso llega a truncar sus aspiraciones profesionales en la disciplina. Las autoras, hacia el final del estudio, señalan que una primera estrategia de cambio es romper el estereotipo, promover espacios en los que los estudiantes de filosofía fortalezcan su seguridad, confianza y autoestima académica.

Posteriormente, la reflexión de la filósofa brasileña Rita Machado titulada “Las Pensadoras: Una experiencia de canon feminista”; nos invita a recorrer los caminos de la filosofía feminista al lado de quienes escriben, desde el presente, sobre el legado de las pioneras. Y al hacerlo, se proponen fundar un canon en el cual se señala la pluralidad, la diversidad y la potencia desde el cual las mujeres hacen filosofía. Con este objetivo, Machado nos da a conocer -aquí en México- la *Escuela, Editora y Comunidad Las Pensadoras*; que nace como una propuesta de cambio frente a la filosofía hegemónica. El objetivo de esta comunidad es comprender el estudio del pensamiento filosófico desde una plataforma antiracista, anticlasista y antipatriarcal. Porque reconstruir el canon, afirma Machado, no sólo es una cuestión de reconocimiento; sino es una cuestión de justicia.

Por último, cerramos el cuerpo de este proyecto con el ensayo titulado *Incomodidades filosóficas: abrir la casa de la filosofía más allá del canon* en la voz de la filósofa argentina Moira Pérez. Pérez nos advierte la urgencia de ampliar las posibilidades temáticas e identitarias de nuestra comunidad, señalando que uno de los primeros pasos para lograrlo es modificando una de nuestras prácticas elementales: *el citado bibliográfico*. Con voz fuerte y potente, este texto cuestiona el *ethos* -hábito, costumbre- de la casa de Sofía y la selectividad y exclusión del reconocimiento bibliográfico sobre la cual se construyen jerarquías y dinámicas de autoridad. Pero detrás de estas manifestaciones de poder, afirma Pérez, existe algo igualmente más grave: la resistencia de la propia filosofía de teorizar sobre sus propias prácticas de opresión. Porque si bien cuestionar el canon implica incomodar el orden familiar; no significa destruirlo, sino reconfigurar constantemente el espacio para que acoja a *todes*. Por ello, Pérez nos impulsa a abrir las puertas de nuestra casa y derrumbar todo aquello que creemos fijo en nuestro sistema y configurar nuestros espacios de pensamiento, siempre desde la incomodidad.

Finalmente, para nosotras -Jocelin Martínez Martínez, Aurora Bustos Arellano e Isabel Rentería- la experiencia vivida y vital de leer, editar, ilustrar y configurar este proyecto significa un privilegio y una responsabilidad. Las palabras para describir las emociones, retos y aprendizajes a lo largo de casi dos años de trabajo, sobrepasan el propósito de esta presentación, por ello sólo expresamos: gracias.

Gracias al Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León, cuyo personal administrativo como técnico otorgaron todas las facilidades materiales e institucionales para que esta propuesta esté en nuestras manos. Gracias al Dr. César Morado, director del Centro de Estudios Humanísticos, quien confió totalmente en nuestro criterio editorial; y más aún creyó -junto con nosotras- en la urgencia de un proyecto de esta naturaleza. Gracias a Concepción Martínez por el cuidado en la

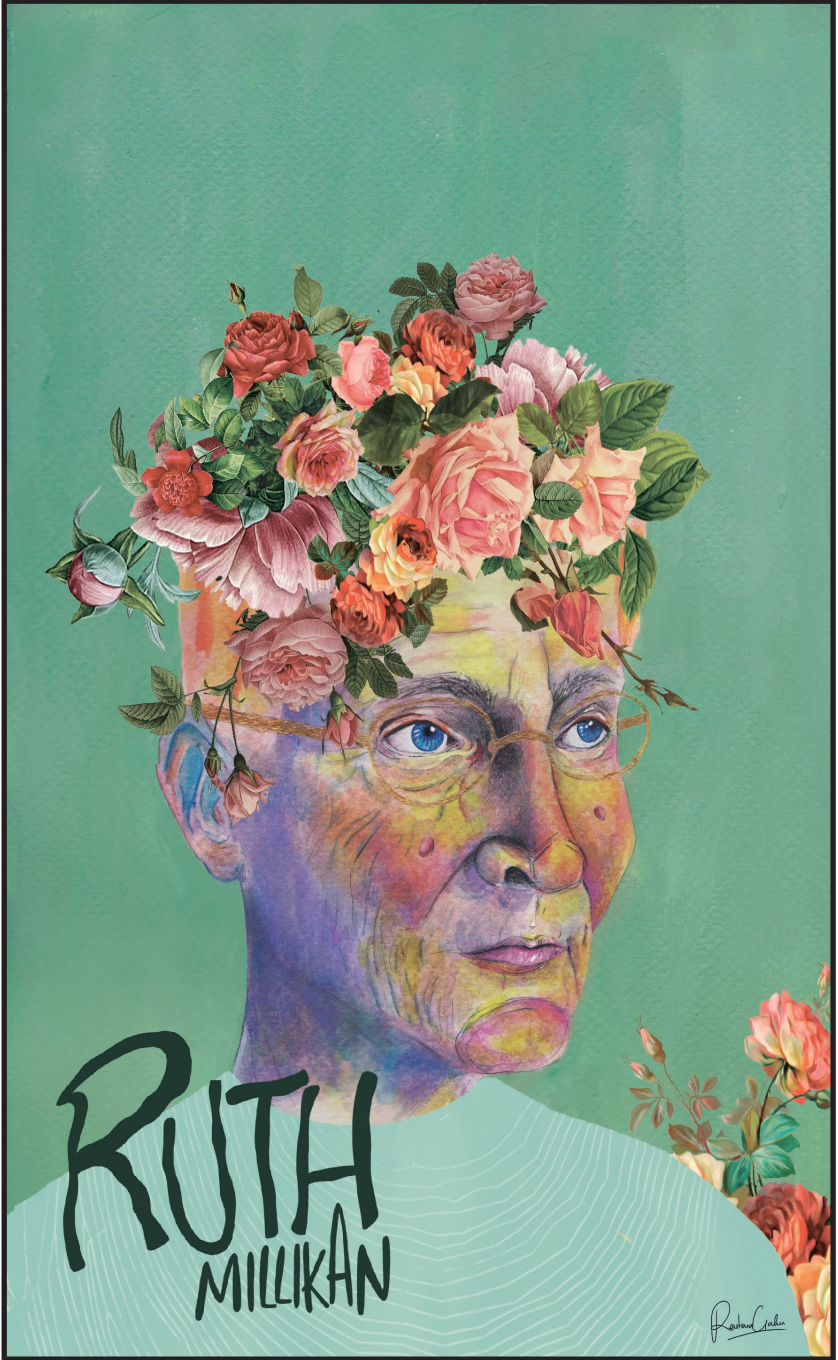
maquetación de este libro. Gracias a nuestras familias, amistades y redes de apoyo que nos han acompañado y sostenido, paciente y amorosamente, en las vicisitudes de la profesionalización filosófica y académica. Gracias a Atocha Aliseda, Djamila Ribeiro, Jocelin Martínez, Lia Pinheiro, Itzel Mayans, Melisa Vivanco, Esperanza Rodríguez, Érika Torres, Rita Machado, Moira Pérez, Isabel Rentería y Aurora Bustos Arellano por cuyas reflexiones, palabras y acciones responden a la pregunta (tramposa) con la que comenzó esta aventura:

¿Quiénes son las filósofas que te formaron? Ellas.

Aurora Georgina Bustos Arellano
Mayra Jocelin Martínez Martínez

APARTADO 1

LAS FILÓSOFA QUE NOS FORMARON



RUTH
MILLIKAN

Richard Lakin

RUTH GARRETT MILLIKAN: CÓMO LA BIO-SEMÁNTICA REVOLUCIONÓ LA FILOSOFÍA DE LA MENTE

Erika Torres

EN MI FORMACIÓN FILOSÓFICA HUBO al menos dos problemas que llamaron particularmente mi atención. Uno es el problema de la voluntad libre, según el cual se plantea que, si el determinismo es verdadero y todo en el mundo, incluyendo a los seres humanos, está regido por leyes físicas de la causalidad, ¿cómo es posible que los seres humanos podamos actuar libremente, si es que lo hacemos? El segundo problema es sobre el contenido de los estados mentales intencionales; uno de los problemas centrales de la filosofía de la mente. Consideremos un escenario en el que alguien me pregunta que ¿en qué estás pensando? Y yo respondo: estoy pensando *en* las jacarandas; mi respuesta indica que estoy en un estado mental, estoy pensando en algo, y este *en* indica que mi pensamiento es *acerca de* las jacarandas. Dicho de otra manera, mi estado mental tiene a las jacarandas como su *contenido intencional* ¿Cómo podemos explicar que mi pensamiento sea acerca de las jacarandas?

A ambos problemas me acerqué en la licenciatura, a través del trabajo de Immanuel Kant. Pero, ese acercamiento no hubiera sido posible sin la guía de Lucy Carrillo Castillo¹, una profesora kantiana

¹ No podría escribir para Las filósofas que nos formaron sin agradecer especialmente a Lucy Carrillo Castillo, quien, sin lugar a dudas, fue la primera filósofa que me formó directamente en filosofía. La fuerza de su personalidad, su claridad en las explicaciones filosóficas, la calidad de la discusión, el interés al discutir temas conmigo, su

que conocí en la Universidad de Antioquia. Al segundo problema me he dedicado a partir de mis estudios de posgrado —desde la perspectiva de los conceptos como constituyentes intencionales del pensamiento. En esta segunda etapa, el trabajo de la filósofa norteamericana Ruth Garrett Millikan ha influenciado mi propio trabajo. Su propuesta ha sido revolucionaria, provocadora, desafiante y, sobre todo, brillante. Así, de Millikan me llamó la atención, primero, su teoría general de la mente y los procesos cognitivos; segundo, que en la época en la que presentaba su teoría biosemántica del contenido intencional, ella era la única mujer en la discusión.

En este capítulo presentaré, de manera muy general, la teoría biosemántica de Millikan sobre el fenómeno de la intencionalidad. Para ello el texto tomará el siguiente camino. Primero, presentaré el problema de la intencionalidad y un panorama general de las teorías dominantes sobre el contenido intencional durante el siglo XX y parte del siglo XXI. Luego, presentaré una versión general de la teoría biosemántica de Millikan, que aparece en 1984, que permitirá ver en qué consiste la relevancia y originalidad de su propuesta. Finalmente, atendiendo a uno de los propósitos centrales de Las filósofas que nos formaron, compartiré una breve entrevista² que Millikan muy amablemente aceptó atender para esta publicación, en donde nos cuenta algunos aspectos —no teóricos— de su historia como filósofa.

El problema de la intencionalidad

El problema de la intencionalidad ha tenido un renovado interés a partir de la obra de Brentano, *Psicología desde el punto de vista empírico* (2020). De acuerdo con Brentano, la intencionalidad es la cualidad que tiene la mente —los estados mentales intencionales como creencias, deseos, esperanzas, etc.— de ser *acerca de algo* [*aboutness*]. La intencionalidad, al parecer, es un tipo de relación

pasión por el cine y la literatura y su calidad humana hicieron que se afirmara mi interés por la filosofía y mi decisión de perseguirla como carrera profesional.

² Agradezco a Andrea Onofri, Profesor de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México, por haberme puesto en contacto con Millikan y por haber hecho sugerencias pertinentes a este artículo.

entre, digamos, un acontecimiento mental y aquello acerca de lo cual es éste acontecimiento. ¿Qué tipo de relación es esta? ¿Cuál es la relación entre un pensamiento y las jacarandas?

Para intentar responder a estas preguntas, se ofreció un tipo de respuesta basada en la semántica del lenguaje natural (Chisholm, 1957). Brevemente, esta postura señala que una manera de explicar la intencionalidad de la mente es apelando al lenguaje, ya que por medio de éste expresamos nuestros pensamientos. Así, un pensamiento como *las jacarandas florecen en primavera* se expresa mediante la oración “las jacarandas florecen en primavera”. Esta oración es acerca de las jacarandas, entre otras razones, porque contiene la palabra “jacaranda” que refiere³ (en virtud de algún mecanismo) a las jacarandas. Si mi pensamiento se expresa en palabras y las palabras refieren al mundo, entonces mi pensamiento es acerca de lo que las palabras refieren.

A partir de la década de los 60 del siglo XX se cuestionó este tipo de respuesta, ya que, si pretende explicar la intencionalidad del pensamiento apelando a otros términos que también exhiben intencionalidad, como las palabras, entonces, realmente no está explicando el fenómeno mismo de la intencionalidad y cae en un círculo explicativo. Es decir, ahora enfrenta el mismo problema, pero a nivel lingüístico: ¿cómo explicamos la intencionalidad del lenguaje? Parece, entonces, que debemos explicar la intencionalidad en términos no intencionales.

Es aquí cuando surge la propuesta de naturalizar la intencionalidad, es decir, explicar el contenido intencional de los estados mentales como un fenómeno natural. Se considera que una teoría es naturalista⁴ cuando suscribe el supuesto de que los seres humanos somos seres naturales que, como tales, tenemos una historia evolutiva continua con la del mundo—que incluye la relación de nuestros estados mentales intencionales con aquello

³ Por cuestiones de espacio no entraré en los debates sobre la referencia de los términos del lenguaje natural.

⁴ El naturalismo en filosofía no es una postura unívoca; dos posturas pueden ser naturalistas y, sin embargo, diferir en puntos importantes, por ejemplo el naturalismo de Millikan y el de Dennett (véase, (Millikan, 2000b).

acerca de lo cual son— que debe explicarse de acuerdo con las ciencias naturales.

Entre las propuestas naturalistas de la intencionalidad se encuentran las causales y las informacionales. De acuerdo con las causales (Stampe, 1977), el contenido de los estados mentales se explica como el resultado de relaciones causales confiables entre la mente y el mundo. Desde esta perspectiva, mi pensamiento es acerca de las jacarandas porque entre mi mente y las jacarandas hay una relación causal confiable determinada por leyes. Lo que caracteriza a las leyes de las relaciones causales confiables es que, en condiciones normales —por ejemplo, que haya buena iluminación, que mi sistema perceptivo esté funcionando bien, etc.— hacen que las jacarandas, como entidades físicas, tiendan a causar estados mentales cuyo contenido son ellas mismas. Por otra parte, las teorías informacionales (Dretske, 1981), proponen otra explicación a partir de la noción de semántica informacional.

Desde esta perspectiva, mi pensamiento es acerca de las jacarandas porque entre mi pensamiento y las jacarandas hay un tipo de conexión causal particular, a saber, una relación causal informacional. Dicho de otra manera, mi pensamiento es acerca de las jacarandas porque mi pensamiento lleva [carry] información sobre las jacarandas que sólo las jacarandas podrían haber causado en condiciones normales. Así, las teorías causales explican la intencionalidad apelando a leyes causales y no a otros términos intencionales.

Sin embargo, estas teorías enfrentan el problema del error de contenido. Si el contenido de un estado intencional es aquello que lo causa, pero es posible que una cosa distinta de las jacarandas, digamos un eucalipto, cause en mí un pensamiento acerca de las jacarandas, entonces, la relación causal entre mi mente y las jacarandas no goza del privilegio de ser la única relación causal que puede hacer que mi pensamiento sea acerca de las jacarandas. Si distintas cosas pueden causarme un pensamiento sobre las jacarandas, ¿cómo puedo saber cuándo un pensamiento como ésta es una jacaranda es, correctamente, acerca de las jacarandas y cuándo se trata de un error representacional? Se ha intentado solucionar

el problema del error representacional afirmando que, en casos de error, como el del eucalipto, las condiciones no son normales y por esto el eucalipto no llega a ser parte del contenido intencional de mi pensamiento⁵. No obstante, sigue estando presente el problema sobre el tipo de condiciones normales que deben ser éstas, tan específicas y ajustadas, que se aseguren de mantener la ley causal que conecta a las jacarandas con pensamientos acerca de ellas.

Millikan y la biosemántica

En 1984 Millikan publica su primer libro *Language, Thought, and Other Biological Categories* (1984) (en adelante LTOBC) y, entonces, la discusión sobre la intencionalidad y otros fenómenos cognitivos tomaron un nuevo rumbo. Ruth Garrett Millikan nació en 1933 en Filadelfia, Estados Unidos. Obtuvo su doctorado en filosofía por la Universidad de Yale en 1969. Fue Profesora asistente en la Universidad de Michigan Occidental y, a partir de 1977, ocupó distintos cargos en la Universidad de Connecticut, en donde finalmente, en 1996, obtuvo el puesto definitivo como Profesora de tiempo completo; actualmente, es Profesora Emérita de dicha universidad.

Millikan es autora de libros que han marcado un hito en la filosofía de la mente, filosofía del lenguaje, psicología, ontología y epistemología natural, tales como el ya mencionado, o *White Queen Psychology and Other Essays For Alice* (1993), *On Clear and Confused Ideas: An Essay about Substance Concepts* (2000a), entre otros. Su libro más reciente es *Beyond Concepts: Unicepts, Language and Natural Information* (2017). También ha publicado numerosos artículos en revistas de alto prestigio y muchos de estos han sido reimpresos como capítulos en libros especializados. Sin duda alguna, Millikan es actualmente una de las filósofas más discutidas y citadas en las áreas mencionadas.

En LTOBC, Millikan ofrece una teoría teleosemántica sobre la intencionalidad⁶ (que luego presentará como teoría biosemántica

⁵ Fodor (1987) ofrece una solución a este problema a partir de la teoría de la dependencia asimétrica, en la que argumenta a favor de la distinción entre causas que constituyen contenido y causas que no

⁶ Papinaeu (1984) también presentó una propuesta teleosemántica de la intencio-

para distinguirla de otras teorías teleosemánticas) (véase Millikan, 1989, 1993). Se le llama teleosemántica porque ofrece una explicación del contenido intencional de los estados mentales y de los mecanismos cognitivos que los producen, en términos de funciones biológicas. La tesis central de LTOBC es que el lenguaje y el pensamiento —y dispositivos intencionales como palabras, conceptos, creencias, deseos, etc.— son categorías biológicas que tienen una “función propia”, es decir, un propósito específico que obedece a una explicación “Normal”. Estas dos nociones son centrales en su teoría. La noción de Normal no es una noción estadística (como sí lo son las condiciones normales para las teorías causales e informacionales), sino que es una noción que da cuenta de las condiciones histórico-evolutivas que hicieron que una función se seleccionara y contribuyera a la supervivencia y a la reproducción (Millikan, 1984, pp. 18–19). Ahora, con respecto a la noción de función propia, Millikan señala que:

La “función propia” de una cosa y que la pone en una categoría biológica, no tiene que ver con sus poderes, sino con su historia. Tener una función propia es una cuestión de haber sido “diseñado para” o “se supone que es para” (impersonal) desempeñar cierta función (Millikan, 1984, p. 17)⁷.

Para comprender mejor estas nociones y la relación entre ellas, Millikan nos invita a considerar la historia natural de los órganos del cuerpo. Pensemos, por ejemplo, en el corazón. De acuerdo con una historia evolutiva, ha sido “diseñado para” cumplir con la función de bombear sangre. La función de *mi* corazón es bombear sangre porque ésta es la función que se seleccionó naturalmente para los corazones de mis ancestros y que contribuyó con su supervivencia y reproducción; esto es lo que explica por qué el órgano del corazón y su función de bombear sangre ha proliferado en nuestra especie. Ahora, de la misma manera que el corazón ha sido diseñado por una historia evolutiva para cumplir su función propia, el pensamiento y su contenido intencional tienen la función naturalidad que, sin embargo, difiere en puntos importantes de la propuesta de Millikan.

⁷ Mis traducciones.

propia de ser acerca de algo porque esta función ha sido diseñada histórico-evolutivamente y la hemos heredado de nuestros ancestros. Contar con la capacidad de tener pensamientos acerca de cosas resulta en una ventaja adaptativa: podemos acumular conocimiento, hacer inferencias, dirigir nuestro comportamiento, comunicarnos con otros, etc.

Hasta ahora Millikan nos ha dicho que el pensamiento, como mecanismo, tiene una función propia (general) que explica la intencionalidad y que esta función ha sido diseñada por su historia Normal. Sin embargo, queda preguntarnos ¿cómo esta explicación puede decirnos por qué mi pensamiento sobre las jacarandas es acerca de las jacarandas específicamente? ¿Cuál es la función propia de un pensamiento sobre las jacarandas?

Para responder a esto, Millikan sostiene que el pensamiento, como mecanismo cognitivo, tiene la función propia de producir pensamientos acerca del mundo, pero para que esos pensamientos sean acerca de algo en específico y lo sean de acuerdo con una historia Normal, necesitamos complementar la teoría biosemántica con la teoría de los signos y la noción de “reglas de mapeo”. Millikan añade que “[la intencionalidad] también tiene que ver con mapear relaciones —unas que son Normales o propias más que meramente actuales o promedio” (1984, p. 86). De acuerdo con esto, mi pensamiento sobre las jacarandas tiene como uno de sus constituyentes el signo interno jacaranda. Este signo tiene la función propia de mapear relaciones con las jacarandas, siguiendo ciertas reglas que son determinadas, también, por una historia evolutiva (Millikan, 1993, pp. 78–79); estas reglas de mapeo permiten identificar a las jacarandas, como jacarandas, en distintos contextos⁸. Así, el hecho de que mi pensamiento sea específicamente acerca de

⁸ Millikan posteriormente desarrolla una teoría sobre un tipo particular de signos a los que llama conceptos empíricos o conceptos de substancia, que son aquellos conceptos, como *jacaranda* que les permite a los individuos identificar a las jacarandas tanto en la percepción como en los pensamientos y acumular conocimiento sobre ésta. Recientemente, Millikan revisa esta teoría y, por compromisos naturalistas más fuertes, rechaza la noción de concepto y postula la noción de unicepto. A este respecto, véase, (Millikan, 2000; 2017).

las jacarandas se debe a que este pensamiento está constituido por un signo que, de acuerdo con una historia Normal, ha sido seleccionado para mapear a las jacarandas.

Como podemos ver, Millikan ofrece una teoría biosemántica, naturalista y no intencional —muy compleja, por cierto— sobre la historia natural tanto de los mecanismos que producen estados mentales intencionales como del contenido intencional de dichos estados. Millikan no recurre al tipo de explicaciones causales, basadas en leyes de las teorías naturalistas disponibles en la época⁹, sino a las razones biológicas por las cuales, como seres humanos, estamos dotados de mecanismos cognitivos capaces de generar estados intencionales. Además, su teoría le permite responder al problema del error representacional que enfrentan las otras teorías. Recordemos que recurrir a las relaciones causales con las jacarandas que, en condiciones normales, causan mi pensamiento acerca de ellas, corre el riesgo de que otras cosas también puedan ser la causa de mi pensamiento y, por tanto, ser su contenido; esto sería un error representacional y necesitamos una teoría muy sofisticada de leyes que nos excluya los casos de error.

Millikan ofrece una explicación sin recurrir a distintos tipos de causas y condiciones de normalidad. De nueva cuenta, la explicación depende de la función propia y de una explicación Normal. Volvamos al ejemplo del corazón: su función propia es bombear sangre y dicha función ha sido diseñada por su historia de selección natural. No obstante, es posible que mi corazón falle y no pueda desempeñar su función, pero el hecho de que no pueda hacerlo o que lo haga mal, no significa que esa no sea su función propia. Si trasladamos esto al pensamiento sobre las jacarandas, el signo jacarandas es acerca de las jacarandas. Un pensamiento tiene la función propia de ser acerca de las jacarandas, según su historia normal. Sin embargo, es posible que, en condiciones

⁹ Ciertamente hay un tipo de relación causal en las explicaciones Normales, sin embargo, la diferencia fundamental entre Millikan y las teorías causales es que ella no apela a condiciones necesarias ni suficientes *actuales* para que algo tenga cierta función propia. Para una discusión detallada a este respecto (Millikan, 1989, 1993).

de mal funcionamiento del mecanismo encargado de producir pensamientos acerca de las jacarandas, otras cosas, un eucalipto, por ejemplo, puedan hacer que piense en las jacarandas.

La propuesta de Millikan ha generado admiración desde distintas perspectivas y también ha enfrentado desafíos. A pesar de los desafíos, la propuesta de Millikan sigue siendo una de las teorías más originales e influyentes en los debates en filosofía de la mente y en otras áreas.

Entrevista a Millikan

Millikan y yo sostuvimos varias conversaciones por correo electrónico, de las que surgió el intercambio que les compartimos a continuación. Le contaba que el propósito de este libro es doble: por una parte, busca visibilizar la influencia del trabajo de filósofas consolidadas en el trabajo de filósofas latinoamericanas; y, por otra parte, que esto sirva de motivación a las nuevas generaciones de estudiantes mujeres de filosofía para continuar en ésta como carrera profesional. Teniendo en consideración la poca representatividad de las mujeres en filosofía, estas iniciativas son de gran importancia, ya que, exponer al público en general, y a las nuevas generaciones de estudiantes en particular, a excelentes ejemplares de filósofas contribuye no sólo a visibilizar el trabajo de todas las filósofas, sino también a mostrarle a las nuevas generaciones que sí es posible dedicarse profesionalmente a la filosofía. Ruth Garrett Millikan es una de esas excelentes filósofas. Aquí algunas palabras de ella para ustedes¹⁰.

[Ruth Millikan]: Debería comenzar diciendo que mi ingreso a la filosofía fue hace muchísimo tiempo, cuando muchas cosas, muy importantes, eran diferentes tanto en la academia como en las actitudes hacia las mujeres. También debo decir que soy norteamericana y, aunque las mujeres en la academia aquí también nos preocupamos mucho por distintas razones, no nos hemos enfrentado a la magnitud de los problemas que enfrentan la mayoría de las mujeres, incluso en el mundo angloparlante. De

¹⁰ Agradezco a Ruth Millikan por su amabilidad y apertura para responder a esta entrevista. También agradezco su autorización para que yo realizara la traducción.

hecho, me siento casi apenada de hablar de mi propia historia, ya que ha sido casi de terciopelo, en comparación con las situaciones a las que muchas mujeres se enfrentan en la academia.

[Erika Torres]: Cuéntanos qué te llevó a elegir la filosofía como carrera profesional

[RM]: Estaba fascinada con la filosofía desde mi primera clase. La clase fue impartida por Paul Schmidt, un PhD de Yale quien, además, era una persona muy accesible; la clase se llevaba completamente de acuerdo al método socrático. De hecho, alguna vez escapé de la enfermería de la universidad cuando estaba enferma sólo para no perderme su clase. Schmidt me dijo que debería hacer un posgrado, pero pasaron varios años antes de que lo hiciera y, luego, no aspiraba como tal a una carrera en filosofía. La motivación inicial era estar con personas que pensaban y hablaban de filosofía y de las que podía aprender mucho. Después de graduarme del posgrado, fue obvio, debía ganarme la vida de algún modo. Mi tesis doctoral me había tomado mucho tiempo y ya era madre soltera de dos hijos pequeños cuando finalmente pude terminarla. Fui muy afortunada, entonces, porque encontré dos departamentos de filosofía (Berea College y University of Western Michigan) dispuestos a contratarme medio tiempo, con medio salario y beneficios. ¡Nada de esto sucede en esta época! Poco después de eso, vine a University of Connecticut, siguiendo a mi esposo y durante seis años fui profesora adjunta. Luego, por doce años más, Margaret Gilbert y yo compartimos un puesto por el que la Universidad nos pagaba bien, pero la administración no lo aprobaba. Yo tenía niños que cuidar y muchas cosas más que hacer durante ese tiempo, pero también estaba trabajando, aunque muy lentamente, en lo que se convirtió (sin mi permiso) en el libro *Language, Thought and Other Biological Categories* (1984). Seguía trabajando en esos temas porque anhelaba unirme a la discusión filosófica.

[ET]: ¿Fue difícil darle un lugar en la discusión filosófica a tu teoría biosemántica del contenido mental? En caso de que lo haya sido, ¿qué te motivó para vencer los obstáculos?

[RM]: Yo había escrito mi tesis doctoral sobre el problema de

la “identidad” —un tema que atraviesa todo mi trabajo. Identificar un individuo, una propiedad, un tipo y demás, no es, digamos, reconocer su naturaleza, sino tener la habilidad de reidentificarlo; reconocerlo como el mismo cuando te reencuentras con éste. Un amigo insistió en mostrarle la tesis a Charles Morris, quien ya se había pensionado, pero seguía dedicando tiempo en University of Florida y él me dijo: “te has forjado una vida de trabajo aquí. Esto es importante, debes hacer este trabajo.” Esto fue en una época en la que muy pocas mujeres se dedicaban a la filosofía y su apoyo y motivación me ayudaron enormemente. Ahora, el primer obstáculo para mí —de verdad un gran obstáculo—, fue que en el posgrado en Yale nunca me pidieron que leyera un solo artículo o libro contemporáneo. ¡Esto es raro, pero es completamente verdadero! Todo lo que había estudiado hasta entonces era historia de la filosofía, aunque historia relativamente reciente (Whithead y Peirce). La excepción fue Wilfrid Sellars, quien introdujo la historia en todo, nos enseñó Wittgenstein, pero también íbamos avanzando en otros temas con él. Luego de terminar el posgrado, tuve que averiguar qué revistas existían y comenzar a leerlas. No tenía ni idea dónde estaban los filósofos contemporáneos, no tenía ni idea de a quién le estaba hablando cuando trataba de escribir. Y sí, sí fue difícil darle lugar a la propuesta; sé perfectamente bien lo que es que te rechacen los artículos de las revistas y comenzar de nuevo una y otra vez. Yo fui muy persistente, más que todo, porque quería seguir hablando de lo que estaba pensando; porque quería hablar con otros sobre filosofía. Ciertamente, algo que también me ayudó mucho es que en ese entonces tenía (y tengo) un esposo que siempre me ha apoyado mucho.

[ET]: ¿Cuál ha sido el desafío más grande que has enfrentado al hacer filosofía siendo mujer?

[RM]: Mi padre se crió hasta la escuela secundaria en las islas Filipinas. Allí, su madre enseñaba a los nativos Igorrotes analfabetos en una escuela de un solo salón. Mi padre fue educado por ella al mismo tiempo que ella educaba a los nativos, pero él estaba en la parte de atrás del salón. Mi padre tenía un respeto ilimitado por el intelecto de su madre, hablaba de ella con mucha

frecuencia. Mi propia madre fue la primera mujer en obtener un PhD en geología de University of Minnesota. Yo asistí al Oberlin College, el primer colegio de género mixto en este país [Estados Unidos], e ingresé al posgrado mucho antes del movimiento de liberación femenina. Para entonces, yo no tenía idea o experiencia que me enseñara que alguna persona contemporánea pensara que las mujeres eran intelectualmente inferiores a los hombres. Y eso, sin lugar a dudas, fue muy bueno. Sin embargo, mirando en retrospectiva, ahora reconozco numerosas pequeñas cosas y algunas otras muy grandes que habían pasado, especialmente en Yale, que eran manifestaciones obvias de sexismo, pero que yo no las reconocía. En ese entonces, no tenía ninguna sensación de opresión, ningún resentimiento y tampoco tenía miedo. Ahora, por supuesto, reconozco dichas manifestaciones de sexismo. De hecho, durante muchos años dicté la clase “Ética: asuntos relacionados con las mujeres”. En ocasiones he tenido sospechas sobre episodios actuales de sexismo, pero trato de no pensar mucho en ellos. No es que recomiende fuertemente esa actitud; más bien estoy hablando de lo que me pasó a mí y de lo que hizo que yo pudiera seguir adelante.

[ET]: ¿Cómo ve el futuro de la filosofía y a las mujeres dentro de esta?

[RM]: Ciertamente, las mujeres están participando cada vez más en la filosofía y eso es muy bueno. Lo que yo veo aquí, en Connecticut, es que las mujeres cada vez se apoyan más entre ellas mismas, lo cual es muy positivo, pero, lo ideal sería, por supuesto, que hubiera simplemente gente apoyando a la gente; que no se necesitara nada especial para las mujeres. Sin embargo, sospecho que el sexismo, como el racismo, no desaparecerá por completo, ni siquiera del mundo académico. Hay demasiado de ello, psicológicamente hablando, en ciertas personas que mantienen dichas actitudes. ¿Cómo habría sobrevivido el antisemitismo en el mundo estos cientos de años si no fuera por la gente que se alimenta psicológicamente de éste? Es una gran ayuda si el público en general se educa mejor y se sensibiliza ante los problemas y síntomas del sexismo y del racismo; creo que esto

es lo que está sucediendo en el mundo académico aquí en Estados Unidos. Los judíos fueron excluidos casi por completo del mundo académico hasta, aproximadamente, la Segunda Guerra Mundial. Ahora están, estadísticamente, subrepresentados. Sin embargo, así como para las mujeres, las cosas para otras personas también pueden cambiar.

[ET]: ¿Tiene algún consejo para las nuevas generaciones de mujeres en filosofía?

[RM]: Creo que el resentimiento y la súper sensibilidad no ayudan. No se trata de ignorar transgresiones menores; sólo no las noten. Confiar en que serán tratadas bien ayuda mucho a hacer que eso pase. ¡Pero también hay otras cosas grandes!

¡Buena suerte a todas!

Bibliografía

- Brentano, F. (2020). *Psicología desde el punto de vista empírico*. (S. (Traductor) Sánchez-Migallón, Ed.). Salamanca: Ediciones Sígueme. Recuperado de www.sigueme.es
- Chisholm, R. M. (1957). *Perceiving: A Philosophical Study. The Philosophical Quarterly* (Vol. 9). Cornell University Press. <https://doi.org/10.2307/2216371>
- Dretske, F. I. (1981). *Knowledge and the flow of information*. MIT Press.
- Fodor, J. A., & British Psychological Society. (1987). *Psychosemantics: the problem of meaning in the philosophy of mind*. MIT Press.
- Millikan, R. G. (1984). *Language, thought, and other biological categories: new foundations for realism*. MIT Press.
- Millikan, R. G. (1989). Biosemantics. *The Journal of Philosophy*, 86(6), 281. <https://doi.org/10.2307/2027123>
- Millikan, R. G. (1993). *White Queen philosophy and other essays for Alice*. MIT Press.
- Millikan, R. G. (2000a). *On clear and confused Ideas: An essay about substance concepts*. Cambridge University Press.
- Millikan, R. G. (2000b). Reading mother nature's mind. En D. Ross, A. Brook, & D. L. Thompson (Eds.), *Dennett's philosophy: A comprehensive assessment*. (pp. 55–75). MIT Press.
- Millikan, R. G. (2017). *Beyond concepts: unicepts, language, and natural information*. Oxford University Press.
- Papineau, D. (1984). Representation and explanation. *Philosophy of Science*, 51(4), 550–572. <https://doi.org/10.1086/289205>

Stampe, D. W. (1977). Toward a causal theory of linguistic representation. En H. K. Wettstein, P. A. French, & T. E. Uehling Jr (Eds.), *Midwest Studies In Philosophy* (Vol. 2, pp. 42–63). University of Minnesota Press. <https://doi.org/10.1111/J.1475-4975.1977.TB00027.X>



LÉLIA
GONZALEZ

BREVES REFLEXÕES SOBRE LUGAR DE FALA

Djamila Ribeiro

EM NOVEMBRO DE 2017, PUBLIQUEI NO BRASIL o livro *Lugar de Fala*, o primeiro título da coleção Feminismos Plurais, coleção idealizada e coordenada por mim, que reúne discussão de conceitos refletidos por autores negros, sobretudo mulheres, a preço acessível e linguagem didática. Até o momento foram dez títulos e mais de duzentos mil exemplares vendidos em feiras de livros, livrarias e universidades, que passaram a adotar o primeiro título em bibliografias dos cursos de Filosofia, Ciências Sociais, Comunicações, dentre outros e sem mencionar as outras obras que também vem sendo adotadas. Vale dizer que o fato é algo raro no Brasil, último das Américas a abolir a escravidão e que ostenta vergonhosos índices de desigualdades e violências raciais estruturais. A obra encontra tradução para o espanhol pela editora Ediciones Ambulantes.

Nesse artigo, vamos abordar um pouco o conceito “lugar de fala”. Três considerações são necessárias preliminarmente. A primeira é que na companhia de outros autores e autoras, como Abdias do Nascimento em *O genocídio do negro brasileiro. Processo de um racismo mascarado* e Sueli Carneiro, quando se debruça em sua tese de doutoramento filosoficamente sobre o conceito “epistemicídio”. Por violência estamos a pensar para além da violência física aos corpos pelo Estado, realidade presente no país contra grupos sociais vulneráveis; nos referimos a outras formas, como a violência cultural, econômica e epistemológica, isto é, a invisibilização de

saberes produzidos fora da lógica eurocêntrica, ou, como veremos nesse artigo, fora da localização hegemônica do Norte Global. A segunda é que assim como interpretamos a violência como além de sua manifestação física, o mesmo se aplica à fala, que é pensada além do ato de emissão de palavras. Fala, conforme nos interessa nesse artigo, significa enunciação. A partir de experiências em comum enquanto grupos sociais, identificamos a relação dialética entre a invisibilidade e o discurso de poder autorizado, desvelando esse processo para pensarmos um lugar com pluralidade de vozes, saberes, existência. A terceira é que, na tradição do pensamento feminista negra, desde quando Sojourner Truth perguntou “E eu não sou uma mulher?” na Conferência de Direitos das Mulheres em Ohio em 1843, o postulado do feminismo hegemônico de universalização da categoria mulher é desafiado. Como afirma a feminista negra Sueli Carneiro, quando falamos de mulher, de que mulher estamos falando?

Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. (...)

Em geral, a unidade na luta das mulheres em nossas sociedades não depende apenas da nossa capacidade de superar as desigualdades geradas pela histórica hegemonia masculina, mas exige, também, a superação de ideologias complementares desse sistema de opressão, como é o caso

do racismo. O racismo estabelece a inferioridade social dos segmentos negros da população em geral e das mulheres negras em particular, operando ademais como fator de divisão na luta das mulheres pelos privilégios que se instituem para as mulheres brancas. Nessa perspectiva, a luta das mulheres negras contra a opressão de gênero e de raça vem desenhando novos contornos para a ação política feminista e anti-racista, enriquecendo tanto a discussão da questão racial, como a questão de gênero na sociedade brasileira.

Esse novo olhar feminista e anti-racista, ao integrar em si tanto as tradições de luta do movimento negro como a tradição de luta do movimento de mulheres, afirma essa nova identidade política decorrente da condição específica do ser mulher negra (Carneiro, 2019, p. 314).

Simone de Beauvoir, em *O segundo sexo*, de 1949, teorizou que a mulher é o “outro”, isto é, aquela que não é homem, não é pensada em si, mas a partir do homem. A mulher seria “o outro”¹. Décadas mais tarde, Grada Kilomba, pensadora multidisciplinar afro-europeia radicada na Alemanha, definiu que a mulher negra seria o “outro do outro”, por ser a dupla antítese de branquitude e masculinidade². A pesquisadora reflete que a mulher branca é mulher, mas é branca; o homem negro é negro, mas é homem. Já a mulher negra possui contra si diferentes estruturas de opressão e invisibilidade histórica. No livro *O que é Lugar de*

¹ Os judeus são “outros” para o antisemita, os negros para os racistas norte-americanos, os indígenas para os colonos, os proletários para as classes dos proprietários (...) o sujeito só se põe em se opondo: ele pretende afirmar-se como essencial e fazer do outro o inessencial, o objeto”. (De Beauvoir 1970, p. 11-12).

² As mulheres negras foram assim postas em vários discursos que deturpam nossa própria realidade: um debate sobre o racismo onde o sujeito é homem negro; um discurso de gênero onde o sujeito é a mulher branca; e um discurso sobre a classe onde ‘raça’ não tem lugar. Nós ocupamos um lugar muito crítico, em teoria. É por causa dessa falta ideológica, argumenta Heidi Safia Mirza (1997), que as mulheres negras habitam um espaço vazio, um espaço que se sobrepõe às margens da ‘raça’ e do gênero, o chamado ‘terceiro espaço’. (...) Tais narrativas separativas mantêm a invisibilidade das mulheres negras nos debates acadêmicos e políticos (Kilomba, 2012, p. 56).

Fala?, trago passagem inspiradora de Lélia Gonzalez, tanto no começo quanto no fim da obra, que registra bem a herança histórica de luta e coragem por disputar narrativas e existências por mulheres negras:

O risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infas é aquele que não tem fala própria, é a criança que fala de si na terceira pessoa, porque é falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa (Gonzalez, 2019, p. 239).

O lixo vai falar, e numa boa. Ao reivindicar o protagonismo e presença da produção de seus saberes, o feminismo negro fundou as reflexões decorrentes das intersecções entre opressões de raça, classe e gênero. A intelectual estadunidense Patricia Hill Collins é um nome importante para nos aprofundarmos em nossa questão aqui proposta. Collins identifica as experiências em comum que grupos sociais experimentam por exatamente pertencerem ao grupo social em questão (Collins, 2000). No Brasil, por exemplo, segundo dados do Mapa da Violência, a cada 23 minutos um jovem negro é assassinado, sendo muitos em decorrência da violência policial. São diversos estudos que apontam no Brasil a menor incidência de anestesia em partos e maiores índices de violência obstétrica a mulheres negras, havendo portanto, uma experiência em comum para o grupo social. Segundo o Anuário Brasileiro de Segurança Pública, a cada 8 minutos uma mulher é vítima de estupro no país. Ou seja, o fato do indivíduo pertencer ao grupo social, por si só, independente de sua vontade, já o torna suscetível a experimentar a truculência pelas instituições policiais e violências diversas. Trata-se de um debate estrutural.

Não se trata, portanto, da essencialização pela vivência individual. No artigo “Comentário sobre o artigo de Hekman ‘Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited: Onde está o poder’” (Collins, 1997), a autora contesta as afirmações da

pesquisadora Susan Hekman que versam sobre a perspectiva de que a teoria do ponto de vista feminista refere-se a indivíduos dizendo:

Em primeiro lugar, o ‘standpoint theory’ refere-se a experiências historicamente compartilhadas e baseadas em grupos. Grupos tem um grau de continuidade ao longo do tempo de tal modo que as realidades de grupo transcendem as experiências individuais. Por exemplo, afro-americanos, como um grupo racial estigmatizado existiu muito antes de eu nascer e irá, provavelmente, continuar depois de minha morte. Embora minha experiência individual com o racismo institucional seja única, os tipos de oportunidades e constrangimentos que me atravessam diariamente serão semelhantes com os que afro-americanos confrontam-se como um grupo. Argumentar que os negros, como grupo, irão se transformar ou desaparecer baseada na minha participação soa narcisista, egocêntrico e arquetipicamente pós-moderno. Em contraste, a teoria do ponto de vista feminista enfatiza menos as experiências individuais dentro de grupos socialmente construídos do que as condições sociais que constituem estes grupos (Collins, 1997).

A nossa hipótese defendida na obra é que a partir da teoria do ponto de vista feminista, é possível falar de lugar de fala (Ribeiro, 2020, p. 80). Como afirmo em minha obra:

En Brasil oímos comúnmente este tipo de crítica en relación al concepto, porque los críticos parten de los individuos y no de las múltiples condiciones que desembocan en las desigualdades y jerarquías que definen grupos subalternizados. Las experiencias de estos grupos localizados socialmente de forma jerarquizada y no humanizada hacen que sus producciones intelectuales, saberes y voces sean tratadas de modo igualmente subalternizado, más allá de que las condiciones sociales los mantengan en un lugar silenciado estructuralmente. Eso no significa, de forma alguna, que estos grupos no generen herramientas para enfrentar estos silencios institucionales, al contrario, existen varias formas de organización política, cultural e intelectual.

tual. La cuestión es que estas condiciones sociales dificultan la visibilidad y legitimidad de estas producciones. Algunas preguntas ayudan a reflexionar: ¿A cuántas autoras y autores negros tuvieron acceso durante la graduación los lectores y lectoras de este libro que lograron matricularse en una facultad? ¿Cuántos periodistas negros, de ambos sexos, ocupan cargos en las principales redacciones del país, o en los medios alternativos?

Estas experiencias resultantes del lugar social que ocupan impiden que la población negra acceda a ciertos espacios. De este modo entendemos que es posible analizar el lugar de enunciación a partir del 'feminist standpoint'. No poder acceder a ciertos espacios conlleva no contar con producciones y epistemologías de estos grupos en estos espacios; no poder estar representados de forma justa en las universidades, medios de comunicación y política institucional, entre otras limitaciones, imposibilita, a su vez, que las voces de los individuos de estos grupos sean catalogadas, escuchadas, incluso por quien tiene más acceso a internet. Hablar no se reduce al acto de emitir palabras, sino al hecho de poder existir. Pensamos el lugar de enunciación como mecanismo para rebatir la historiografía tradicional y la jerarquización de saberes consecuente de la jerarquía social (Ribeiro, 2020, pp. 85–87).

Desvelar esses processos de apagamento podem nos fazer refletir no Brasil, o último das Américas a abolir a escravidão, um país que proibiu na sua primeira Constituição que pessoas negras estudassem, que não promoveu nenhuma política de inclusão da população na escravidão formal, entre uma outra série de fatores. Entretanto, considerando estarmos em uma publicação internacional, venho pontuar como o lugar de enunciação pode ser pensado a partir de um cenário transnacional. Farei essa incursão a partir da trajetória da brilhante intelectual brasileira Lélia Gonzalez, feminista negra professora da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro falecida em meados da década de 90.

Ao perceber a hierarquização de conhecimentos como produto da classificação racial da população, Gonzalez destacou que quem possui privilégios sociais, possui o privilégio epistêmico. Segundo a autora, o racismo se constituiu “como a ‘ciência’ da superioridade eurocristã (branca e patriarcal)” (Gonzalez, 1988, p. 71). Essa reflexão de Lélia Gonzalez nos dá uma pista sobre o regime de autorização discursiva, quais vozes são legitimadas e quais não são. Vários livros seriam necessários para compilar as contribuições teóricas de Lélia Gonzalez, dada sua extensa produção intelectual e seu pioneirismo em muitos temas, como, por exemplo, quando pensou a luta feminista transnacional ao conceituar a categoria de identidade amefricanidade, sobre a qual falaremos mais à frente. Além disso, vale dizer que suas reflexões sobre a relação conjugada de raça, classe, gênero e posição geográfica no início dos anos 80, também antecipa discussões sobre Interseccionalidade.

Esse conceito vem sendo desenvolvido por mulheres negras ativistas há mais de um século e recebeu maior atenção quando a crítica e teórica estadunidense Kimberlé Crenshaw o sistematizou, cunhou e utilizou como centro de uma tese, em 1989, para analisar como raça, gênero e classe se interseccionam e geram diferentes formas de opressão. Nesse sentido:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras (Crenshaw, 2002, p. 177).

Cristiano Rodrigues no artigo “Atualidade do Conceito de Interseccionalidade para a pesquisa e prática feminista no Brasil”(2013) explica que, na tradição do pensamento feminista negro brasileiro, o engendramento de categorias de raça e gênero, estiveram presentes nos trabalhos acadêmicos que

tratavam da especificidade das mulheres negras, rompendo com a universalização do ser mulher. Nesse sentido, teóricas como Luiza Bairros, Sueli Carneiro, Mathilde Ribeiro, Zélia Amador de Deus, Edna Roland, entre muitas outras trataram de construir os fundamentos teóricos do feminismo negro brasileiro, em condições inóspitas, tais como as opressões estruturais da sociedade, como também pelo posicionamento geopolítico do país, que o confina em situação permanente de exploração colonial, possibilitando um universo limitado de acesso a oportunidades materiais de desenvolvimento. No caso de Lélia Gonzalez, seu célebre texto *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, publicado em 1980, já se preocupa como a articulação do racismo e sexismo engendra a violência contra mulheres negras, bem como afirma ser inviável compreender a opressão contra as mulheres negras pela compreensão limitada a gênero e classe (Rodrigues, 2013, p. 3). Dois anos depois, Gonzalez publica “A mulher negra na sociedade brasileira” (1982), em que mobiliza a raça, a classe e o gênero para situar socialmente as mulheres negras.

Por que estou dizendo isso? Afinal, a articulação das opressões de raça, classe e gênero ponto de reflexão teórico anterior ao conceito à formulação do conceito de interseccionalidade não é estranho inclusive na produção feminista negra estadunidense. Da mesma forma, isso nem de longe significa retirar o mérito de Crenshaw, brilhante ao sistematizar essa ferramenta analítica, conferindo a mulheres negras de Norte a Sul um instrumental poderoso para complexificar políticas públicas, corporativas e reflexões acadêmicas. O que se coloca, a partir do lugar de fala, é desvelar os processos de apagamento para então pensarmos em uma pluralidade de saberes. No caso, a difusão de antecipações ou mesmo comentários ao conceito de Interseccionalidade caminha lado a lado com a posição geopolítica de onde o trabalho é feito. Lélia Gonzalez, brilhante, pioneira, arrisco dizer completa em suas formulações não é traduzida fora do Brasil, ou quando é foi com muita luta em circuitos fechados acadêmicos. De outro lado, sobretudo nos últimos anos, em luta editorial que participei

junto a intelectuais do movimento negro brasileiro, trabalhos acadêmicos do Norte Global têm sido traduzidos em grandes editoras e publicados com repercussão nacional.

Uma cena paradigmática aconteceu em outubro de 2019. Angela Davis veio a São Paulo, a convite da editora que a publicou, e obteve grande repercussão com isso. Em 2016, eu participei do processo de tradução e publicação da obra *Mulheres, raça e classe*, do início dos anos 80, uma antecipação analítica ao conceito de “Interseccionalidade”, pela sistematização do entrecruzamento de opressões como sofisticação de uma análise centrada tão somente na classe na tradição do pensamento branco progressista. Enviei, a pedido da editora, o convite para a professora convidando para sua obra ser publicada e fiz eventos pelo país divulgando a obra. De fato, a brilhante obra veio em excelente hora no debate público brasileiro. Anos mais tarde, Davis vem a São Paulo e lota espaços onde frequenta. No seu primeiro evento, frente a um frisson pela plateia – em parte, composta pela branquitude progressista que trabalha pela deslegitimação das feministas negras brasileiras como “identitárias”, “pós modernas” e outros apelidos engraçados vindo de descendentes de senhores do engenho – Davis pergunta: por que vocês querem a mim se vocês [brasileiros] têm Lélia Gonzalez?

A pergunta de Davis foi um banho de água fria nas pessoas que estavam lá querendo utilizar sua presença com o intuito de diminuir feministas negras brasileiras. A pensadora estadunidense prosseguiu sua palestra, mas à pergunta cabe uma reflexão. Por que o Brasil não quer saber de Lélia Gonzalez? Ou ainda, por que Angela Davis é mais valorizada em detrimento de Lélia Gonzalez no seu país?

Gostaria de responder a essas perguntas de algumas formas. A primeira significa fazer um atravessamento pela própria história do Brasil, um país cujo enraizado racismo ligou o negro ao desvalor, à desumanidade, criando uma hierarquia de existências. Como afirmo em *Lugar de Enunciación*:

Lélia Gonzalez nos ofrece una perspectiva elemental sobre este tema al criticar la jerarquización de los saberes como

producto de la clasificación racial de la población. O sea, reconociendo la ecuación: quien posee el privilegio social, posee el privilegio epistémico, una vez que el modelo valorizado y universal de ciencia es blanco. La consecuencia de esa jerarquización legitimó como superior la explicación epistemológica eurocéntrica, confirmando al pensamiento moderno occidental la exclusividad de lo que sería conocimiento válido, estructurándolo como dominante y por lo tanto invisibilizando otras experiencias del conocimiento (2020, p. 31).

Ou seja, como uma mulher negra, retinta, Lélia Gonzalez não teria seus saberes tratados com respeito pelo pensamento branco no país, inclusive de caráter supostamente progressista, explicando em parte seu desvalor mencionado por Davis, estadunidense que, por mais que seja não hegemônica em seu país e produza saberes importantes para mulheres negras do Sul, carrega em sua identidade o fato de ter nascido nos Estados Unidos e isso, por si só, vai significar em um tratamento diferenciado aqui no Brasil, sendo necessário, portanto, destacar que a Interseccionalidade sob o prisma global traz em sua caixa de ferramentas a raça, classe, gênero, sexualidade, cor e localização geográfica. No caso de Davis, não basta ser da América do Norte, posto que o México também está localizado nesse país e as produções intelectuais encontram barreiras muito maiores para adentrar no Brasil. É fundamental a marcação de ser dos Estados Unidos.

Evidente que em círculos feministas negros Lélia Gonzalez foi reverenciada durante vida, bem como posteriormente a seu falecimento em 1994. A disputa editorial posta no país nos últimos anos ganhou espaço para essas produções nacionais. Nos tempos atuais, incluindo quando a intelectual estadunidense questionou a audiência, podemos visualizar os saberes de Lélia posicionados em um outro lugar, um lugar de respeito, nem que seja forçado. Isso nos ajuda a responder uma outra parte da questão: Davis está viva, ao contrário de Lélia, bem como tem sido publicada no país em todas as regiões de suas

dimensões continentais. O trabalho editorial desenvolvido para tradução e publicação de seu pensamento, bem como de Collins, hooks, Lorde, entre outras, foi decisivo para seu recebimento apoteótico no país. Esse trabalho editorial de disputa de mercado e de queda de braço por traduções foi travado a duras penas travado por contemporâneas feministas negras brasileiras, que também estão sendo sucesso de vendas de livros. Trata-se de trabalho tão bem-sucedido que a ascensão de figuras feministas negras brasileiras no mercado editorial despertou a imensa fúria de quem deteve historicamente o monopólio da produção de saberes e significados. Então, uma aparente contradição, Davis ser reverenciada por uma plateia que, em parte, hostiliza feministas negras brasileiras, mas que se explica pelo lugar de onde partimos geopoliticamente, como veremos.

Uma das grandes contribuições teóricas de Lélia Gonzalez se coloca justamente em desafio ao sistema colonial de apagamento dos saberes e de existências de pessoas negras, como também em desafio aos arranjos geopolíticos que situam os Estados Unidos como “A América”. Denunciando a postura “salvadora” do país da América do Norte, Lélia Gonzalez propôs a categoria política da “Amefricanidade”, a partir da qual podemos pensar em pontos de partida epistemológicos:

Os termos afro-american (afro-americano) e african-american (africano-americano) remetem-nos a uma primeira reflexão: a de que só existiriam negros nos Estados Unidos e não em todo o continente. E uma outra, que aponta para a reprodução inconsciente da posição imperialista dos Estados Unidos, que afirmam ser “A AMÉRICA”. Afinal, o que dizer dos países da AMÉRICA do Sul, Central, insular e do Norte? Por que considerar o Caribe como algo separado, se foi ali, justamente, que se iniciou a história dessa AMÉRICA? É interessante observar alguém que sai do Brasil, por exemplo, dizer que está indo para “a América”. E que todos nós, de qualquer região do continente, efetuamos a mesma reprodução, perpetuamos o imperialismo dos Estados

Unidos, chamados seus habitantes de “americanos”. E nós, o que somos, asiáticos?

Quanto a nós, negros, como podemos atingir uma consciência efetiva de nós mesmos, como descendentes de africanos, se permanecemos prisioneiros, “cativos de uma linguagem racista”? Por isso mesmo, em contraposição aos termos supracitados, eu proponho o de amefricanos (“amefricans”) para designar a todos nós.

As implicações políticas e culturais da categoria de Amefricanidade (“Amefricanity”), são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: a AMÉRICA como um todo (Sul, Central, Norte e insular). Para além de seu caráter puramente geográfico, a categoria de Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (...). Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. Desnecessário dizer que a categoria de Amefricanidade está intimamente relacionada àquelas de pan-africanismo, negritude, afrocentricidade, etc.

Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram em uma determinada parte do mundo. Portanto, a América, como sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados do continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo amefricanas/americanos designa toda uma descendência: não apenas a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à América muito antes de Colombo. Tanto

ontem como hoje, amefricanos, oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa Amefricanidade que identifica, na diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e pesquisada com atenção. Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o racismo, essa elaboração fria e extrema em todos os níveis de pensamento, assim com parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades (Gonzalez, 2019, pp. 348–349).

Lélia Gonzalez apresentou um importante questionamento ao uso de termos como “afro-americanos” ou “africano-americanos” tão utilizados por negros e negras estadunidenses. Primeiro, porque um termo que denota a ideia de que só existem negros nos Estados Unidos reforça uma posição imperialista; segundo porque apaga que, a despeito de nossa ancestralidade e origem comum, negros da diáspora tiveram experiências diferentes dos que permaneceram no território africano. A tentativa de unificação por uma homogeneização, empobrece a riqueza de experiências de negros e negras ao redor do mundo e, com isso, também suas inventividades que são vistas pela autora como potencialidades na configuração de propostas radicalmente transformadoras. Ao comentar a amefricanidade, a feminista negra Carla Akotirene, pontua que:

A amefricanidade proposta por Lélia González, na década de 1980 e, em seguida, a abordagem decolonial, consolidada nos anos 2000 de modo cabal, através de Maria Lugones, pensadora argentina, criticam a postura missionária da civilização ocidental – metodologicamente interseccionam as estruturas de raça, gênero, sexualidade, nação e classe, estabelecendo coro latino-americano contra o colonialismo, imperialismo e monopólio epistêmico ocidental.

As duas concepções rompem ficções do discurso hegemônico estadunidense que vê a “América” como um ca-

pitão salvador do resto do mundo, e não calha de sê-lo, nem no item Norte Global, segundo Lélia González, voz desobediente das Ciências Sociais, expositora do sexismo e racismo na cultura brasileira (Akotirene, 2018, p. 33).

A partir da amefricanidade, fechamos os pontos que estavam faltando para respondermos a pergunta de Davis, pois a falta de reconhecimento a Lélia González e ao feminismo negro brasileiro não é um predicado brasileiro, mas sim compartilhado internacionalmente. Por sermos amefricanas, experimentamos enquanto grupo, ao lado das equatorianas, colombianas, panamenhas, cubanas etc., o apagamento sistemático de saberes, sendo necessário, então, questionar a América do Norte sobre a política de tradução enquanto política colonial. Como afirmo no artigo para a editora Ruby Press,

Ora, para que muitas pessoas quisessem ouvir Davis, primeiro foi necessário ela ser traduzida no país, obra de um esforço de mulheres negras no país, incluindo a mim mesma. Se poucas pessoas sabem quem foi Lélia Gonzalez no Norte, de um lado não houve tradução, enquanto de outro questionamos a própria política de citação, mecanismo de manutenção do privilégio epistêmico. Tanto se produziu sobre sisterhood, que as mulheres negras da América do Sul questionam quando será colocado em prática. (Grossman & Miguel, 2021)

Isto posto, é necessário destacar que quando falamos de “lugar de fala” estamos a falar de locus social, isto é do lugar social dos quais grupos partem. É por isso que são, no nosso entender, equivocados os apontamentos de que se trata de silenciar debates ou que pessoas brancas não poderiam teorizar sobre racismo, ou homens sobre machismo, como muito se argumenta. É preciso cada vez mais que homens brancos cis, por exemplo, estudem braquitude, cisgeneridade, masculinidade; que entendam a partir da consciência crítica de qual lugar social partem para pensar e existir no mundo, inclusive, garantindo uma multiplicidade de

vozes e perspectivas por outros grupos invisibilizados. Além disso, trata-se de uma postura ética por não poder haver, em nosso entendimento, a desresponsabilização do sujeito do poder. Como historicamente vem sendo posto por diversas intelectuais negras e negros ao longo da história, romper com o regime de autorização discursivo, com o silenciamento e/ou apagamento de saberes são formas de se combater a violência estruturalmente imposta contra grupos oprimidos.

A discussão sobre lugar de fala pode ser interpretada como uma forma de contranarrativa; é o mecanismo por meio do qual as minorias sociais e grupos que enfrentam desvantagens têm para conquistar espaço nos debates públicos. O lugar de fala reivindica diferentes pontos de análises e afirmações e refuta a historiografia tradicional e a hierarquização dos saberes. O conceito serve para nos auxiliar a compreender como nossas falas marcam nossas relações de poder e eventualmente reproduzem preconceitos e estereótipos. Quando promovemos uma multiplicidade de vozes o que se quer é quebrar o discurso autorizado e único, que se pretende constantemente universalizar. Lugar de fala não é só o poder falar, não se trata apenas de um amontoado de palavras, mas de uma hierarquia violenta que decide quem pode e quem não pode falar. Essa hierarquia, por sua vez, é construída fruto da classificação racial da população. O lugar de fala surge para refutar a epistemologia dominante, estruturada essencialmente sob um olhar branco, masculino e europeu.

Bibliografía

- Akotirene, C. (2018). *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen.
- Carneiro, S. (2019). Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. En H. Buarque de Hollanda (Ed.), *Pensamento Feminista: Conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo.
- Collins, P. H. (1997). Comment on Hekman's "Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited": Where's the Power? *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 22(2), 375–381. <https://doi.org/10.1086/495162>
- Collins, P. H. (2000). *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York: Routledge.
- Crenshaw, K. (2002) "Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero" *Revista de Estudos Feministas*, ano 10, 01.
- De Beauvoir, S. (1970). *O segundo sexo*. (F. Milliet, Ed.). São Paulo: Difusão europeia do livro.
- Gonzalez, L. (1982). A mulher negra na sociedade brasileira. En A. Goldberg Velasco e Cruz & M. T. Luz (Eds.), *O Lugar da mulher: (estudos sobre a condição feminina na sociedade atual)* (Vol. Coleção). Rio de Janeiro: Graal.
- Gonzalez, L. (1988). A categoria política-cultural de amefricaniade. *Tempo Brasileiro*, 92–93, 69–82.
- Gonzalez, L. (2019). A categoria político-cultural da Amefricanidade. En H. Buarque de Hollanda (Ed.), *Pensamento Feminista: Conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo.
- Grossman, V. & Miguel, C. (2021) *Everyday matters contemporary approaches to architecture*. Berlin: Ruby Press.

- Kilomba, G. (2012). *Plantation memories: episodes of everyday racism*. Münster: Unrast-Verlag.
- Ribeiro, D. (2020). *Lugar de enunciación*. Madrid: Ediciones Ambulantes.
- Rodrigues, C. (2013). *Atualidade do conceito de interseccionalidade para a pesquisa e prática feminista no Brasil*. Seminário Internacional Fazendo Gênero, 10.0



gloria
anzaldúa

Roberto Gadea

GLORIA ANZALDÚA: *NEPANTLERA* DE LA FILOSOFÍA

Mayra Jocelin Martínez Martínez

La primera vez que oí a dos mujeres, una puertorriqueña y una cubana, decir la palabra “nosotras” me quedé *shockeada*. No sabía que existiera esa palabra. Las chicanas usan “nosotros” tanto si somos hombres como si somos mujeres. Se nos roba nuestro ser femenino por el masculino plural. El lenguaje es un discurso masculino.

“Vencer la tradición del silencio” - Gloria Anzaldúa

Tendré mi lengua de serpiente - mi voz de mujer, mi voz sexual, mi voz de poeta -.
Venceré la tradición del silencio.

“Terrorismo lingüístico” – Gloria Anzaldúa

Anzaldúa tiene el poder de cambiar las mentes y perturbar la complacencia.

Angela Davis

MI CAMINO EN LA FILOSOFÍA no siempre ha sido armonioso y muchas veces me he quedado *in between*. En los cinco años de mi formación no tuve la oportunidad de conocer de cerca las aportaciones de las mujeres a esa disciplina; esa tarea la emprendí después, yéndome más bien por los márgenes. En esa ruta me encontré con la escritura de Gloria Anzaldúa, mujer chicana que no cabe en la palabra poeta o filósofa o activista. La escritura de Anzaldúa escapa de esas categorías porque habita varias fronteras, se encarna en un *nepantla* de varias disciplinas desde donde cuestiona al pensamiento hegemónico de la academia que valida/invalida y que incluye/excluye a quienes cumplen/incumplen con ciertos requisitos.

La potencia de la propuesta de Gloria Anzaldúa, sin ser estrictamente filosófica, me ha ayudado a pensar en mis procesos de crítica y de cuestionamiento a las prácticas epistémicas y éticas que ejerzo en otras y otros y que otras y otros ejercen sobre mí. El concepto de *nepantla* y de *filosofía* que propone Anzaldúa han acompañado mi reflexión en torno a los límites de la disciplina como sistema de pensamiento universalista.

El propósito de esta reflexión es revisitar la vida y algunas de las obras de Gloria Anzaldúa y transitar por *esas puentes* que existen entre la Filosofía y su escritura, que ella define como “un ciclo interminable de intensificar el dolor y aliviarlo, pero siempre creando significado de la experiencia, cualquiera que sea” (Anzaldúa, 2016, pp. 128–129). En un primer apartado se presenta la vida y la obra de Gloria Anzaldúa. En un segundo apartado se hará hincapié en la conceptualización de *nepantla* y la Filosofía. En un tercer momento, señalo cómo esta idea me ha acompañado en la búsqueda de mi propio camino en la disciplina filosófica.

La lengua de la serpiente

Gloria Evangelina Anzaldúa fue una mujer chicana, estadounidense de séptima generación, nacida el 26 de septiembre de 1942 en el Valle de Río Grande, en la frontera texana de Estados Unidos y México (Ikas, 2016, p. 280). Sus padres, Urbano Anzaldúa y Amalia García, fueron trabajadores agrícolas norteamericanos de origen mexicano (Valle Simón, 2016, p. 32). Fue en ese entorno, entre el campo y la escuela, que Gloria Anzaldúa pasó su infancia, sintiéndose desde muy pequeña “rara y anormal” (Anzaldúa, 1988, pp. 157–171).

Gloria, en sus propias palabras, se declaró una mujer de frontera. Creció en un “pueblito mexicano” llamado Hargill, en Texas, en el que según ella, en algún momento de su historia solo había “una tienda y dos gasolineras”, pero “trece iglesias y trece cantinas” (Anzaldúa, 2016, p. 81). Dadas esas condiciones, Anzaldúa se entendía como miembro de un pueblo colonizado, en un territorio entendido como propio, pero a la vez ajeno, “entre dos culturas, la mexicana, con gran influencia indígena, y la angla”

(Anzaldúa, 2016, p. 35). Esta frontera, señala Anzaldúa, no es un “territorio cómodo en el que vivir”, es un paisaje marcado por el “el odio, la ira y la explotación”, que aunque incómodo, es el hogar (2016, p. 39).

Para hacerle frente a esta incomodidad, Gloria, desde su adolescencia, encontró un refugio en la lectura, que hacía incluso “en la noche, con una linterna bajo las mantas” (2016, p. 119). Sin embargo, sus primeras lecturas, las novelas de vaqueros proporcionadas por su padre, la confrontaron por primera vez con el racismo y los estereotipos del mexicano, del indio y del gringo. Gloria señala que pasó más de treinta años tratando de desaprender la idea que le inculcaron tales lecturas de que “ser blanco es mejor que ser moreno” (Anzaldúa, 1988, pp. 159-162). Aún con esas cuestiones, Anzaldúa señala que “los libros salvaron mi cordura, el conocimiento abrió los lugares cerrados en mí, y me enseñó en primer lugar como sobrevivir y en segundo lugar como elevarme” (2016, p. 36); continuó sus estudios secundarios, dividiéndose entre el campo y la escuela, en Edinburg, Texas.

La trayectoria escolar de Gloria Anzaldúa se vio marcada por una cultura en la que sólo había tres caminos para una mujer: ser monja, madre o prostituta. Solamente unas pocas podían aspirar a obtener un título profesional, y con ello lograr una autonomía fuera de la casa familiar (Anzaldúa, 2016, p. 56-57). Con no pocas dificultades, Anzaldúa obtuvo el Bachelor of Arts en la Universidad de Texas-Panamericana en 1969 y para 1971, la Maestría en Inglés y Educación en la Universidad de Texas en Austin. En la misma universidad, durante sus estudios de doctorado, tuvo algunas batallas con “un director de tesis tras otro, semestre tras semestre” para que le autorizaran centrar su tesis de investigación en la literatura chicana (Anzaldúa, 2016, p. 112).

Finalmente, abandonó la universidad en 1977 y dejó Texas para mudarse a California. A decir de Anzaldúa, esto fue un paso decisivo en su vida:

Hasta el día de hoy no estoy segura de dónde encontré la fuerza para abandonar la fuente, la madre, para separarme de mi

familia, mi tierra, mi gente [...] tuve que irme de casa para poder encontrarme a mí misma, encontrar mi propia naturaleza intrínseca enterrada bajo la personalidad que se me había impuesto. Yo fui la primera en seis generaciones que se marchó del Valle, la única de mi familia que se fue de casa. Pero no dejé todas las partes de mí: mantuve el fundamento de mi propio ser. Sobre esa base me fui alejando, llevando conmigo la tierra, el Valle, Texas (Anzaldúa, 2016, p. 56).

Ya fuera de Texas, comenzaría a trabajar en la Universidad Estatal de San Francisco, en la Universidad de California en Santa Cruz, en la Universidad Atlántica de Florida, entre otras universidades. Ese nuevo entorno le permitió entrar en contacto con la *Women's Writers Union*, en donde conoció a las escritoras Susan Griffin, Karen Brodine, Nellie Wong y a Merle Woo. También se integró al *Feminist Writers Guild*, en donde conoció a Cherríe Moraga (Ikas, 2016, p. 275).

En la década de los 80 del siglo XX, Gloria Anzaldúa escribía con mucha mayor soltura. Para 1981 publicó, junto a Moraga, el libro *This bridge called my back: Writings by Radical Women of Color* (1981), por el que en 1986 ganó el *Before Columbus Foundation American Book Award*; y entre 1984 y 1986 escribió quizá su libro más representativo: *Borderlands/La Frontera* (2016).

Ya en los años 90, Anzaldúa escribió *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color* (1990) y fue nominada para el *Lambda Lesbian Small Book Press Award*, (“3eros Premios Literarios Lambda”, s/f) y el *National Endowment for the Arts Fiction Award* (“Literature Fellowships | National Endowment for the Arts”, 1991). En 1992 obtuvo el *Sappho Award of Distinction* (“Legacy - Gloria Evangelina Anzaldúa”, s/f). Anzaldúa también se interesó en escribir libros dirigidos a un público más infantil, como el caso de *Friends from the Other Side -Amigos del Otro Lado* (1993) y *Prietita and the ghost woman/Prietita y La Llorona* (1997).

En el año 2000 se publicaron *Interviews/Entrevistas* (2000) y en 2001 se le otorgó el prestigioso *American Studies Association*

Lifetime Achievement Award (“Norman Holmes Pearson Prize | ASA”, 2001). Finalmente, en 2002 se editó *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation* (2002).

Anzaldúa dedicó gran parte de su vida a la academia y al activismo político con las causas chicanas y feministas. Gloria partió al *Mictlán* el día 15 de mayo de 2004, a los 61 años, en Santa Cruz, California.

Dos orillas: el *nepantla* y la filosofía

El *Nepantla*

La palabra *nepantla*, que significa “en medio de” (Gran Diccionario Náhuatl, s/f), es utilizada por Gloria Anzaldúa para designar el “espacio entre dos masas de agua, el espacio entre dos mundos”. Para ella, metafóricamente,

[...] el *nepantla* es una forma de leer el mundo, [...] es también una forma de crear conocimiento y construir una filosofía, un sistema que explique el mundo. *Nepantla* es un estadio por el que pasan hombres y mujeres, y toda persona que desee transformarse en una nueva persona y seguir creciendo y seguir desarrollándose (Ikas, 2016, p. 283).

Anzaldúa señala que *nepantla* también es un lugar “donde los bordes de nuestros estados mentales internos se encuentran con la realidad del mundo exterior” y en ese sentido “es una zona de posibilidad” (Anzaldúa, 2002, p. 544). El *nepantla* es un *in between* en donde “hay que aprender a vivir en el caos, en el conflicto, en la angustia”, un lugar en el que se requiere un alto grado de adaptabilidad para transitar entre un punto y otro. (Anzaldúa, 2003). Este *nepantla* en la experiencia de Anzaldúa como chicana, es el espacio entre la cultura norteamericana y la mexicana, al que califica como

[...] un sitio raro, incómodo y frustrante [...] un espacio limitado, un espacio donde no eres ni una cosa ni otra, sino que es donde te encuentras en proceso de cambio. Aún no

te has metido en la nueva identidad ni tampoco has dejado atrás la antigua, -te encuentras en una especie de transición- (Ikas, 2016, pp. 281-282).

Siguiendo a Zaytoun, el concepto de *nepantla* “demuestra el intenso impacto psicológico, o ‘inquietud psíquica’, de vivir entre culturas y su efecto en la conciencia” (2005, p. 156). En ese sentido, para Anzaldúa, la estadía en el *nepantla* es una fragmentación, un desmembramiento al que simbólicamente asocia con la diosa Coyolxauhqui. La transición de la que habla Gloria Anzaldúa es una propuesta de transformar este *nepantla* en una especie de *punte*, que nos permita reconfigurar esa vieja identidad desmembrada en una nueva ruta vital: ser *nepantleras*.

Las *nepantleras*, serán las personas que establezcan alianzas, que tiendan puentes, que generen el cambio y con ello nuevos conocimientos y compromisos (Anzaldúa, 2003). Al vivir “dentro y entre múltiples mundos”, las *nepantleras* pueden desarrollar puntos de vista “desde las grietas-entre-mundos para inventar teorías holísticas, relacionales y tácticas que les permitan reconceptualizar o transformar de otros modos los diversos mundos en los que existen” (Keating, 2005, p. 2).

Los conceptos de *nepantla* y *nepantlera* de Anzaldúa reflejan sus vivencias personales y son producto de su trayecto de vida. Ella misma era una *nepantlera* que se movió entre diversos espacios, “entre mundos especializados de la academia, el arte y las publicaciones; espacios privados de familia, espíritus y amigos; y comunidades politizadas de *chican@s*, *latin@s*, feministas, queer, mujeres estadounidenses de colores, activistas espirituales y otros actores sociales progresistas” (Keating, 2005, p. 3).

