

Filósofas hoy

MEMORIA DEL PRIMER AÑO
DEL SEMINARIO PERMANENTE DE LA
RED MEXICANA DE MUJERES FILÓSOFAS



“Filósofas hoy. Memoria del Primer año del Seminario Permanente de la Red Mexicana de Mujeres Filósofas” |

Red Mexicana de Mujeres Filósofas

El Colegio de Morelos

Editores y Viceversa

Primera edición: 2022

DR © 2022, Red Mexicana de Mujeres Filósofas.

Ediciones autorizadas para venta en todo el mundo

San Francisco Culhuacán,

04260, Ciudad de México, México

Número de afiliación CANIEM: 3962

ISBN Editores y Viceversa: 978-607-99602-7-8

ISBN El Colegio de Morelos: 978-607-99828-6-7

Todos los Derechos Reservados

Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la copia o la grabación sin la previa autorización por escrito de los editores.

Corrección de estilo: Sofía Pérez Avilés

Diseño y formación editorial: Edmundo García Saldaña

Diseño de portada: Saraí Santos

Filósofas hoy

Memoria del Primer año del Seminario Permanente de la Red Mexicana de Mujeres Filósofas



Prólogo

En enero de 2021, a casi un año de que en México se declarara como emergencia sanitaria por causa de fuerza mayor a la epidemia de enfermedad generada por el virus SARS-CoV2 (COVID-19), en pleno confinamiento, la Red Mexicana de Mujeres Filósofas también estaba por completar su primer año de existencia. Todos nuestros esfuerzos se encaminaban a darnos a conocer, a sumar compañeras y a seguir creciendo, a pesar de los tiempos adversos que enfrentamos como sociedad. Y, como hoy, pensamos que la mejor manera de mostrar lo que comenzaba a ser la Red y lo que nos proponíamos era haciéndolo, llevándolo cabo, nos dimos a la tarea de llamar a construir un espacio no solo de orden académico: también articulador de los distintos temas de interés, de vinculación entre quienes se identifican con la tarea de organizarnos para construirnos un mejor espacio; no solo de desempeño profesional, sino de vida, desde lo que somos, mujeres filósofas.

Una plataforma intergeneracional que nos permitiera conocernos, estrecharnos y aprender unas de las otras. Así, llamamos a construir un seminario permanente que contribuyera al debate filosófico entre mujeres, así como a la reflexión en torno a las posiciones que desarrollamos y a nuestra formación continua. Propiciar un espacio de discusión y presentación de trabajos en proceso o concluidos, elaborados con rigor metodológico de manera independiente o en el marco de proyectos institucionales. Invitamos a toda mujer filósofa ya sea en formación o con una trayectoria consolidada interesada en escuchar filosofía y en dar y recibir retroalimentación.

La propuesta fue bien recibida y en un plazo de menos de un mes se registraron más de 45 participaciones que nos permitieron agrupar el seminario en 4 líneas de estudio:

1. Estudios sobre la subjetividad y la corporalidad
2. Agentes y procesos sociales, políticos e históricos
3. Estudios sobre mujeres, género y feminismo
4. Estudios sobre filosofía de la ciencia y epistemología

Con apoyo del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, sesionamos en línea los jueves a lo largo de 10 meses. Una vez a la semana correspondía a cada una de las 4 líneas conformadas.

Derivado de ello, y en el ánimo de dejar memoria escrita sobre tan enriquecedores encuentros, decidimos en conjunto seleccionar aquellas ponencias mejor trabajadas o defendidas en su intervención. Así, los textos que agrupa el presente e-book corresponden a las participaciones más relevantes que se presentaron en la primera emisión del seminario permanente, por lo menos una de cada línea.

De modo que, de la primera línea, *Estudios sobre la subjetividad y la corporalidad*, se presenta el texto de Ainhoa Suárez Gómez, “Pensar el mundo más allá de la voz”, el cual parte de las críticas a la metonimia que asume a la voz como sinónimo de lenguaje, propuesta en los años sesenta del siglo pasado por Jacques Derrida

bajo el nombre de logocentrismo y luego, una década más tarde, en el contexto de los estudios sobre la sordera, con el término audiocentrismo/audismo.

En esta misma línea encontramos el texto de Renata Ávila Schiaffini, “Estética de la vulva: representaciones patriarcales de los cuerpos femeninos en Occidente”, desde el cual aborda el falocentrismo presente en Occidente que supuso una larga tradición ideológica repleta de términos y representaciones variables de la vulva. Dicha variabilidad conceptual, sostiene la autora, ha generado mitos en torno a ella, y derivado en prácticas violentas como la actual moda de la “labioplastia”: la medicina occidental condena la ablación clitoriana en África, pero promueve una cirugía que recorta los labios menores de la vulva con fines estéticos; práctica que supone una forma de mutilación genital femenina y encarna prejuicios gestados en el patriarcado. En este artículo la autora aborda de forma crítica las raíces y consecuencias de dichos prejuicios, con fines de promover una visión menos sesgada sobre la vulva, las mujeres y el placer femenino.

El tercer artículo, “La vida en código”, de Valentina Tolentino Sanjuan, aborda la construcción de la subjetividad a partir de la tecnología informática, y señala que un pensamiento común acerca de esta es que los usuarios permanecemos como entes pasivos, toda vez que hay una recurrencia a pensar la técnica y la tecnología como separada de nuestra materialidad, de nuestro cuerpo y mente; sin embargo, vistas como el elemento por el que recreamos el hacer humano y que tiene salida en la formación y reformulación de la materia que nos circunda, se pensaría en la recreación material y virtual de las redes sociales de internet como configuradora de nuestro mundo interno a partir del desarrollo de actividades de toda índole (recreativas, educativas, laborales, etc.); incidiendo directamente en los planos del desarrollo de nuestra subjetividad y, con ello, de una manera particular de estar en el mundo.

La segunda línea, *Agentes y procesos sociales, políticos e históricos*, inicia con el artículo de Sheilla Quintana Ruiz “Análisis decolonial del servicio doméstico. El trabajo doméstico en México: la gran deuda social” el cual destaca que el trabajo busca mostrar que, gracias a la categorización del mestizaje, se desconoce el trabajo de las empleadas domésticas. El mestizaje como estructura colonial separó a personas por raza, género, nacionalidad y color, lo cual es un problema que permanece hoy día.