La Filosofía

Gloria Anzaldúa reveló en una entrevista que ella nació en una cultura que filosofa mucho. Sugiere que los mexicanos “tienen todos estos intereses en planos diversos de la realidad y es muy probable que continuamente se pongan a filosofar sobre su vida.” Dado que su iniciación en la lectura fue para escapar de

su “dolorosa” realidad (la de ser mujer y la de ser mexicana), comenzó a leer a Nietzsche, a Schopenhauer, a Sartre, a Kafka y a “la mayor parte de todos esos pesos pesados” desde una edad muy temprana. No fue sino hasta más tarde que se volvió hacia mujeres filósofas como Jeffner Allen y María Lugones. (Ikas, 2016, p. 284)

Sin embargo, más allá de la disciplina, Gloria Anzaldúa utiliza la palabra filosofía para describir su espiritualidad. Para ella, su “filosofía es como un mestizaje espiritual donde [se nutre] de todas las diversas culturas, como, por ejemplo, de las culturas de Latinoamérica, de la gente de color y también de los europeos” (Ikas, 2016, p. 284). Respecto a la espiritualidad indígena mexicana, señala:

[...] la filosofía que estoy tratando de desentrañar en este momento también se remonta a los tiempos indígenas de México cuando utilizo términos como *Nepantla* o como *conocimiento*, y lo mismo sucede con cosas que proceden de lo indígena, de lo mexicano o lo chicano. Y luego intento hacer una elaboración filosófica al respecto (Ikas, 2016, p. 285).

Anzaldúa hace patente este estar *in between* señalando que en algún momento de su vida permitió que “la racionalidad blanca [le] dijera que la existencia del ‘otro mundo’ era pura superstición pagana”. En esa realidad ‘oficial’ los “antropólogos blancos” afirmaban que los indios tenían mentes ‘primitivas’, y por lo tanto, deficientes, y que estaban incapacitados para pensar en el modo más elevado de la conciencia -la racionalidad -. Es este rasgo de la cultura occidental, afirma Anzaldúa, que en un intento de “hacerse ‘objetiva’ ha convertido en ‘objetos’ a las cosas y las personas al distanciarse de ellas, con lo que ha perdido el contacto con ellas”. Para Anzaldúa es en esta dicotomía “en donde se halla la raíz de la violencia” (2016, p. 83).

En contraste con el “proceso racional” de conocer, completamente desconectado del alma, Anzaldúa sugiere que el conocimiento es un viaje espiritual profundo y oscuro al que

llama el “estado Coatlicue”. Esta travesía se da varias fases en las que están conectados el cuerpo y el alma, representados por las dos cabezas de serpiente, la vida y la muerte, de la mencionada diosa azteca. Para Anzaldúa el conocimiento se parecería a “volver del *mictlán*”, a una suerte de renacimiento en un parto complicado. Gloria Anzaldúa indica: “el conocimiento me hace más consciente, me hace más lúcida. ‘Saber’ es doloroso porque después de que ‘se’ produce, no puedo quedarme en el mismo sitio como si tal cosa. Ya no soy la misma persona que era antes” (2016, p. 99). En ese sentido, la experiencia de conocer, para Anzaldúa, se asemejaría más a una experiencia mística.

Este mismo proceso se replica en la acción de escribir, que Gloria describe como un desafío en el que incluso llegó a tener crisis de ansiedad, pues dice que “ser escritora se parece mucho a ser Chicana, o ser queer -mucho retorcerse, darse contra todo tipo de muros-. O lo contrario: nada definido o definitivo, un estado de limbo sin límites en el que floto y pateo con los talones, rumio, filtro, hiberno y espero a que suceda algo” (2016, p. 128). El proceso de conocer-escribir para Anzaldúa fue, por lo tanto, un estar en ese *nepantla*, en un *in between* constante.

Gloria, la compañera

Hace algunos años leí un texto de Gloria Anzaldúa en un círculo de lectura y escritura feminista:

Para escribir, para ser escritora, tengo que confiar y creer en mí misma como hablante, como voz para las imágenes. Tengo que creer que soy capaz de comunicar con palabras y con imágenes y que puedo hacerlo bien. Una falta de fe en mi ser creativo es una falta de fe en mi ser total y viceversa -no puedo separar mi escritura de ninguna parte de mi vida-. Todo es uno (2016, p. 129).

Son esas palabras citadas las que hacen eco en mí desde ese entonces: “para escribir tengo que confiar y creer en mí misma

[...]”, “una falta de fe en mi ser creativo es una falta de fe en mi ser total y viceversa”.

En febrero de 2021, cuando me propuse escribir sobre Gloria Anzaldúa como compañera de viaje, hice una nota para mí misma:

No entiendo por qué en cuanto pienso en Gloria Anzaldúa se me hace un nudo en la garganta y se me “endurece” el estómago. Me entra una rabia y unas ganas de llorar por ella y por mí. He postergado la escritura de este texto porque siempre que lo intento, las lágrimas “se me suben” a la cabeza y no se van. Y así pasan los días, queriendo releer “Borderlands/La Frontera” pero huyéndole al llanto.

Hoy, algunos meses después, sigo teniendo la misma sensación. Me he tenido que enfrentar al llanto para hacerle frente a la falta de fe en mi escritura, en mi ser creativo, en mi ser. Gloria me acompaña porque en más de una ocasión (más de las que me gustaría) me he sentido en ese *nepantla*, en ese *in between*. Y me hubiera gustado que *La Prieta* me hubiese acompañado antes, durante mi formación en la licenciatura, en mi trayecto inicial en la Filosofía.

En las aulas universitarias, hace ya varios años, me acerqué a la lectura de las obras de Sócrates, Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Rousseau, Hegel, Kant, Heidegger, y quizá por accidente a Hannah Arendt. Mi yo de hace 15 años no se cuestionó jamás el que no leyéramos mujeres, que no leyéramos sino a varones de la tradición occidental.

A pesar de acercarme al estudio y al camino del cuestionamiento de la realidad por medio de la filosofía, nunca, en esos 5 años, pude pensar “fuera de la caja”. Nunca asumí la responsabilidad individual ni colectiva de cuestionar a la filosofía hasta sus cimientos. No notaba que yo, en ese discurso, soy parte de *lo otro*, ese otro “mujer”, ese *otro* así en masculino, condenado discursiva y corporalmente al ámbito doméstico, relegado del espacio público. En pocas palabras, no notaba las violencias epistémicas de la eurocentralidad y de la antropocentralidad. No las notaba no por falta de capacidad, sino por la invisibilización

de los discursos de *otros* y *otras* en la filosofía. Invisibilizaciones que hemos configurado como naturales, ahistóricas, eternas e inmutables.

¿Cómo llegué entonces a la lectura de Gloria Anzaldúa dentro de los estudios feministas a través de la Filosofía? Hicieron falta muchos años, muchos diálogos, muchas lecturas, y una reconfiguración de la valoración de mi persona y de mi ser como sujeta de conocimiento. De ahí vinieron muchas preguntas, las cuales no voy a enlistar aquí, pero que tenían que ver con las ausencias de todas esas mujeres que se aventuraron a andar por los caminos del pensar, del saber y de hablar-escribir o sentipensar. Y me di cuenta, buscando, rescatando, desenterrando, en una especie de espionaje-arqueología que esas mujeres estaban ahí, y que quizá no estaban ocultas sino invisibilizadas. Además descubrí que yo, en mi búsqueda, era *nosotras*, que somos una comunidad que necesita y exige ser nombrada cuando se habla de Filosofía.

También descubrimos que es posible y necesario cuestionar las prácticas epistémicas que violentan la existencia y la plenitud de *otras* y de *otros*. Cuestionar no significa desaparecer, omitir, borrar o negar las tradiciones de pensamiento heredadas del sistema-mundo de Occidente. La tarea es radicalmente opuesta. Es descolonizar en nuestra mente, en nuestras prácticas epistémicas, la idea de que sólo esas tradiciones son valiosas y visibilizar estas *otras* posibilidades de ser, igualmente valiosas (e igualmente sujetas a cuestionamientos). Me parece importante señalar que esta imposición de la eurocentralidad/antropocentralidad en nuestras vidas, en nuestras aulas, tendría que terminar en aras de un enriquecimiento de los saberes y de nuestro trayecto vital, profesional, académico y de comunidad. Gloria es la compañera ideal para ese viaje en el que nos descubrimos como *nepantleras* de la filosofía. Ahora bien, como se ha señalado con anterioridad, el *nepantla*, para Anzaldúa,

Es [también] una de las etapas de la escritura, [...] la etapa en la que tienes todas esas ideas, todas esas imágenes, frases y párrafos, y en la que intentas integrar todas ellas

en una sola pieza, una historia, un argumento o lo que sea, por lo que se da la sensación de que se vive entre la niebla del caos -todo es muy confuso- (Ikas, 2016, pp. 282–283).

Precisamente para ello, recurre reiteradamente a la diosa Coyolxauhqui, desmembrada por su propio hermano Huitzilopochtli. Así, “tanto si estás componiendo una obra de ficción o tu propia vida como si estás componiendo la realidad, o tu propia cultura, siempre estamos tomando piezas fragmentadas y poniéndolas juntas, formando un todo que tenga sentido” (Anzaldúa, 2016, p. 129). Esta potente propuesta es una clara invitación a que nosotras experimentemos nuestra propia escritura, en la que podamos tomar esas piezas de nosotras mismas, individuales y colectivas, fragmentadas por los embates de las prácticas epistémicas violentas, y ponerlas juntas, siempre desde la orilla, del *in between*, desde el *nepantla*, que como señala Gloria Anzaldúa, no es un lugar cómodo, sino el lugar que nos brinda la posibilidad de generar el cambio, es nuestra propia oportunidad de ser *nepantleras* de la filosofía.

Bibliografía:

- 3er Premios Literarios Lambda. (s/f). Recuperado el 11 de octubre de 2021, de https://hmong.es/wiki/3rd_Lambda_Literary_Awards
- Anzaldúa, G. (1988). La prieta. En C. Moraga & A. Castillo (Eds.), *Esta puente, mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (pp. 157–171). San Francisco: Ism Press.
- Anzaldúa, G. (1990). *Making face, making soul / Haciendo caras: creative and critical perspectives by feminists of color*. Aunt Lute Books.
- Anzaldúa, G. (2000). *Interviews/Entrevistas*. (A. Keating, Ed.) (1°). Routledge.
- Anzaldúa, G. (2003, abril 23). Gloria Anzaldua lecture. Recuperado el 25 de septiembre de 2021, de https://media.oregonstate.edu/media/t/0_wkv89qm9
- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands/La Frontera. La nueva mestiza*. (S. Saldívar-Hull, C. Valle, & K. Ikas, Eds.). Madrid: Capitán Swing.
- Anzaldúa, G., & Gonzalez, C. (1997). *Prietita and the Ghost Woman / Prietita y la Llorona*. Librería Técnica CP Sixty Seven .
- Anzaldúa, G., & Keating, A. (2002). *This bridge we call home: radical visions for transformation*. Routledge.
- Anzaldúa, G., & Méndez Castillo, C. (1993). *Friends from the other side / Amigos del otro lado*. Lee & Low Books, Inc.
- Gran Diccionario Náhuatl. (s/f). “Nepantla”. Recuperado el 25 de septiembre de 2021, de <https://gdn.iib.unam.mx/>
- Ikas, K. (2016). Entrevista con Gloria Anzaldúa. En G. Anzaldúa (Ed.), *Borderlands/La Frontera. The new mestiza* (pp. 271–292). Madrid: Capitán Swing.
- Keating, A. (2005). *Entre Mundos/Among Worlds*. (A. Keating, Ed.). Palgrave MacMillan.

- Legacy - Gloria Evangelina Anzaldúa. (s/f). Recuperado el 11 de octubre de 2021, de <https://mcallen.libguides.com/anzaldua/legacy>
- Literature Fellowships | National Endowment for the Arts. (1991). Recuperado el 11 de octubre de 2021, de <https://n9.cl/swuw1>
- Moraga, C., & Anzaldúa, G. (1981). *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Watertown, Mass: Persephone Press.
- Norman Holmes Pearson Prize | ASA. (2001). Recuperado el 11 de octubre de 2021, de <https://www.theasa.net/node/131>
- Valle Simón, C. (2016). Traducir Borderlands. La frontera. En G. Anzaldúa, C. Valle Simón, & S. Saldívar Hull (Eds.), *Borderlands/La frontera: The new mestiza* (pp. 29–34). Madrid: Capitan Swing.
- Zaytoun, K. (2005). New Pathways toward Understanding. Self-in-Relation: Anzaldúan (Re)Visions for Developmental Psychology. En A. Keating (Ed.), *Entremundos / Amongworlds. New Perspectives on Gloria E. Anzaldúa* (pp. 147–159). Palgrave MacMillan.



EL TEJIDO DE UNA FORMACIÓN *NOSÓTRICA* COMO MUJERES Y FEMINISTAS EN NUESTROS APRENDIZAJES CON LAS FILÓSOFAS INDÍGENAS

Lia Pinheiro Barbosa

Nuestras inspiraciones son las inspiraciones de la clase trabajadora.

Maria de Jesus Gomes dos Santos
Campesina y Militante del Movimiento Sin Tierra

EN UNA ESCRITURA ACADÉMICA, si bien solemos escribir bajo categorías demarcadas teóricamente, por ejemplo, “movimientos sociales”, “movimientos indígenas”, “movimientos campesinos”, en un sentido de definición de parámetros categoriales y analíticos, en sociedades heterogéneas y abigarradas (Zavaleta, 2009) como las de Latinoamérica, dichas categorías encierran en su ámago una diversidad de sujetos y procesos socio-históricos que articulan una unidad común en su lucha en la dialéctica más amplia de las relaciones de explotación-dominación-opresión. De ese núcleo social, de antagonismos arraigados en lógicas de opresiones yuxtapuestas por las posiciones de clase, raza/etnia y género, las y los “oprimidos”, las y los “de abajo”, las y los “sin y nadie” sacan los hilos, las hebras, para tejer la historia y los caminos de la resistencia, volviendo complejo el sentido más profundo de interpretación de aquello que los movimientos indígenas ponen de relieve: “¡muchas luchas, un solo corazón!”.

El lenguaje político inherente a esa trayectoria histórica de los pueblos originarios alude al tejido: el tejido comunitario y el

tejer de la lucha. ¿Qué significa ese tejer? En la perspectiva de los pueblos originarios, el tejer de la historia se vincula a otra concepción del tiempo, o tiempos en plural, a otras racionalidades en que se hermanan el ser, el sentir y el pensar, el *sentipensamiento*, que se construye desde una memoria ancestral de los pueblos, en que los tiempos son anteriores a la era moderna capitalista; desde una estructura lingüística de sus lenguas maternas, en que las palabras traducen conceptos y perspectivas filosóficas; de una forma propia de organización comunitaria de la vida que demarca el sentido de lo político y de lo público. Todo ello se expresa en el contrapunteo político, de enfrentamiento de los numerosos intentos de la totalización del Estado colonial, capitalista y patriarcal.

Del ámago de ese tejido social emergen las luchas articuladas por las mujeres en la denuncia cotidiana del patriarcado en sus entramados y lógicas de opresiones en diferentes escalas. Si bien en la teoría social feminista tenemos el registro de los diversos procesos políticos y categorías de análisis articulados por el feminismo, en las últimas cuatro décadas observamos, en la escena de las reivindicaciones articuladas por los movimientos indígenas, el lugar de inscripción de las mujeres como un sujeto histórico-político y la apertura de surcos en el planteamiento de la lucha política desde la mirada de las indígenas, lo que incluye su propia percepción y teorización en torno a la lucha feminista.

En ese escrito, planteo algunos aprendizajes en nuestra formación teórica y política como mujeres y feministas a partir de la *praxis* política propia de las formas de organización, resistencia y lucha de las mujeres indígenas, en un proceso que se va hilando permanentemente. En una tradición histórica, el tejido ha acompañado a las mujeres en diferentes regiones del mundo y en un momento anterior al contexto colonial, a las mujeres tejedoras les era atribuido un lugar de reconocimiento social como creadoras de cultura. En algunas tradiciones, luego de una vida dedicada en su mayor parte a tejer, cuando fallecían, las tejedoras eran enterradas con los palos que habían usado, su

huipil, su torsal o tlacoyal, su enredo o manta xona, y su ceñidor o sollate (González Pérez, 2017, p. 141). La apropiación política del tejido nos permite comprender la elaboración profunda en torno a cómo construir una concepción de lucha entretejida en la articulación de los derechos de las mujeres y los derechos colectivos.

El epígrafe que abre esta introducción anuncia la inspiración que recoge este escrito, es decir, que se arraiga en el legado teórico y político de las mujeres indígenas en pie de lucha en el campo popular de nuestra Latinoamérica. Entre aquellas a quienes destacaré, están las voces de algunas luchadoras sociales y de las Zapatistas que, con su Ley Revolucionaria de Mujeres, arrojan luces a los ladrillos que pavimentan el camino de construcción de la lucha de las mujeres indígenas en Latinoamérica.

Aprendizaje 1. Como mujeres que somos

Entonces, si eres una mujer que lucha, que no está de acuerdo con lo que nos hacen como **mujeres que somos**, si no tienes miedo, si tienes miedo, pero lo controlas, pues, entonces, te invitamos a encontrarnos, a hablarnos y a escucharnos **como mujeres que somos**.

Convocatoria al I Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan.

La historia de la humanidad porta consigo los signos del patriarcado que instituyó un lugar social subalternado a las mujeres. Si en la Europa del medievo fue tajante la acusación de brujería como una práctica de las mujeres, bajo un discurso misógino que justificó su persecución, tortura y asesinato (Federici, 2017), en América Latina encontraremos un *continuum* histórico de ese proceso. En el Encuentro de las Mujeres Zapatistas con las Mujeres del Mundo, realizado en el 2007, en el Caracol La Garrucha, una Zapatista relató:

Nos tenía como animal. Llegó un día en que el patrón los ordenó su gente para que lo vaya agarrar los papás, pues, a las muchachas para que las puedan violar. Así lo hacían

los patrones estes [sic]. Ya sólo vio que lo violaran a las muchachas. Todas las muchachas. No sólo una o dos, no sé cuántas muchachas tienen que pasar en sus manos (ZZ Colectivo, 2008).

Los procesos de colonización llevados a cabo en América Latina condenaron a la mujer indígena -la primera víctima del colonizador europeo- a la violencia sexual, física y epistémica, a la negación de su existencia como ser humano, hecho que encuentra su registro en la historiografía latinoamericana y en la memoria histórica de los pueblos originarios de Abya Yala. Lo mismo se puede decir en relación con las mujeres traficadas de África y que se volvieron esclavas en nuestro continente. En realidad, nuestra formación socio-histórica está enmarcada en la subordinación femenina y en la invisibilidad social, cultural y política de esas mujeres, a quienes no sólo se les negó una identidad, una historia, una cultura, sino que les robaron sus lenguas y voces maternas, sus cuerpos, su virginidad, su leche materna, su derecho al territorio, al amor, a la libertad, a la dignidad.

En la historia reciente de Latinoamérica perdura esa ‘cacería de brujas’, con otras expresiones y símbolos, por ejemplo, entre los mineros bolivianos y su dicho de que “las mujeres dan mala suerte en las minas; si entran al socavón se desprenden las piedras” (Bystrowicz & Unamuno, 2014). No obstante, emerge de estos contextos voces femeninas en pie de lucha, como la de Domitila Barrios Chungara y su célebre frase “Nuestro enemigo principal es el miedo y lo llevamos adentro”, misma que participó en el impulso de la lucha de las y los mineros en Bolivia. Superar el miedo que llevamos adentro es la primera lección de lucha del campo popular y, en particular de las mujeres, poniendo voz, cuerpo y sentipensamiento en la construcción de otro mundo en que se haya superado las opresiones del patriarcado y del capitalismo.

Vencer el miedo ha sido la consigna de diferentes rebeliones, revoluciones y resistencias articuladas a lo largo de la historia latinoamericana, intensificándose en los umbrales del siglo XXI.

Y las mujeres siempre se hicieron presentes, en ocasiones en posiciones de vanguardia. En 1993, salió a la luz pública como una epifanía la “Ley Revolucionaria de Mujeres”, primera ley revolucionaria de la Justicia Autónoma Zapatista, anterior a la insurgencia armada de un ejército indígena, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Dicha ley condensa la voz colectiva de todas las Zapatistas que participaron de forma vivaz en su formulación y que lograron su unánime aprobación en asamblea, bajo aplausos femeninos e inquietudes masculinas (Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 1994).

La Ley Revolucionaria de Mujeres es un marco normativo para los derechos y aspiraciones de las mujeres indígenas, en el despertar de una subjetividad feminista zapatista, que se teje en el transcurso de la rearticulación comunitaria previa a la insurgencia armada, condición indispensable en la conformación del sujeto histórico-político Zapatista (Barbosa, 2018a). La vitalidad de esa ley se debe a la confianza en la palabra, aprehendida como motor de la revolución zapatista (Millán, 1996). En este sentido, dentro de las demandas generales de la comunidad, comienzan a insertarse las demandas específicas de las mujeres, en un movimiento dialéctico de permanencia - cambio (Millán, 1996), es decir, al mismo tiempo que reclaman su derecho a participar en la toma de decisiones y en la ocupación de cargos en sus comunidades, desean cambiar la costumbre, es decir, la tradición, en la que prevalecen relaciones de dominación, segregación y maltrato hacia las mujeres.

En sus comunicados y pronunciamientos, las Zapatistas asumen el compromiso de luchar “como mujeres que somos”. ¿Qué significa esta consigna en la genealogía política de las mujeres zapatistas? ¿En qué medida esta consigna se entrelaza con otras genealogías de lucha en los feminismos? En las palabras de las Zapatistas:

Allí donde vimos que sí podemos hacer el trabajo, ahora ya nos tomamos ese espacio de participar, formar otra generación, aunque con errores, pero si estamos haciendo

con error nos corregimos. Allí vamos haciendo nuestra lucha, así que fuimos organizando y tenemos mucha paciencia como **mujeres que somos**, por eso cuando pasamos en responsables locales, responsable regional, candidata, suplenta y hasta llegar a ser comité clandestino revolucionario indígena (Comisión Sexta del EZLN., 2015, p. 120).

“Como mujeres que somos” anuncia, dentro de una insurgencia indígena de carácter revolucionario, la presencia política de las mujeres Zapatistas. El sentido *nosótrico* que acompaña la autonomía Zapatista, en que el *tik – nosotros*, concepto central de la filosofía indígena (Lenkersdorf, 2002), enfatiza una identidad en la perspectiva del colectivo y no del individuo, posiciona la demanda política desde la comunidad, empero con la presencia y la palabra de las mujeres, las que anticipan, como demanda primera de un proceso revolucionario, una ley que garantice sus derechos como mujeres, puesto que “¡sin las mujeres, no hay revolución!”¹.

La Ley Revolucionaria de Mujeres reúne las diez primeras demandas prioritarias para las Zapatistas (de un conjunto de 32 demandas) debatidas colectivamente y aprobadas bajo un “consenso” asambleario, lo que significa, en la forma de organización política indígena, la participación de mujeres y hombres. Por ello, esta ley constituye un hito en la construcción de una agenda política que fue debatida años después por la teoría feminista y en el anuncio de una concepción de lucha como mujeres que no excluye a los hombres, sino más bien es pensada como un *Lajan lajan 'ayatik*, un caminar en pares, de forma complementaria (Barbosa, 2021).

Para interpretar la concepción de lucha de las mujeres Zapatistas en clave feminista, es necesario entender la lógica del orden social entre los géneros que prevalece en las comunidades indígenas mesoamericanas, a partir del concepto de *dualidad*, una elaboración conceptual de la naturaleza y el ser humano en clave dual. Según Marcos (2011), la dualidad mesoamericana

¹ Refrán de la canción del grupo musical Dignidad y Resistencia, del Caracol de Oventik.

es un concepto que articula discursos aparentemente contradictorios, pero que, en realidad, demarcan otra lógica respecto a la posición de los sujetos en el tiempo y el espacio. En la filosofía indígena no hay categorías mutuamente excluyentes, ya que los fundamentos cosmológicos mesoamericanos se basan en el principio del equilibrio. La dualidad es lo que caracteriza la naturaleza de los seres, incluidos los géneros femenino y masculino.

La fluidez del género está presente en la filosofía mesoamericana y el proceso de construcción del pensamiento evita promover una división por exclusión. La dualidad masculino-femenino es básica en la cosmología maya y su vinculación es a través del concepto de complementariedad -entre hombre/mujer, entre ser humano/naturaleza- una forma de interpretación del ser (mujer y hombre) en interrelación con el universo en una perspectiva complementaria. De esta manera, en la construcción del pensamiento mesoamericano se da la fusión de lo femenino y lo masculino en un principio singular, pero polarizado, en el que las deidades fueron concebidas en pares, desde el principio de la complementariedad, para mantener las dos fuerzas en equilibrio (Marcos, 2011).

Hay equivalencias de la dualidad en el mundo andino, como el Warmi-Chacha, el par-político “mujer-hombre”, un concepto fundamental en las bases ontológicas y epistémicas del Feminismo Comunitario. Es importante destacar que en muchos pueblos originarios la igualdad de género se construye por el principio de la diferencia, es decir, la alteridad de los géneros es necesaria para producir la diferencia de manera procesual, conformando otras nociones de dominación, relaciones sociales y espacios público-privados diferentes a los pertenecientes al mundo occidental (Overing, 1986). En esa dirección, las Zapatistas abren camino para la demarcación de otros referentes para los feminismos a partir de una filosofía política indígena, al tiempo que encuentran convergencias con un crisol de procesos políticos articulados por mujeres campesinas e indígenas en sus organizaciones, un verdadero florecer de una concepción propia de lucha como mujeres (Barbosa, 2019).

Aprendizaje 2 – La estética de la resistencia y la corporeidad de la lucha

Esto somos nosotros, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. La voz que se arma para hacerse oír. El rostro que se esconde para mostrarse. El nombre que se calla para ser nombrado [...]. Detrás de nuestros pasamontañas Está el rostro de todas las mujeres excluidas.

Major Ana María
I Encuentro Intercontinental por la Humanidad y
Contra el Neoliberalismo

La formulación de patrones que caracterizan a los sujetos, hombres y mujeres, asintiéndoles subjetividades fijas y posiciones estables constituye una acción totalizadora del Estado-nación (De la Garza Gálvez, 2019). En el caso de un Estado-nación basado en una estructura patriarcal, colonial y racista, la constitución de las identidades nacionales obedece a una jerarquía de género que incorpora desde la figura del héroe nacional representado por los varones, hasta el lugar social atribuido a las mujeres, en particular, a la indígena, como un símbolo folclorizado o de servidumbre. Según Rivera Cusicanqui (2004), eso es resultado de una identificación colonial por el dispositivo de clasificación étnica, relacionado a la vestimenta y a la exploración laboral en el ámbito doméstico.

Considerando los contextos de resistencia histórica de fines de siglo, articulados por los movimientos indígenas, ¿qué nos traduce la estética y la corporeidad indígena en que las mujeres ponen sus cuerpos? La presencia femenina en un ejército indígena, como el EZLN, revela lo femenino como subversión, en el sentido de “contrarrestar las representaciones generadas por el Estado y los medios, y propiciar la crítica de la convencionalización de los patrones estéticos (De la Garza Gálvez, 2019, p. 186).

Es válido destacar que esa subversión de lo femenino desde la corporeidad indígena incide también dentro de la representación estética del feminismo hegemónico, en el sentido de configurar contrarepresentaciones (De la Garza

Gálvez, 2019) en torno a quienes ocupan el lugar material de la reflexión tardía sobre el sujeto, los cuerpos y la *praxis* del feminismo. Las Comandantas Esther y Ramona son ejemplo de esa contrarepresentación estética, en que la mujer indígena subvierte el imaginario nacional sobre su cuerpo y su identidad, al ocupar el espacio público con una autoridad política que es respaldada por el reconocimiento de su base comunal, de una ética *nosótrica*, para reivindicar derechos que deben de ser asegurados a las mujeres, pero también a una colectividad. En las palabras de Ramona: “porque llegamos a entender que para cambiar esta mala situación tenemos que participar. No todas en la lucha armada, sino también en diferentes trabajos en nuestras comunidades” (“Ramona Mujer Indígena Rebelde”, s/f). Y añade: “el zapatismo no sería lo mismo sin sus mujeres rebeldes. Las mujeres indias también hemos levantado nuestra voz y decimos: nunca más un México sin nosotras. Nunca más una rebelión sin nosotras”².

Reivindicar una nación y una rebelión con la participación efectiva de las mujeres indígenas es exigir el reconocimiento de su existencia como sujeto político, un *a priori* en la despatriarcalización del poder patriarcal establecido en el Estado, o incluso el erigido en sus comunidades y en los diferentes espacios de acción política como mujeres Zapatistas. La Comandanta Esther se ha convertido en un símbolo de la lucha zapatista por denunciar y enfrentar el patriarcado institucionalizado en el Estado. La primera indígena en ingresar al Congreso Nacional en México, Esther fue enfática en su discurso:

Soy indígena y soy mujer, y eso es el único que importa ahora. Esta Tribuna es un símbolo. Por eso convocó tanta polémica. Por eso queríamos hablar en ella y por eso algunos no querían que aquí estuviéramos. Y es un símbolo también que sea yo, una mujer pobre, indígena y zapatista, quien tome primero la palabra y sea mío el mensaje central de nuestra palabra como zapatistas (EZLN, 2001).

² 1º Congreso Nacional de Mujeres Indígenas. Oaxaca, agosto de 1997.

La presencia de Esther en el Congreso Nacional se traduce en un desplazamiento de la autoridad epistémica del Estado, una vez que posiciona su cuerpo y su voz como la expresión política de las mujeres pobres e indígenas que ya no están dispuestas a aceptar las condiciones de vida y la explotación impuestas por la cultura política occidental. A través de la *Pedagogía de la Palabra*, las Comandantas Ramona y Esther han realizado una importante formación política de base entre las mujeres indígenas, además del diálogo que han establecido como voceras del zapatismo con otras luchas y teóricas feministas latinoamericanas (Barbosa, 2018a). Hay muchos informes que reconocen el papel de ambas luchas en la formación de la conciencia política de las zapatistas.

La “osadía revolucionaria de las mujeres indígenas”, subvierte la condición subalterna de ser una mujer “sin rostro” y “sin voz”. Al pisar donde nunca se le permitió a una mujer indígena, el Congreso Nacional, exige el derecho a decir su palabra, que es finalmente la palabra colectiva de las mujeres indígenas. En la conformación de la conciencia de lucha como mujeres indígenas, la *Pedagogía de la Palabra* incurre en un reordenamiento del género (Millán, 2014), al desplazar y subvertir las representaciones de las mujeres indígenas en el contexto del discurso occidental moderno y del Estado-nación. Por lo tanto, dentro de la lucha feminista, las zapatistas construyen «paridades impensadas» (Lagarde, 1999) y contribuyen a su propia teorización al anticipar, en el campo teórico-epistémico y político, el enfoque de género, en una redefinición epistémica del feminismo, su estética y su corporeidad, de un “ser Zapata, siendo mujeres” (Lagarde, 1999).

Aprendizaje 3 – Una *onto-epistemología de nosotras* en la concepción del feminismo

Porque no solo los hombres, también hay mujeres de las ciudades que nos desprecian, que porque no sabemos de la lucha de mujeres, porque no hemos leído libros donde las feministas explican cómo debe ser y tantas cosas que dicen y critican sin saber cómo es nuestra lucha.

I Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan.

Las mujeres indígenas de América Latina construyen su teoría desde sus propios marcos epistémicos y ontológicos, y en sintonía con el deseo de que sea *una flor de la palabra que no se muere, sino que se siembra y renace en la memoria histórica de sus luchas*. A modo de análisis, identifiqué tres dimensiones onto-epistémicas que atraviesan la concepción de lucha de las indígenas en clave feminista: 1. Dimensión onto-epistémica de la cosmovisión y del lenguaje en sus lenguas originarias; 2. Dimensión onto-epistémica del territorio; 3. Dimensión onto-epistémica de la complementariedad (Barbosa, 2018b). Esa *epistemología de nosotras* es inherente a los procesos de resistencia histórica de los pueblos originarios que son nutridas por un paradigma onto-epistémico del campo en la defensa de sus territorios y de los comunes (Barbosa, 2019).

Las Zapatistas lanzan nuevos elementos para pensar la violencia histórica contra las mujeres, y circunscriben otros referentes en la construcción de la equidad entre los géneros, basados en los fundamentos de la filosofía maya, los principios del equilibrio y de la armonía de la dualidad complementaria. Amplían su comprensión de la lucha como mujeres al trascender el debate analítico para elaborar una concepción genuina de su propia lucha. Un aspecto importante de la teorización zapatista es el hecho de que no incorporan directamente el concepto de feminismo. No encontramos en sus discursos y escritos la mención explícita de una identidad feminista circunscrita a una determinada corriente teórica del feminismo.

Las Zapatistas ejercen su autonomía epistémica al explicar la forma en que construyen su subjetividad política y su lucha como mujeres: “Nosotras no usamos la palabra feminismo, porque de por sí siempre hablamos de la lucha de las mujeres. Y hay diferentes palabras para decir lo mismo, porque entendemos que es lo mismo, pero lo decimos de nuestra manera, que es diferente”³. Al asumir esa autonomía epistémica para decir su palabra, en consonancia con las delineaciones teórico-políticas de otras feministas, pero dicha de manera diferente, plantean articulaciones, al afirmar “que el zapatismo coincide con algunos elementos de las tesis del feminismo,

³ Registro en diario de campo, marzo del 2018.

pues propone una nueva ética del poder, que no sea patriarcal” (EZLN, 1996, p. 158).

En diferentes relatos de las Zapatistas encontramos la demanda de ser reconocidas como iguales, de construir la autonomía de las mujeres y los hombres en el *caminar lado a lado*, en el *caminar parejo*. Así, el principio de *caminar en pares*, en equidad de condiciones, es el fundamento de la propuesta feminista de las Zapatistas y el “acuerdo” es la mediación pedagógica y política para su logro. La asamblea, instancia legítima de representación colectiva en las comunidades zapatistas, media la relación hombre/mujer en el marco de la ley de usos y costumbres y de la Ley Revolucionaria de Mujeres.

La defensa del territorio y de los *comunes* constituye un elemento habitual en el tejido de la lucha de las mujeres indígenas, entre ellas las Zapatistas. Al reclamar el reconocimiento de su papel histórico en el proceso de reproducción social y de sostenimiento de la vida, las indígenas fortalecen su lucha política contra la mercantilización de la tierra y la mecanización del modelo de producción agrícola del capital, al tiempo que buscan mantener y reconstruir el tejido social que articula las tramas comunitarias en sus territorios. Al activar el territorio como “espacio de reproducción de la vida”, evocan la dimensión comunitaria que, unida a la organicidad de su lucha política, confiere un sentido común a la sociabilidad de base popular en la defensa del territorio y de los bienes comunes. Es fundamental destacar que el concepto de “los comunes” prefigura otra concepción del territorio y sus sociabilidades, que se contraponen radicalmente a la lógica de la propiedad privada y la propia concepción del desarrollo sostenido por el capital, en una perspectiva político-ideológica y de regulación del Estado.

In conclusiones para seguir el camino

La historia es de todas nosotras. Hemos nacido en rebel-
día. Ahora nosotras tenemos la palabra.

Francisca Rodríguez - ANAMURI.

En este escrito presento tres aprendizajes centrales para mi formación intelectual y política apprehendida de los procesos de resistencia y lucha articulados por las mujeres indígenas, tomando por ejemplo la *praxis* política de las Zapatistas. La equifonía onto-epistémica en el tejer de una concepción propia de lucha como mujeres pone de relieve el equilibrio entre el “yo” y el “nosotros”, una ética política hacia la emancipación humana que, en definitiva, requiere la emancipación de mujeres y hombres.

El proceso de construcción de la conciencia de género entre las Zapatistas nació desde la propia condición de mujeres indígenas explotadas en las relaciones históricas coloniales en México. No se trataba de un proceso inmediato de toma de conciencia feminista y de lucha contra el patriarcado, sino de liberarse de una relación de opresión colonial y capitalista. Sin embargo, la Ley Revolucionaria de Mujeres y el propio proceso de participación en una lucha revolucionaria y emancipadora permitió a las zapatistas elaborar su propia concepción de cómo luchar “como mujeres que somos”, además de tender puentes de diálogo con las feministas académicas y otros feminismos populares.

Las Zapatistas revolucionaron la historia política mexicana y latinoamericana al crear una ley revolucionaria, sobre todo por la capacidad organizativa de las mujeres, al forjarse como sujetos políticos que, bajo el signo de la rebeldía y la construcción de nuevas conductas, desafían los modelos tradicionales de subordinación por etnia y género (Bustamante, 2003). Sólo en territorio zapatista las mujeres indígenas han logrado implementar lo que la ley prescribe, un logro revolucionario para enfrentar la marca colonial intrínseca al “modelo tradicional de mujer” impuesto a las indígenas.

Considerando que el camino se hace al caminar, los conceptos y matrices de pensamiento que emergen de la lucha emprendida por las mujeres indígenas nos permiten adensar a la teoría feminista misma y a la teoría social latinoamericana, con la consciencia de que la “la historia es de todas nosotras” y la lucha antipatriarcal, anticapitalista, anticolonial y antirracista también lo es. Seguiremos tejiendo.

¡Sin las Mujeres, No Hay Revolución!