Mientras que Ana Lilian Rodríguez Villafuerte nos entrega el texto “Sopa de murciélago. Incertidumbre y esperanza. Reflexiones sobre la pandemia y sus repercusiones en el ámbito educativo”, el cual señala que al verse trastocados el orden mundial y personal debido a la pandemia, lo privado y lo público, la economía, la salud y la vida, experimentamos las coordenadas de espacio y tiempo desde perspectivas inusuales que constituyen una oportunidad para el ejercicio de la imaginación. El aparato escolar se vio obligado a improvisar estrategias para atender esta circunstancia que recrudeció las desigualdades de acceso al conocimiento. Lo que vino después dependió de decisiones y responsabilidades individuales y comunitarias; habrá quienes consideren que este ha sido un tiempo perdido, otros podrán verlo como un tiempo excepcional que nos ha permitido pensarnos en escenarios disruptivos que exigen nuevas prácticas existenciales.

Por su parte, Minerva Maciel Morán, en su artículo “Perspectiva intergeneracional del envejecimiento y la vejez. Para la construcción de un modelo de bienestar desde la comunicación y apoyo mutuo intergeneracional para la génesis del capital intergeneracional” pone de manifiesto la necesidad de entender la vejez, el envejecimiento y la transmisión de conocimiento intergeneracional para fomentar un bienestar no solo pensado desde los adultos mayores, sino en todas las generaciones, debido a que pensar en la vejez no es solo analizar desde el punto de vista de la salud, de la psicología o de forma reduccionista, sino desde una totalidad que permita que el trayecto de vida de cada persona obtenga en sus años más sagrados de experiencia la esperanza del amor, la felicidad y la satisfacción de haber aprendido a saber vivir consigo mismo y con el ecosistema

familiar, social y ambiental en la que está inserto. El trabajo metodológico (taller intergeneracional) fue crucial para reflexionar y proponer el capital intergeneracional.

En la tercera línea, *Estudios sobre mujeres, género y feminismo*, Mayahuel Mojarro nos lega el artículo “Feminismo antiespecista” el cual se pregunta si hay una obligación moral por parte del feminismo de luchar, además de por la igualdad sustancial de las mujeres con respecto a los hombres, por la igualdad y el reconocimiento de los derechos de los animales a través de dos conceptos: 1. La consideración moral y 2. El valor inherente que, tanto en el caso de las mujeres como en el de los animales no humanos, son vulnerados, lo que da como resultado que se cosifique u objetivice a los miembros de dichos colectivos. De modo que llamará “el binomio contra la opresión” al feminismo antiespecista.

Finalmente, en la cuarta línea, *Estudios sobre filosofía de la ciencia y epistemología*, encontramos el artículo “Crítica filosófica al concepto psiquiátrico de enfermedad mental construido a partir del reduccionismo darwinista” de Ximena Ponce Ávila el cual nos dice rotundamente que la conducta humana, la psique y los llamados trastornos mentales son producto de un proceso socio-histórico y no de la acción de la selección natural. No son adaptaciones biológicas, productos acabados, constituidos y preservados hace miles de años, tal y como afirma la psiquiatría darwinista. El materialismo histórico y la biología dialéctica nos permiten identificar y analizar de manera histórica la complejidad de los patrones conductuales y de la psique humana, apartándose de reduccionismos que niegan la naturaleza dialéctica de las relaciones humanas y producen enfoques sesgados y poco sustentados científicamente.

Cerramos esta selección con el artículo de Biani Paola Sánchez López, “Modelando el cambio científico desde el empirismo social” que destaca la búsqueda de maneras más eficientes para conservar el esfuerzo y poder hacer más y mejor ciencia como una tarea no exclusiva de la filosofía, pero que puede participar de manera relevante en ella. La autora señala que Miriam Solomon propone, desde la epistemología social, la disposición de herramientas de análisis y evaluación de la producción científica; su proyecto de empirismo social brinda un atisbo de ellas. Este es un ensayo introductorio a los planteamientos fundamentales del empirismo social y al modelado de controversias científicas empleando vectores de decisión.

Queremos agradecer al Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México por el apoyo que nos han brindado para llevar a cabo nuestro Seminario Permanente en línea desde el 2021. En particular, nuestro profundo reconocimiento a la labor que desde el Departamento de Cómputo encabeza la maestra Lucía Anaya Durón en conjunto con Bryan A. De la Torre Cerón y José Romero Guillermo.

Contenido

Línea 1. Estudios sobre la subjetividad y la corporalidad	1
<i>Pensar el mundo más allá de la voz.</i> Por Ainhoa Suárez Gómez	3
<i>Estética de la vulva: Representaciones patriarcales de los cuerpos femeninos en occidente.</i> Por Renata Ávila Schiaffini	15
<i>La vida en código.</i> Por Valentina Tolentino Sanjuan	33
 Línea 2. Agentes y procesos sociales, políticos e históricos	 49
<i>Análisis decolonial del servicio doméstico. El trabajo doméstico en México: la gran deuda social.</i> Por Sheilla Quintana Ruiz	51
<i>Sopa de murciélago. Incertidumbre y esperanza. Reflexiones sobre la pandemia y sus repercusiones en el ámbito educativo.</i> Por Ana Lilian Rodríguez Villafuerte	61
<i>Perspectiva intergeneracional del envejecimiento y la vejez. Para la construcción de un modelo de bienestar desde la comunicación y apoyo mutuo intergeneracional para la génesis del capital intergeneracional.</i> Por Minerva Maciel Morán	69
 Línea 3. Estudios sobre mujeres, género y feminismo	 84
<i>Feminismo antiespecista.</i> Por Mayahuel Mojarro	85
 Línea 4. Estudios sobre filosofía de la ciencia y epistemología	 93
<i>Crítica filosófica al concepto psiquiátrico de enfermedad mental construido a partir del reduccionismo darwinista.</i> Por Ximena Ponce Ávila	94
<i>Modelando el cambio científico desde el empirismo social.</i> Por Biani Paola Sánchez López	110

Línea 1. Estudios sobre la subjetividad y la corporalidad

Pensar el mundo más allá de la voz

Ainhoa Suárez Gómez

Doctora en Filosofía por la Universidad de Kinston en Londres, Maestra en Teoría Crítica por esta misma institución y licenciada en historia por la Universidad Autónoma de México. Su eje de investigación es el cruce del silencio, el lenguaje, el cuerpo y el movimiento. Ha impartido conferencias en universidades de México, Reino Unido y Canadá. Ha sido acreedora de la Beca de Excelencia UNAM (2012), la Beca Jóvenes Creadores del FONCA en el área de ensayo creativo (2016-17) y la Beca CONACYT-FONCA para estudios en el extranjero (2018), entre otras. Es escritora de ensayos literarios publicados en revistas digitales e impresas.

ainhoasuarezgomez@gmail.com

Resumen

Este trabajo parte de las críticas a la metonimia que asume a la voz como sinónimo de lenguaje, propuesta en los años sesenta por Jacques Derrida bajo el nombre de logocentrismo y luego, una década más tarde, en el contexto de los estudios sobre la sordera, con el término audiocentrismo/audismo. El planteamiento doble permite estudiar el rechazo a la voz como único medio de expresión que dibuja la deconstrucción, así como las bases de las investigaciones en lingüística de la lengua de señas realizados por William C. Stokoe. De ello se deriva una reflexión sobre las dinámicas de discriminación que se llevan a cabo cuando se considera a la voz como la característica principal de la definición ser humano, que dejan fuera a todas aquellas personas quienes no usan el canal vocal-auditivo como medio de comunicación. Concluyo con un breve repaso por algunos de los planteamientos clave del movimiento contemporáneo llamado epistemologías sordas.

Palabras clave:

Lenguaje, Seña, voz, fonocentrismo, audismo, epistemologías sordas.

Abstract

This paper draws on the criticism of the metonymy that assumes the voice as synonymous with language, proposed in the 1960s by Jacques Derrida under the name of logocentrism and then, a decade later, in the context of studies on deafness, with the term audism. The dual approach allows me to study the rejection of the voice as the only means of expression that deconstruction draws, as well as the approaches of William C. Stokoe's research in sign language linguistics. This leads to a reflection on the dynamics of discrimination that take place when the voice is considered as the main characteristic of the definition of a human being, leaving out all those people who do not use the vocal-auditory channel as a means of communication. I conclude with a brief review of some key ideas of the contemporary Deaf Epistemologies movement.

Key words:

Language, Sign, voice, phonocentrism, audism, deaf epistemologies



La lengua de señas es una lengua completa, capaz de expresar no sólo todas las emociones sino todas las proposiciones, así como de permitir a sus usuarios analizar cualquier tema, concreto o abstracto, con el mismo beneficio y la misma eficacia que el habla [...]. La Seña es una lengua que sirve igual para lo riguroso que para lo poético, para el análisis filosófico y para hacer el amor.

Oliver Sacks, *Veo una voz*

A menudo se dice que no hay nada más personal que la voz: ella transmite ideas, estados de ánimo y sentimientos. La voz, dicen, es la encarnación de nuestra individualidad más íntima. No está lejos de aquí la idea de según la cual el sujeto nombra las cosas para poder captarlas, hacerlas familiares. Pero, ¿qué sucede con quienes no usan el canal vocal-auditivo como medio de comunicación predilecto? ¿Cuál es el destino de estas atribuciones para quienes usan la Seña como forma de expresión? ¿En qué medida el privilegio que se le ha dado a la voz como forma idónea para aprehender y compartir la experiencia humana es un gesto discriminatorio hacia la comunidad sorda? ¿Es posible pensar en otro concepto de lenguaje que sea plural, incluyente y que no esté determinado por una sola de sus formas, sino que sea capaz de agrupar tanto las formas de designación de las personas oyentes como de las signantes?

Estas son algunas de las preguntas que articulan el presente texto, cuyo objetivo es analizar la forma en que el concepto tradicional de lenguaje que ha persistido en el imaginario occidental, y que asume a la voz como el medio de comunicación por excelencia, remite a una idea restrictiva y altamente discriminatoria de esta actividad humana. Para dar cuenta de ello, analizo la crítica a la voz que durante los años sesenta dibuja el filósofo francés Jacques Derrida a través del concepto de fonocentrismo. Diez años más tarde, durante la dé-

cada de los setenta y ahora en el continente americano, un grupo de estudiosos de un área de investigación en aquel entonces en ciernes, los estudios sobre sordera y lingüística de la lengua de señas, acuñan un término similar al de Derrida: el audiocentrismo o lo que autores como Tom Humphries, Harlan Lane y H-Dirksen L. Bauman llaman audismo. El trabajo concluye con unas notas acerca de un movimiento iniciado hace apenas una década, las epistemologías sordas, que se han definido como modos alternos de pensamiento que parten de las subjetividades sordas para, desde ahí, alzar una crítica en torno a las formas en que audiocentrismo —o en su defecto el fonocentrismo— influye y determina la producción de conocimiento tanto científico como de corte humanista.