Bibliografía

- Barbosa, L. P. (2018a). Epistemologías de Nosotras, Feminismos e Teoría da Selva na construção do conhecimento: aportes das mulheres Zapatistas. *Revista Brasileira de Educação do Campo*, 3(4), 1128–1155. <https://doi.org/10.20873/UFT.2525-4863.2018V3N4P1128>
- Barbosa, L. P. (2018b). Mulheres Zapatistas e a Pedagogia da Palavra no tecer da outra educação. En A. M. Castro & R. de C. F. Machado (Eds.), *Estudos feministas: mulheres e educação popular* (1era ed., Vol. 2, pp. 25–47). São Paulo: LiberArs.
- Barbosa, L. P. (2019). Florescer dos feminismos na luta das mulheres indígenas e camponesas da América Latina. *Novos Rumos Sociológicos*, 7(11), 197–231. <https://doi.org/10.15210/NORUS.V7I11.17048>
- Barbosa, L. P. (2021). Lajan lajan 'ayatik or “Walking in Complementary Pairs” in the Zapatista Women’s Struggle: 48(5), 4–24. <https://doi.org/10.1177/0094582X211012645>
- Bystrowicz, M., & Unamuno, L. (2014). *Mujeres de la mina* [Película].
- Comisión Sexta del EZLN. (2015). *Pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I. Utopía y Praxis Latinoamericana*.
- De la Garza Gálvez, C. (2019). Patronos y relatos: el vestido como intervención y lo femenino como subversión. En F. Huerta Rojas & M. Castro Espinosa (Eds.), *Imaginarios y representaciones estéticas de género en las artes* (Primera edición., pp. 185–206). Ciudad de México: UACM Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional. (1994). *EZLN: documentos y comunicados*. (A. García de León, C. Monsiváis, & E. Poniatowska, Eds.). Ediciones Era.

- EZLN. (1996). Cuarta Declaración de la Selva Lacandona. Recuperado el 3 de octubre de 2021, de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>
- EZLN. (2001, marzo 28). Discurso de la Comandanta Esther en la tribuna del Congreso de la Unión «Enlace Zapatista. Recuperado el 3 de octubre de 2021, de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/03/28/discurso-de-la-comandanta-esther-en-la-tribuna-del-congreso-de-la-union/>
- Federici, S. (2017). *Calibã e a bruxa mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Elefante.
- González Pérez, D. (2017). Mujeres tejedoras, diosas guerreras. Mitos de la tradición textil de comunidades zapotecas de la Sierra Sur de Oaxaca. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, (54), 138–157. <https://doi.org/10.29340/54.1745>
- Lagarde, M. (1999). Insurrección zapatista e identidad genérica: una visión feminista. En S. Lovera & N. Palomo (Eds.), *Las Alzadas* (pp. 145–179). México: CIMAC / Convergencia Socialista.
- Lenkersdorf, C. (2002). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Marcos, S. (2011). *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*. Ediciones Eón.
- Millán, M. (1996). Las zapatistas de fin de milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas. *Revista Chiapas*, 3, 19–32.
- Millán, M. (2014). *Des-ordenando el género/ ¿Des-centrando la nación? El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Overing, J. (1986). Men Control Women? The 'Catch 22' in the Analysis of Gender, *I*(2), 135–156.
- Ramona Mujer Indígena Rebelde. (s/f). Recuperado el 3 de octubre de 2021, de http://www.youtube.com/watch?v=BjscEX0cGXQ&ab_channel=medioslibres

Rivera Cusicanqui, S. (2004). La noción de “derecho” o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. *Aportes Andinos*, 11.

Zavaleta, R. (2009). *La autodeterminación de las masas*. (L. Tapia, Ed.) (Compilador). Bogotá: CLACSO.

ZZ Colectivo. (2008). *El derecho de ser feliz* [Película].

APARTADO 2

INJUSTICIAS Y DESIGUALDAD



INJUSTICIA DE GÉNERO Y LA NECESIDAD DE CONTAR CON UN SALARIO FEMENINO PARA LAS LABORES DE CUIDADOS¹

Itzel Mayans Hermida

LA FILÓSOFA FEMINISTA SALLY HASLANGER (2012) señala que ser mujer implica, por definición, ocupar una posición social de subordinación. Esta subordinación se presenta al estar vigente una ideología dominante (“del patriarcado” podríamos agregar) en la que se asume que, por naturaleza, las mujeres llevamos a cabo de manera óptima, natural e instintiva las tareas de reproducción y de los cuidados (de nuestra pareja, de nuestros hijos, de algún familiar enfermo o con capacidades limitadas o de nuestros padres mayores de edad) y sin que los hombres se sientan, en su mayoría, corresponsables en su desarrollo. En segundo lugar, esta ideología también coloca a la utilidad social de estas tareas en un lugar de relevancia inferior del que ocupan otras muchas actividades profesionales que son remuneradas y que al capitalismo le interesa fomentar. Entre estas actividades se encuentran todas aquellas que tienen un valor de cambio en los mercados comerciales y financieros, en el ámbito industrial o en el medio de la investigación científica en el que se genera conocimiento socialmente útil, como en el caso del desarrollo y producción de las vacunas contra el virus SARS-COV-2.

¹ Una versión anterior de este artículo fue publicado en el periódico en línea “El Universal” bajo el título: “Cuidados, pandemia y la necesidad de contar con un salario femenino para las tareas domésticas” el 20 de diciembre del 2020.

Si bien las feministas hemos retado con mucha mayor frecuencia el primer aspecto de la ideología dominante y hemos defendido que las mujeres somos lo suficientemente aptas para desempeñar otros muchos roles y actividades profesionales además de las domésticas, no siempre hemos tenido éxito en oponernos al supuesto de que las tareas de reproducción y de cuidados tengan un valor social inferior al de otras actividades profesionales a las que las mujeres hemos podido acceder, aunque de forma lenta y en condiciones desiguales, respecto de colegas hombres.

Esta laguna en las agendas feministas ha permitido pasar por alto la importancia que tiene el hecho de incorporar a nuestras demandas el acceso a un salario universal – así como a diversos apoyos sociales- para llevar a cabo la crianza de nuestras hijas e hijos de forma óptima, sobre todo para quienes las desarrollan de tiempo completo. La importancia de contar con un salario para el trabajo doméstico lo tuvieron claro un grupo de feministas italianas encabezadas por Silvia Federeci (2018) desde la década de los setenta del siglo pasado. Desafortunadamente, esta demanda no llegó demasiado lejos debido a que, en primer lugar, la exigencia no pudo universalizarse en las agendas feministas y a que, en segundo, el propio sistema capitalista interpuso serias resistencias frente a la posibilidad de reconocer que el capital se beneficia de la reproducción de la fuerza de trabajo sin que contribuya proporcionalmente con los costos de su reproducción. Como sabemos, estos costos que tienen las tareas de los cuidados se han asumido históricamente al interior de los hogares y llevándose a cabo, casi de forma universal, por mujeres.

Las economistas Paula England y Nancy Folbre (1999) han manifestado que el tiempo, dinero y empeño puesto por los padres en las actividades de crianza de los hijos, a partir de lo cual se desarrollan sus capacidades, generan externalidades positivas para los integrantes de la sociedad en su conjunto, particularmente para quienes se jubilarán al término de su vida productiva y para el sistema económico que depende de poder emplear a trabajadores con determinadas competencias laborales y perfiles psicológicos. Esta cualidad de las labores de cuidados de generar

valor social de forma generalizada (y no exclusivamente para los destinatarios inmediatos de estas tareas de cuidados), ha llevado a que England y Folbre las caractericen como “bienes públicos”. Los bienes públicos tienen una doble cualidad, en primer lugar, que el beneficio social sea generalizado y, en segundo, que las personas tendamos a ser gorriones cuando se trata de asumir el costo que estos conllevan.

No contribuir a pagar un servicio del que uno se beneficia implica el aumento desproporcional de los costos para las personas (madres de familia de manera muy importante) que no tienen otra alternativa más que asumirlos. La mala distribución en las tareas de los cuidados entre las familias, el mercado, el Estado y la sociedad en su conjunto, genera un serio problema de injusticia tanto de género como distributiva.

Sin pretender abordar todos los aspectos de la injusticia que implica la mala distribución de las tareas de los cuidados, a continuación enumeraré tres de sus aspectos concretos que padecen tanto quienes realizan las labores de cuidados en condiciones de adversidad (y, claramente, dicha injusticia se agudiza en los casos de quienes enfrentan precariedad laboral y carecen de una red de apoyo en que puedan apoyarse) como quienes la reciben de forma deficiente o en los casos en que es prácticamente inexistente.

1. La pobreza económica y la pobreza en el tiempo disponible

La Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) ha reportado que en México “el valor monetario de las tareas de los cuidados de salud brindados en el hogar equivale al 85,5% del valor de los servicios hospitalarios y que las mujeres aportan con su trabajo un 72,2% de ese valor monetario”(CEPAL, 2020), cifras que reflejan contundentemente que, a pesar de ser un trabajo invisibilizado, las tareas de los cuidados generan valor social y económico y que, además, tienen aún un sesgo de género. Particularmente, no es de sorprender que, los sectores de mujeres que trabajan en la economía informal o que son trabajadoras domésticas, se hayan visto particularmente afectadas durante la pandemia al perder sus empleos o al tener

que dedicarse de forma muy intensiva a estos trabajos de cuidados sin poder tener tiempo suficiente para encontrar otro empleo o para el descanso (CEPAL, 2020). La concentración de las mujeres en las tareas de los cuidados como una variable que ha afectado su bienestar no ha sido exclusiva de la pandemia de COVID -19 aunque ésta sí ha mostrado la urgencia con la cual hay que modificar el paradigma *familiarista* que ha prevalecido hasta ahora en su desarrollo.

La pobreza del tiempo como señala Brígida García Guzmán (2019) contribuye de forma muy importante a perpetuar el círculo vicioso entre pobreza económica y educativa con la ausencia de condiciones importantes (como en el caso de la disponibilidad de tiempo libre) para poder invertir en el desarrollo de capacidades que permitan, a su vez, mejorar las credenciales educativas y profesionales necesarias para conseguir un empleo mejor remunerado.

Finalmente, es conocido que las tareas de cuidados o son mal pagadas cuando éstas son realizadas por personas diferentes a los integrantes de la familia, escenario en el que el entrecruzamiento entre las desigualdades de género, clase y raza son muy evidentes entre distintos sectores femeninos (Valenzuela, Scuro Somma, & Vaca-Trigo, 2020, p. 19), o cuando se realizan por la madre, abuela u otro pariente cercano, por lo regular una mujer, éstas no son remuneradas en lo absoluto por asumir que se realizan siempre por altruismo o por amor por las hijas o hijos.

De manera que una de las conclusiones más claras sobre la pobreza económica y la pobreza del tiempo es que las mujeres mayormente afectadas por la desigualdad estructural en el desarrollo de estas labores son las migrantes de escasos recursos quienes, en su mayoría, se emplean en las labores domésticas mal pagadas entre las cuales se incluyen, en muchos casos, las labores de cuidados (Valenzuela et al., 2020, pp. 22–25). El otro aspecto de la pobreza es que, aun cuando sean mujeres de clase media o media alta las responsables de llevar a cabo

estas tareas con ayuda de otras mujeres pagadas, la dedicación exclusiva a estas tareas genera una enorme dependencia entre las mujeres y los principales proveedores económicos en los hogares quienes aún son, en su mayoría, varones padres de familia.

2. Injusticia de género y la necesidad de cambiar estereotipos perniciosos

Otro de los aspectos de la injusticia está relacionada con la injusticia de género. Es decir, con la existencia de un conjunto de estereotipos que llevan a esperar que sean las mujeres quienes realicemos principalmente y, en su mayoría, la gran cantidad de trabajo doméstico y de cuidados. Hay que decir que la existencia de este tipo de injusticia no implica que las tareas de cuidados carezcan de valor o que las mujeres que eligen realizarlas como actividad principal de su vida no las realicen con gusto; sin embargo, la injusticia consiste en que no estén debidamente remuneradas, por un lado, y en que si la mujer que las realiza quisiera emprender otro tipo de actividad, profesional o recreativa, difícilmente estaría en la posibilidad de hacerlo.

Es sabido que el mercado laboral penaliza seriamente a las personas que abandonan su profesión durante algunos años y, por otro lado, la carencia de servicios públicos para descargar a las mujeres de estas tareas tan intensivas, son un hecho en la mayoría de los países de América Latina y, particularmente en México, en donde el gobierno federal ha incluso recortado recientemente recursos destinados a las guarderías subrogadas (Navarro, 2019). Lo anterior incrementa el grado de vulnerabilidad que enfrenta el sector femenino que tradicionalmente ha dependido de dejar a sus hijos en estos espacios para poder desarrollar sus actividades laborales o profesionales.

Al mismo tiempo, la otra cara de este tipo de injusticia radica en que los estereotipos de género construidos alrededor de la expectativa social de que seamos las mujeres las principales cuidadoras de las hijas e hijos llevan a que los hombres que están casados o con hijos, lejos de ver perjudicada su situación

profesional, la mejoran al suponerse que ellos no serán quienes se harán cargo de las labores domésticas y de cuidados (Álvarez, 2018). Hay que decir que el origen de este problema estructural no tiene que ver, necesariamente, con la intención de los hombres de obtener una situación de ventaja comparativa (económica o laboral) frente a sus parejas mujeres. Sin embargo y más allá de la intención de hombres particulares, es un hecho que la eficacia de los estereotipos de género consiste en que tanto hombres como mujeres busquemos adaptarnos a sus dictados con el fin de recibir recompensas económicas o sociales diversas (por ejemplo, reconocimiento o aceptación pública). Como señala acertadamente Nancy Fraser,

La construcción de roles de proveedor y cuidador separados, codificados como algo masculino y femenino respectivamente, es uno de los sostenes principales del actual orden de género. Desmantelar dichos roles y su codificación cultural es en efecto subvertir dicho orden. Significa subvertir la actual división sexista del trabajo y reducir la importancia del género como principio estructural de la organización social (2015, p. 165).

De manera que hasta que no se modifiquen los estereotipos sociales construidos alrededor de la figura femenina y que llevan a buscar regular la expectativa social de que las mujeres seamos las principales cuidadoras de hijas e hijos, mujeres y hombres no podremos aspirar a mantener relaciones más equitativas en lo que respecta a la realización de las tareas domésticas y de cuidados. Ello impacta no sólo en quién las realiza y quién mantiene económicamente a la familia, sino que, al mismo tiempo, la dependencia económica que se genera de la mujer respecto del varón condiciona muchas de las alternativas vitales que ella puede vislumbrar como parte de su realización personal. Simultáneamente, muchas mujeres que padecen violencia intrafamiliar no tienen opciones reales de salida dado que carecen de los medios económicos para independizarse. Todo

lo anterior lleva a que muchas de ellas vivan en condiciones de opresión estructural.

3. La precarización de las labores de cuidados al ser infravaloradas en comparación con otras muchas actividades profesionales

Una cara diferente de esta injusticia es la que concibe a las tareas de cuidados como inferiores, carentes de valor o “pérdida de tiempo” en comparación con otras actividades profesionales que las mujeres decidimos emprender.

Las feministas usualmente hemos apostado porque las mujeres podamos independizarnos económicamente de nuestras parejas varones a la par de empoderarnos para gozar de auto confianza a la hora de emprender muchas actividades profesionales, artísticas o recreativas a la par (o en lugar de) nuestro rol como madres o esposas.

Como señala María Pía Lara en *Las filósofas tienen la palabra* de Fanny Del Río, a las feministas nos ha interesado “ver cómo una mujer podía resistirse a cumplir con los papeles que las sociedades tradicionales nos imponían”, entre ellos el de ser madres o esposas sacrificadas (Del Río, 2020, p. 83). Sin demeritar en lo absoluto este último cometido de la agenda feminista, es verdad que a muchas feministas les ha costado trabajo abordar los temas de la maternidad (cuando las mujeres decidimos libremente ser madres) o no ver de forma condescendiente a aquellas mujeres que deciden libremente quedarse en su casa para realizar actividades de cuidados de acuerdo con los roles de género más tradicionales. Lo anterior, a la par de que el mercado ha contribuido a infravalorar estas tareas por encima de aquellas que generan ganancia económica o que tienen un valor de cambio en el mercado, ha llevado a que las tareas de los cuidados no sean vistas como actividades de un enorme valor social, sobre todo para los niñ@s que son los receptores inmediatos de dichas tareas.

Recientemente, en el artículo 9, apartado B de la Constitución de la Ciudad de México (2017) se ha definido como un *derecho* la recepción de cuidados en las circunstancias en las que los

requerimos (ello comprende tanto a la infancia como la tercera edad y las circunstancias en que necesitamos que alguien más cuide nuestra salud) y, como ha señalado Linda McClain (2006) brindar tareas de cuidados constituye un importante valor público, lo cual significa que “no solo es importante para la sobrevivencia humana, sino también es una precondition para la vida cívica y democrática” (2006, p. 88). Lo anterior significa que cuidar a otras personas implica una forma de participación cívica y de contribuir a que otras personas (la descendencia en la mayoría de los casos) desarrollen las capacidades necesarias para que sean las y los futuros ciudadanos de una sociedad. En esta medida, las tareas de cuidados representan una actividad cuyo valor ha sido infravalorado y que requiere de ser apropiadamente compensado tanto simbólica como económicamente.

En esta medida, la sociedad en su conjunto con la intermediación del Estado debe de garantizar que todas las personas que necesitan de cuidados, los reciban suficiente y apropiadamente. El modelo tradicional de familia en que el varón era el proveedor por excelencia y la mujer el ama de casa quien consagraba todo su tiempo a las labores de cuidados está, desde hace tiempo, rebasado. Este modelo no solo es injusto con mujeres y hombres quienes tienen preferencias distintas sobre el rol que desean desempeñar, sino que genera una profunda dependencia de las amas de casa (mujeres) con los proveedores (hombres) colocándolas en una situación de mucha vulnerabilidad (Albertson Fineman, 2005). Al mismo tiempo, el modelo tampoco es bueno generando que haya una mejor redistribución de las oportunidades educativas y de movilidad social entre las niñas y niños que son cuidados por diferentes familias. Por ello, es necesario redefinir el papel que tanto el Estado como la sociedad en su conjunto deben de jugar en garantizar que las futuras generaciones reciban los cuidados necesarios para ser ciudadanos y ciudadanas que no vean comprometidos su futuro, oportunidades de autorrealización y dignidad.

En conclusión, como las feministas italianas pudieron percatarse, la exigencia de contar con un ingreso para la realización de las labores domésticas partía de la necesidad de

reconocer que, en primer lugar, hay muchas mujeres quienes tienen que dedicarse de tiempo completo a esta noble función, a pesar de que hay enormes pendientes en la dirección de fomentar que exista una mayor corresponsabilidad en esta materia por parte de hombres y empleadores; en segundo lugar, la importancia de contar con el ingreso universal también propicia que las mujeres sean más libres para no quedarse en relaciones que pueden ser violentas o nocivas para su dignidad o autoestima.

Finalmente, el acceso a un salario universal femenino permite no estigmatizar las labores de cuidados. Si bien es verdad que las mujeres debemos de poder elegir con libertad una profesión que nos apasione y de la que recibamos ingresos que permitan nuestra independencia, también es verdad que, en el caso de aquellas mujeres que eligen cuidar a sus hijos de forma exclusiva, deben contar con los ingresos necesarios y suficientes que sean reflejo de la enorme importancia que tiene el hecho de formar a las nuevas generaciones de ciudadanas y ciudadanos.

Hay que recordar que estas tareas, además de ser socialmente muy valiosas, generan riqueza. Al mismo tiempo, dicho ingreso contribuiría a garantizar que nosotras elijamos realizar estas tareas de forma voluntaria, teniendo a la mano otras opciones de autorrealización personal entre las cuales elegir. Ninguna mujer debe de optar por la maternidad o por realizar labores de cuidados no remuneradas a falta de oportunidades educativas o profesionales. Aunque la existencia de dicho salario no resuelve el problema de generar mayor equidad en la distribución de estas tareas entre el Estado, la sociedad y el mercado, sí contribuye a disminuir el nivel de dependencia y de vulnerabilidad de muchísimas mujeres que todavía deciden dedicarse de tiempo completo a las labores de cuidados, aunque tenemos el reto de cambiar el estereotipo de la cuidadora universal. Sin embargo y desde mi punto de vista, contribuir a eliminar la dependencia, económica y existencial, que genera tanta discriminación y opresión es un primer paso en la dirección correcta.

A la par de fomentar que las mujeres salgamos a los mercados laborales y que tengamos salarios paritarios, el feminismo debe de

abanderar las causas que representan, y benefician, a la mayoría de las mujeres en la situación en la que actualmente vivimos. En este caso, debe de movilizarse a favor de que quienes realizan las tareas de los cuidados reciban un salario por ello, reconociendo que éstas son tareas valiosísimas que deben de ser desarrolladas de la mejor manera posible y de que, independientemente de que se hagan motivadas por el amor a la familia, representan un trabajo que debe de ser remunerado. Hoy más que nunca y, en contexto de pandemia, hay que recordar que lo personal es político.

Bibliografía

- Albertson Fineman, M. (2005). *The Autonomy Myth. A theory of dependency*. New York: The New Press.
- Álvarez, P. (2018, julio 18). La brecha salarial entre hombres y mujeres crece al 37,5% al tener hijos | Economía | EL PAÍS.
- CEPAL. (2020). La pandemia del COVID-19 profundiza la crisis de los cuidados en América Latina y el Caribe.
- Constitución Política de la Ciudad de México (2017). Ciudad de México.
- Del Río, F. (2020). *Las filósofas tienen la palabra*. México: Siglo XXI Editores.
- England, P., & Folbre, N. (1999). The Cost of Caring: 561 (1), 39–51. <https://doi.org/10.1177/000271629956100103>
- Federici, S. (2018). El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo. Madrid: Traficantes de sueños.
- Fraser, N. (2015). Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal (IAEN-Instituto de A...). Madrid: Traficantes de sueños.
- García Guzmán, B. (2019). El trabajo doméstico y de cuidado: su importancia y principales hallazgos en el caso mexicano. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 32(2 (101)), 237–267.
- Haslanger, S. (2012). *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/ACPROF:OSO/9780199892631.001.0001>
- McClain, L. C. (2006). The place of families: fostering capacity, equality, and responsibility. Cambridge: Harvard University Press.
- Navarro, M. F. (2019, febrero 20). 1 de cada 3 niños abandonó su estancia infantil por recorte • Actualidad • Forbes México.
- Valenzuela, M. E., Scuro Somma, L., & Vaca-Trigo, I. (2020, diciembre). Desigualdad, crisis de los cuidados y migración del trabajo doméstico remunerado en América Latina | Publicación | Comisión Económica para América Latina y el Caribe. CEPAL.



Paola Caden

TERMINOS CANCELATIVOS: COMO CANCELAR EL DEBATE IDEOLÓGICO CON PALABRAS

Melisa Vivanco

LOS TÉRMINOS PEYORATIVOS SON PALABRAS que se utilizan para expresar sentimientos negativos como la ira, el desprecio o el odio hacia alguien, típicamente hacia individuos particulares. Por otro lado, existen ciertos actos de habla que destacan por su fuerza ilocutiva¹. Ésta es la propiedad que tiene una preferencia de ser realizada con la intención de ejecutar un cierto acto ilocucionario, por ejemplo, el acto de dar una orden o, para presentes propósitos, el acto de expresar un sentimiento de odio o desprecio. El ejemplo paradigmático de términos peyorativos con una gran fuerza ilocutiva son los epítetos cuyo objetivo son grupos de género, raciales, étnicos, de orientación sexual, religión, etc. Estos términos han sido presentados en la literatura como una clase independiente de expresiones debido a su considerable poder de denigración (Anderson & Lepore, 2013), (Cepollaro & Stojanovic, 2016), (Hom, 2008), (Richard, 2008).

La presente investigación se enfoca en una nueva clase de peyorativos cuya fuerza ilocutiva consiste en expresar un descrédito de los pensamientos y argumentos de una persona relativos al compromiso que ésta mantiene con una cierta ideología. A estos términos los he llamado términos cancelativos (*shutting-down terms*). Estos términos son similares a los epítetos conocidos en

¹ El concepto de actos ilocutivos fue introducido en lingüística por J. L. Austin en su investigación de los diversos aspectos de los actos de habla. En el marco de Austin, locución es lo que se dijo y quiso decir, la ilocución es lo que se hizo y la perlocución es lo que sucedió como resultado (Austin, 1975).

inglés como *slurs* en al menos dos aspectos relevantes. Primero, estos insultos son dirigidos a grupos, incluso en los casos en los que la proferencia es dirigida hacia un individuo; pero a diferencia de los *slurs*, los grupos en cuestión no están determinados por raza, género, etnia o preferencia sexual, sino que están determinados por ideologías asociadas a una persona. Segundo, los términos cancelativos también tienen una función realizativa. Es decir, estas expresiones no sólo son utilizadas para comunicar pensamientos, sino que al momento de proferirlas se realiza una cierta acción. En el caso de los *slurs* la acción que se realiza es la de denigrar y despreciar. La tesis defendida aquí es que en el caso de los términos cancelativos, las expresiones que los contienen además de comunicar un pensamiento tienen el poder de realizar la acción de desacreditar ideas y cancelar argumentos.

Teniendo en cuenta su potencial fuerza ilocutiva, no deben perderse de vista dos aspectos principales de los términos cancelativos. Primero, cuál es su contribución al valor semántico de una oración que contiene estos términos y, segundo, de dónde proviene su poder cancelativo. Dividiré la presente propuesta en tres pasos: (1) daré una caracterización intuitiva de los términos cancelativos; (2) sugeriré una explicación semántica que arroje información sobre el contenido de un término cancelativo; y (3) defenderé una explicación pragmática que dé cuenta de cómo se realiza la acción asociada a los términos cancelativos.

Términos cancelativos

Los términos cancelativos son peyorativos que se asemejan a los *slurs* en que también se dirigen a ciertos grupos. Sin embargo, para estos términos, los grupos destinatarios no están determinados por raza, género, etnia, etc. Los grupos objetivo están constituidos por personas que se identifican con alguna ideología.

Las ideologías hacen que las personas se identifiquen con ciertos grupos en virtud de las ideas (políticas, sociológicas, económicas, etc.) con las que están comprometidas. Una ideología puede entenderse a grandes rasgos como un conjunto de creencias normativas, ideas conscientes o inconscientes y emociones que

tienen algo que ver con el comportamiento social humano. Toda ideología determina una mirada sobre el mundo social, una representación parcialmente descriptiva y parcialmente normativa de hechos políticos, sociales, económicos, etc. Cada ideología determina una perspectiva sobre la realidad y sobre cómo esa realidad debería ser.

Las diferencias de perspectiva pueden generar que personas que no se identifican con la misma ideología estén en desacuerdo sobre aspectos importantes de la cotidianidad. Estos desacuerdos pueden producir sentimientos negativos relacionados con actitudes asociadas a la ideología. Al igual que los *slurs* transmiten desprecio hacia su grupo objetivo, estas palabras transmiten desprecio hacia los grupos que adscriben las ideologías destinatarias. Son palabras que se utilizan, además de ofender, para despreciar a la interlocutora y desacreditar los argumentos interpretados como ideológicos desde su esencia epistémica.

No es difícil ver cómo la pertenencia a un grupo cuya propiedad identitaria es una ideología genera desprecio. Las ideologías pueden ser vistas como mecanismos de control social. En este sentido, es común la asociación de un pensamiento ideológico con un comportamiento dogmático y la adquisición de premisas normativas que no pueden ser probadas. Suele creerse que ese comportamiento sirve a los intereses de las personas que comparten la ideología en cuestión. El rechazo de una determinada ideología puede ir acompañado de acusaciones de proselitismo, propaganda y adoctrinamiento. Dicho esto, es fácil ver cómo el rechazo hacia una ideología puede desencadenar sentimientos negativos hacia quienes la comparten. En el caso de los términos cancelativos, al igual que en el de los *slurs*, los términos que transmiten desprecio deben incluir el rechazo hacia el grupo relevante. En la práctica discursiva esto implica el rechazo mismo hacia el conjunto de creencias que constituye la ideología. Ahora bien, el o la hablante que quiere transmitir desprecio tiene dos acciones que puede realizar mediante la preferencia de términos cancelativos: ofender y desacreditar parte (si no el total) de las creencias pertenecientes a la ideología en cuestión.

Un término cancelativo muy común es “feminazi”. Un aspecto interesante de esta palabra es que, a pesar de la vaguedad de su significado y la informalidad de sus usos, prevalece a través de diferentes idiomas: “feminazi” en inglés; “féminazie” en francés; “feminazista” en portugués. Según un diccionario urbano,

Las feministas creen en la igualdad de derechos para nosotras [las mujeres], las feminazis solo nos hacen parecer estúpidas. Las feminazis creen que todos los hombres son idiotas, creen que usar sostén es un símbolo de opresión (personalmente, los sostenes me parecen cómodos), afeitarnos las piernas aparentemente demuestra que CEDEMOS A LA PRESIÓN MASCULINA PARA SER ATRACTIVAS MIERDA SANTA, los muñecos de nieve deben llamarse “muñecas de nieve”, y que cualquier canción que mencione a una niña apoya la violación o lo que sea. Aparentemente están en contra del sexismo, lo que las convierte en unas malditas hipócritas. La feminazi es una sexista. La feminista es defensora de los derechos de las mujeres (“Urban Dictionary: feminazi”, s/f).

Esta definición pretende establecerse mediante la aportación de criterios para hacer la distinción entre “feminista” y “feminazi”. El problema con estos criterios es que no parecen basarse en nada más que en las preferencias y prejuicios de quien la introduce.

La sobre simplificación es un problema con los términos cancelativos: la actitud cancelativa, que conlleva a dicha sobre simplificación, comienza desde que se introducen los términos. Por ejemplo, según la descripción citada, la creencia de una feminazi (pero no de una feminista) es que usar sostén es un símbolo de opresión. ¿Es eso cierto? ¿Es la creencia “Llevar sostén es un símbolo de opresión” definitoria de una feminazi en contraste con una feminista? Vamos a analizarlo brevemente.

Podría pensarse que la discusión es frívola. Pero ésta es una interpretación superficial. Si hacemos un seguimiento del debate, veremos que es complejo y que como suele suceder, diferentes corrientes y diferentes épocas del feminismo conducen a diferentes conclusiones.

Las preocupaciones de las feministas que sostienen la idea de que llevar sostén es un símbolo de opresión patriarcal vienen de razones históricas. Históricamente, los cuerpos de las mujeres se han sexualizado desde una perspectiva masculina. La estética misógina-sexista reduce las funciones sexuales de la mujer a determinadas partes del cuerpo (glúteos y senos). Esta estética, por un lado, anula la sexualidad al censurar el pezón, pero por el otro promueve un escote realzado por el sostén (que parece funcionar nuevamente en favor del placer sexual de los hombres). Desde esa perspectiva, la costumbre de usar sostén es, entre otras, una manifestación de la objetivación de los cuerpos de las mujeres. Muchas teóricas feministas ven la objetivación como la entrada de todo tipo de violencia de género: la idea de que el cuerpo de la mujer es sólo una fuente de placer para los hombres es claramente una idea peligrosa (Melgar, 2016).

Pero el feminismo cambia con el tiempo. En los últimos años, tras los problemas relacionados con el cáncer de mama, el feminismo convencional ya no sostiene que haya algo cuestionable en el uso del sostén. Muchas feministas defienden la idea de que el uso del sostén debe ser una decisión personal y no algo determinado por la presión social. Por lo tanto, la definición anterior es incorrecta cuando se afirma que “Usar sostén es un símbolo de opresión” es una creencia feminazi, *pero no* feminista. Una persona puede, en virtud o no de su feminismo, suscribir esta creencia. Mediante el término “feminazi”, quien establece la mencionada ‘definición’ está cancelando una idea genuinamente feminista. A saber, que el uso del sostén, a pesar de ser potencialmente un símbolo de opresión patriarcal, es una decisión que justificadamente le corresponde a cada mujer. Desde luego, habrá corrientes del feminismo que cuestionen esta conclusión, pero es evidente que quien establece la ‘definición’ no tiene una corriente particular en mente y ahí está justamente el núcleo en donde se concentra el poder de cancelación.

Veamos otros ejemplos de términos cancelativos. La palabra “*libtard*” es una composición de las palabras en inglés “*liberal*” y “*retarded*” para expresar retrasada(o) liberal. Se refiere a alguien

que vive en un mundo de fantasía en lugar de lidiar con la vida tal como es en realidad: una forma ‘retrasada’ (*retarded*) de mirar la realidad; una forma de *mirar a través del lente de las creencias liberales*. Este término se usa para referirse y desacreditar a alguien que sostiene una ideología política asociada al liberalismo. Quien usa la palabra no está dispuesta(o) a dialogar. El o la hablante simplemente descarta las ideas que pertenecen a un sistema ideológico sin dar razones. Simplemente está usando la palabra para asociar a personas liberales con personas ‘retrasadas’. Como resultado, se combinan de alguna manera creencias de personas liberales con creencias de personas ‘retrasadas’. Parte del poder despectivo de *libtard* proviene de descartar las ideas por medio de esta mala asociación. Este término transmite desprecio y *cancela* a la defensora del liberalismo.

Algunos términos cancelativos no se dirigen a ideologías sino a actitudes que podemos identificar con actitudes ideológicas. En México solía utilizarse el término “chairo” o “chaira” para referirse a activistas políticos². Éste tenía una pesada connotación negativa: un chairo destruye la propiedad pública; protesta por todo lo que puede; es violenta, dogmática y sus métodos de protesta son a menudo ilegales.

El fenómeno es el mismo con “feminazi” y “*libtard*”. Se desdibuja la distinción entre ser chairo y ser activista. Es un término que no admite condiciones claras de aplicabilidad. Esto nos lleva a preguntarnos si *de hecho* existen tales condiciones o si estamos tratando con términos vacuos; es decir, que no refieren a nada. Pareciera que la única alternativa para caracterizar al término “chairo” es su uso para deslegitimar arbitrariamente acciones e ideas de personas que neutralmente identificaríamos como activistas sociales. Existen otros términos que pueden usarse para cancelar un argumento, una ideología o a sus defensoras,

² La primera vez que pensé en este ejemplo fue antes de las elecciones presidenciales de 2018 en México. Es interesante que conforme se fue transformando el contexto sociopolítico del país, los usos de la palabra también cambiaron. Actualmente es un término que, dentro de un contexto de polarización, se utiliza para referir a un(a) simpatizante del presidente actual, en contraste con otros términos de origen similar que se utilizan para referir a los(as) opositores(as).

por lo que hay que ilustrar por qué introducir la idea de término cancelativo. Consideremos el siguiente diálogo:

- Escuché que Israel bombardeó Gaza nuevamente.

- ¡Están defendiendo su territorio!

- ¿Su territorio? El territorio israelí fue palestino hasta 1947 cuando la ONU declaró el Plan de Partición después de la Segunda Guerra Mundial, con el fin de dividir el territorio palestino para crear Israel. Desde entonces, Israel ha ido expandiendo su territorio a través de Palestina.

- ¿Cuestionas la legitimidad de la Segunda Guerra Mundial?

- No. Cuestiono las acciones militares del Estado de Israel.

- Murieron muchos más judíos bajo el régimen de Hitler. Me retiro, no voy a hablar con un nazi.

En el diálogo se utiliza “nazi” cancelativamente. Otro ejemplo es “comunista”, que tuvo una connotación negativa durante la Guerra Fría. La diferencia entre términos cancelativos y otras expresiones utilizadas para cancelar argumentos o ideologías es cómo se introducen estos términos. Incluso si se utilizan términos como “comunista” cancelativamente, no se introdujeron específicamente con este propósito. La palabra “nazi” es muy eficaz cancelativamente debido a su potente connotación negativa adquirida a través de la historia de la palabra. Palabras como “feminazi”, “*libtard*”, “*chairo*” se introducen específicamente con el propósito de desacreditar actitudes asociadas a creencias ideológicas, y a partir de esto, cancelar parcial o totalmente las creencias correspondientes a la ideología en cuestión.

Este análisis nos lleva a la pregunta de si realmente existe tal cosa como una feminazi, un *libtard*, o un chairo (nótese que, en contraste, no tenemos dudas respecto a la existencia de nazis o comunistas).

Descripciones asociadas: el aspecto semántico.

En línea con otros peyorativos, los términos cancelativos se utilizan como sustantivos y adjetivos. No hay nada extraño en decir que hay descripciones que son asociadas con cualquiera que sea el contenido de los términos y con el contenido de los enunciados que los contienen. Esto no quiere decir que siempre estamos en posición de hacer el significado de los términos explícito. Pero implica que podemos utilizar estas descripciones para entender *lo que se quiso decir* en un enunciado que contiene estos términos.

Considérense los siguientes ejemplos:

‘Mentiroso(a)’ → ‘Persona que profiere enunciados no verdaderos.’

‘Estúpido(a)’ → ‘Tonto(a), torpe, mezquino(a), despreciable.’

‘*Beaner*’ → ‘Mexicano(a), despreciable en virtud de ser mexicano(a)’

‘Naco(a)’ → ‘Inculto(a), con mal gusto’

‘Feminazi’ → ‘Persona en alguna relación indeterminada entre el nazismo y el feminismo’

‘*Libtard*’ → ‘Persona en alguna relación indeterminada entre el liberalismo y el retraso mental’

Estas descripciones de algún modo tendrían que relacionarse con el significado de los términos. Algunos peyorativos son términos descriptivos cuya referencia es determinada en virtud de ciertas propiedades. Pero esta respuesta es clara sólo para algunos términos. Por ejemplo, el significado convencional de “mentiroso(a)” parece corresponder de manera adecuada con sus usos estándar. En contraste, otros términos resultan menos

descriptivos y en ese sentido, es más complicado evaluar la función de las descripciones asociadas como condiciones de aplicabilidad que determinen si el uso de la palabra es apropiado. Por ejemplo, es difícil determinar si para un cierto enunciado, la palabra adecuada es “estúpido” en lugar de “idiota” y viceversa. La cuestión es que es dudoso que algunas de estas propiedades existan siquiera: por ejemplo, la propiedad *ser despreciable en virtud de ser mexicano(a)*.