La deconstrucción y la crítica al fonocentrismo

Según el filósofo francés Jacques Derrida una de las doctrinas fundadoras de la cultura occidental ha sido el fonocentrismo. En *De la gramatología*, obra publicada en 1967, este concepto se define como una estrategia de pensamiento que asocia la *phonē*, en griego voz, con la producción de sentido, el fundamento de la racionalidad y el núcleo de la identidad humana. El término designa un sistema de pensamiento cerrado que defiende la supuesta relación de “proximidad absoluta entre la voz y el ser, la voz y el sentido del ser, la voz y la idealidad del sentido”.¹ A partir del análisis de autores que van de Aristóteles a Husserl, pasando por Rousseau y Levi-Strauss, por mencionar algunos nombres, Derrida muestra que a lo largo de la historia de la filosofía ha habido un obstinado deseo por convertir a la *phonē* en la expresión directa del pensamiento y de la verdad. La esencia de la *phonē*, explica Derrida, es ser “inmediatamente próxima a lo que dentro del “pensamiento” como logos se relaciona con el “sentido”, lo produce, lo recibe, lo habla, lo “recoge””.²

Uno de los argumentos centrales de *De la gramatología* afirma que este fetichismo de la voz en realidad no es sino una de las caras de un paradigma de pensamiento cuyo objetivo último es plantear una presencia central, fija o estable, ligada a un significado trascendental preexistente y ajeno a la mediación y a la exterioridad.³ Un paradigma que en un tono heideggeriano podríamos llamar la metafísica de la presencia, y que ha desplazado hacia los márgenes todo aquello que no se someta a esta lógica de la presencia. Desplazados y considerados como desviaciones de la norma, se localizan todos aquellos conceptos que no se asumen como portadores de la presencia misma. Así pues, frente al ser está la nada; frente a lo inteligible, su desviación, es decir, lo sensible; frente al bien, el mal; frente a lo masculino, lo femenino; la naturaleza en oposición a la cultura; el modelo frente a la copia. Esta economía, insiste Derrida, ha sido la base de complejas formulaciones teóricas, pero también simples asociaciones de uso cotidiano, configurando así no sólo el pensamiento filosófico, sino también nuestra idea del mundo.⁴

1 Derrida, Jacques, *De la gramatología*, trad. Óscar del Barco y Conrado Ceretti, Siglo XXI Editores, México, 1971, p. 18.

2 *Ibid.*

3 Sobre el concepto de fetichismo asociado al lenguaje véase la primera clase de Roman Jakobson en sus *Six leçons sur le son et le sens*, así como en el estudio escrito en coautoría con Linda R. Waugh titulado “The Sound Shape of Language”. Jakobson, Roman, *Selected Writings*, vol. 8. *Major Works, 1976-1980*, La Haya, Mouton, 1968. Véase también: Daniel Heller-Roazen, *Echolias. On the Forgetting of Language*, Nueva York, Zone Books, 2008.

4 Derrida, *De la gramatología*, p. 13.

Dentro del amplio espectro de tácticas a través de las cuales la voz, entendida como la materialización del logos, se asume como la forma privilegiada de aprehender y compartir la experiencia humana destaca el caso de Descartes. En su famoso *cogito ergo sum*, se asume que basta con pensar en lugar de decir “pienso, luego existo” para establecer una cierta certeza existencial. No se trata de una frase que el filósofo del *Discurso del método*, efectivamente diga en voz alta, sino un supuesto discurso interior que confunde el logos y la *phonē*.⁵ Descartes pronuncia en la interioridad de su presencia esa frase que adquiere sentido inmediato porque no pasa por la exterioridad del mundo. Según Derrida, esta idea de la inmunidad de la voz, es decir, su capacidad de producirse sin ningún desvío ajeno a los trabajos de la mente, le otorga un estatus supuestamente imposible de replicar con otros significantes y modos de significación, tales como la escritura, que forzosamente deben renunciar al circuito cerrado del pensar-decir.⁶ El habla, ya sea tanto la que se pronuncia en el monólogo interior como la que se materializa a través del sonido del aparato fonador, tiene el estatus de la primera y más pura fuente que da forma a nuestro funcionamiento mental. Como explica Derrida, se asume que existe una unidad inextricable entre el pensamiento y la “sustancia de expresión transparente”, es decir, la *phonē*, que garantiza la producción espontánea del significado dentro del yo.⁷ Este no es el caso de los símbolos escritos, que aparecen después de que se ha producido la significación, que carecen de un sentido constitutivo y fungen como meros retratos de la voz.

En última instancia la cercanía de la *phonē* y del logos hace imposible distinguir el fonocentrismo y el logocentrismo. En realidad, como señala Gayatri Spivak, se trata más bien de dos versiones diferentes de un mismo “centrismo”, de un mismo “deseo” de plantear una presencia central, fija y estable.⁸ El objetivo de ambos, o de lo que también se ha dado a conocer como el fono-logo-centrismo es plantear y defender una relación directa y sin desviación entre el pensamiento, el habla y la escritura.

El término logocentrismo no es propio de Derrida. Lo usa por primera vez en 1929 el filósofo y psicólogo alemán Ludwig Klages, quien habla de *Logozentrisch*, para referirse a la combinación de los vocablos griegos *logos*, que significa “una palabra, un dicho, un discurso, un pensamiento” y *kentrikós*, que refiere a algo “perteneciente a un punto cardinal”.⁹ Como Graham Ward lo explica, a principios del siglo pasado, el logocentrismo apuntaba hacia el “carácter de la representación y la referencia ordenadas y, por extensión, a los debates filosóficos sobre la relación de la mente con la realidad, del cuerpo con el alma”.¹⁰ No es sino casi cuarenta años después que Derrida lo emplea tanto en *De la gramatología* como en *La voz y el fenómeno*, obra publicada también en 1967, dedicada al pensamiento de Husserl, que el concepto adquiere la fuerza que tiene hoy en día. Derrida, a diferencia de Klages, sí profundiza y problematiza el término hasta convertirlo, como lo observa Gayatri Spivak, en “la creencia de que lo primero y lo último es el Logos, la Palabra, la Mente Divina,

5 Dyson, Frances, *Sounding New Media. Immersion and Embodiment in the Arts and Culture*, Berkeley: University of California Press, 2009, p. 25.

6 Derrida, Jacques, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, trad. Patricio Peñalver, Valencia, Pre-Textos, 1985, p. 137.

7 Derrida, *De la gramatología*, p. 28.

8 Gayatri Spivak, “Translator’s Preface”, en Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1977, p. lxviii.

9 Graham Ward, Barth, *Derrida and the Language of Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, nota 7, p. 5. Para el estudio más detallado sobre el logocentrismo, véase el primer capítulo de esta obra.