La evidencia sugiere que estas descripciones, si bien no determinan en su totalidad el valor semántico de estos términos, al menos nos proveen de una guía para entender el significado de los enunciados que los contienen. Con los términos cancelativos la tarea de relacionar el significado del enunciado que lo contiene con cualquier información descriptiva que pueda aportar algo al valor semántico del término se vuelve más complicada. Esto se debe a que las descripciones que podríamos asociar al contenido del término parecen ser altamente arbitrarias.

A grandes rasgos, podemos dividir los peyorativos en cuatro clases de acuerdo a las descripciones asociadas a lo que podría ser su contenido semántico. Aquéllos que son descriptivos, como “mentiroso(a)” o “advenedizo(a)”; aquéllos cuyas descripciones asociadas, si bien son vagas, parecen pertenecer a una clase más o menos bien definida, como “idiota” o “estúpido(a)”; los *slurs*, cuyas descripciones asociadas parecen no ser satisfechas por ningún individuo; y los términos cancelativos, que tienen la notoria propiedad de que resulta mucho más difícil encontrar una descripción o una clase de descripciones que parezcan contribuir de alguna manera al contenido semántico de las oraciones que los contienen: ¿En qué sentido está relacionado de manera natural lo que es ser nazi con lo que es ser una feminista? Y si el significado no está en la relación entre *ser una nazi* y *ser una feminista*, ¿de dónde obtiene “feminazi” su significado?

El vacío explicativo con respecto a la contribución semántica de los términos cancelativos a las oraciones que los contienen nos lleva a pensar que su naturaleza es prominentemente pragmática. No parecen ser palabras que de hecho sirvan para *decir algo*,

sino palabras que tienen como función principal *hacer algo*. La evidencia apunta a que esta función de realización consiste en cancelar argumentos (que no disolverlos o refutarlos) y desacreditar ideologías.

Los usos: el aspecto pragmático

Al igual que en los otros casos de términos peyorativos, aun si el poder denigrante de los términos cancelativos viniera parcialmente de algún contenido descriptivo, es innegable que la fuerza realizativa de la ofensa y la cancelación proviene en mayor medida de su contexto de uso: la historia de los usos de la palabra, el contexto de discurso, las intenciones de la hablante, etc.

Consideremos, por ejemplo, la palabra “estúpido”, en la que parte de su contenido parece estar dado por el contenido de la descripción “Persona con poca inteligencia”. Esta palabra básicamente describe a una persona carente de las habilidades esperadas en un cierto contexto. Lo mismo podría decirse de “naco” e “inculto”. Si bien esto es revelador en cuanto a la connotación negativa de las expresiones en las que se utilizan estos términos, no explica las variaciones en cuanto a la fuerza denigrante de estas expresiones y en particular, en cuanto a su variabilidad. La intensidad de esta fuerza parece ser altamente dependiente del uso que se hace de las expresiones que contienen estos términos. La misma palabra, digamos, “idiota”, puede variar desde una muy baja fuerza denigrante hasta una muy alta cuando variamos su contexto de uso. La fuerza denigrante es diferente para una niña si el término está en un enunciado proferido por su padre cuando la reprende, que si es usado casualmente por una compañera de clase, por ejemplo, porque ha perdido en un juego.

El caso de los *slurs* es muy revelador en este sentido, pues existe una notoria diferencia en el grado de la fuerza denigrante, que claramente depende del contexto de uso. En este caso, la fuerza denigrante puede ser completamente nula. Un fenómeno muy estudiado en la literatura sobre *slurs* es el de *apropiación*. Éste se refiere aquellos casos en los que personas pertenecientes al grupo objetivo del *slur* lo ‘adoptan’ y lo utilizan para referirse

a otras personas que son parte del mismo grupo. De esta manera, el *slur* llega a convertirse en un término incluso identitario (el ejemplo paradigmático de apropiación es el de la palabra conocida como *N-word* cuando es utilizada por personas de la comunidad afroamericana para referirse entre ellas). Por otro lado, hay contextos en el que el uso del mismo término llega a ser extremadamente denigrante. Algo similar ocurre con los términos cancelativos. Incluso si hubiera algún tipo de contenido semántico descriptivo (lo cual es al menos cuestionable de acuerdo con los argumentos vertidos en la sección anterior), éste parecería ser estable en todos los usos, mientras que la fuerza de cancelación y deslegitimización varía a través de su uso en distintos contextos.

La fuerza denigrante de los términos cancelativos (de manera similar a lo que ocurre con los *slurs*) está estrechamente relacionada con las intenciones de las y los hablantes cuando los profieren. Lo que es interesante con respecto a estos peyorativos, en contraste con otros actos de habla con fuerza illocutiva, es que los *slurs* y los términos cancelativos tienen como objetivo no sólo a la interlocutora, sino a todo un grupo de personas que comparten cierta propiedad. Pareciera que los términos cancelativos y los *slurs* sistemáticamente transmiten el desprecio y la desacreditación hacia un grupo objetivo. Al igual que con otros peyorativos, la hablante podría intentar transmitir distintos sentimientos a través de los *slurs* y los términos cancelativos: enojo, frustración, etc. Lo que resalta en el caso de estos términos es que, incluso cuando la intención principal de quien los profiere sea la de transmitir otros sentimientos negativos, si él o ella no quisiera manifestar algún nivel de desprecio hacia el grupo objetivo, la elección de sus expresiones habría sido distinta. Al calor de una discusión, para transmitir su enojo o frustración, el o la hablante podría haber utilizado cualquier término despectivo estándar, como “dogmática”, “fanática”, “violenta” o “ignorante”.

Sin embargo, existe una razón por la que, en lugar de uno de estos términos descriptivos, o incluso otros más vagos pero

ofensivos, como “tonta”, “idiota”, etc., el o la hablante decide usar un término cancelativo como “feminazi”. Mi tesis es que la explicación radica en que la intención que tiene el o la hablante no es sólo la de transmitir su enojo o su desprecio hacia su interlocutora, sino la de desacreditar sus argumentos mediante la cancelación de sus bases ideológicas.

Para entender cómo funcionan los términos cancelativos, debemos separar su connotación negativa de su fuerza de desacreditación. El término “feminazi” puede obtener su connotación negativa de las descripciones asociadas al nazismo. Pero esto no explica el poder cancelativo de sus usos. El poder de “feminazi” para despreciar y simultáneamente cancelar ideas feministas se origina en lo que yo llamo el *contexto de la palabra*.

El término “feminazi” fue introducido, a principios de los años 90 del siglo XX, por el locutor estadounidense Rush Limbaugh, un conservador vinculado al Partido Republicano. Limbaugh usó el término para referirse a las mujeres que defendían el derecho al aborto, un fenómeno que él parecía asociar con el Holocausto. Este ejemplo muestra cómo las ideas pertenecientes a una corriente de pensamiento pueden utilizarse para dotar a una palabra de poder despectivo. El feminismo se entiende, de manera muy somera, como una ideología cuyo principal eje son las creencias comprometidas con la liberación de la mujer y la reivindicación de sus derechos. Entre éstos se encuentran los derechos reproductivos que brindan la capacidad a todas las mujeres para decidir y determinar su vida reproductiva; uno de estos es el derecho al aborto.

Cuando Limbaugh asoció a las feministas con los nazis, no sólo rechazó el derecho al aborto sino que pretendía desacreditar la ideología feminista. Considerar a alguien un(a) nazi no es sólo pensarle como alguien que mata gente; sino también como alguien que lo hace sobre la base de principios racistas, en favor de un sistema represor totalitario (y más). Una feminista que ha sido etiquetada como *feminazi* parece haber sido desacreditada como defensora de sus derechos a favor del aborto, porque las razones

a su favor serán parte de su ideología, la cual ha sido descartada mediante una espuria asociación con el nazismo. Ha sido retratada como una nazi, y sus argumentos no han sido derrotados por otros argumentos, ¡fueron cancelados!

Queda por explicar la variación de la fuerza cancelativa: por qué es mayor en ciertos contextos. Esta variación es explicada por lo que llamo el *contexto de enunciado*. En éste, las condiciones de la proferencia determinan los diferentes niveles de la fuerza cancelativa. Imaginemos al director de una empresa que muestra un comportamiento conservador y misógino. Él está en posición de despedir a cualquier trabajadora. En una conversación sobre la desigualdad de salarios entre hombres y mujeres con una trabajadora puede ejercer el poder de su posición. Es factible un escenario en que él asocia a su interlocutora con ideas feministas; sabe que la elección de “feminazi” no sólo le transmitirá su desprecio, sino que, en virtud del desequilibrio de poder (que determina el contexto del enunciado), *cancelará* sus argumentos sin tener que dar razones en contra de ellos.

Conclusión

Los términos cancelativos son introducidos y utilizados con la finalidad de desacreditar posiciones asociadas con determinadas ideologías. Algunas de las asociaciones que dan lugar a estos términos están injustificadas, si no es que son del todo incorrectas. Como consecuencia de esta inapropiada asociación, los términos cancelativos sirven como realizadores de la acción de desacreditar algunas de las creencias que constituyen una ideología (quizá todas). En este trabajo he presentado una explicación del fenómeno lingüístico de los términos cancelativos. En primer lugar, se explica la connotación negativa generada por las descripciones asociadas a los peyorativos; en este nivel se destaca que las descripciones asociadas a los términos cancelativos son particularmente vagas. En segundo lugar, lo que explica su fuerza cancelativa se localiza al nivel de la pragmática y se divide en otros dos aspectos: el poder de cancelar y desacreditar surge de las intenciones del o de la

hablante y proviene del *contexto de la palabra*; aquí juegan un papel importante los complejos escenarios y prejuicios en torno a las ideologías. Finalmente, la variación de la fuerza de cancelación proviene del contexto de la preferencia, en este ámbito encontramos factores sociales como las relaciones sociales y de poder entre las y los hablantes.

Bibliografía

- Anderson, L., & Lepore, E. (2013). Slurring Words. *Noûs*, 47(1), 25–48. <https://doi.org/10.1111/J.1468-0068.2010.00820.X>
- Austin, J. L. (1975). *How To Do Things With Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955* (Oxford Scholarship). Recuperado de <https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780198245537.001.0001/acprof-9780198245537>
- Cepollaro, B., & Stojanovic, I. (2016). Hybrid Evaluatives: In Defense of a Presuppositional Account. *Grazer Philosophische Studien*, 93(3), 458–488. <https://doi.org/10.1163/18756735-09303007>
- Hom, C. (2008). The Semantics of Racial Epithets. *Journal of Philosophy*, 105(8), 416–440. <https://doi.org/10.5840/JPHIL2008105834>
- Melgar, N. G. (2016). A veces no llevo sujetador. *Proyecto Kahlo*. Recuperado de <https://www.proyecto-kahlo.com/2016/04/a-veces-no-llevo-sujetador/>
- Richard, M. (2008). Epithets and Attitudes. *When Truth Gives Out*, 12–41. <https://doi.org/10.1093/ACPROF:OSO/9780199239955.003.0002>
- Urban Dictionary: feminazi. (s/f). Recuperado el 29 de septiembre de 2021, de <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=feminazi>

LAS FILÓSOFAS



SOMOS NOSOTRAS

Patricia Galán

FILO-SOFÍA
LA FILOSOFÍA, SUS AUTORAS Y LA
INJUSTICIA EPISTÉMICA

María Esperanza Rodríguez Zaragoza

VIVIMOS TIEMPOS VIOLENTOS, vivimos tiempos donde un cambio es urgente y necesaria. Vivimos un tiempo donde ya la posmodernidad ha cuestionado las categorías que sostienen el imaginario social. Ante el cuestionamiento, la crisis se hace patente. Necesitamos formular y reformular nuestra forma de vida buscando alternativas a lo ya hecho, sin comprometernos con motivaciones posmodernas que nos hagan caer en un modernismo recargado.

Una de las ventajas de la crisis posmoderna ha sido la disolución y cuestionamiento de las categorías que han definido nuestro mundo. Ante este panorama disoluto, salen a la luz nuevas definiciones y propuestas para los modos de definir. Los seres humanos andamos sólo por caminos definidos, lo indefinido nos angustia, así que, es manifiesta la necesidad de conceptos, nombres y renombres a lo que aparentemente conocíamos. La urgencia de la definición de conceptos cuyo nombre represente mejor nuestra realidad es apremiante.

Un legado “positivo” que dejó la crisis de la modernidad fue que pudimos darle nombre a varios problemas que nos aquejaban. Al nombrarlos, los hacemos visibles al entendimiento y esto nos permite comprender mejor nuestros pensamientos y prácticas. Nuestra realidad adopta un nombre. La lucha constante de aquellos que hemos sido invisibilizados u oprimidos ha abierto un abanico de nuevos conceptos y, por ende, de nuevos entendimientos.

Nuestra realidad, al parecer por primera vez, se redefine; los límites se comienzan a trazar sin imposición y violencia. Se hace patente que nuestro modo de transitar la historia no puede seguir siendo el mismo; el modo en que hemos caminado como humanidad ya es insostenible.

Haciendo un breve recuento histórico de nuestro andar, vemos que, en un primer momento, la naturaleza fungió como el fundamento que explicaba el qué y por qué de las cosas. En la antigüedad, en varias culturas, podemos encontrar que los dioses eran la personificación o representación de fenómenos naturales. De igual modo, la respuesta a ¿qué es el ser humano? se daba en términos que obedecían a su naturaleza *i.e.* es animal racional por naturaleza, es ético por naturaleza. La naturaleza imponía un orden, era el principio y justificación del conocimiento. Es así como la naturaleza ilumina el resto de la realidad; dios y el ser humano están supeditados al dictamen natural. Desde este inicio el *arjé* se vuelve principio que lo devela.

La manera de entender cómo la naturaleza rige todo lo demás es a partir de ciertos principios metafísicos presentes en varias filosofías. Será en la filosofía aristotélica en donde se enuncia y sistematiza el principio más general de todos: el principio de no-contradicción. No-contradicción nos hace comprender el orden de la naturaleza y funciona como la antesala que devela al ser. El principio de identidad fungirá como una instancia del principio de no-contradicción, al ser éste el principio de los seres. Ambos principios bosquejan el orden natural del ser.

Con el pasar del tiempo acontecieron cambios políticos, geográficos, sociales, etc. y la luz de la naturaleza comienza a opacarse, dando paso a la iluminación de todo aquello que corresponde a Dios. Podemos ubicar este proceso de transición entre el cristianismo primitivo y los albores de la Edad Media. Es así, que a partir de los siglos IV y V d.C. el fundamento y *arjé* de las cosas será Dios. Así pues, la naturaleza pasa de ser principio a ser criatura. Del mismo modo, el ser humano pasa a ser una criatura cuyo fin es ser el contemplador del creador a través de la creación. Dios es causa, principio y fin de todo lo que es, pasa a ser el que

está más allá del ser, su continente. Así los principios metafísicos de no-contradicción, identidad y razón suficiente pasan a ser la explicitación del decreto divino. En este periodo la política y la ética se vuelven subalternas al decreto divino. Podríamos pensar que la humanidad entra en un periodo de estabilidad, ya que va a pasar bastante tiempo para que comiencen los grandes cambios.

Las instituciones y regímenes comienzan a desgastarse. Varios factores contribuirán al proceso de transición *e.g.* la invención de la imprenta, la caída de Constantinopla ante el poder de los turcos, el descubrimiento de América, revoluciones políticas (los reyes comienzan a cuestionar el poder de la Iglesia), la Reforma Protestante, el acontecimiento de varios fenómenos naturales, los nuevos sistemas cosmológicos de la mano de Copérnico y Galileo, etc. En el ámbito del conocimiento, el ser humano comienza a tener y forjar una conciencia histórica; ya no se siente satisfecho con la pasividad de la criatura y comienza a tener un papel activo en la relación con Dios; hay un retorno a nuestros orígenes occidentales: vuelven los ideales griegos interpretados por la mirada humanista del renacimiento.

Nos ubicamos en uno de los periodos de transición más interesantes y fecundos de la historia, el cual será la antesala a la Modernidad. El ser humano comienza a “independizarse” de Dios, quiere llegar por sus propios medios a la verdad; el ser humano comienza a tener un papel fundamental para el conocimiento. Es así como la luz de Dios comienza a opacarse y la luz de la razón comienza a iluminar todo lo demás. En este periodo surge la ciencia como la conocemos actualmente, las aportaciones de Galileo y Descartes sientan las bases del reinado de la razón. Surgen grandes sistemas filosóficos *i.e.* Leibniz, Hume, Locke, enfocados en gran medida al entendimiento humano. Así, la criatura se vuelve protagonista de su propia historia. Aunque Dios sigue estando presente, ya no tiene un papel central.

Es así como llegamos al periodo denominado *Modernidad*. Ante este nuevo y en principio, esperanzador panorama, la Filosofía se vuelca a tomar a la razón como parámetro de justificación del conocimiento. Encontramos varias propuestas que sostienen que

el Ser puede ser comprendido vía racional, incluso Dios, o su existencia pueden demostrarse así. La contraparte a esta gran empresa estará representada por teorías empiristas, que sitúan a la sensación y experiencia como principio y justificación del conocimiento. En el terreno de esta discusión es donde se sitúa la gran escisión en la comprensión del ser humano. Comienza un proceso de individuación y separación del ser humano con todo lo demás. El objeto se presenta ajeno, la naturaleza es 'lo otro' y comienza a vislumbrarse lo inaccesible y escurridizo al poderío de la razón. La razón al ser la nueva regente de fundamento y justificación trasladará la objetividad del conocimiento a ella misma. Sin embargo, el ser humano aún no está listo para pagar el precio de su incompletud.

Por otro lado, tenemos al sujeto, único acceso posible. En él reside la consciencia y el entendimiento. El estudio del ser no se da a partir del ser mismo, sino a través de las posibilidades que la razón permite. Los edificios de conocimiento cada vez son más altos y complejos, de ahí la necesidad de cimientos fuertes; algunos de los cimientos propuestos son los principios metafísicos, principalmente no-contradicción, identidad y razón suficiente. En este periodo podemos encontrar vastos sistemas metafísicos que intentan de una vez por todas llegar racionalmente al ser y normativizar el conocimiento. Ejemplo de ello es la metafísica leibniziana o la propuesta cartesiana. Según sea la metafísica será la definición de los seres. De lado de la contraparte podemos encontrar las propuestas empiristas de Hume y Locke, que ponen en duda la cimentación de los principios y la edificación de los sistemas sin contenidos. El entendimiento humano será el campo de batalla en donde se realizará este debate, mientras que el Ser parece cada vez más lejano y poco asequible a la razón.

Viene ahora la catástrofe. La razón se rinde ante el peso de las grandes interrogantes, el peso de éstas es enorme y nuestra facultad humana por excelencia resultará insuficiente. El error de la Modernidad no consistió en tomar a la razón como jueza y parte, sino en establecer que era la *única vía* de justificación y fundamentación del conocimiento. El ser humano no sólo es

razón, también es intestinos, corazón, anhelo, etc. Al desatender su ser integral el ser humano sufre la angustiada consecuencia de su descuido. La angustia es resultado de su ensimismamiento, es el precio por escindirse de todo lo demás. Comienza pues, un periodo de transición que se caracterizará por el rompimiento de los universales establecidos. Ya no hay naturaleza, Dios, razón o principio que pueda darle sentido a la existencia. Sin embargo, el ser humano sigue en un mundo dominado por el exceso de la razón. Los sistemas económicos y políticos obedecen al mercado: la expresión de la racionalidad máxima sin sujeto. El ser humano ya sin Dios, sin verdad, sin alma, se siente arrojado al mundo, sólo lo que le acontece es lo que hay. Se ha roto la comunicación y todo aparece roto, separado.

Nos encontramos en la Posmodernidad, donde no hay fundamento, todo está en duda. Se hace un alto al seguimiento de la tradición del conocimiento y se comienza a replantear todo. Algunas filosofías optarán por el abandono de toda esperanza; otros comenzarán empresas desde las cosas mismas. Hay que encontrar en dónde se perdió el camino y replantear las interrogantes. Heidegger será uno de los que propondrán replantearse la pregunta misma por el ser y las cosas. El trabajo de Husserl y Hegel lo inspirarán para tomar al tiempo como un horizonte hermenéutico de interpretación. El *dasein* no puede entender nada sin el tiempo, es el mismo tiempo. Por otro lado, se inaugurarán teorías filosóficas que ven en la ciencia la única vía de sobrevivencia de la Filosofía.

Esto tendrá como consecuencia una insinuación al abandono de la metafísica, ya que carece de sentido. Tal insinuación no gozará mucho tiempo de popularidad. Encontraremos en varias teorías de raigambre analítica un rechazo al abandono de las cuestiones metafísicas. La filosofía parece coincidir en que el medio a partir del cual puede estudiarse el ser y los seres es el lenguaje. Es por ello por lo que, en los últimos años, gran parte de la filosofía se ha volcado sobre este. Es a través del lenguaje que se posibilita el develamiento de los límites de la razón para atrapar al ser. El nombrar se vuelve la vía de acceso a las cosas. La escisión ya

no es entre el sujeto y el objeto, sino que se traslada al sujeto, el lenguaje y la realidad. El debate sigue vigente y las respuestas se siguen esperando.

En lo escindido, la desolación. Pero la causa de la desolación no es más que una consecuencia de que las cosas se sigan viendo con los lentes de la razón enajenada. La necedad de no soltar los imaginarios de la razón. La identidad aislada del individuo moderno y posmoderno lo escinde de dioses, lo hace ver a la naturaleza como algo ajeno que hay que estudiar para explotar, lo parte en su integridad al considerar a los otros seres humanos como extraños. La competencia del individuo por sobrevivir en el paraíso de la razón se vuelve la ruina de la cotidianeidad. Esta identidad trastocada tendrá eco en la concepción que se tiene de la realidad. Esta es nuestra actualidad, en la que todo se replantea y se redefine, en la que la necesidad de nuevos nombres, entendimientos y nuevos modos, se manifiesta.

Como se dijo, la lucha constante de aquellos que hemos sido invisibilizados u oprimidos abrió un nuevo abanico conceptual y, por ende, de nuevos entendimientos. Durante toda esta historia, las mujeres han sido relegadas e invisibilizadas por la normatividad heteropatriarcal que permea la estructura social, política, educativa, religiosa, económica, laboral, etc. Mi propio recuento histórico es producto de haberme formado en esta estructura, como ha podido verse, no hay nombres de mujeres en ella, y no es porque no hubieran estado ahí, es porque difícilmente hemos tenido noticia de ellas y de sus aportaciones. Vivimos tangiblemente la injusticia, día a día, en sus diferentes formas.

El legado que han dejado algunos tipos de feminismos ha sido el de poder darle nombre a esta invisibilización, conceptualizar el relego en sus modos y formas. Ya se señalado la importancia del nombre, mediante él lo invisible se hace visible al entendimiento. Un fenómeno constante en el que nos hemos visto involucradas la mayoría de las mujeres es aquel que se ha denominado como “injusticia epistémica”. Particularmente, este fenómeno se experimenta con frecuencia en nuestra cotidianeidad como

docentes y autoras de la filosofía. El número de ejemplos a lo largo de la historia es vasto.

Miranda Fricker define de manera general a la *injusticia epistémica* como ‘causar un mal a alguien en su condición específica de sujeto de conocimiento’ (2017, p. 17). Nos aproxima a dos formas comunes de este tipo de injusticia:

- a. *Injusticia testimonial*, que se produce cuando los prejuicios llevan a un oyente a otorgar a las palabras de un hablante un grado de credibilidad disminuido. Es un prejuicio en la economía de la credibilidad.
- b. *Injusticia hermenéutica*, que es cuando, una brecha en los recursos de interpretación colectivos sitúa a alguien en una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales. Son prejuicios estructurales en la economía de los recursos hermenéuticos colectivos (Fricker, 2017, p. 20).

Puede verse que el corazón de la injusticia ya sea en cualquiera de sus formas radica en un déficit en la credibilidad de la persona como sujeto de conocimiento. La motivación de este déficit en ambos casos es un prejuicio. Tradicionalmente, los prejuicios no son buenas bases para el conocimiento genuino, entonces ¿podríamos tomar al prejuicio como una deficiencia cognitiva? ¿Cuánto de nuestro conocimiento ha sido dado por nuestros prejuicios? Por *deficiencia cognitiva* se entiende el no sostener una opinión que epistémicamente debe ser sostenida; se atribuye a que el sujeto “deficiente” *ignora* datos relevantes o comete un fallo —debido a un *error* inferencial o una subponderación *prejuiciosa* de los datos— por moverse a una opinión que los datos garantizan. El sostener una opinión que epistémicamente no debe ser sostenida es atribuible a la posesión de datos espurios o a un fallo por restringir las inferencias propias de aquellas que están genuinamente garantizadas.

Así pues, el prejuicio se identifica cuando las agentes están de acuerdo respecto a los datos materiales (informativos) vistos

como evidencia del enunciado, pero no se está de acuerdo respecto a la fuerza de soporte de estos. El prejuicio es aquello que opera cuando alguien asigna irracionalmente una alta o baja fuerza de soporte a un cuerpo de evidencia acordado. No puede considerarse *prejuicio* cuando el cuerpo de evidencia, el material y los datos informativos no son compartidos por ninguna de las agentes. Aunque mucho de nuestro conocimiento sí se basa aparentemente en prejuicios, no son prejuicios del mismo modo que en la injusticia epistémica, ya que el no atender a la evidencia no se hace de manera interiorizada o mal intencionada; incluso podemos encontrarnos con casos en que un prejuicio puede operar de manera positiva.

Para algunos autores el prejuicio sí representa una deficiencia cognitiva, por tanto, sí existe un déficit en la justificación del conocimiento sostenido (Wright, 1986). Para Fricker, la clasificación del prejuicio involucrado en la injusticia epistémica debe precisarse, ya que la noción de prejuicio es amplia y no siempre su intervención es desfavorable. Es así como, “el prejuicio es la idea de un juicio formado o sostenido con resistencia a las evidencias, por alguna motivación por parte del sujeto” (2017, p. 68). Cabe señalar, que la motivación es negativa. Para Miranda Fricker el principal tipo de prejuicio involucrado en la injusticia epistémica es el prejuicio relacionado con la identidad social, al que denomina *prejuicio identitario*. “La influencia de este tipo de prejuicio consiste en que una parte o partes controlan de forma efectiva lo que la otra parte hace en virtud de concepciones colectivas de las identidades sociales implicadas”. (2017, p. 57)

En la labor académica y profesional de la filosofía es común esta “desconfianza” en las colegas. Generalmente se tiene poca credibilidad en nuestra capacidad o en la seriedad y profundidad de nuestro trabajo, y tanto mujeres como hombres caemos en este tipo de prácticas. ¿Cómo podemos diferenciar cuando esta conducta resulta realmente una injusticia? ¿Qué podemos hacer ante este actuar aparentemente interiorizado en nuestras prácticas? Primero, algo que deberíamos ser capaces de identificar es si nuestras “prácticas académicas” causan algún tipo

de daño en alguien más en su condición específica de sujeto de conocimiento. Segundo, saber a qué obedece la motivación de nuestra acción, tratar de identificar las razones de nuestro actuar y si estas se basan en algún tipo de prejuicio. Tercero, deberíamos de tener una especie de “cautela cognitiva”, que nos ayude a tener un juicio “abierto” ante nuestras prácticas académicas y docentes. Estos puntos parecen poco realizables o lejanos a una realidad donde la injusticia es tangible y ya nos lleva ventaja. Casi siempre somos poco sensibles al daño que causan o pueden causar nuestras acciones y palabras.

Nuestra individualización posmoderna nos impide vincularnos hacia lo demás, especialmente nuestros congéneres. Por otra parte, concuerdo con lo que José Ángel Gascón mencionaba en un taller sobre injusticia epistémica: “es sumamente difícil que un sujeto se dé cuenta, sea consciente, de los déficits que intervienen a la hora de sostener sus creencias” (Gascón, 2021). ¿Realmente somos conscientes de la antesala de nuestros juicios? Como se mencionó anteriormente, gran parte de nuestro conocimiento bebe de prejuicios. Finalmente, la “cautela cognitiva” parece ser una cuestión más de personalidad que algo que pueda adquirirse; la sensatez y la prudencia, en principio, no pueden enseñarse.

La intención no es desesperanzar los ánimos, sino más bien, hacer un llamado urgente a la búsqueda de alternativas. Las principales interesadas debemos ser las filósofas, aquellas que nos desempeñamos como investigadoras, docentes y estudiantes de esta disciplina, las que hacemos a la Filosofía desde nuestra mirada. El reto es grande; nuestro momento histórico nos demanda estar preparadas para crear y allanar nuevos caminos, que, en breve, serán transitados por muchas más.

Al quedarnos lejos del imaginario de sujetos ideales de conocimiento, de conocimiento genuino, de idealizaciones poco realizables, etc., debemos hacer una inversión en el modo de concebir el mundo y el modo de concebirnos. Podemos comenzar concibiéndonos no-escindidos a todo lo demás, sino vinculados. No se constituye primero el sujeto para luego relacionarse con lo demás, sino que, desde siempre el sujeto ha sido producto de

un vínculo, de un entramado relacional con todo lo que le rodea. Son estas relaciones lo que lo define e identifica. La clave está en ver el *conocimiento socialmente situado*, lo cual nos obliga a atender los aspectos éticos y políticos que están involucrados en este. Nuestra conducta epistémica no es ajena a estos planos. Fricker apuesta por la concepción socialmente situada en la que “podemos reconstruir parte de las interdependencias existentes entre el poder, la razón y la autoridad epistémica para revelar los rasgos éticos intrínsecos a nuestras prácticas epistémicas” (2017, p. 21). Podría irse más lejos, podría apostarse por darle al conocimiento una génesis ética, esto es, ver al conocimiento como un acto de voluntad.

En San Agustín (2009) podemos encontrar una propuesta en este tenor. La cuestión es crear propuestas que puedan tener como resultado el que nos concibamos desde el vínculo y no desde la individualización. Aunque existen propuestas como las de Donna Haraway (2019) o Fricker, no hay todavía algo determinado. Ya el problema y la discusión está puesta sobre la mesa, la llamada es clara para las autoras de la Filosofía.

La aportación que hago es una propuesta que, aunque en gestación, me parece plausible para el problema de la injusticia epistémica. Con ella no se pretende resolver el problema, ya que aún falta terminar de definirlo con precisión, sino que puede ayudar a aminorarlo. La acción tendrá que venir no de aquellos que cometemos la injusticia, ya que, como se vio, los requerimientos son muy difíciles de conseguir. La acción es desde aquellas personas que sufrimos la injusticia epistémica. Ante la injusticia, las posibilidades. Propongo que la injusticia puede debilitarse si se crean espacios de posibilidad. Estos espacios de posibilidad se dan desde un marco epistémico vinculado, como dice Fricker: socialmente situado, de tal modo que deben crearse espacios de posibilidad tangibles. Como autoras de la Filosofía debemos buscar esos espacios de posibilidad y si no existen debemos crearlos. Recientemente la unión de colegas en grupos de estudio, seminarios, colectivas, etc. ha resultado una amplia red de apoyo en la labor filosófica. Hacer nuestra deconstrucción

y construcción acompañadas ha sido más que beneficioso.

Los espacios de posibilidad epistémicos tendrían como base la noción modal de posibilidad misma. El ser humano tiene de antemano la capacidad de pensar que el mundo puede ser de otra manera. Si la concepción es socialmente situada, el entramado relacional de posibilidades se da de facto. Los espacios de posibilidad tangibles deben de crearse utilizando los espacios académicos que tenemos a la mano, ya sea en nuestras instituciones o si contamos con algún tipo de infraestructura. La clave son los vínculos que podamos establecer en estos. La injusticia que tiene incidencia social es sistemática, por ello es por lo que debe disminuirse desde la vinculación social.

El problema está señalado, corresponde que actuemos para resolverlo. Son tiempos violentos, pero el cambio no tiene por qué serlo. Las autoras de la Filosofía debemos seguir asumiendo el reto, pero saber que el desafío se toma de manera acompañada. Así, nuestra mirada puede invertir la escisión y darle a lo roto una esperanza de sentirse vinculado, unido, acompañado.

Bibliografía:

- Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica*. Herder Editorial.
- Gascón, J. Á. (2021, julio). “Injusticia epistémica: un vicio social”. *Taller Injusticia Epistémica*.
- Haraway, D. J. (2019). Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno. Bilbao: Editorial Consonni.
- San Agustín. (2009). Del libre albedrío. En *Obras completas de San Agustín. III: Obras filosóficas (2.ª)*. BAC Editorial.
- Wright, C. (1986). Inventing Logical Necessity. En J. Butterfield (Ed.), *Language, Mind and Logic*. (pp. 187–209). Cambridge University Press.

APARTADO 3

RETOS Y PROPUESTAS

¿CÓMO ESPERAS SER FILÓSOFA
EN ESE CUERPO?
DE MUJER!



DISPARIDAD DE GÉNERO EN LA FILOSOFÍA: EL CASO DEL ALUMNADO DE LA FES ACATLÁN-UNAM

Atocha Aliseda

Erika Torres

EN EL ÁMBITO PROFESIONAL DE LA FILOSOFÍA, es bien sabido que, de la población total del profesorado, la proporción de mujeres es significativamente menor que la de los hombres¹. Esta desproporción es extraña para una disciplina dentro de las humanidades, estos números parecen más compatibles con lo que se encuentra en las carreras denominadas *STEM* (por sus siglas en inglés: *Science, Technology, Engineering, Mathematics*). Estas proporciones son a su vez producto de la baja presencia femenina que existe desde los niveles anteriores en la formación académica en filosofía. ¿Qué pasa en el caso del alumnado de filosofía?

Por ejemplo, el reporte presentado por Beebee y Saul (2011), sobre la presencia de las mujeres en la filosofía en el Reino Unido, en el periodo 2008 y 2009, señala que en los primeros grados de formación académica, en la licenciatura, las mujeres ocupan el 45% de la población estudiantil, en maestría el 38% y en el doctorado el 35%. Así, “es notable que hay una reducción en la proporción de mujeres desde la licenciatura hasta el doctorado [...]. Esto tiene como consecuencia que a nivel profesional las

¹ Usaremos las palabras ‘hombres’ y ‘mujeres’ para referirnos a identidades sexo genéricas masculinas y femeninas. No contamos con datos desagregados por identidades no binarias, ya que hasta ahora las Instituciones no generan dichos datos. Agradecemos a Aurora Bustos Arellano por señalar este punto.

mujeres que ocupan cargos como profesoras representen sólo el 19%” (Beebee & Saul, 2011, p. 11).

Recientemente, Torres-González (2018), basada en los estudios de la Unión Europea, señala que en España, con respecto a la disparidad de género en estudiantes, “los datos arrojan como resultado unos estudios masculinizados, donde, contrariamente a lo que sucede en la rama de las humanidades a la que pertenece [la filosofía], los varones sobrepasan a las mujeres por 28 puntos porcentuales” (2018, p. 328). Esta disparidad se refleja en la filosofía en el nivel profesional,

los indicadores de segregación vertical muestran un techo de cristal reforzado, que presenta uno de los peores datos de discriminación jerárquica en la Universidad: el porcentaje de catedráticas en filosofía es del 12% frente a un 21% de mujeres catedráticas en la enseñanza superior (2018, p. 328).

Aun cuando es un hecho que son menos mujeres que hombres estudiando filosofía y, por tanto, menos mujeres que hombres desempeñándose profesionalmente en esta disciplina, no tenemos aún explicaciones posibles de este fenómeno de la disparidad de género en el estudiantado en la filosofía. En algunos casos, si bien ya es poca la cantidad de mujeres que ingresa a la licenciatura en filosofía, es todavía menor la cantidad de egresadas, lo que indica que hay deserción en el camino; los números iniciales de ingreso tienden a la baja para el egreso.

Llegamos así a nuestra pregunta objeto de este trabajo: ¿Qué causa la deserción de mujeres estudiantes de la carrera de filosofía? En este artículo respondemos a esta pregunta desde la filosofía de la ciencia y apoyadas con datos empíricos locales, por lo que no damos una respuesta ni completa ni menos exhaustiva. Revisamos dos modelos explicativos que pretenden dar respuesta a la pregunta de por qué hay menos mujeres en la filosofía, tanto a nivel formativo como profesional. Estos son el *Modelo de las Voces Diferentes* (MVD) y el *Modelo de la Tormenta Perfecta* (MTP); nos decantamos por el segundo dando razones para ello.

Sobre al aspecto empírico de nuestra investigación, nuestra fuente de datos estadísticos pertenece a la licenciatura en filosofía de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán-UNAM, México (FES Acatlán), obtenida en el marco de los talleres de SWIP-Analytic México².