10 Ibid.

el entendimiento infinito de Dios, la subjetividad infinitamente creativa, y más cerca de nuestro tiempo, la auto-presencia de la conciencia plena”.¹¹

Una de las formas en las que Derrida rebate esta idea es a partir de la deconstrucción del término escritura que, más allá de su concepción fono-loco-centrista, restringida a una simple transliteración de la *phonē*, puede pensarse como el “juego de referencias significantes” que permiten la formación de cualquier tipo de inscripción, incluyendo modos “antiguos” o “literales”, tales como la notación pictográfica, jeroglífica, ideográfica y fonética, pero también otros estilos ajenos al “orden de la voz” como la coreografía, la cinematografía, la escritura musical, pictórica y escultórica.¹² Derrida acuña el concepto de archi-escritura para distinguir el sentido clásico de la escritura en tanto notación, de su significado ya deconstruido y alargado; un vocablo que apunta hacia aquello que abre el lenguaje mismo, independientemente de la forma que éste adquiera: pensamiento, reflexión, acción, movimiento, afectividad, etc.¹³

El lenguaje del cuerpo en movimiento

Mientras que en los años sesenta en Francia Derrida le daba un trasfondo filosófico al fono-logo-centrismo, del otro lado del mundo, en Estados Unidos, académicos pioneros en lo que hoy conocemos como los Estudios Sordos, trasladaron los instrumentos teóricos que habían sido anteriormente usados para el estudio del lenguaje y la lengua producida oralmente, siguiendo especialmente de cerca el trabajo del semiólogo francés Ferdinand Saussure, al terreno de los sistemas de signos manuales. Con ello se buscaba formular principios estructurales que evidenciaran que la forma de expresión de las personas sordas es, al igual que el sistema de comunicación basado en la voz de las personas oyentes, un sistema formal de signos, específicamente de carácter manual, constituido por una sintaxis, semántica y gramática propia. Lograr este reconocimiento permitiría, por un lado, erradicar la descripción de estos sistemas como primitivos o limitados a la representación iconográfica y, por el otro, considerarlos como una lengua en sí misma.¹⁴ Por si fuera poco, estas investigaciones también buscaban ofrecer bases teóricas suficientes para negar el principio fuertemente arraigado en la historia de Occidente según el cual los seres humanos tienen una facultad innata para el habla (oral), y, en su lugar, luchar por una concepción del lenguaje abierta e inclusiva que apuntara hacia la capacidad humana para comunicarse con otros entes semejantes, sin tener que estar determinada por una única modalidad, tal como la voz.

En la Universidad de Galludet, la primera institución de educación avanzada para personas sordas del mundo, fundada en Washington en 1964, William C. Stokoe inició la que a la postre se conocería como la Revolución de las personas sordas y que alcanzaría su cénit en los años 80. Guiado por los estudios de Saussure, Stokoe identificó la unidad mínima del sistema de la lengua de señas, los queremas –unidades análogas a los fonemas en las lenguas orales–, descritos por él como un número determinado de movimientos corporales designados

11 Spivak, “Translator’s Preface”, en Derrida, *Of Grammatology*, p. lxviii.

12 Derrida, *De la gramatología*, p. 12.

13 Derrida, *De la gramatología*, p.166, 14.

14 Bauman, H-Dirksen L., “Introduction: Listening to Deaf Studies”, en Bauman, H-Dirksen L. (ed.), *Open Your Eyes. Deaf Studies Talking*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008, p. 1, 15.

dentro del vasto arsenal de variaciones somáticas, a los que les asignó arbitrariamente un significado lingüístico. En el lenguaje hablado sucede algo parecido, pues de la amplia variedad de sonidos que se pueden producir con el aparato fonador, se eligen un número limitado a los cuales se les asocia un significado. Siguiendo este proceso, Stokoe propuso tres tipos de queremas: la forma de la mano, la actividad de la mano y el lugar ocupado por la mano, que luego fueron renombrados como *tabula* (*tab*), *designador* (*dez*) y *signo* (*sig*). Según Stokoe, el sistema de signos de las personas sordas que estaba examinando en Estados Unidos hacia la década de los sesenta, comprendía un total de 55 queremes —diecinueve *tab*, doce *dez* y veinticuatro *sig*—, a los que luego les asignó un significado específico. Esto le permitió demostrar que, al desvelar esta estructura subyacente y comprender las reglas que dictan cómo enlazar las distintas unidades, era posible crear un sistema de escritura para los signos gestuales.¹⁵ En última instancia, como Miroslava Cruz-Aldrete lo apunta, esta comparación entre las lenguas orales y las de señas, buscaba demostrar los “universales lingüísticos en ambas lenguas”.¹⁶

Cinco años más tarde, en 1965, junto con sus colegas Dorothy C. Casterline y Carl G. Croneberg, Stokoe publicó el primer diccionario de lengua de señas titulado *A Dictionary of American Sign Language* (*Diccionario de la Lengua de Señas Americana*). Este trabajo fomentó el reconocimiento oficial de la Lengua de Señas Americana, ASL por sus siglas en inglés, mientras que permitió la confirmación de la teoría inicial de Stokoe: la lengua de señas es una lengua completa que se despliega en un canal tridimensional de modalidad visuogestual, a través de diferentes configuraciones corporales con principios sintácticos, gramaticales y semánticos propios.

Independientemente de su función lingüística, el diccionario tuvo un importante efecto simbólico ya que le confirió a la comunidad sorda un sentido de identidad, memoria histórica y cohesión social que no se había logado en los siglos anteriores. Prueba de ello fue el acompasado uso del término Seña, con mayúsculas, —*Sign* en inglés— para describir a la lengua empleada por esta comunidad. Paulatinamente otras variantes de la Seña distinta a la americana, fueron reconocidas.

En México, la primera Escuela Nacional de Sordomudos (ENS) se creó en 1867, bajo el amparo del gobierno de Benito Juárez. Esta institución, fundada por Eduardo Huet Merlo, un sordo francés, estuvo abierta hasta mediados del siglo XX, cuando, por un cambio en la política educativa del estado que privilegiaba la educación de las personas sordas a través del oralismo, es decir, a través del empleo exclusivo de la lengua oral, cerró sus puertas.¹⁷ Fue hasta el 2005 cuando, como parte de la Ley General de las Personas con Discapacidad, se reconoció la Seña a nivel jurídico, integrándola así de manera oficial al patrimonio lingüístico del país. Esta consideración implicó cambios en materia legal y educativa como aquel que busca garantizar el derecho de las personas sordas a recibir educación bilingüe, así como el fomento al estudio y divulgación de diversas variantes utilizadas en el país como la Lengua de Señas Maya Yucateca (LSMy).¹⁸

15 Oliver Sacks, “Foreword”, en Jane Maher, *Seeing Language in Sign: The Work of William C. Stokoe*, Washington, Gallaudet University Press, 2002, p. xii.

16 Cruz-Aldrete, Miroslava, “El estudio de las lenguas de señas. Los sordos, ¿hijos de un dios menor?”, en *Signos Lingüísticos*, vol. IV, Núm., 8, julio-diciembre 2008, p. 54.

17 Cruz Cruz, Johan Cristian y Miroslava Cruz-Aldrete, “Integración social del sordo en la Ciudad de México: enfoques médicos y pedagógicos (1867-1900)”, en *Cuicuilco*, Vol. 20, Núm. 56, enero-abril 2013, p.184-187. Véase también: Cruz-Aldrete, Miroslava, “Reflexiones sobre la Educación Bilingüe Intercultural para el sordo en México”, en *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*, Vol. 3, Núm. 1, 2009, pp. 133-145.

18 Cruz-Aldrete, Miroslava, “Hacia la construcción de un diccionario de Lengua de Señas Mexicana”, *Revista de Inves-*

El audismo o la crítica a la voz desde los estudios sobre la seña

El reconocimiento de la Seña fraguó un movimiento de protesta en contra de lo que en la comunidad sorda se denomina el audiocentrismo, es decir, la idea que limita el concepto de lenguaje a un ejercicio de expresión creado a través de un canal vocal-auditivo. Se trata de un concepto que comparte la crítica del fonocentrismo derridiano y que busca denunciar la metonimia que hace pasar a la voz como sinónimo de la capacidad humana para dar cuenta del mundo y compartir esa experiencia con el resto de los seres humanos. El audiocentrismo rechaza la centralidad que ha tenido el sonido y más particularmente el sonido producido por la voz, como medio de comunicación, y arroja luz sobre otras formas de lenguaje igualmente complejo y completo.

En 1977, Tom Humphries acuñó en su tesis doctoral titulada “Communicating Across Cultures (Deaf-Hearing) and Language Learning” (“Comunicación a través de culturas (Escucha sorda) y aprendizaje de lenguaje”), el término “audismo” –*audism* en inglés– que no sólo apunta hacia el audiocentrismo, sino que además designa la manera en que la asumida superioridad de la voz fomenta diversas actitudes perjudiciales hacia la Seña.¹⁹ El objetivo de Humphries es crear un concepto capaz de denunciar el sesgo y prejuicio de las personas oyentes para con las sordas y que ayudara a éstas a identificar y denunciar las experiencias discriminatorias y excluyentes a las que se ven expuesta.²⁰ No hay que olvidar que Humphries propone este vocablo en el contexto de la contracultura, donde otros términos como el sexismo y el racismo se comienzan a expandir en este intento por arrojar luz sobre las prácticas discriminatorias que viven las minorías.

Años más tarde, Lane refiere al audismo en términos estructurales como un mecanismo de opresión sistemático reproducido en diferentes campos como la ciencia, la medicina y la educación. En su texto *Masks of benevolence: Disabling the Deaf Community* (*Máscaras de benevolencia: Desactivación de la comunidad sorda*), estipula que hay una “forma auditiva de dominar, reestructurar y ejercer autoridad sobre la comunidad de sordos” que trata la sordera de manera perjudicial para esta comunidad.²¹ Lane insiste en que es necesario cambiar el enfoque prevalente del discurso sobre la sordera que normalmente está centrado en la exclusión y la discriminación física, hacia uno que sea capaz de pensar esta comunidad como una minoría cultural con un ethos propio.²²

tigación, Vol. 38, Núm. 83, septiembre-diciembre 2014, p. 58.

Sobre las distintas lenguas de señas en México véase: Cruz-Aldrete, Miroslava y Serrano, Julio, “La comunidad sorda mexicana. Vivir entre varias lenguas: LAM, ASL, LSM, español, inglés, maya”, en *Convergencias. Revista de educación*, Vol. 1, Núm. 2, 2018, pp. 83-102.

19 Aquí sigo la genealogía del concepto de audismo propuesta por Bauman, H-Dirksen L. en “Audism: Exploring the Metaphysics of Oppression”, en *The Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, Vol. 9, Núm. 2, 2004, p. 240-242.

20 Humphries, Tom “Communicating Across Cultures (Deaf/Hearing) and Language Learning”, tesis doctoral, Cincinnati, Union Graduate School, 1977, p. 11.

21 Lane, Harlan, *Masks of benevolence: Disabling the Deaf Community*, Nueva York, Alfred Knopf, 1992, p. 43.

22 Bauman, H-Dirksen L. y Joseph J. Murray, “Deaf Gain. An Introduction”, en Bauman, H-Dirksen L y Joseph J. Murray (eds.), *Deaf Gain. Raising the Stakes for Human Diversity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2014, p. xv.

Junto con su primera obra, las siguientes investigaciones de Lane han dado lugar a un gran número de debates que van desde la (mala) interpretación de la sordera como deficiencia, su papel en el contexto de las lecturas contemporáneas sobre las discapacidades, hasta las discusiones más controvertidas como las que cuestionan el uso de tratamientos médicos mediante cirugía o amplificación, como los implantes cocleares, en los niños sordos.²³ Brenda Jo Brueggemann plantea un debate similar en *Deaf Subjects. Between Identities and Places* (*Sujetos sordos. Entre identidades y lugares*), donde critica el uso de términos como “asistencial” o “adaptativo” para describir los dispositivos de ayuda al oído sordo en la medida en que perpetúan el posicionamiento de los usuarios como discapacitados.²⁴ Como han señalado estos estudios, el gran reto que plantea el audismo institucional no sólo radica en el reconocimiento de las personas sordas como minoría lingüística, sino en el reconocimiento incondicional de lo que se denomina “formas de ser sordas”, que no las someta a controles sociales basados en la audición que, sin saberlo, siguen defendiendo el estatus natural conferido al habla.²⁵