Nuestro análisis de estos datos muestra que incluso cuando las estudiantes mujeres tienen mejores promedios que los estudiantes hombres y recursan menos materias mientras están inscritas, las estudiantes mujeres egresan menos que los hombres, en la licenciatura en filosofía de la FES Acatlán. Presentamos tal análisis en el siguiente apartado.

Datos estadísticos diferenciados por género de la licenciatura en filosofía de la FES Acatlán-UNAM

Entre el periodo 2015-2020 en la licenciatura en filosofía de la FES Acatlán, el ingreso de las mujeres en comparación con el de los hombres fue significativamente menor (Figura 1). Para el año 2015 el ingreso fue del 60% de hombres y del 40% de mujeres.

Para el año 2020, los ingresos fueron más balanceados: 53.49% de hombres y 46.51% de mujeres; la brecha de género se redujo en un 6.51%. De acuerdo con esta disparidad en los ingresos, con toda seguridad el porcentaje de egresos de las mujeres de la licenciatura también es menor con respecto a los hombres. Sin embargo, los datos indican que, en relación con el total de mujeres que ingresan a la licenciatura en filosofía, el número de ellas que egresan es todavía menor. (Figura 2).

² En el mes de febrero de 2021 llevamos a cabo el Primer Taller conjunto SWIP Analytic México-FES Acatlán México para mujeres en licenciatura en Filosofía. Para hacerlo nos pidieron un diagnóstico diferenciado de género que justificara por qué hacer un taller exclusivamente para las estudiantes mujeres. Los talleres de SWIP-Analytic México se han realizado desde su consolidación en el 2017, pero esta es la primera vez que se hacen dedicados exclusivamente para el nivel de licenciatura. Agradecemos al Dr. Arturo Ramos Argott, Jefe de la sección de Filosofía de la FES Acatlán, por apoyarnos en descargar y organizar los datos estadísticos de la FES Acatlán, los cuales pueden consultarse directamente en el Portal de Estadística Universitaria UNAM (<http://www.estadistica.unam.mx/>). El análisis que ofrecemos de estos datos es completamente responsabilidad de las autoras.

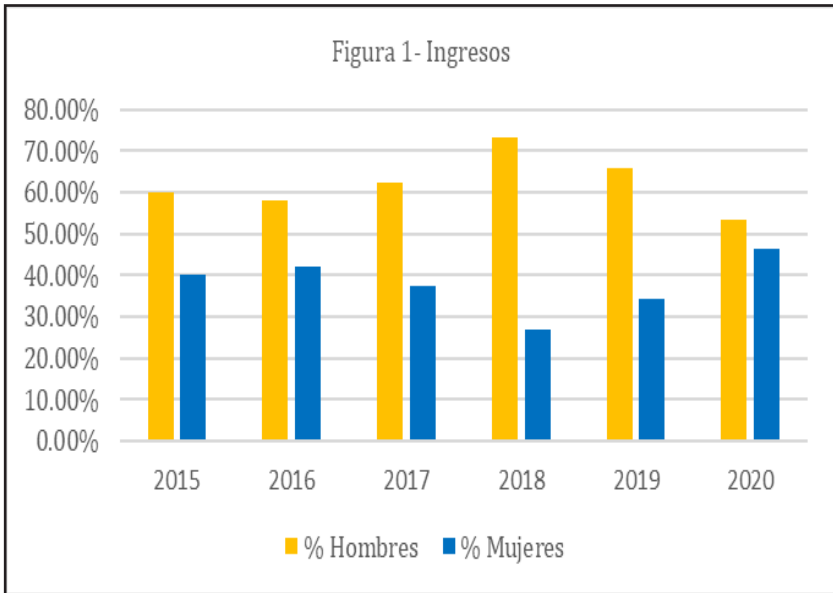


Figura 1. Relación de ingresos por género durante el periodo 2015 y 2020 en la FES Acatlán.

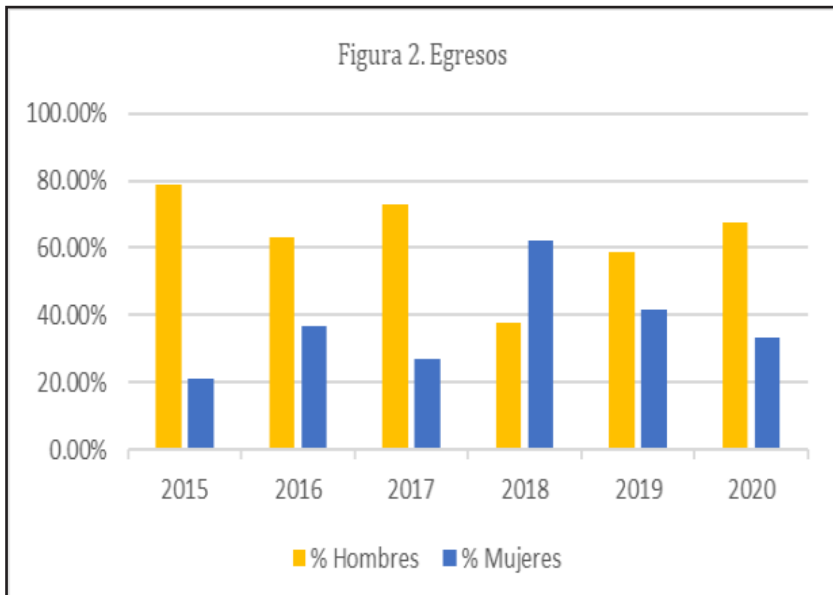


Figura 2. Relación de egresos por género durante el periodo 2015 y 2020 en la FES Acatlán.

En el 2015, del total de estudiantes que egresaron, el 71.07% corresponde a los hombres y el 28.93% a las mujeres. Por su parte, en el año 2020 el 66.67% corresponde a los hombres y el 33.33% a las mujeres. De acuerdo con esto, el porcentaje de mujeres que egresaron para el 2020 con respecto al 2015 incrementó en un 4.4%. No obstante, del porcentaje total de estudiantes que egresaron de la licenciatura en la FES Acatlán en el periodo 2015 a 2020, las mujeres representan únicamente el 38.21%.

Es importante señalar que el plan de estudios de la licenciatura en la FES Acatlán tiene una duración de 8 semestres (4 años), lo cual nos haría pensar que, si el ingreso de mujeres para el 2015 es del 40% y los egresos de mujeres durante el 2019 y 2020 (años en los cuales se esperaría la conclusión de estudios de la generación 2015) corresponden al 41.38% y 33.33%, respectivamente, entonces no habría, de hecho, una brecha tan amplia en la relación ingresos-egresos de las mujeres. Sin embargo, los datos muestran que las mujeres que egresaron en estos años, ingresaron a la licenciatura en un periodo anterior al 2015. Los reportes del 2019, por ejemplo, señalan que los egresos durante ese año se relacionan con ingresos a partir del 2001. No se trata, entonces, únicamente del fenómeno de la deserción, sino también de la dilación de los egresos de aquellas mujeres que sí consiguen egresar. Esto es, a las mujeres que ingresan les toma mucho más tiempo que a los hombres egresar, si es que lo consiguen.

Estos datos hacen que nos hagamos preguntas más finas: ¿por qué de las mujeres que ingresan a la licenciatura en filosofía, muy pocas de ellas egresan?, ¿Cuáles son las posibles razones por las que las mujeres no continúan en la formación académica en filosofía durante la licenciatura y el posgrado?, ¿Cómo es el desempeño académico de las mujeres durante la licenciatura? Nos hacemos estas preguntas, a la vez claro, de que hacemos un análisis más fino de los datos.

Para analizar el desempeño académico de las mujeres, en comparación con el de los hombres, tomamos en consideración dos variables: las materias recursadas durante la licenciatura y el promedio de calificaciones al egresar. Con respecto a las

materias recuradas por el total de estudiantes inscritos en 2015, de las mujeres inscritas (11 mujeres) el 100% no había recurado ninguna materia para entonces, mientras que para el caso de los hombres inscritos para ese mismo año se encontró que del total de inscritos (26 hombres) el 76.92% no había recurado ninguna materia, el 15.38% había recurado una o más y el 7.69% había recurado más de 3 materias. Para el caso del 2019, se encontró que, de las mujeres inscritas (15), el 80% no había recurado ninguna materia; el 13.33% había recurado entre 1 y 2 materias; y el 6.67% había recurado 3 o más materias. En el caso de los hombres (33 hombres) se encontró que el 63.64% no había recurado ninguna materia; el 12.12% había recurado entre 1 y 2 materias; y el 24.24% había recurado 3 o más. Esto indica que las mujeres inscritas tanto en el 2015 como en el 2019 habían recurado menos materias que los hombres durante sus estudios de licenciatura.

Por otra parte, de acuerdo con los datos sobre el total de estudiantes que egresaron durante el periodo 2015-2018 y las materias que habían recurado durante la licenciatura³, encontramos que del total de las mujeres que egresaron en el 2015, el 21% no había recurado ninguna materia; en el 2016 el 33.33%; en el 2017 el 50% y en el 2018 también el 50% de las mujeres que egresaron no habían recurado ninguna materia. En relación con los hombres, los datos del total de hombres que egresaron en el 2015, el 41.18% no había recurado ninguna materia durante la licenciatura; en el 2016 el 27.78%; en el 2017 el 37.50% y en el 2018 el 75%.

Si comparamos estos datos, nos damos cuenta de que las mujeres, en proporción, no tienen un desempeño significativamente inferior al de los hombres. De hecho, los datos señalan que tanto hombres como mujeres que egresan de la licenciatura tienen una tendencia constante a lo largo del periodo señalado a recurrar menos materias. (Figura 3).

³ Desafortunadamente, con respecto a este parámetro no contamos con información de egresados y egresadas entre 2019 y 2020 en relación con materias recuradas durante la licenciatura.

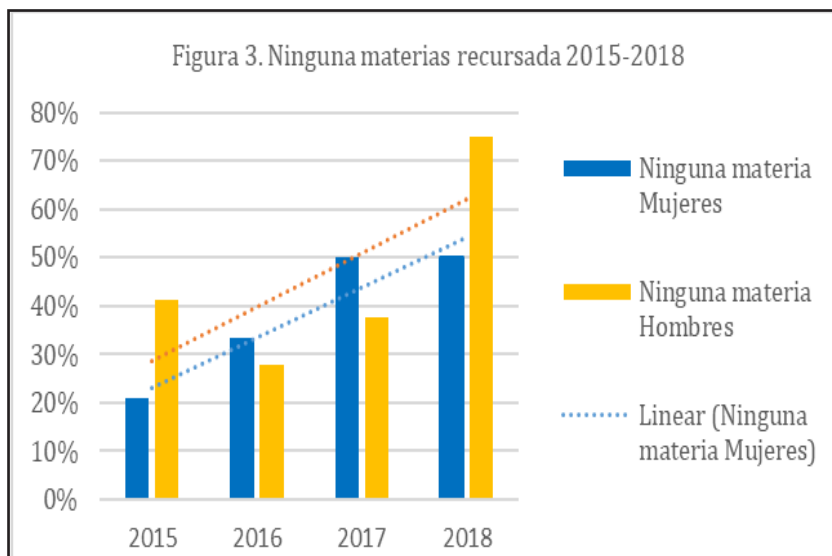


Figura 3. Reporte de materias recursadas por hombres y mujeres que egresaron de la licenciatura en el periodo 2015-2018.

También consideramos la variable del promedio de calificaciones al egresar de la licenciatura, porque, además de ser un indicador del desempeño académico, es uno de los requisitos para el ingreso a un posgrado en México. Los datos muestran que las mujeres tienen promedios tan buenos e incluso mejores que los de los hombres, lo cual les brindaría la oportunidad de continuar con los estudios del posgrado en filosofía. Entre el 2015 y el 2018, el 47.22% de las mujeres que egresaron (Figura 4), lo hicieron con promedios de calificaciones entre 8.1 y 8.5 y el 18% con promedio entre 9.6 y 10.

Por su parte, de los hombres que egresaron durante el mismo periodo (Figura 5), el 27% obtuvo un promedio entre 8.1 y 8.5 y el 32.78% entre 9.1 y 9.5. En este periodo sólo en el 2017 se registró que el 12.5% de egresados hombres obtuvo un promedio de calificaciones entre 9.6 y 10. Como vimos (Figura 4), en el año 2015 los promedios de calificaciones de las mujeres tenían una mayor concentración entre 8.1 y 8.5. (todavía suficiente para solicitar ingreso a un posgrado en México), pero hacia el 2018, el

promedio de mujeres que egresaron tuvo una mejora importante indicando promedios de calificaciones entre 9.6 y 10 alcanzando un 18% de las egresadas.

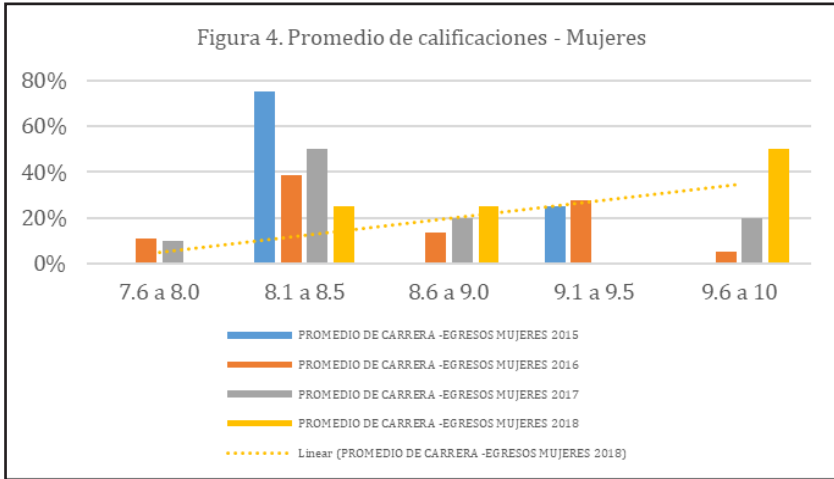


Figura 4. Relación de promedios de calificaciones de las mujeres al egresar de la licenciatura en el periodo 2015-2018.

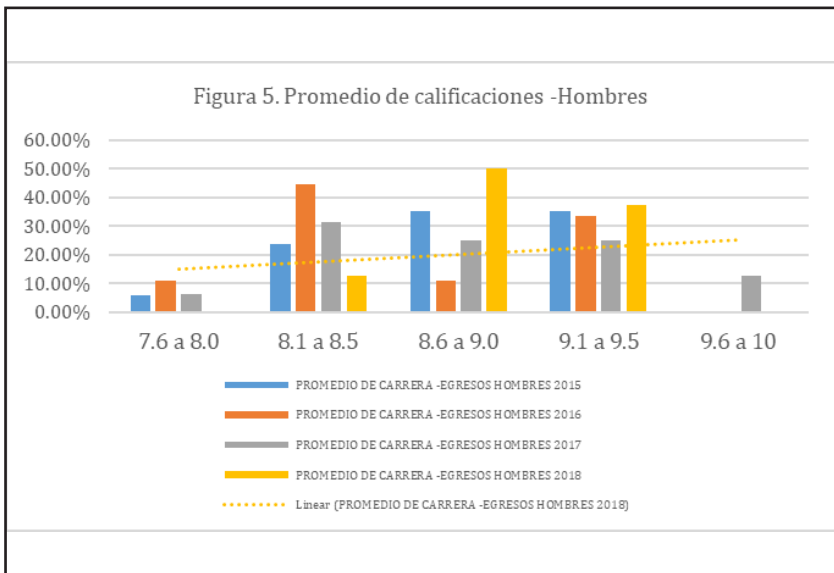


Figura 5. Relación de promedios de calificaciones de los hombres al egresar de la licenciatura en el periodo 2015-2018.

De acuerdo con los datos obtenidos de las materias recursadas y el promedio de calificaciones, notamos que el desempeño académico de las mujeres no es desfavorable con respecto al de los hombres. Recordemos las preguntas que nos planteábamos más arriba: ¿Por qué egresan de la licenciatura en filosofía menos mujeres de las que ingresan? ¿Cuáles son las posibles razones por las que las mujeres no continúan en la formación académica en filosofía? Podríamos pensar que, en parte, la respuesta está en que las mujeres no tienen un desempeño tan bueno como el de los hombres durante la licenciatura y esto las lleva a desertar. Sin embargo, cuando evaluamos el desempeño académico nos damos cuenta de que la respuesta no parece estar ahí.

Ahora, de acuerdo con los datos de España y de Reino Unido mencionados al inicio del artículo y parcialmente con los datos locales que hemos presentado, es un hecho que hay menos mujeres que hombres estudiando filosofía y desempeñándose profesionalmente en esta disciplina⁴, ya que ingresan menos mujeres que hombres⁵, pero la pregunta que persiste es ¿qué causa la deserción de las mujeres de la licenciatura en filosofía?

A continuación, evaluaremos dos modelos que buscan dar cuenta de la disparidad de género en filosofía y que pueden arrojar luces para responder a estas preguntas.

Disparidad de género: Dos modelos explicativos

Modelo de las Voces Diferentes (MVD)

El modelo de las Voces Diferentes (MVD) fue planteado inicialmente por Gilligan (1982), para explicar la diferencia de puntaje entre mujeres y hombres en la escala de desarrollo moral de Kohlberg (1969, 1976). De acuerdo con esta escala, las mujeres tienen puntajes más bajos que los hombres en tareas cognitivas que involucran escenarios morales, porque las

⁴ Todavía no contamos con datos más sistemáticos sobre la situación de género tanto a nivel educativo como a nivel profesional en filosofía en México.

⁵ Además de que, una vez en la licenciatura, a las mujeres se les dificulta mucho más egresar que a los hombres.

mujeres son menos maduras moralmente que los hombres. Dicho de otra manera, de acuerdo con la escala de Kohlberg, lo que explica que las mujeres sistemáticamente tengan puntajes más bajos que los hombres es una diferencia intrínseca de género. Gilligan acepta que hay una diferencia basada en el género, pero propone una lectura distinta de los resultados. De acuerdo con ella, (i) la escala tiene un sesgo masculino, ya que privilegia a las intuiciones de los hombres sobre las de las mujeres acerca de la moralidad; y (ii) la diferencia en puntaje no indica una deficiencia en las mujeres, sino que da cuenta de que las mujeres tienen una “voz diferente”, ya que, a diferencia de los hombres, en el desarrollo del razonamiento moral tienden a considerar, por ejemplo, el valor del cuidado del otro.

En la misma línea de Gilligan, Buckwalter y Stich (2013) adoptan el MVD para explicar la disparidad de género en filosofía. De acuerdo con ellos, hay evidencia empírica que da cuenta de que hombres y mujeres tienen intuiciones distintas con respecto a experimentos mentales estándares en filosofía (por ejemplo, casos Gettier, el cerebro en la cubeta, el violista, el cuarto chino); esta diferencia se refleja en que las mujeres no comparten las intuiciones dominantes en filosofía. La sugerencia de Buckwalter y Stich es que tener intuiciones distintas a las dominantes, resulta en el *efecto de selección negativa*, según el cual se excluye de la academia filosófica a quienes no comparten las intuiciones dominantes. Dado que las mujeres tienen diferencias significativas con respecto a las intuiciones dominantes, la academia filosófica las filtra negativamente haciendo que abandonen la filosofía (Buckwalter & Stich, 2013, p. 334).

Buckwalter y Stich señalan que estas diferencias en intuiciones no se deberían tomar como indicadores de deficiencias en el razonamiento de las mujeres. No obstante, dichas diferencias

[P]odrían conducir a un sesgo de género inconsciente y no intencional en contra de las mujeres. Este tipo de sesgo, si es que existe, seguramente no es el único factor que contribuye a la subrepresentación de las mujeres en la filosofía,

aunque bien podría amplificar y exacerbar algunas de las otras causas de la brecha de género. (Buckwalter & Stich, 2013, p. 339)

Así, de acuerdo con el MVD, la causa de la disparidad de género en filosofía es que, típicamente, las mujeres no tienen las mismas intuiciones que las dominantes en la filosofía y, esto sumado a los sesgos de género, termina por excluirlas. De acuerdo con esto, parece que una estrategia para eliminar dicha disparidad sería lograr que la filosofía incluyera y validara las voces de las mujeres.

Coincidimos con el MVD en que las mujeres pueden tener intuiciones diferentes a las dominantes en filosofía y que eso no debe verse como un indicador de deficiencia. Asimismo coincidimos en que, hegemónicamente, la filosofía ha tenido la voz de los hombres, y por ello, es urgente revisar el canon masculinizado para incluir las voces que, sistemática e intencionalmente, han sido omitidas en la historia de la filosofía (Del Río, 2020; Warren, 2009). Sin embargo, consideramos que no es claro que las diferencias en las que se basa el MVD dependan de un rasgo que sea constitutivo del género. Para nuestro caso particular, si el MVD es correcto y la diferencia de intuiciones se da en virtud del género, el modelo predice que, dado que las mujeres tienen una voz diferente, también tendrían un desempeño⁶ académico diferente al requerido —masculinizado— a lo largo de licenciatura, lo cual las llevaría a desertar de la filosofía o dilatar el egreso.

Sin embargo, como mostramos más arriba, al analizar las variables indicadoras de desempeño académico durante los estudios de licenciatura y al egresar, nos damos cuenta de que, aun siendo el caso que las mujeres tuvieran una voz diferente, esto no incide en un desempeño académico inferior al de los hombres. Por tanto, hay buenas razones para pensar que la deserción de las mujeres en filosofía no está, en principio, ni única ni tal vez, directamente relacionada con tener una voz diferente, al menos

⁶ Es razonable pensar que, puesto que las mujeres no tienen las intuiciones dominantes en la filosofía (en virtud del género), esto tendría un efecto negativo en su desempeño como estudiantes de filosofía, pero este no parece ser el caso.

en lo que respecta a nuestra población estudiantil a nivel de licenciatura en filosofía en la FES-Acatlán de la UNAM.

Consideramos que tener intuiciones distintas depende de múltiples factores que van más allá del género, como los culturales, socio-económicos, entre otros. Así, nos parece problemático el supuesto que le subyace al MVD, a saber, que la diferencia en intuiciones se explica por una diferencia intrínseca de género; lo que en este contexto se traduce en el tipo de voz que unas y otros tienen para ejercer la filosofía. El supuesto de la diferencia intrínseca de género no es solo reduccionista, sino peligroso, ya que puede a su vez sugerir ciertos juicios como que las mujeres no son buenas para la filosofía, porque no tienen buenas intuiciones.

Ahora bien, a partir de nuestra experiencia desde SWIP-Analytic México, en los talleres para mujeres en diferentes niveles de formación académica (licenciatura, maestría y doctorado), hemos detectado que las estudiantes no se sienten cómodas, seguras, ni tomadas en serio cuando hablan delante de un público filosófico mixto. Lo mismo sucede cuando tienen que desarrollar y defender sus propias ideas en sus tesis de grado. Nuestra hipótesis no es que esto sucede debido a que tienen intuiciones diferentes, sino a que, aun cuando tuvieran las intuiciones hegemónicas, la academia filosófica manifiesta una desconfianza hacia las capacidades filosóficas de las mujeres; esta desconfianza genera en ellas mismas una falta de seguridad que les impide terminar sus estudios y continuar en la filosofía como carrera profesional. Consideraremos, entonces, otro modelo que también busca explicar la disparidad de género en filosofía.

Modelo de la Tormenta Perfecta (MTP)

En primer lugar, habría que señalar que Louise Antony (2012) propone el Modelo de la Tormenta Perfecta como alternativa al MVD para explicar la disparidad de género en filosofía. Para hacerlo, primero evalúa las ventajas y desventajas explicativas del MVD. Como ventaja explicativa, Antony encuentra que el MVD señala que la filosofía ha sido dominada por las intuiciones de los hombres, posicionándolas como las intuiciones “correctas”

y calificando de “incorrectas” a todas aquellas intuiciones que no sigan el canon filosófico establecido; señalar esta dominación masculina de la filosofía es útil para explicar el fenómeno que nos ocupa y buscar formas de reformar la academia filosófica para que sea más justa e incluyente.

La autora señala que “el modelo sigue comprometido con la existencia antecedente de diferencias *intrínsecas* de género que explican la variación de intuiciones” (Antony, 2012, p. 229). Por una parte, una de las principales desventajas del modelo, al aceptar el supuesto, es que “de éste se puede inferir que, dado que las diferencias en valores son “naturales”, no hay nada que podamos —o que *debiéramos*—hacer acerca de tales diferencias” (Antony, 2012, p. 241). Así, si aceptamos el supuesto, obtenemos la consecuencia indeseable de que no hay mucho que podamos hacer para remediar la brecha de género. Esta parece ser una razón suficiente para rechazar el modelo.

Por otra parte, Antony señala que otra de las grandes desventajas del modelo es que de hecho no explica lo que pretende explicar y, por tanto, es implausible. Es decir, el MDV busca dar cuenta de la disparidad de género apelando a diferencias intrínsecas de género. Por tanto, se esperaría que, si el supuesto es correcto, el modelo debería rastrear dicha diferencia de manera estable. Contrario a esta predicción, Antony presenta evidencia que señala que, por ejemplo, en el caso de la evidencia presentada por Gilligan (1982), al replicar algunos de sus estudios—y también en las réplicas de algunos de los estudios de Kohlberg—, no se detectaron las diferencias basadas en género que sugerían sus estudios (Antony, 2012, pp. 243–245).

En el caso de Buckwalter y Stich (2013), Antony cuestiona su metodología, señalando que (i) su estudio está basado en 30 experimentos mentales, los cuales no son una muestra representativa de la cantidad de experimentos mentales disponibles en la filosofía; (ii) los 30 casos presentados fueron seleccionados por sus resultados, es decir, solicitaron a sus colegas, que también hacen encuestas, estudios que mostraran diferencias de género

y no consideraron aquellos que no; (iii) en otros estudios sobre experimentos mentales, cuyo propósito sí es medir diferencias de género, se encontró que no todos rastrean dicha diferencia. Incluso, estos estudios sugieren que las variaciones por género se presentan o no relativo a modificaciones del escenario del experimento mental (Antony, 2012, pp. 246–249). De acuerdo con esto, parece que las diferencias basadas en género se presentan en unos experimentos sí, pero en otros no. Además, dichas variaciones de intuiciones pueden incluso depender de la presentación del experimento mental. Si esto es correcto, entonces, el MVD de hecho no explica lo que pretende explicar.

De acuerdo con lo anterior, Antony propone el Modelo de la Tormenta Perfecta; haciendo referencia al fenómeno meteorológico de la ‘tormenta perfecta’, la cual es una tormenta particularmente violenta que surge de una rara combinación de factores meteorológicos adversos. En sentido figurado, la ‘tormenta perfecta’ es una situación especialmente mala causada por una combinación de situaciones desfavorables. El MTP, entonces, parte del supuesto de que la disparidad de género obedece a la combinación multifactorial de ciertos elementos que, conjuntamente, podrían explicar el fenómeno de la disparidad y también el de la deserción de las mujeres de los estudios en filosofía.

De acuerdo con Antony,

El modelo de la tormenta perfecta, entonces, busca explicar la subrepresentación de las mujeres dentro de la filosofía como un tipo de efecto de interacción entre tipos familiares de discriminación sexista que operan en toda la sociedad, pero que adquieren formas y fuerza particulares al converger dentro de la institución académica de la filosofía. (Antony, 2012, p. 231)

Antony señala que entre los tipos de discriminación sexista, se encuentran el *esquema de género*, la *amenaza de estereotipo* y los *conflictos entre normas de género y normas ocupacionales*. El MTP es multicausal y estos tipos de discriminación interactúan

de manera conjunta en todos los niveles de la vida académica. Nos concentraremos particularmente en la interacción de los dos primeros, no porque de manera separada sean suficientes para explicar el fenómeno de la disparidad y de la deserción, sino porque el último se manifiesta en los casos de las filósofas profesionales, en relación con las expectativas de género que se tienen sobre ellas (cuidadoras, femeninas, colaboradoras, etc.) y las expectativas ocupacionales (enseñanza, investigación, servicio académico, etc.).

Ahora bien, el *esquema de género* es la creencia inconsciente de que mujeres y hombres son aptos para distintas cosas; esta creencia surge de la tipificación de atributos, habilidades, aptitudes y roles relativos al sexo. El *esquema de género*, además, organiza y guía la percepción, comportamiento y expectativas de los individuos en sus interacciones con otros. La *amenaza de estereotipo*, por su parte, es un tipo de ansiedad auto-estigmatizadora, producida por las interacciones basadas en esquema de género. Este tipo de ansiedad lleva a quien la padece a tener un desempeño empobrecido en una amplia variedad de tareas⁷ (Antony, 2012, p. 232). De acuerdo con el MTP, dentro de la filosofía convergen, interactúan y se intensifican comportamientos discriminatorios basados, al menos, en *el esquema de género y la amenaza de estereotipo*.

El primero de ellos lleva a percibir a las mujeres como menos capaces que los hombres, no solamente en ciertas áreas específicas (por ejemplo, lógica y metafísica), sino en la filosofía en general. Esta percepción afecta a la interacción y expectativas entre hombres y mujeres, haciendo que, en las interacciones académicas, las mujeres sufran la *amenaza de estereotipo*. Debido a la convergencia e interacción del esquema de género y amenaza de estereotipo, “el desempeño general decaído de las mujeres puede confirmar el estereotipo original y reforzar el pensamiento esquemático de género; la tormenta tropical se actualiza” (Antony, 2012, p. 232). Es decir, estos dos factores interactúan de manera

⁷ Para una discusión sobre la amenaza de estereotipo a nivel consciente e inconsciente y sus efectos en el comportamiento, véase (Steele, 2010).

desfavorable haciendo que la situación para las mujeres en la filosofía sea particularmente mala.

Para ver con mayor claridad la convergencia, interacción e intensificación de estos dos factores, Antony nos invita a considerar el siguiente escenario hipotético. Consideremos que, debido al *esquema de género*, en filosofía se considera que las mujeres no son tan aptas como los hombres para el razonamiento formal. Ahora imaginemos una conversación entre un hombre y una mujer sobre un tema que involucra, por ejemplo, la modalidad. En este caso, el esquema de género del hombre puede predisponerlo a tener ciertas actitudes y expectativas en la conversación: implícitamente él cree que es poco probable que ella sea su par en áreas técnicas o abstractas. Desde luego que el esquema de género no opera únicamente en la apreciación que tienen los hombres de las mujeres; también opera en la apreciación que tienen las mujeres de los hombres y de sí mismas, lo que lo hace tremendamente peligroso. Debido al mismo esquema de género, las mujeres creen que los hombres son más capaces que ellas para la filosofía en general y para ciertas áreas en particular. En este escenario, si ella dice algo que él no comprende inmediatamente, él puede pensar que es por una falta de competencia de ella en el tema y no por algún problema de comprensión de él. La respuesta de él puede ser interpellarla en cuestiones técnicas básicas de trasfondo acerca del tema; ante esta situación se activa el esquema de género de ella: “¿por qué me está preguntando esto? Tal vez todo lo que estoy diciendo está mal”. Esta situación dispara en ella la *amenaza de género*, que la distrae de la conversación y la lleva a perder el hilo de lo que está diciendo.

El resultado es que su desempeño en la conversación sobre un tema abstracto se ve disminuido y, en consecuencia, se confirman ambos esquemas de género: ‘ella no es buena para esto’; ‘no soy buena para esto’ (Antony, 2012, pp. 234–235). En este escenario vemos cómo convergen e interactúan estos dos sesgos de género. En vista de que este tipo de interacciones de sesgos se manifiestan en las interacciones en las clases entre estudiante y profesores, eventos académicos, realización y sustentación de

tesis, publicaciones, etc., la filosofía sirve como un intensificador de los sesgos mencionados⁸.

En la interacción con las estudiantes de distintos niveles de educación, en los talleres de SWIP-Analytic México, es común escuchar comentarios del tipo: “me da vergüenza preguntar en clase, seminarios y eventos porque siempre creo que mi pregunta es muy tonta”, “no sé argumentar, siempre me pongo nerviosa y no sé qué decir”, “no logro convencer a mi asesor/a de mi punto en la tesis”, “mis compañeros me intimidan porque ellos llevan más tiempo estudiando tal tema o tal área”, etc. Es decir, las estudiantes manifiestan que se sienten inseguras y disminuidas en su autoestima académica; lo cual las lleva a desertar de la filosofía. Ahora bien, parecería que preguntar es una manera en la que las estudiantes podrían salir de dudas, encontrar ayuda teórica o metodológica para mejorar su autoestima académica. No obstante, esta tampoco parece ser una opción para ellas, ya que sienten que, si preguntan, confirman a los demás que ellas no saben y, en consecuencia, confirman que no son buenas para la filosofía; temen que se confirme el esquema de género.

A manera de conclusión, de acuerdo con lo dicho hasta aquí, y considerando nuestra experiencia en los talleres de SWIP-Analytic México, consideramos que el MTP explica mejor el fenómeno de la disparidad de género, ya que, en diferentes niveles de formación académica y profesional, podemos apreciar la convergencia, interacción e intensificación de los sesgos de género mencionados. Estos pueden llevar a las mujeres a desertar de la filosofía y, por tanto, a la posterior subrepresentación profesional de ellas, de todas nosotras, en la disciplina. Ahora bien, si el MTP es correcto y los sesgos de género juegan un papel importante en la disparidad de género, una de las posibles soluciones consiste en desarrollar e implementar estrategias de intervención dirigidas a contrarrestar tales sesgos. Sin embargo, a pesar de que esta es la ruta que marca el MTP, Antony no presenta estrategias

⁸ Para una amplia variedad de situaciones en las que interactúan los sesgos como los componentes de la tormenta perfecta, véase (Antony, 2012, pp. 236–240; Saul, 2013).

específicas que vayan en esa dirección. Por el contrario, señala las limitaciones para desarrollar una estrategia desde el MVD.

Jennifer Saul (2013) apunta en la misma dirección que Antony para explicar la disparidad de género y señala que “el progreso de las mujeres en filosofía es impedido por la presencia de dos fenómenos psicológicos bien documentados, *sesgos implícitos* y *amenaza de estereotipo*” (Saul, 2013, p. 39) (nuestras itálicas). Pero Saul va más allá y propone como alternativa de solución “romper el estereotipo” (2013, p. 50). Coincidimos, entonces, con la propuesta de Saul y consideramos que identificar los sesgos de género, como parte de la explicación de la disparidad en filosofía, nos permite también desarrollar estrategias de intervención en vistas de una solución para erradicarlos. Por eso, desde los talleres de SWIP-Analytic México, promovemos espacios en los que las estudiantes de filosofía, de todos los niveles, fortalecen su seguridad, confianza y autoestima académica. Además, con estos talleres buscamos fortalecer estrategias metodológicas que ayuden a prevenir la deserción frente al reto de la elaboración y sustentación de una tesis.

Se trata, pues, de romper la interacción viciosa de los sesgos que causan la tormenta perfecta. Por una parte, si trabajamos positivamente en el autoestima académica de las mujeres, podríamos evitar que se presente la amenaza de estereotipo que conduce a un desempeño disminuido de ellas. Por otra parte, si hacemos consciente el esquema de género que se manifiesta en las interacciones académicas entre hombres y mujeres, esto tendrá como consecuencia que las mujeres se puedan sentir más seguras de sí mismas en su quehacer filosófico.

Somos conscientes de que la disparidad de género no se resolverá solamente a partir de talleres que fortalezcan la confianza y la seguridad en sí mismas de las estudiantes de filosofía, ya que la academia filosófica, como lo sugiere el MVD, requiere de una reforma estructural, una que exige una revisión desde su enseñanza hasta su práctica profesional e institucional. Sin embargo, somos optimistas en que, como hemos señalado, implementar estrategias que derrumben el *esquema de género* y

la *amenaza de estereotipo* puede ser un buen punto de partida. Aun así, lo ideal sería complementar este análisis nuestro con investigación cualitativa, en la que quizá podamos investigar qué pasa en la vida de algunas de estas mujeres para que no concluyan sus estudios de licenciatura; aun cuando mientras formaron parte del programa académico, sus calificaciones y desempeño fueron incluso mejor que el de los hombres.

Bibliografía

- Antony, L. (2012). Different Voices or Perfect Storm: Why Are There So Few Women in Philosophy? *Journal of Social Philosophy*, 43(3), 227–255. <https://doi.org/10.1111/J.1467-9833.2012.01567.X>
- Beebee, H., & Saul, J. (2011). *Women in Philosophy in the UK A report by the British Philosophical Association and the Society for Women in Philosophy UK*.
- Buckwalter, W., & Stich, S. (2013). Gender and Philosophical Intuition. En J. Knobe & S. Nichols (Eds.), *Experimental Philosophy* (Vol. 2, Vol. 2, pp. 307–346). Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199927418.003.0013>
- Del Río, F. (2020). *Las filósofas tienen la palabra*. Siglo XXI Editores.
- Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Harvard University Press.
- Kohlberg, L. (1969). Stage and sequence: The cognitive development approach to socialization. En D. A. Goslin (Ed.), *Handbook of socialization theory* (pp. 347–480). Chicago: Rand McNally.
- Kohlberg, L. (1976). Moral stages and moralization: The cognitive-developmental. En T. Lickona (Ed.), *Moral development and behavior: Theory, research and social issues*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Saul, J. (2013). Implicit Bias, Stereotype Threat, and Women in Philosophy. En F. Jenkins & K. Hutchison (Eds.), *Women in Philosophy: What Needs to Change?* (pp. 39–60). Oxford: Oxford University Press.
- Steele, C. M. (2011). *Whistling Vivaldi: How Stereotypes Affect Us and What We Can Do (Issues of Our Time)*. New York: W. W. Norton.

Torres González, O. (2018). La situación de la mujer en los estudios de filosofía. Un análisis basado en indicadores. *Investigaciones Feministas*, 9(2), 327–342. <https://doi.org/10.5209/INFE.58916>

Warren, K. J. (2009). *An Unconventional History of Western Philosophy: Conversations Between Men and Women Philosophers*. (K. J. Warren, Ed.). Rowman & Littlefield.



Richard Lester

LAS PENSADORAS: UNA EXPERIENCIA DE CANON FEMINISTA

Rita de Cássia Fraga Machado

EN EL SEGUNDO VOLUMEN de *El origen del hombre*, publicado en 1871, Charles Darwin señala que el hombre es más fuerte tanto corporal como mentalmente que la mujer, y que en estado salvaje él la mantiene en una condición de servidumbre mucho más abyecta que lo que lo hace el macho de cualquier otro animal; por lo tanto, no es ninguna sorpresa que el hombre haya adquirido el poder de selección. Cabe preguntarnos, ¿qué representa este pasaje del pensamiento de Darwin? A pesar de la repugnancia que esa afirmación nos causa, rebajando a las mujeres a una condición de salvajismo sin ninguna capacidad intelectual, lo que el pasaje busca señalar es que hacer filosofía o pensar es una actividad reservada a los hombres y que las mujeres no estarían a la altura de ella, por lo tanto, condenadas a una situación de servidumbre y de “inferioridad”.

No es bajo esa fundamentación misógina que nosotras, mujeres, queremos hacer filosofía. Queremos un lugar plural en el que cuestionar sea accesible para todas. Preguntarnos por qué las mujeres no formaron parte de la historia del pensamiento oficial se ha vuelto un objetivo primordial para la Escuela, Comunidad y Editorial brasileña *Las Pensadoras*, al mismo tiempo, es fundamental cuestionar de qué modo lidiamos con el pensamiento de las mujeres. Llevar a cabo esta práctica como ejercicio de reflexión forma parte de nuestra tarea histórica y social como pensadoras de la contemporaneidad.

El canon filosófico tradicional se desarrolla a partir de lo que Jeanne Marie Gagnebin llama de “visión provocadora de la patrona de los filósofos”, o sea, una visión que inferioriza las mujeres en la filosofía, colocándolas en un lugar de superficialidad y de violencia del discurso y del pensamiento. Para la autora:

[...] el discurso filosófico y en lo que dice o no se dijo de las mujeres, hay una hipótesis. No intentemos distinguir entre los filósofos feministas y los filósofos machistas, entre los iluminados y los prejuiciosos. ¿No llama la atención cuán “reaccionario” puede ser un filósofo “revolucionario” cuando habla de las mujeres, sea Rousseau, dictando la educación de las niñas (de Sofía, ¡de nombre tan revelador!), sea Nietzsche, denigrando a las feministas de su época? (Gagnebin, 1997, p. 1)

Concuerdo con lo indicado por Gagnebin, y hago hincapié en que:

Prefiero, sin embargo, cuestionar la constitución del discurso filosófico, proponiendo la hipótesis de que se constituye en torno de un doble control de lo “femenino” (veremos más tarde la razón de estas comillas): es excluida, declarándose incapaz para filosofar, y, al mismo tiempo, lo admite cuando puede subordinarlo a un “valor” más “alto” (1997, p. 1).

Y para demostrar esa visión “inferior” de las mujeres, basta con mirar como Platón las representa. Según Jeanne Marie Gagnebin:

Las flautistas son cortesanías canciones que adornan las cenas masculinas de la Atenas clásica. En estas cenas, los invitados comen y beben y, terminada la comida, siguen bebiendo. Se decide, entonces, el programa de la noche. ¿Se va a beber hasta la embriaguez completa, apreciar la música y declamaciones de poesía, o se va a beber con cierta moderación y discutir un tema más filosófico? Al tomar la decisión de discutir y de filosofar, se impone una conclusión práctica: enviar a las mujeres que tocan la

flauta dentro de la casa con las otras mujeres y permanecer entre hombres. (1997, p. 2)

En ese acto común y cotidiano en la historia de la filosofía, se resalta la cuestión: ¿A quién corresponderá la tarea de pensar? Puede que nos equivoquemos en tales circunstancias, pero no es así. Aquí los filósofos invitan a las mujeres a retirarse de la actividad del pensar, de escribir y de reflexionar. Se trata de preguntar:

[...] ¿es de hecho el feminismo, en cuanto esencia inmutable, que fue recalcado en el discurso filosófico occidental? ¿No sería, más bien, que lo que se ha dejado de lado rechazado, excluido, luego atribuido a las mujeres (o también a los niños, a los salvajes, a los locos) y, por lo tanto, se describe como típicamente femenino (o también como infantil, primitivo, loco)? En esta distribución, las mujeres habrían recibido la sensibilidad y la naturaleza, el silencio y el juego, pero también la charla, la inercia y la insuficiencia, mientras que, al otro lado de la división, se erige el sujeto masculino, pleno, autónomo y titular del discurso verdadero. ¡Una reflexión filosófica - y feminista! - no me parece, por lo tanto, deber reivindicar una esencia de la femineidad, ni intentar un enfoque cada vez más eficaz del paradigma masculino, pero debe, sí, cuestionar la verdad de este discurso. (1997, p. 2)

Sin embargo, solamente enunciar que no formamos parte de esa historia clásica de la filosofía y que estuvimos siempre invisibilizadas no nos parece suficiente. Es necesario proponer un nuevo lugar en el que haya espacio para las mujeres; lugar del hacer filosófico femenino en el que el pensamiento y los cuestionamientos múltiples de las mujeres no vean cuestionada su legitimidad como generadoras de conocimiento. Y hay un presupuesto razonable en esta cuestión: el de fundar un canon feminista.

Las Pensadoras se proponen la tarea de pensar como postura filosófica feminista. La práctica filosófica que se nos presenta es

la de fundar un canon liderado por mujeres, con la presencia y el protagonismo de las mujeres. Cuando miramos la historia desde una perspectiva de género, encontramos mujeres que pensaron, cuestionaron y propusieron reflexiones importantísimas para su época. Así, es posible afirmar que estamos produciendo conocimiento desde hace muchas décadas. Todavía hay que considerar que esos conocimientos han cambiado rumbos históricos y educativos, como podemos comprobar en los estudios de Nisia Floresta, Olympe de Gouges y Mary Wollstonecraft. Ellas produjeron reflexiones profundas y asociadas a cuestiones como ser mujer, la importancia de la educación de las mujeres, la misoginia, los derechos, la filosofía, entre otros tantos temas. “No hay concesión al argumento de la producción de una compañera mejor para el hombre”.

Es así, por ejemplo, que la demanda de educación tiene por objetivo exclusivo permitir el libre desarrollo de la mujer como ser racional, fortaleciendo la virtud por medio del ejercicio de la razón y volviéndola plenamente independiente. (Gagnebin, 1997, p. 6)

En ese sentido, frente a la inmensa desigualdad de género, marca fundacional del canon filosófico clásico, que proponemos *Las Pensadoras* como posibilidad de transformación. *Las Pensadoras* tienen como objetivo ofrecer formación feminista y estudio del pensamiento de mujeres guiados por mujeres intelectuales que buscan reflexionar sobre el feminismo creciente como filosofía y el lugar de las mujeres en la producción de conocimiento. Trabajan con una propuesta de pedagogía feminista, cuya práctica establece el diálogo interdisciplinario comunitario y promueve la formación de pensamiento emancipatorio. Presentan una agenda democrática, ofreciendo un currículo cuya concepción es emancipadora, feminista y plural. *Las Pensadoras* nacieron apenas como una escuela, pero naturalmente, pronto vimos que queríamos y podíamos hacer mucho más. Entonces nos convertimos en Escuela, Comunidad y una Editora. La Escuela nació de un curso titulado “Las Pensadoras” que tuvo como

objetivo principal estudiar los feminismos presentes en las teorías que producimos. La propuesta avanzó y comenzamos a proponer estudios sobre el pensamiento de mujeres invisibilizadas y desconocidas en la historia del pensamiento humano. En marzo de 2020, ofrecimos un curso de estudios feministas y nos convertimos en una Escuela de Formación virtual. Los cursos son impartidos por un cuerpo docente calificado y representativo. Nuestras profesoras pertenecen a universidades reconocidas y valoradas por su capacidad de producción ética de conocimiento. Más de siete mil alumnas pasaron por la Escuela en 2020, y además acogió a profesoras de 14 países.

A poco tiempo de su creación, la *Escuela Las Pensadoras* movilizó a miles de mujeres en diversos países para profundizar el conocimiento sobre los feminismos y a que ampliaran sus referencias femeninas en el universo intelectual, de las artes, de las ciencias, de la filosofía, de la música, en donde el pensamiento de las mujeres fue invisibilizado por la historia oficial. Fue en ese sentido, el de dar más visibilidad a ese intelectualismo de las mujeres que se creó *La Comunidad* como un espacio plural, colectivo e interdisciplinario que va de la mano de la lucha antipatriarcal y antirracista.

Además de lo señalado, también en 2020 se creó *Las Pensadoras Editora*, que tiene como fin redimensionar el papel social de agentes estratégicos: autor/autora, lector/lectora, incluyendo editoras, distribuidoras y librerías en este movimiento. Alineada con el mercado editorial independiente, *Las Pensadoras Editora* apoya el fortalecimiento de la propiedad intelectual.

Así, compartimos con ustedes, *Las filósofas que nos formaron*, el primer proyecto de la editora independiente: el libro titulado: *As Pensadoras. Vol. 1* (2021) en el que varias autoras reúnen argumentos, contenidos y metodologías exigidas en la práctica filosófica. En este proyecto establecemos un lugar y un método propios para las mujeres como intelectuales, pero con una fuerte diferencia: nosotros producimos conocimiento, permitiendo que toda y cualquier práctica humana, sea tanto crítica como afectiva. No hay separación entre pensamiento y vida, entre razón y emoción - por el contrario, hay una dialéctica entre ellos.

El libro *As Pensadoras Vol. 1* tiene como punto de partida el pensamiento interdisciplinario de las mujeres, así como asume como propia la responsabilidad de suplir las lagunas y la exclusión de las mujeres promovidas por el canon oficial. Es importante aclarar que no nos estamos limitando solo a la propuesta de creación de un canon integrado por mujeres, de forma petrificada, para fijar conceptos y promover un pensamiento metafísico desconectado de la realidad, sino de hacer justicia de género, concepto todavía muy desconocido entre las mujeres. En principio, reconocer que las mujeres participaron en la construcción histórica del pensamiento es proponer una reflexión seria y tener en cuenta un pasado filosófico que también tuvo la participación femenina. Este movimiento de fundación consiste en reafirmar otra epistemología, la feminista.

Para fundar el canon feminista, es necesario llevar a las mujeres al centro del pensamiento, merecedoras de un tratamiento cuidadoso y del reconocimiento de su efectiva participación en la historia del pensamiento. *Las Pensadoras* forman parte de un presente que quiere estudiar el pensamiento de mujeres, sus presupuestos y métodos, a fin de comprometerse en una filosofía feminista. Es fundamental traer a otras mujeres pensadoras para que presenten sus proposiciones filosóficas en la ética, en la estética, en la política, en la educación, en la filosofía, en las ciencias sociales y en otras áreas del conocimiento, siempre a partir del movimiento concreto de la vida. Involucrar a las mujeres en la construcción de un canon feminista es el desafío que se impone y tenemos todo el coraje para asumirlo. ¡Somos las protagonistas!

En el siguiente apartado *Las Pensadoras* compartimos una breve reseña de la antología *As Pensadoras Vol. 1*, haciendo especial hincapié en el ejercicio realizado por las autoras sobre las pensadoras sobre las que eligieron escribir. Consideramos necesario, entonces, reflexionar teórica y metodológicamente sobre el modo en que esas pensadoras hicieron filosofía y, junto con ellas, promover un movimiento de estudio y formación, formulando problemas filosóficos que interesan a las mujeres. De lo contrario, el canon feminista no se justifica. En esa dirección,

y en un hacer filosófico situado en la ética y en la política, encontramos en nuestra primera antología, el texto de Cecília Pires sobre la filósofa Hannah Arendt (Pires, 2021). Cecília, con su potencia de pensadora y con la valentía de mujer intelectual, lo que es siempre peculiar en sus textos, ofrece una presentación política del pensamiento de Arendt. Ella nos provoca, así, a comprender que el pensamiento político trasciende las cuestiones de su propio campo y su “formulación más simple es la cuestión: ¿qué es el hombre?”. Un cuestionamiento sobre lo político que es propio de la centralidad de la autora, pues “Hannah Arendt pensadora política del siglo XX, como le gustaba ser identificada, tiene el tema de la libertad como el ancla de sus reflexiones, destacando la importancia del pensar como el fundamento teórico del actuar” (Pires, 2021). Pires y Arendt no son sistemáticas, por el contrario, sus textos abordan una realidad subjetiva en profundidad, que, por los presupuestos teóricos, dan condiciones a la creación filosófica del humano político.

El tono feminista llega con la voz de Adriana Cavarero a través de Carla Milani Damiano y Carmelita Brito de Freitas Felício. El pensamiento de Cavarero, según las autoras, camina “de la mano con el feminismo y una militancia académica que la hizo recontar los mitos que envuelven a personajes femeninos como Diotima, Penélope, la ninfa Eco en oposición a Narciso, como una de las fuentes que instituyen la diferencia original en la filosofía”. En ese sentido, podemos afirmar que el feminismo es una forma también de narrativa filosófica, y las críticas de Cavarero se dirigen más a Aristóteles que a Platón, quien, con todas las salvedades al modelo patriarcal en el que estaba insertado, pero no por él inventado, “escribió de forma dramática, evocó y creó mitos como crítico y concomitantemente como un ejecutor de la mimesis que atribuyó a poetas y productores”(Milani Damiano & Brito de Freitas Felício, 2021). Cavarero hace una crítica propia al canon filosófico y a sus fundamentos masculinos.

El movimiento crítico evidenciado en los textos sobre la realidad de las mujeres hace aún más instigador el pensamiento de Seyla

Benhabib, a la que da voz Loiane Prado Verbicaro, que presenta el siguiente camino para la comprensión de la obra de Benhabib:

Ante la amplitud de posibilidades y perspectivas de enfoques de su teoría, considero que una importante clave de lectura de su obra es analizar-y comprenderla a la luz de la construcción de un proyecto moderno de democratización de la democracia y de un universalismo ético sensible al contexto, pasando por la concepción de un modelo de espacio público que iguale las contribuciones del feminismo a la filosofía moral y que aún sea pautado por la apertura a diálogos con voces históricamente silenciadas. (Verbicaro, 2021)

La pensadora en cuestión nos ofrece también un modelo fuerte de democracia, en contrapunto a la perplejidad provocada por el neoliberalismo. En ese sentido, es posible afirmar que las mujeres son las que pueden construir de forma radical otro modelo de democracia.

Del mismo modo, Margaret Cavendish, por el compromiso intelectual que tuvo en su tiempo histórico, parece reclamar para las mujeres un lugar de igualdad. Janyne Sattler presenta a Cavendish como poseedora de una palabra impetuosa (Sattler, 2021). La pensadora no se contuvo en escribir cartas y poemas al amado William. Sattler destaca que Cavendish fue

nombrada Mad Madge por sus contemporáneos, tal vez precisamente porque sus locuras y extravagancias eran demasiado autónomas y ambiciosas para su sexo, o porque sus pretensiones filosóficas, científicas y literarias se impusieron a pesar de las reiteradas observaciones de aislamiento intelectual tal como previsto, si no impuesto, incluso a las mujeres de la nobleza o de la élite financiera de Inglaterra. (2021)

Esas cuestiones envolvían su propio modo de pensar con el cuerpo, sus escritos corporizan la palabra.

El feminismo es un concepto importante en el pensamiento de estas mujeres. Los diálogos posibles y las narrativas expuestas en

sus obras nos permiten el ejercicio filosófico del cuestionamiento, propio de la producción del conocimiento. Sí, el ejercicio más importante de la actitud filosófica es cuestionarlo, y eso es lo que hace el texto de Beatriz da Silva Seus sobre Simone de Beauvoir (Da Silva Seus, 2021). La autora, en el título de su artículo, ya nos alerta: “Más allá de las costumbres”. En esa dirección, apunta:

Los escritos que precedieron al tratado feminista beauvoiriano nos insertan en un panorama filosófico específico. A partir de ellos, es posible identificar cómo la autora moldeó su propio posicionamiento sobre lo que concebía como soluciones necesarias para la liberación femenina. (2021)

Es innegable que la filósofa buscó investigar la necesidad de dar un sentido a la vida, que ella llama proyecto, y Seus presenta esa idea de forma brillante.

Alice de Carvalho Lino Lecci, por su parte, al discutir el tema de la emancipación de las mujeres negras a partir del pensamiento de Davis, afirma que la condición de trabajo vivida por ellas es un gran problema. Como señala la autora:

El trabajo doméstico también reprodujo la violencia de las condiciones de trabajo vividas por la mujer negra en el período esclavista, aún sujetas, por ejemplo, a los abusos sexuales recurrentes durante la esclavitud. Y cuando las mismas o sus compañeros, padres o hermanos recurrían al sistema judicial, terminaban constreñidos o agredidos y multados. En ese sentido, correspondería a la mujer negra elegir entre el riesgo de la violencia sexual o la miseria. La humillación continuaría en el tránsito por las ciudades mientras servían. (De Carvalho Lino Lecci, 2021)

Para Davis, no conseguiremos llegar a la emancipación de las mujeres negras, y esta advertencia se extiende a todas las mujeres, mientras mantengamos un “mercado de esclavas”. Ya no podemos seguir manteniendo ni aceptando esta condición de explotación, sobre todo de las mujeres negras. La obra de Davis es fundamental para comprender esa reflexión.

Susana de Castro se propone presentar a María Lugones a partir de la interrelación de tres conceptos: feminismo, subalternidad y decolonialidad. Para Castro,

El feminismo decolonial académico surge a partir del texto “Colonialidad y género” (2008), de la filósofa argentina María Lugones (1944-2020). En él la autora amplía la teoría de la “colonialidad del poder”, del sociólogo peruano. Aníbal Quijano (1930-2018), introduciendo la noción de “sistema colonial-moderno de género” (De Castro, 2021)

En ese sentido, la lucha feminista es por la liberación de las mujeres de una condición de subalternidad en la historia, a partir del

concepto de interseccionalidad, forjado en el núcleo del feminismo negro, consiguió dar expresión y visibilidad a la opresión de raza, clase, sexualidad y género vivida por las mujeres. Para que la mujer negra y la mujer de color puedan ser ellas mismas representantes de sus pautas y reivindicaciones, es necesario que les sea reconocido el lugar de sujeto y que sus experiencias formen parte también de los estudios feministas. (De Castro, 2021)

Vale nuestra inmersión filosófica feminista en estas interconexiones teóricas del pensamiento de Lugones.

Silvia Rivera Cusicanqui se presenta a partir del pensamiento latinoamericano tejido por Lia Pinheiro Barbosa. En la interpretación de Barbosa, existe la “sensación de que no hay una identidad latinoamericana en Brasil”, trayendo esa percepción

revelaba (y aún revela) la latente ignorancia de nosotros mismos en relación a la historia latinoamericana y caribeña, a la historia boliviana y de los pueblos andinos - punto de partida de Silvia Cusicanqui en su hacer sociológico. Más grave aún, nuestra ignorancia de nosotros mismos, como pueblos del Pindorama, hoy llamado Brasil. En ese sentido, el encuentro con Silvia Rivera Cusicanqui constituyó una experiencia significativa para repensar las posibilidades de estudio, análisis, síntesis y elaboración teóri-

ca, conceptual y metodológica de un abordaje sociológico descolonizado (Pinheiro Barbosa, 2021).

Y también tenemos presente en esta obra el texto de Karina de França Silva Valle, que finaliza esta antología presentando el pensamiento de Lélia Gonzalez. Valle exalta la importancia de la autora “tanto en el aspecto intelectual como en la visión interpretativa de Brasil, y como medio de desvelar los perversos arreglos sociales también descritos en su obra” (De França Silva Valle, 2021). La autora se empeña en una escritura apasionada sobre el pensamiento de Lélia, que nos llega profundamente. Se sumerge en los conceptos centrales de la obra de la pensadora, de manera a hacernos entender un contenido que es propio del pensamiento brasileño y del pensamiento de mujeres negras, como es el caso del concepto de “Pretugués”. Sin duda, Lélia es una pensadora que funda el canon filosófico feminista en Brasil y que, al lado de otras pensadoras presentes en este primer volumen, contribuye a reforzar el lugar de las mujeres en la historia del pensamiento humano hasta hoy.

No hay vuelta atrás: las mujeres ya han comprendido que es necesario estudiar a otras mujeres si queremos cambiar el rumbo de la historia del pensamiento, que durante décadas nos oprimió. Queremos estudiar pensamientos, Feminismos y, simultáneamente a ese esfuerzo, refutar un canon que no permitió la participación de las mujeres en las academias. No lo permitió porque no permite nada que sea contrario a la lógica formal - la del tercero excluido. El movimiento teórico feminista es una experiencia seria, rigurosa y metodológica, como podremos verificar en los textos traídos en esta obra y que son resultado de investigaciones teóricas realizadas por importantes estudiosas de nuestro tiempo.

Las Pensadoras es una actitud intelectual protagonizada por mujeres. Invitamos a todas a formar parte de este proyecto. Esta obra es pionera en Brasil en la construcción de otro camino de reflexión filosófica, la filosofía feminista. En ese sentido, *Las Pensadoras* y *Las filósofas que nos formaron* están haciendo un camino juntas.

Bibliografía

- Da Silva Seus, B. (2021). Para além dos costumes. En Rita de C. Fraga Machado (Ed.), *As Pensadoras Vol 1*. As Pensadoras Editora.
- De Carvalho Lino Lecci, A. (2021). Aspectos históricos e políticos do feminismo negro nos Estados Unidos. En R. de C. Fraga Machado (Ed.), *As Pensadoras Vol. 1*. As Pensadoras Editora.
- Castro, S. (2021). Feminismo, subalternidade e decolonialidade. En R. de C. Fraga Machado (Ed.), *As Pensadoras Vol. 1*. As Pensadoras Editora.
- De França Silva Valle, K. (2021). Lélia Gonzalez, presente! En R. de C. Fraga Machado (Ed.), *As Pensadoras Vol. 1*. As Pensadoras Editora.
- Fraga Machado, R. de C. (Ed.). (2021). *As Pensadoras Vol. 1*. As Pensadoras Editora.
- Gagnebin, J. M. (1997). As flautistas, as parteiras e as guerreiras. En J. M. Gagnebin (Ed.), *Sete aulas sobre linguagem, memória, e história* (pp. 39–49). Rio de Janeiro: Imago.
- Milani Damião, C., & Brito de Freitas Felício, C. (2021). Vozes singulares e relacionalidade no pensamento de Adriana Cavarero. En R. de C. Fraga Machado (Ed.), *As Pensadoras Vol. 1*.
- Barbosa, L.P. (2021). Silvia Rivera Cusicanqui, a tecedora de uma Sociologia do Abya Yala. En R. de C. Fraga Machado (Ed.), *As Pensadoras Vol. 1* (As Pensado). As Pensadoras Editora.
- Pires, C. (2021). A ação como traço essencial da condição humana. Uma leitura acerca das ideias arendtianas. En R. de C. Fraga Machado (Ed.), *As Pensadoras Vol. 1* (Vol. 1, p. 227).

Sattler, J. (2021). Margaret Cavendish e a impetuosidade da palavra. En R. de C. Fraga Machado (Ed.), *As Pensadoras Vol. 1*.

Verbicaro, L. (2021). Seyla Benhabib e o ajuste de contas com a modernidade. En R. de C. Fraga Machado (Ed.), *As Pensadoras Vol. 1*.



INCOMODIDADES FILOSÓFICAS: ABRIR LA CASA DE LA FILOSOFÍA MÁS ALLÁ DEL CANON

Moira Pérez

Haz como hicieron Marx, Durkheim y Weber, en lugar de repetir incesantemente lo que ellos dijeron. No te dará una publicación en el *American Sociological Review*. Pero podría ayudar a cambiar el mundo.” (R. Connell, 2019, p. 363)

“La filosofía no es serenidad ni calma.”
(D.I. Pérez, 2014, p. 21)

EL TRABAJO FILOSÓFICO SE LLEVA ADELANTE, en gran medida, a través del diálogo con pares y maestros¹, que se construyen como tales a través de esa misma conversación. Las citas funcionan como prácticas de reconocimiento y, en los casos más consagrados, se plasman en un reducido canon de pensadores considerados ineludibles, que otorgarían un sello de “filosófico” a los textos que los refieren. Como contrapartida, la conversación filosófica, y sobre todo la constitución del canon, también marca a través de sus silencios qué no es “suficientemente filosófico” o “serio” para participar del intercambio, un proceso que no es ajeno a la

¹ Procuraré utilizar lenguaje no generizado mediante el recurso a fórmulas neutras o, cuando éstas no fueran posibles, la “e”. Entiendo que ello implica forzar la gramática española, y sostengo la incomodidad que esto genera como espejo de aquella que produce, cada vez más, la artificialidad del género gramatical. Reservaré los marcadores de género para cuando sea relevante, como por ejemplo en las referencias al canon de “filósofos” considerando que son prácticamente en su totalidad hombres. Este uso de lenguaje no generizado y de marcadores de género específicos puede funcionar también como invitación a reflexionar acerca de cuándo, al usar generalizaciones, estamos en realidad hablando de grupos específicos que no estamos explicitando.

división internacional del trabajo intelectual y a los mecanismos de exclusión de la agencia epistémica. Teniendo esto en cuenta, queda en evidencia que, en la necesaria tarea de revisión crítica de nuestra profesión, merecen un lugar central los interrogantes sobre las prácticas bibliográficas: ¿Con quienes dialogamos en nuestra escritura? ¿Qué tipo de sujetos consideramos propiamente representantes de la disciplina, cuáles relegamos a la bibliografía secundaria y cuáles ignoramos por completo? ¿Qué implicancias tienen estas decisiones para la filosofía y para nosotros como profesionales? ¿Qué comunidad presente y futura se cristaliza mediante esos diálogos?

He ahí algunos de las interrogantes que atraviesan este trabajo, en el que me propongo analizar las políticas de citación convencionales del ámbito filosófico y nuestro vínculo con el canon, con particular atención al contexto latinoamericano en el que interviene el presente libro. Consideraré cómo, por un lado, el uso de referencias funciona de manera positiva para establecer una comunidad de pertenencia: un diálogo filosófico con actores del presente y el pasado que se proyecta, implícitamente, hacia la comunidad filosófica que deseamos para el futuro. Luego expondré algunas de las exclusiones que operan dichas referencias y los mecanismos sobre los que se sostienen, para finalmente indagar en ejercicios alternativos de diálogo filosófico, capaces de ir más allá de los nombres canónicos y resistir el borramiento de otras subjetividades en nuestra producción teórica (pudiendo extenderse, aunque no será el foco central de este trabajo, a la enseñanza en sus distintos niveles).

Mi objetivo es aportar a una mirada reflexiva sobre la propia disciplina, comprendiendo algunas de las implicaciones de la reducción de la filosofía latinoamericana a un canon heredado y en gran medida ajeno a nuestros contextos, así como también las posibilidades que se abren al ampliar la comunidad que construimos mediante nuestras prácticas profesionales. Quien así lo desee puede tomar estas páginas como una invitación a repensar qué es la filosofía para nosotros y por qué la ejercemos, pues hablar de nuestras prácticas filosóficas puede ser hacer

filosofía, y a la vez exponernos al riesgo de “cierta conmoción de los límites de ese saber”, incluso al punto de “redefinir qué cosa entendemos por filosofía” (Ciriza, 2016, p. 137).

El canon y la comodidad del hogar

¿Cómo se establece el canon de antepasadas, y qué función cumple para quienes lo configuramos y reafirmamos cotidianamente? El rol del canon como identificación resulta particularmente relevante en el caso de la filosofía, que siempre tuvo a la cuestión de la identidad disciplinar como uno de sus asuntos más espinosos. La filosofía tal como la conocemos (incluida su historia) se fue constituyendo a través de una serie de procesos históricos, en los que tienen centralidad las coyunturas institucionales, además de factores culturales y teóricos, de los países centrales de Europa en el siglo XIX (Rabossi, 2008, pp. 14–15). Estos vericuetos sirvieron también para constituir una comunidad, y con ella la idea misma de qué es la filosofía y cómo se practica. Comunidad, identidad y prácticas se cristalizaron, entre otras cosas, mediante la construcción de un “árbol genealógico” disciplinar: una narrativa que nos permite reconocernos entre quienes formamos parte, diferenciarnos del resto de las disciplinas, defender nuestra especificidad, y entablar (o no) diálogos con nuestros pares. Pero lejos de constituir una historia objetiva y evidente, los cánones disciplinares constituyen más bien “pseudo-historias” (Connell, 2019, p. 352), elaboradas retrospectivamente para reafirmar las identidades deseadas.

Sí: los filósofos profesionales construimos (¿a nuestro gusto y preferencia?) la historia que nos antecede, y en ese mismo acto pasamos a formar (alguna) parte de ella. El maestro narrativista Hayden White puede ayudarnos a comprender este punto. Con su noción de “sistema histórico”, busca trazar la especificidad de los entornos humanos en los que, a diferencia de los “sistemas naturales”, los sujetos eligen cuáles son las cadenas causales en las que se insertan sus acciones (White, 2012). Claro que no se trata de una causalidad en el sentido tradicional del término (una causa da lugar a un efecto), sino de lo que White (2010),

siguiendo a Auerbach, llama “causalidad figural”: una causalidad que se establece desde el presente hacia el pasado. En el sistema histórico los sujetos definen de qué manera construir su propia identidad a través de la elección de quienes habrían forjado el camino para llegar hasta donde estamos hoy.

Según este criterio, un colectivo o movimiento se auto-percibe como el cumplimiento de la figura con la que se identifica en el pasado, y la “tradicición” es algo que se construye desde “una efectiva relación figura-cumplimiento-figura, una relación genealógica de sucesivas expropiaciones” (White, 2010, p. 39). El pasado, y particularmente su encarnación en figuras emblemáticas, se entiende como una construcción retrospectiva y genealógica desde intereses presentes. Cada nuevo elemento que agregamos a nuestro árbol genealógico no sólo redefine a ese elemento mismo, sino que también nos redefine a nosotros: al ser el cumplimiento de aquella figura, tomamos sus características (explicitadas) y legitimamos nuestra propia realidad en tanto heredera de aquella.

El ámbito de las humanidades, y la profesión académica en particular, bien pueden ser entendidos como sistemas históricos constituidos mediante figuras y cumplimientos. Las personas, corrientes, textos y escuelas que elegimos para citar son una de las maneras que tenemos para construir una identidad tanto individual como colectiva: para construir nuestro hogar y nuestra familia. En palabras de Jorge Gracia, tenemos “una estructura familiar no fundada en una descendencia genética sino intelectual, en un pedigrí intelectual, que a su vez se funda en prácticas que han sido transmitidas y modificadas dentro del contexto familiar” (2010, p. 29).

Ese “pedigrí familiar” es fundamental para nuestra identidad profesional en el presente, pues las prácticas de citación, referir explícitamente a alguien o algo, o bien dejarlo sin mencionar, permiten que quien narra se posicione como el sujeto de la teoría en la actualidad, y que la teoría que sostiene se diferencie o asocie a otras (Hemmings, 2011, p. 162). Mostramos a ciertos personajes, teorías y corrientes del pasado como las figuras de

las que nos consideramos cumplimiento; nos constituimos como parte de una comunidad, sentamos las bases para un diálogo y un intercambio con nuestros pares, y configuramos las características de la disciplina (sus temas, problemas, metodologías, preguntas); definimos quién tiene lugar en ese hogar, quién no, qué ocupa el centro de la escena y qué la periferia, y diseñamos, directa o indirectamente, planos de circulación, puertas, ventanas (e incluso, forzando un poco la analogía, alguna salida de emergencia). Además, las prácticas de citación y las comunidades por ellas constituidas nos proyectan hacia un futuro imaginado -y producido-: “contribuyen a producir una visión compartida tanto de lo que sucedió en el pasado como de lo que debe suceder en el futuro” (Hemmings, 2011, p. 162), y el lugar que quien escribe ocupará en él.

Construir colectivamente un hogar en el que nos podamos sentir a gusto es ciertamente una de las partes más hermosas de nuestra profesión. Sin embargo, por momentos este mismo establecimiento de una comunidad mediante una red de citas puede, en sentido negativo, resultar limitante e incluso políticamente problemático, si atendemos a las jerarquías que establece y las exclusiones que practica. A esa falta de hospitalidad dedicaré la siguiente sección.

Destierro del hogar

Si la cita funciona como vehículo de reconocimiento, de constitución de una comunidad y proyección performativa de una identidad presente y futura, entonces resulta fundamental analizar quién recibe ese reconocimiento y es invitado a entrar a nuestro hogar. Un estudio de las prácticas de citación en filosofía, ya sea en publicaciones, congresos o planes de estudio, nos enfrenta a preguntas incómodas acerca de las figuras que incorporamos a nuestro canon, su lugar y modalidad de inclusión. Veamos algunos rasgos de las prácticas de citación predominantes en la academia filosófica local.

En primer lugar, existe una marcada tendencia a trabajar sobre autores, en general en términos de glosa. Esto es lo que el filósofo tucumano Samuel Schkolnik llama “la cultura del paper”

(2012, p. 18), que concibe a la filosofía “enteramente como un metalenguaje” (2012, p. 13) al ocuparse de autores o autoras en lugar de problemas. En todo caso, cuando se reflexiona en torno a un determinado problema, se trata de ver cómo alguna figura canónica respondería a él: dice Schkolnik “no se afirma algo de la realidad, sino que se reconstruye un discurso” (2012, p. 13). Nota que cuando intitulamos “tal tema en tal autor” estamos delimitando un espacio de lo legítimo, el espacio de esos autores sobre quienes trabajamos. Así funciona el sistema filosófico y su comunidad: las citas y referencias a autores funcionan como “contraseñas tranquilizadoras” (2012, p. 14) y condiciones de aceptabilidad del trabajo y de la persona que quiere insertarse en ese sistema.

Además, estos autores tienen procedencias y tendencias bastante específicas. En términos geográficos, Rabossi (2008, p. 97) señala que el mundo filosófico suele organizarse en dos polos: un G4 (Alemania, Francia, Gran Bretaña y Estados Unidos) y una periferia. Retomando los términos de la “causalidad figural”, podemos ver una notable diferencia en cómo cada polo se construye eligiendo a sus ancestros e interlocutores: mientras que en el G4 suelen dialogar internamente, es decir, cada país consigo mismo y, en menor medida, con los otros, quienes se desempeñan en la periferia acostumbran a renegar de sus propias raíces y mirar hacia el G4 en busca de mater/paternidad. Dice Rabossi:

El filósofo periférico sabe o puede saber quiénes son sus progenitores pero los niega por considerarlos indignos de su reconocimiento: no los toma en cuenta, no los lee, ni siquiera le interesan sus defectos o limitaciones; para él, el pasado filosófico propio no existe (Rabossi, 2008, p. 103).

En su lugar, construye una cuidada autobiografía² que le permite ser cumplimiento de figuras lejanas en el espacio, con

² Parece fácil llegar desde aquí a lo que Fernández Retamar (1977, p. 11) llamaba una “mentirosa autobiografía” o un “alegre fraude”, pero corresponde andar con prudencia: de hecho, la “crianza” (profesional) y formación de quienes hacemos filosofía en el Sur está marcada más por esas referencias del G4 que por una lectura, infrecuente y subvalorada, de parientes locales. En ese sentido, decir que somos “hijos de los griegos” es tan falso como verdadero.

frecuencia también en el tiempo, y practicar su tarea como glosa, comentario o imitación. Esta actitud resulta en un triste destino, ya que quien practica la filosofía de esta manera nunca tendrá el reconocimiento de sus padres/madres adoptivos, que ni siquiera saben que existe (Hurtado, 1999, p. 230; Rabossi, 2008, p. 105), ni la aprobación de sus pares, ya que la difusión de esta práctica hace que les filósofos periféricos rara vez se lean entre sí.

Pero la ubicación geopolítica no es el único eje en el que las prácticas de citación resultan problemáticas. Numerosos estudios muestran, por empezar, la disparidad en tasas de citas y referencias entre mujeres y hombres³. Atendiendo a que el índice de citación directa en filosofía es más bajo que en otras disciplinas, quiénes y cómo se elige citar en nuestra disciplina resulta particularmente relevante (Healy, 2015). Kieran Healy y Nick Bloom, por ejemplo, relevaron todos los artículos de los últimos 20 años de cuatro de las revistas más importantes de filosofía en lengua inglesa (*Journal of Philosophy*, *Mind*, *the Philosophical Review* y *Nous*): 2,100 artículos con un total de alrededor de 34,000 trabajos citados, dando un promedio de 15 fuentes citadas por artículo.