H-Dirksen L. Bauman, quien se ha dedicado a trazar la genealogía de los distintos sentidos que ha adquirido a través de los años el término audismo, afirma que además del audismo clásico de Humphries y el audismo estructural al que se refieren Lane y Brueggemann, hay también un audismo metafísico. Se trata de un tipo de prejuicio lingüístico que, a partir de premisas filosóficas, da sustento a conclusiones fisiológicas que han sido parte integral de nociones discriminatorias sobre lo que significa ser persona.²⁶ La lista de ejemplos que ilustran este tipo de audismo es francamente extensa, pero basta citar dos casos: el de Aristóteles y el de Kant. En su *Historia de los animales*, el filósofo griego afirma que tanto los animales como los seres humanos tienen voz, solo que estos últimos, a diferencia de los primeros, cuentan con una *phonē semantike*, es decir, una voz a través de la cual se puede crear un discurso expresivo, coherente y racional. Por su parte, el pensador de Königsberg dice en su *Antropología en el sentido pragmático* (1796-1797) que las personas que nacen siendo sordas, al no tener acceso al habla “nunca pueden llegar a nada más que a un análogo de la razón”.²⁷ Estas concepciones caen en el audismo ya que definen al ser humano como un ente dotado de lenguaje, pero éste es aprehendido en un sentido restrictivo, reduciéndolo a su versión oral. Bauman deconstruye esta tendencia que sustenta el supuesto estatus natural u originario de la voz y denuncia a concepción discriminatoria que deja fuera las otras modalidades de actualización del lenguaje humano.²⁸ Él insiste en que es necesario dejar de operar dentro de la fórmula humano-lenguaje-habla que de manera soterrada ha constituido las categorías que fijan los supuestos límites de nuestra existencia y que lamentablemente sigue determinando “la porosa línea entre lo humano y lo no humano, entre lo civilizado y lo salvaje”.²⁹

23 Estas incluyen: Lane, Harlan, *When the mind hears*, Nueva York, Random House, 1984; Lane, Harlan, “Ethnicity, ethics, and the Deaf- World”, en *The Journal of Deaf Studies and Deaf Education* Vol. 10, Núm. 3, 2005, pp. 291–301.

24 Brueggemann, Brenda Jo, *Deaf Subjects. Between Identities and Places*, Nueva York, New York University Press, 2009, p. 17.

25 Eckert, Richard Clark, “Toward a Theory of Deaf Ethnos: Deafnicity $\approx$ D/deaf (Hómaemon • Homóglosson • Homóthreskon)”, en *Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, Vol. 15, Núm. 4, 2010, p. 329. Véase también: De Clerck, Goedele A. M., “Deaf Epistemologies as a Critique and Alternative to the Practice of Science: An Anthropological Perspective”, en *American Annals of the Deaf*, Vol. 154, Núm. 5, 2010, pp. 435-446.

26 O’Neill Ynez Violé, *Speech and Speech Disorders in Western Thought Before 1600*, Westport, Greenwood Press, 1980, p. 3.

27 Kant, Immanuel, “Anthropology from a pragmatic point of view”, Kant, *Anthropology, History, and Education*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, §18.

28 Bauman, H-Dirksen L., “Audism: Exploring the Metaphysics of Oppression”, p. 243.

29 Ibid.

Para llevar a cabo esta labor de desarticulación del concepto tradicional del lenguaje, Bauman se vuelca hacia la filosofía de Derrida y en particular hacia su idea de la escritura como una nueva forma de aproximarse al lenguaje en tanto que sistema compuesto por diversas formas de inscripción de ideas y de relaciones que constituyen cualquier acto de significación de la experiencia humana. Así pues, a la extensa lista de inscripciones que Derrida ofrece en *De la gramatología* que van de la notación fonética a la escritura musical, Bauman añade la Seña. Al situar la expresión en el cuerpo y sus movimientos, la Seña, dice el autor, rompe la cadena típica del pensamiento fono-logo-centrista que liga la voz, el sentido y el ser, lo que permite una paulatina separación de estos tres elementos. La Seña, concluye Bauman, sabotea el sistema metafísico que ha producido la idea audiocentrista del mundo y ofrece una nueva manera de aprehender lo real.³⁰

Epistemologías sordas: la construcción de otros paradigmas

En su libro *Veo una voz*, el afamado neurólogo Oliver Sacks menciona lo siguiente:

Ser sordo, nacer sordo, emplaza a un individuo en una situación extraordinaria; le expone a una gama de posibilidades lingüísticas, y en consecuencia intelectuales y culturales, que las demás personas, como hablantes naturales en un mundo de habla, apenas podemos imaginar siquiera. No nos vemos ni privados ni retados lingüísticamente como los sordos: nunca corremos el peligro de quedarnos sin lenguaje, ni de una incompetencia lingüística grave; pero tampoco descubrimos, ni creamos, un lenguaje asombrosamente nuevo.³¹

Esta idea que Sacks presenta en su icónico estudio sobre la sordera y la Seña, publicado en 1989, es la base de lo que desde hace poco más de una década se conoce como Epistemologías Sordas. El punto central del que parte esta corriente de pensamiento radica en el hecho de que hay formas de cognición múltiples que responden a diversos procesos racionales que no se dan de manera abstracta e inmaterial, sino que tienen importante vínculo con quien se lanza a la aventura del conocimiento. En ese sentido, la posición de la persona conocedora es completamente inherente a la realidad que se propone examinar.³² Para decirlo con otras palabras, no hay una esfera del conocimiento que no esté ya de alguna manera tocada por la experiencia corporal y los sentidos de quien procesa la información.

Desde el paradigma del fono-logo-céntrico o audiocentrista que, como ya vimos, ha tenido un peso significativo en el desarrollo de la epistemología occidental, históricamente se ha asumido que la persona conocedora es una persona oyente y, por lo tanto, las preguntas que se erigen sobre el entorno que la rodea, están vinculadas con su forma particular de aprehender el mundo y de significarlo a través de un lenguaje oral. Sin embargo,

30 Bauman, H-Dirksen L., “Toward a Poetics of Vision, Space, and the Body: Sign Language and Literary Theory”, en Davis, Lennard J. (ed.), *The Disability Studies Reader*, 2ª ed., Nueva York, Routledge, 2006, p. 356.