En la red de los 500 ítems más citados, sólo 19 son de mujeres. Algunas áreas, como la que llamaron “Isla Epistémica”, no tienen ninguna mujer. Por otra parte, no debería sorprendernos la falta de citas a mujeres, cuando en los artículos relevados el porcentaje de artículos escritos por mujeres no sube del 14%, y cuando se ha demostrado también que los autores varones suelen citar más varones (empezando por ellos mismos, ver (King, Bergstrom, Correll, Jacquet, & West, 2017)) que las mujeres. Cuando a esto le sumamos otras categorías tales como la raza, la diversidad funcional (Tremain, 2020a) o el idioma (Makoni, 2021; Millán, 2012), vemos a las prácticas de citación como parte de la tenaz “militancia” de la filosofía en contra de la presencia de ciertos grupos identitarios: sujetos representados como “externos, indeseados, no aptos, desprotegidos, (...) vagos y no confiables

³ Los estudios disponibles al momento consideran solamente las identidades de género masculina y femenina, aunque hay buenos motivos para pensar que la presencia no cis dentro de estos dos grupos es cercana a cero o nula.

como agentes de producción de conocimiento” (Yancy, 2012, p. 2-3), para quienes no parece haber lugar en la casa de la filosofía.

Estas prácticas de selectividad ya exceden al plano individual, llegando a ser condición de admisión al mundo académico. Quien no juega el juego de las adopciones (unilaterales) y las citas será desheredado. Como evidencia Silvia Rivera Cusicanqui en su denuncia del orden geopolítico de dominación que atraviesa la academia, “[a] través del juego del quién cita a quién, se estructuran jerarquías y acabamos teniendo que comer, regurgitado, el pensamiento descolonizador que las poblaciones e intelectuales indígenas de Bolivia, Perú y Ecuador habíamos producido independientemente” (2010, p. 66). No se trata solamente de a quién se cita o a quién nos exigen que citemos en los referatos que recibimos (Makoni, 2021), sino que debemos mostrar predisposición a practicar esa filosofía reducida a metalenguaje: “se es reconocido como miembro de aquella comunidad si se renuncia a hablar del mundo, es decir, de lo que se extiende más allá de aquel territorio” delimitado por la bibliografía canónica (Scholnik, 2012, p. 14). Estas jerarquías de autoridad epistémica no son ajenas, desde ya, a las dinámicas de poder en sentido más amplio:

Las ideas recorren, como ríos, de sur a norte, y se convierten en afluentes de grandes corrientes de pensamiento. Pero como en el mercado mundial de bienes materiales, las ideas también salen del país convertidas en materia prima, que vuelve regurgitada y en gran mescolanza bajo la forma de producto terminado (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 66).

Estos pocos datos nos obligan a llevar la reflexión sobre el canon filosófico más allá de la función positiva de construcción de comunidad y diálogo. Además de la evidente pérdida epistémica, una comprensión de la filosofía como “una intervención política en el campo del saber” (Parra, 2018, p. 6), ya sea por acción u omisión, nos enfrenta al peso de que su horizonte se delimite con cada referencia y cada silencio, circunscribiendo el diálogo a un espectro sesgado de interlocutores mientras se lo presenta como

universal (o, en el mejor de los casos, delimitado por una cierta tradición filosófica). En lugar de servir a la apertura de nuevos mundos posibles a futuro, las figuraciones que construimos a través de nuestro canon redundan en una reducción de las posibilidades del trabajo académico y, como consecuencia, de los pensamientos y mundos posibles que conformamos a través de él.

El canon delimita de antemano el rango y legitimidad de los “problemas filosóficos”, particularmente cuando se instala la idea de que la filosofía aborda “problemas universales”. Esto puede ocultar la situación histórica, geopolítica y corporal del surgimiento y abordaje de dichos problemas, y su influencia en el “sesgo epistemicida” que admite sólo ciertas voces al diálogo:

Los pretendidos problemas ‘perennes’, que se suponen inherentes a la propia condición humana, adquieren pues una legitimidad previa y descontextualizada que los consagra como problemas fundamentales, sirviendo de excusa para recrear las respuestas (‘saberes sustantivos’) canonizadas por la tradición filosófica occidental (Fontana, 2019, pp. 118–119).

La restricción implícita de los problemas filosóficos está acompañada de una sobre sus temas, en la que por cierto influye también, como ha mostrado Núria Sara Miras Boronat, el perfil de personas que suelen tener lugar en la casa de la filosofía. En su análisis de la opresión como concepto filosófico, la autora, siguiendo a Ann Cudd, sugiere que “[s]i la filosofía se ha resistido durante tanto tiempo a teorizar sobre la opresión ello se debe”, en primer lugar, a que “la mayoría de los filósofos profesionales [y añade que hace un uso “consciente y deliberado del género masculino”] no suele provenir de grupos oprimidos” y, en segundo término, a que la reflexión sobre este tema conlleva una gran carga emocional, mientras que “la filosofía profesional (...) ha tendido a ignorar lo emocional confiándolo a la ‘mera literatura’” (Miras Boronat, 2021).

Así, paralelamente a una universalización y ocultamiento del cuerpo y ubicación específicos de “el filósofo” (Ciriza, 2016; Parra, 2021), encontramos una universalización y ocultamiento del sitio de los temas y problemas filosóficos (presentes y ausentes), y en ese mismo proceso la exclusión de muchos de ellos. Este peculiar abordaje de los problemas, los sujetos y nuestra condición de trabajadores y trabajadoras del conocimiento es posible una vez que la filosofía se instala cómodamente “en el espacio atemporal e incontaminado de la academia” (Alvarado, 2014, p. 30).

La disciplina también reproduce una serie de conceptos, imágenes y metáforas que producen y refuerzan los límites y exclusiones de nuestro hogar. Los conceptos a los que recurrimos, principalmente aquellas “palabras ascensor” tales como “razón” o “verdad” (Hacking, 2001, pp. 50–51), pero también las que usamos para identificar un campo, como “género” o “afectos”, limitan las posibilidades de inserción de otros sujetos culturales en la academia, que se ven obligados a utilizar un sistema conceptual que no les es propio, reduciéndose así a meros “consumidores” de teorías ajenas (Makoni, 2021, p. 52). En relación con el capacitismo prevaleciente incluso en marcos filosóficos progresistas, Shelley Tremain apunta a las tozudas “justificaciones que usan los filósofos para legitimar su uso persistente de metáforas capacitistas y otros recursos del lenguaje capacitista” denunciándolas como “estrategias de gaslighting estructural” (Tremain, 2020b; ver también Tremain, 2020a), que constituyen, desde mi perspectiva, una forma de violencia epistémica.

Esto también conlleva una pérdida epistémica considerable. La utilización de las citas como marcas de prestigio (señalando que se leyó “a quienes hay que leer”) o para reafirmar lo que ya ha sido dicho (el trabajo intelectual entendido como combinar teorías ajenas y añadir un puñado de comentarios propios) implica dejar de usar el trabajo de otros como impulso para el diálogo y utilizarlo en cambio a modo de cierre.

En muchas disciplinas, incluida la nuestra, la consolidación de un canon significa también que “la interpretación se vuelve una forma clave de argumentación teórica”, donde el campo de batalla son los

textos clásicos (Connell, 2019, p. 355); salirse de estos límites, pensar por uno mismo, diría Connell, implica poner en riesgo la identidad profesional (Connell, 2019, p. 363). Los estándares de trabajo académico nos llevan a utilizar aquellas citas y referencias como fundamentación o justificación de lo que se sostiene, y los textos se vuelven “patrón de juicio de otros textos” (Moreno Fernández, 2016, p. 256). Irónicamente, esto nos acerca -quizás más de lo que quisiéramos- a la tan denostada *auctoritas* medieval, que sostenía “la credibilidad de una tesis o afirmación determinada” como algo “que emana precisamente del prestigio de quien es o ha sido su autor” (Magnavacca, 2014, p. 95). Así, el trabajo llega a limitarse a un ejercicio de circularidad en el que la innovación queda enterrada bajo las presiones de la industria académica.

En el caso de trabajos articulados en torno a nociones de ética, derechos humanos, o filosofía de género (por citar tan sólo algunas), estas prácticas de marginación permiten hablar de exclusiones, opresiones y privilegios, dialogando exclusivamente con sujetos privilegiados (Radi & Pérez, 2020). Además, ese proceso de circulación unidireccional del conocimiento puede producir una despolitización de los contenidos llegados desde la periferia (geográfica o simbólica), pues como denuncia Rivera Cusicanqui,

[E]se canon visibiliza ciertos temas y fuentes, pero deja en la sombra a otros (...) Cooptación y mimesis, mimesis y cooptación, incorporación selectiva de ideas, selección certificadora de cuáles son más válidas para alimentar ese multiculturalismo de salón, despolitizado y cómodo, que permite acumular máscaras exóticas en el living y dialogar por lo alto sobre futuras reformas públicas (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 68).

En una línea similar, Gómez Grijalva apunta a una “tendencia a abordar el multiculturalismo y la interculturalidad con enfoque neoliberal que reduce la defensa de los derechos culturales y lingüísticos en un sentido culturalista y folklorista, sin cuestionar

la instrumentalización, exotización y mercantilización de la identidad y la cultura maya, garífuna y xinka, así como sin interpelar a las políticas de discriminación estructural que siguen siendo hegemónicas, excluyentes y discriminatorias” (Gómez Grijalva, 2020, p. 710).

Finalmente, leer o citar a ciertos sujetos (y no a otros) implica más que reconocerles como parte de nuestra comunidad de reflexión: también puede servir para configurar una determinada comunidad política, de acción e incluso de existencia. Como nos recuerda Blas Radi en su punzante crítica a ciertos enfoques queer, la distribución que un autor hace de la

participación en la producción de conocimiento, quiénes tienen voz en su texto, quiénes tienen nombre, y quiénes y en qué condiciones son incorporadxs a la bibliografía con la que trabaja, “expresa cómo imagina a sus lectores, pero no solo eso: también es “el correlato de las decisiones ontológicas que toma –quiénes tienen cuerpo, o, más bien, cuáles son los cuerpos que importan (2015, p. 5).

Se evidencia, bajo esta perspectiva, una continuidad entre la violencia epistémica y académica y otras formas de violencia, en tanto aquélla funciona como “dispositivo de poder que reproduce y legitima las relaciones desiguales de poder” (Gómez Grijalva, 2020, p. 711) que configuran el sistema-mundo. La casa de la filosofía, con su “arquitectura y mobiliario” (Oyèwùmí, 2010, p. 26) marcados por fuertes sesgos epistemicidas, no es ajena a lo que sucede en el vecindario.

Incomodidades filosóficas: abrir la casa de la filosofía

Si en toda disciplina las citas funcionan como forma de reconocimiento e instrumento de construcción y afirmación de una identidad profesional, en filosofía con frecuencia han servido para reafirmar un panteón casi dogmático de antepasados e, indirectamente, transmitir el mensaje de que otras personas no pueden ni deben tener lugar en la casa de la filosofía. Sin embargo, si, como propone Diana Pérez en el epígrafe a este

capítulo, la filosofía “no es ni serenidad ni calma”, entonces parte de nuestra identidad disciplinar consiste en incomodar, y no podemos pretender que nuestra propia práctica quede por fuera de esa interpelación. Cuestionar cómo funciona el sistema filosófico en el que trabajamos, y que trabaja a través de nosotres, sirve para examinar y esbozar quiénes queremos ser, y hacia dónde estamos apuntando con nuestra praxis.

Esta ardua tarea conlleva, en primer lugar, revisar cómo reforzamos la geopolítica académica, y cómo nos relacionamos con nuestros colegas no canónicos que, para sorpresa de algunos, también habitan la casa de la filosofía. Esto significa, por ejemplo, comenzar a leer la producción local, incorporarla al diálogo, valorarla, enseñarla, y claro que también criticarla (constructivamente): ejercitar “las labores de diálogo, de lecturas críticas del canon y de lecturas mutuas y recíprocas”, sin olvidar el cultivo “de nuestros disensos y desacuerdos radicales” (Marey, 2021, p. 13). La filosofía se ve así como “diálogo con los pares, no pseudodiálogo (es decir, monólogo) acerca de los muertos o extranjeros distantes” (Pérez, 2014, p. 14).

La forma misma de utilizar las referencias -canónicas o no- también puede ser replanteada: más que un conjunto de fronteras o un “campo de batalla” en sí mismo (Connell, 2019), las referencias pueden servir como instrumentos para intervenir en dicho campo, que en este mismo gesto se amplía considerablemente. Con una expresiva analogía cartográfica, Schkolnik propone tomar la lectura de quienes nos precedieron como un mapa para guiarse en el mundo, en lugar de verles como el mundo mismo. Según el tucumano, cuando tomamos al mapa como el mundo mismo,

habiéndose renunciado a ver algo a través de su trama, se constituyen ellos mismos [los mapas] en objetos de atención”, mientras que cuando lo usamos como instrumento para guiarnos en el mundo “se entiende que (...) no se los trate con prolijidad: un papel que se lleva en la mochila y que se consulta en el rigor de una travesía, vale menos

por las filigranas de su caligrafía que por su capacidad de señalar una dirección (2012, p. 16).

Los trabajos, autores, autoras y fuentes que citemos, entonces orbitarán en torno a nuestro texto como medios, puentes, escaleras, flechas y señales, más que como el lugar delimitado, ese “en tal autor” que se utiliza para alambrar el terreno en que podrá llevarse adelante legítimamente la tarea filosófica.

Dada la historia de exclusiones dentro de los entornos académicos, esta tarea involucra, además, la incorporación de fuentes alternativas, resistiendo en nuestra producción académica el borramiento de las subjetividades que históricamente no han tenido lugar dentro de los espacios legitimados de producción de conocimiento. Cuestionar el canon implica identificar, analizar y aportar a transformar las redes coloniales, sexistas, cissexistas y capacitistas del poder que impregnan nuestras prácticas de citación. Quien emprenda esta tarea deberá lidiar con la brecha que yace entre la intención teórico-política de ampliar el campo de las citas, y la escasez (o inaccesibilidad) relativa de las fuentes bibliográficas disponibles, por ejemplo, en el esfuerzo de encontrar otras ubicaciones sociales, o personas que hayan logrado escapar a la demanda institucional de trabajo “sobre autores”.

No es tarea sencilla: la situación de marginación de las personas a las que queremos citar -por ejemplo, filósofos de nuestro contexto local- conlleva, entre muchas otras cosas, un menor acceso a entornos académicos legitimados para la producción teórica (excepto, a veces, como objeto -ajeno- de estudio). Ello implica inaugurar un proceso de cuestionamiento del concepto de autoridad y renunciar a la comodidad de repetir lo siempre presente⁴, asumiendo un trabajo extra de buceo contra la corriente

⁴ Paradójicamente, una autora que se ha ocupado de señalar este problema y resistirlo desde su propia praxis académica, Sara Ahmed, es ubicada en la actualidad en ese lugar canónico: no es posible hablar de citas y las limitaciones del canon sin citar a Ahmed. Su trabajo, principalmente en *Living a Feminist Life* (2017), busca subvertir precisamente tales canonizaciones trazando “otros caminos, que podemos llamar líneas de deseo, creadas cuando no seguimos los caminos oficiales establecidos por las disciplinas” (2017, p. 15). En este artículo he optado por construir mis propias “líneas

y lo aprendido para localizar e instalar en la academia los aportes de las personas que ella no tiene interés en recibir.

Construir un “canon inclusivo” para acercarnos a la “democratización del conocimiento” es un proceso que, nos recuerda Busi Makoni, “empieza con la introspección” (2021, p. 54). Con frecuencia se interpreta esto como una invitación a algún tipo de “saber situado”, interpretado a veces como un llamado a explicitar las propias coordenadas, y otras como la necesidad de tomar como base del análisis a nuestro contexto y especificidades. También es habitual el llamado a incorporar las voces que históricamente han quedado por fuera de la disciplina como un gesto de “reparación epistémica” (Colective Virus Epistemológico, 2020, p. 82).

Sin embargo, mientras el sistema conceptual que utilizamos no se deje afectar por dichas incorporaciones, es decir, mientras sumemos nombres, colores de piel y géneros sin replantear(nos) profundamente qué hacemos cuando hacemos filosofía, reproduciremos la universalización que he señalado, y las exclusiones que se derivan de ella (Fontana, 2019; Makoni, 2021). Corresponde, entonces, ir más allá de la mera “inclusión” o enunciación de un contexto, y enfrentarnos con la incómoda tarea de “revisar las propias ‘pasiones y prejuicios’, una tarea imposible sin la confrontación, a menudo amarga, con los límites que la propia formación nos ha inculcado” (Ciriza, 2016, p. 137). Después de todo, el saber situado (al menos en mi interpretación) no sólo echa luz sobre las ventajas epistémicas devengadas de un cierto posicionamiento, sino también sobre las limitaciones que debemos aprender a identificar y reconocer con humildad. Sólo así podremos construir colectivamente “marcos interpretativos capaces de reparar de manera integral y dignificante” (Colective Virus Epistemológico, 2021, p. 82) y, creo, más relevantes para enfrentar los desafíos de nuestros tiempos.

de deseo”, enfocadas principalmente en escrituras desde Latinoamérica/Abya Yala y teóricas menos célebres; de ahí la ausencia -hasta aquí- de su referencia (neo)canónica sobre los problemas del canon.

Por supuesto que el precio a pagar por incomodar la casa de la filosofía es alto, sobre todo para aquellas personas cuya identidad o ubicación social ha sido históricamente castigada con la reducción de su autoridad epistémica. Por eso la tarea aquí propuesta está, ante todo, en las manos de quienes sí son admitidos a la casa de la filosofía y sus diálogos, aunque sea a unos pocos ambientes (pues, como filósofos trabajando en y desde el sur, partimos de una base de desigualdad respecto de las conversaciones que motorizan la profesión en el norte). Son ellos quienes están en mejores condiciones para “correr los riesgos intelectuales y personales” que implica semejante desacato familiar (Connell, 2019, p. 363). Aun en ese nivel, la intervención discursiva sobre el canon o las prácticas de citación no son suficientes: el “capitalismo académico” (Parra, 2021) y las “inequidades materiales entre trabajadores del conocimiento a escala global” (Connell, 2019, p. 636) son problemas estructurales y profundos, tanto políticos como epistémicos, que no se resuelven con desplazamientos individuales. Para que nuestra casa sea realmente hospitalaria, debemos transformar también la arquitectura institucional que favorece y premia esas muchas exclusiones y pocas inclusiones en el hogar filosófico, que debe ser de todos.

Bibliografía

- Ahmed, S. (2017). *Living a feminist life*. Duke University Press.
- Alvarado, M. (2014). La ausencia femenina en la normalización de la filosofía argentina. Notas al epistolario de Francisco Romero. *RAUDEM. Revista de Estudios de las Mujeres*, 2, 25–40. <https://doi.org/10.25115/RAUDEM.V2I0.590>
- Ciriza, A. (2016). Mujeres del sur en filosofía. Notas para una lectura crítica del canon filosófico. *Solar*, 12(1), 121–140. <https://doi.org/10.20939/solar.2016.12.0108>
- Colective Virus Epistemológico. (2020). Conocimientos, activismos trans y justicia epistemológica como reparación colectiva en Colombia. *Nómadas*, 53, 69–85. <https://doi.org/10.30578/NOMADAS.N53A4>
- Connell, R. (2019). Canons and colonies: the global trajectory of sociology. *Estudios Históricos*, 32(67), 349–367. <https://doi.org/10.1590/S2178-14942019000200002>
- Fontana, J. M. (2019). Descolonizar el saber, transformar nuestras prácticas educativas. *Otros Logos*, 10, 106–124.
- Gómez Grijalva, F. (2020). Las universidades: reproductoras y acumuladoras de violencia epistémica patriarcal / moderna / colonial. En A. S. Monzón (Ed.), *Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo* (pp. 707–714). Buenos Aires: CLACSO.
- Gracia, J. J. E. (2010). Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas. El caso de la filosofía latinoamericana. *Análisis Filosófico*, XXX (1), 17–34.
- Hacking, I. (2001). *¿La construcción social de qué?* Barcelona: Paidós.
- Healy, K. (2015, febrero 25). *Gender and Citation in Four General-Interest Philosophy Journals, 1993-2013* - kieranhealy.org.

- Hemmings, C. (2011). *Why stories matter: the political grammar of feminist theory*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Hurtado, G. (1999). *Routledge encyclopedia of philosophy*. *Revista de filosofía DIÁNOIA*, 45(45), 227–234.
- King, M. M., Bergstrom, C. T., Correll, S. J., Jacquet, J., & West, J. D. (2017). Men set their own cites high: Gender and self-citation across fields and over time. *Socius: Sociological research for a dynamic world*, 3, 237802311773890. <https://doi.org/10.1177/2378023117738903>
- Magnavacca, S. (2014). *Léxico técnico de filosofía medieval*. (2da ed.). Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Makoni, B. (2021). Black female scholarship matters. *Journal of language and sexuality*, 10(1), 48–58. <https://doi.org/10.1075/JLS.00013.MAK>
- Marey, M. (2021). *Teorías de la república y practicas republicanas*. Barcelona: Herder Editorial.
- Millán, E. (2012). Language, power and philosophy. Some comments on the exclusion of spanish from the philosophical canon. En G. Yancy (Ed.), *Reframing the practice of philosophy: bodies of color, bodies of knowledge* (pp. 327–339). State University of New York Press.
- Miras Boronat, N.S. (2021). Literatura y exilio: desarraigo, refugiados y la ambigüedad de la memoria en el sur de Europa. *Journal of Iberian and Latin American Research*, 27, 2, 386-398.
- Moreno Fernández, A. (2016). La norma de la filosofía: carne y hueso del canon filosófico español. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 49, 241–245. https://doi.org/10.5209/REV_ASEM.2016.V49.53181
- Oyèwùmí, O. (2010). -Conceptualizando el género. Los fundamentos eurocéntricos de los conceptos feministas y el reto de la epistemología africana. *Africaneando. Revista de actualidad y experiencias*, 04, 25–35.

- Parra, F. (2018). Entrevista a Mariflor Aguilar Rivero: la filosofía como intervención política en el campo del saber. *Question/ Cuestión*, 1(60), 117. <https://doi.org/10.24215/16696581E117>
- Parra, F. (2021, mayo). Interseccionalidad materialista y genealogías críticas situadas. Hacia una ruptura epistémico-política. Coloquio Internacional sobre Prácticas Lectoras en clave Interseccional y Post-colonial: subjetividades subversivas y desdenes ontológicos desde otros mundos – CELEI. Santiago de Chile.
- Pérez, D. I. (2014). La vida, los problemas y la filosofía. *Revista Laguna*, 34, 11–29.
- Rabossi, E. A. (2008). En el comienzo Dios creó el Canon: Biblia berolinensis. Ensayo sobre la condición de la filosofía. Buenos Aires: Gedisa.
- Radi, B. (2015). Defundamentos y postfundaciones: Revoluciones conservadoras, tecnologías de apropiación y borramiento de cuerpos y subjetividades trans en la obra de Preciado. *Sexualidades - Serie monográfica sobre sexualidades latinoamericanas y caribeñas*, 12, 1–27.
- Radi, B., & Pérez, M. (2020, octubre). Conversatorio: Sos vos y es tu marco teórico. Aproximaciones queer y trans a las políticas del conocimiento. <https://youtu.be/egrQHCWhLOG>.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Ed. Tinta Limón.
- Schkolnik, S. (2012). El mundo, la filosofía y las instituciones. En N. Zavadivker & N. Zavadivker (Eds.), *El legado filosófico de Samuel Schkolnik* (pp. 13–18). San Miguel de Tucumán: Instituto de Epistemología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.
- Tremain, S. L. (2020a). Field notes on the naturalization and denaturalization of disability in (Feminist) Philosophy. *Home / Archives / Vol. 6 No. 3 (2020) / Articles*, peer-reviewed Field

- Notes on the Naturalization and Denaturalization of Disability in (Feminist) Philosophy. *W. Feminist Philosophy Quarterly*, 6(3). <https://doi.org/10.5206/FPQ/2020.3.9395>
- Tremain, S. L. (2020b, abril 11). Structural Gaslighting, Epistemic Injustice, and Ableism in Philosophy – BIOPOLITICAL PHILOSOPHY.
- White, H. (2010). La historia literaria de Auerbach. Causalidad ígural e historicismo modernista. En H. White (Ed.), *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica* (pp. 33–52). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- White, H. (2012). ¿Qué es un sistema histórico? En H. White (Ed.), *La ficción de la narrativa: ensayos sobre historia, literatura y teoría, 1957-2007* (pp. 251–264). Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Yancy, G. (2012). Introduction: Inappropriate philosophical subjects? En G. Yancy (Ed.), *Reframing the practice of philosophy: bodies of color, bodies of knowledge* (pp. 1–19). Albany: State University of New York Press.

SEMBLANZAS DE NUESTRAS AUTORAS



Atocha Aliseda Llera. Matemática por UNAM y doctora en “Filosofía y Sistemas Simbólicos” por la Universidad de Stanford. Investigadora Titular del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM e Investigadora Nacional Nivel III. Merecedora de la Distinción Universidad Nacional para Jóvenes Académicos en el área de Docencia en Humanidades; Premio de Investigación para Científicos Jóvenes de la Academia Mexicana de Ciencias en el área de Investigación en Humanidades y el Premio Nacional de Lógica otorgado por la Academia Mexicana de Lógica. Autora de libros y artículos sobre lógica y filosofía de la ciencia. Actualmente trabaja en temas de causalidad y razonamiento clínico y coordina el proyecto: *Lógicas del descubrimiento, Heurística y Creatividad en las ciencias*

Aurora Georgina Bustos Arellano

Candidata a doctora por el programa de Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México; licenciada en Filosofía por la Universidad Autónoma de Nuevo León y maestra en Filosofía de la Ciencia por la UNAM. Coautora del libro de formación universitaria de *Ética, Sociedad y Profesión* (UANL, 2009); docente en humanidades y filosofía a nivel medio superior. Actualmente trabaja la dimensión epistémica presente en el testimonio de las víctimas de violencia sexual.





Djamila Ribeiro dos Santos

Mestrado em Filosofia Política pela Universidade Federal de São Paulo é coordenadora do Selo Sueli Carneiro e da Coleção Feminismos Plurais. Autora dos livros “Lugar de Fala”, “Quem tem medo do Feminismo Negro?” e “Pequeno manual antirracista” (ambos pela Companhia das Letras). É também professora convidada do departamento de jornalismo da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Colunista do jornal Folha de S. Paulo e da revista ELLE Brasil, esteve secretária adjunta de Direitos Humanos de São Paulo em 2016. Foi laureada pelo Prêmio Prince Claus de 2019, concedido pelo Reino dos Países Baixos e considerada pela BBC como uma das 100 mulheres mais influentes do mundo.

Erika Alejandra Torres Torres Doctora

en Filosofía de la Ciencia por la UNAM

y asistente de SWIP-Analytic México.

Sus áreas de interés son la filosofía de

la mente, filosofía del lenguaje y las

ciencias cognitivas. Su trabajo está

enfocado en la discusión sobre por

qué los conceptos de clases natural

y social tienen el contenido que

tienen y representan a su extensión

o dominio de aplicación. Su trabajo

integra evidencia empírica de la

psicología cognitiva y del desarrollo

para mostrar cómo, desde etapas tempranas

del desarrollo, nuestro entorno social (estatus

socioeconómico y prácticas culturales) afecta el contenido de nuestros

conceptos y, por tanto, cómo nos representamos el mundo a partir de éstos.





Esperanza Rodríguez Zaragoza Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus áreas de interés son la Lógica, Filosofía del Lenguaje, Epistemología, Metafísica y Teología. Profesora de las Licenciaturas en Filosofía, Pedagogía y Mac en la FES Acatlán. Es autora de artículos en temas relacionados con Filosofía del Lenguaje, Didáctica de la Lógica y Metafísica. Actualmente coordina el Seminario Permanente de Investigación

en Filosofía de la Lógica y Filosofía de la Ciencia de la FES Acatlán, UNAM.

Isabel Rocío Rentería Galicia Es

una vallechalquense que transita no sólo entre la ciudad monstruo y Valle de Chalco, sino también entre el ombligo de la luna y un pueblito cañero en Jalisco, llamado Ameca, donde está su familia. Actualmente es estudiante de filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, representante del sector estudiantil en la Comisión Tripartita Autónoma (FFyL-UNAM), miembro del Seminario Crítico de Divulgación de

la Filosofía e ilustradora de este libro. Dentro de

sus intereses se encuentran el feminismo, la filosofía política, la no violencia, la teoría decolonial y las humanidades digitales, así como la construcción de narrativas que entrecrucen la producción teórica y el quehacer artístico para acercar la filosofía a las personas. Que desde el dolor, la incertidumbre y la tristeza nazcan flores.





Itzel Mayans Hermida Es doctora en Filosofía Política por la Universidad Nacional Autónoma de México y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Profesora – Investigadora en teoría política contemporánea en el Instituto de Investigaciones Doctor José María Mora. Autora de artículos especializados en filosofía política y del libro *La controversia del aborto desde la perspectiva de la razón pública* (Uni-

versidad Autónoma de la Ciudad de México, 2020). Actualmente es coordinadora académica de la Maestría en Sociología Política en el Instituto Mora.

Lia Pinheiro Barbosa Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Maestra en Sociología y Licenciada en Ciencias Sociales por la Universidade Federal do Ceará (UFC). Coordinadora del Grupo de Investigación Pensamiento Social e Epistemologías do Conhecimento na América Latina e Caribe. Investigadora del Consejo Latino Americano de Ciencias



Sociales (CLACSO), en el GT Economía Feminista Emancipatoria y en el GT Anticapitalismos y Sociabilidades Emergentes.



Mayra Jocelin Martínez Martínez

Maestra en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México, egresada y profesora del Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Actualmente cursa el Doctorado en Filosofía con acentuación en Estudios de la Cultura. Sus intereses se centran en las y los intelectuales en América Latina en el siglo XX, en la

Historia de los movimientos feministas y en

la Filosofía en el Sur Global.

Melisa Vivanco Matemática por la Universidad Nacional Autónoma de México; maestra y doctora en Filosofía de la Ciencia con énfasis en filosofía de las matemáticas y lógica de la ciencia por la misma casa de estudios. Premio nacional a la mejor tesis de maestría, por la Asociación Mexicana de Filosofía (2014). Realizó una estancia doctoral en el Instituto Tecnológico de Massachusetts. Autora de artículos y libros en las áreas de filosofía de las matemáticas, filosofía de la lógica. Actualmente



trabaja sobre la metafísica de las cantidades en la Universidad de Miami e imparte álgebra superior en la Facultad de Ciencias de la UNAM.



Moira Pérez Doctora y Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires e Investigadora Asistente en CONICET. Docente en la Facultad de Filosofía y letras de UBA, la Universidad Nacional de Tres de Febrero (Maestría en Estudios y Políticas de Género) y la UCES (Maestría en Estudios de Género). Becaria postdoctoral Fulbright 2016-2017 en la New York University (EEUU), becaria postdoctoral CONICET 2016-2018 en la Universidad de Buenos Aires, Profesora

Invitada AUGM en la Universidad de la República (Uruguay) en 2017, y Fellow en la ICSI Summer School 2019 (The New School, EEUU). Actualmente dirige el grupo de investigación “Política, derecho e identidad: perspectivas Queer en Filosofía Práctica” (FILOCyT/SADAF).

Rita de Cássia Fraga Machado

Professora de Filosofia na Universidade do Estado do Amazonas (UEA), no campus Tefé, é vice-coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Educação da UEA. É pesquisadora associada ao GT Filosofia e Gênero da ANPOF (Associação Brasileira de Pós-Graduação em Filosofia), do qual é integrante do núcleo estruturante. Também é membro da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas.

Tem diversas produções nos Estudos Feministas, na Filosofia Feminista e Mulheres.

Coordena a Escola, Editora e Comunidade As Pensadoras no Brasil.



FICHAS TÉCNICAS ILUSTRACIONES

DE PORTADA

1. Título: **Ser filósofa** | Ilustración de portada del artículo de Atocha Aliseda y Erika Torres
Ficha técnica: Acuarela con intervención digital sobre papel Canson de 300gr de algodón.
2. Título: **Explorar más allá de lo imaginable** | Ilustración de portada del artículo de Moira Pérez
Ficha técnica: Collage con intervención digital. Texturas realizadas con acuarela sobre distintos tipos de papel.
3. Título: **Dentro del mundo** | Ilustración de portada del artículo de Lia Pinheiro
Ficha técnica: Collage con intervención digital. Ilustraciones en acuarela sobre papel Fabriano de 200 gr de algodón y tinta china sobre papel Canson de 165 gr de algodón.
4. Título: **Danzar entre el fuego** | Ilustración de portada del artículo de Rita Machado
Ficha técnica: Técnica mixta con intervención digital. Tintas chinas de colores y pluma tipo gel sobre papel Canson de 165 gr de algodón.
5. Título: **Ser con otras** | Ilustración de portada del artículo de Esperanza Rodríguez
Ficha técnica: Técnica mixta con intervención digital. Acuarela y plumas tipo gel de colores sobre papel Fabriano de 200 gr de algodón.

6. Título: **Entre tinieblas** | Ilustración de portada del artículo de Itzel Mayans
Ficha técnica: Collage con intervención digital. Crayones grasos sobre papel cultural y tinta china sobre papel Canson de 165 gr de algodón.
7. Título: **Entre la violencia feminicida del discurso** | Ilustración de portada del artículo de Melisa Vivanco
Ficha técnica: Técnica mixta con intervención digital. Pintura acrílica, grafito, lápices de colores y pluma tipo gel sobre papel Fabriano de 200 gr de algodón.
8. Título: **Habitar el Nepantla** | Ilustración de portada del artículo de Jocelin Martínez.
Ficha técnica: Retrato de Gloria Anzaldúa basado en la fotografía de Alison Hawthorne Deming, 23 de octubre de 1991.
Ilustración digital con collage. Texturas realizadas con tinta china y acuarela sobre distintos tipos de papel.
9. Título: **Con el desborde de pensamiento** | Ilustración de portada del artículo de Erika Torres
Ficha técnica: Retrato de Ruth Millikan basado en la fotografía de Steve Pyke, 2003.
Técnica mixta con intervención y collage digital. Tintas, acuarela, grafito, lápices de colores, pluma tipo gel y pintura acrílica sobre papel Fabriano de 200gr de algodón.
10. Título: **Y romper** | Ilustración de portada del artículo de Djamila Ribeiro
Ficha técnica: Retrato de Lélia Gonzalez basado en la fotografía de Januário Garcia.
Acuarela con intervención digital sobre papel Fabriano de 250gr de algodón.

FICHAS TÉCNICAS INTERVENCIONES

FOTOGRAFICAS

1. Atocha Aliseda
Intervención fotográfica. Fotografía tomada por Carlos Álvarez Montero
2. Aurora Georgina Bustos Arellano
Intervención fotográfica
3. Djamila Ribeiro
Intervención fotográfica. Fotografía tomada por Flavio Teperman
4. Erika Torres
Intervención fotográfica
5. María Esperanza Rodríguez Zaragoza
Intervención fotográfica
6. Isabel Rentería
Intervención fotográfica. Autorretrato.
7. Itzel Mayans
Intervención fotográfica
8. Lia Pinheiro Barbosa
Intervención fotográfica
9. Mayra Jocelin Martínez Martínez
Intervención fotográfica
10. Melisa Vivanco
Intervención fotográfica
11. Moira Pérez
Intervención fotográfica
12. Rita de Cássia Fraga Machado
Intervención fotográfica

Serie: Cuadernos del Centro de Estudios Humanísticos

- Núm. 1. Construyendo la región. La idea del noreste mexicano en Isidro Vizcaya Canales / Edgar Iván Espinosa Martínez.
- Núm. 2. ¿Demasiado Ortodoxo? La ética dialógica de Martin Buber / David Jiménez Martínez.
- Núm. 3. Re-sentimientos de la Nación. Regionalismo y separatismo en Monterrey / Aarón López Feldman.
- Núm. 4. Filosofía del pensamiento complejo. Una reflexión sobre Edgar Morin / José Luis Cisneros Arellano.
- Núm. 5. Creencia en el purgatorio. Perspectiva desde la Filosofía de la Cultura / Beatriz Liliana De Ita Rubio.
- Núm. 6. Historia y patrimonio industrial de La Fama, Nuevo León / Juan Jacobo Castillo Olivares.
- Núm. 7. Narradoras del norte: Adriana García Roel, Irma Sabina Sepúlveda y Sofía Segovia / Michelle Monter Arauz.
- Núm. 8. Joaquín Sabina. Estética literaria y simbología de la desesperación / Justo Zamarro González.
- Núm. 9. Los desahogos del desterrado. Destierro y legislación literaria en las *Memorias* de Nemesio García Naranjo / Víctor Barrera Enderle.

- Núm. 10 Historia y literatura. Tres contextos: Conquista, Reforma y Revolución/ Ludivina Cantú, Óscar Tamez, José Luis Cavazos, Celso José Garza (Coordinadores)
- Núm. 11 Las filósofas que nos formaron. Injusticias, retos y propuestas en la filosofía / Aurora Georgina Bustos Arellano y Mayra Jocelin Martínez Martínez (Coordinadoras).

Las filósofas que nos formaron. Injusticias, retos y propuestas en la filosofía se terminó de imprimir en el mes de marzo de 2022. Corrección de estilo y cuidado de la edición a cargo de las coordinadoras. Diseño de portada: Nancy Saldaña. Diseño editorial para su publicación virtual e impresa: Concepción Martínez Morales.