31 Sacks, Oliver, *Veo una voz. Viaje al mundo de los sordos*, trad. José Manuel Álvarez Flórez, Barcelona, Anagrama, 1990, p. 175.

32 Cue, Katrina R. et al., “The Odyssey of Deaf Epistemology”, en *American Annals of the Deaf*, Vol. 164, Núm. 3, 2019, p. 397-398.

gracias a la crítica derridiana y también al trabajo en torno a las diversas variaciones del audismo, hoy sabemos que esa no es la realidad de todos los seres humanos. El “cuerpo sordo”, como Edwin Hutchins lo apunta, es también un cuerpo que se lanza a la aventura del conocimiento y que, a partir de su propia condición fisiológica que es al mismo tiempo también una condición social y cultural, cambia la “la ecología cognitiva y la forma de entender el mundo”.³³ El “cuerpo sordo” procesa la información de manera predominantemente visual, atribuyéndole al espacio, por ejemplo, características específicas que el cuerpo oyente, en tanto que guiado por el sonido, no toma como centrales. Esta idea ha permitido la construcción de un nuevo marco epistemológico que da sustento a una forma de teorizar particular sobre el conocimiento (corporeizado) de las personas para quienes el movimiento del cuerpo es la principal vía de acceso y significación del mundo.

Una de las principales impulsoras de las epistemologías sordas ha sido Goedele A.M. De Clerck, quien en su libro *Deaf Epistemologies, Identity and Learning (Epistemologías sordas, identidad y enseñanza)*, las describe como líneas alternativas de cognición que toman como eje las subjetividades sordas para, desde ahí, proporcionar una crítica que muestre la forma en que el audismo —o en su defecto el fono-logo-centrismo— enmarca e influye en la producción de conocimiento.³⁴ En ese sentido, dice De Clerck, las epistemologías sordas comparten una postura similar a la que plantea la crítica poscolonial y la crítica feminista, por mencionar dos ejemplos, que ofrecen bases para la discusión sobre las formas en que la estructura social y cultural influyen en la producción de conocimiento. Su objetivo, similar al de las otras críticas, es lograr el desarrollo del potencial óptimo e incluyente de las personas sordas.

Independiente del impacto que estas epistemologías han tenido en las distintas comunidades sordas, su desarrollo permite apuntar que, más allá de nuestra condición como personas oyentes o signantes, existen diferentes modalidades de lenguaje. Es vital insistir que la Seña puede desafiar el paradigma fono-logo-centrista o audio-centrista y permitir el reconocimiento de que no todo acto de significación se reduce al imperio de la voz. Por eso es esencial reiterar la distinción entre lenguaje y lengua e insistir que la capacidad humana para aprehender el mundo puede darse a través de la voz, pero también a través de los movimientos del cuerpo. Del lenguaje, entendido como el patrimonio compartido por los seres humanos, derivan diversas lenguas con elementos históricos, culturales y lingüísticos particulares. La genealogía en torno al concepto de audismo dibujado desde los estudios sobre la sordera, muestra que hemos operado bajo una concepción del lenguaje no sólo limitada e incorrecta, sino también discriminatoria y opresora. Las investigaciones en torno a la Seña desarticulan esta milenaria asociación y promueven acercamientos plurilingües a lo real que nos recuerdan que existen diversas maneras de estar en el mundo.

33 Hutchins, Edwin, “Cognitive ecology”, en *Topics in Cognitive Science*, Vol. 2, Núm. 4, 2010, p. 707.

34 De Clerck, Goedele A. M., *Deaf Epistemologies, Identity, and Learning*, Washington, Gallaudet University Press, 2016, p. 51-53. Véase también: Holcomb, Thomas K., “Deaf Epistemology: The Deaf Way of Knowing”; Hauser, Peter C. et al., “Deaf Epistemology: Deafhood and Deafness”, en *American Annals of the Deaf*, Vol. 154, Núm. 5, 2010, pp. 471-478 y pp. 486-492, respectivamente.

Bibliografía

- Bauman, H-Dirksen L., “Audism: Exploring the Metaphysics of Oppression”, en *The Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, Vol. 9, Núm. 2, 2004, pp. 239–246.
- _____, (ed.), *Open Your Eyes. Deaf Studies Talking*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.
- Bauman, H-Dirksen L y Joseph J. Murray (eds.), *Deaf Gain. Raising the Stakes for Human Diversity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2014.
- Brueggemann, Brenda Jo, *Deaf Subjects. Between Identities and Places*, Nueva York, New York University Press, 2009.
- Cue, Katrina R. et al., “The Odyssey of Deaf Epistemology”, en *American Annals of the Deaf*, Vol. 164, Núm. 3, 2019, pp. 395-422.
- Cruz-Aldrete, Miroslava, “El estudio de las lenguas de señas. Los sordos, ¿hijos de un dios menor?”, en *Signos Lingüísticos*, vol. IV, Núm., 8, julio-diciembre 2008, pp. 39-64.
- _____, “Reflexiones sobre la Educación Bilingüe Intercultural para el sordo en México”, en *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*, Vol. 3, Núm. 1, 2009, pp. 133-145.
- _____, “Hacia la construcción de un diccionario de Lengua de Señas Mexicana”, *Revista de Investigación*, Vol. 38, Núm. 83, septiembre-diciembre 2014, pp. 57-80.
- Cruz-Aldrete Miroslava y Serrano, Julio, “La comunidad sorda mexicana. Vivir entre varias lenguas: LAM, ASL, LSMY, español, inglés, maya”, *Convergencias. Revista de educación*, Vol. 1, Núm. 2, 2018, pp. 83-102.
- Cruz Cruz, Johan Cristian y Cruz-Aldrete, Miroslava, “Integración social del sordo en la Ciudad de México: enfoques médicos y pedagógicos (1867-1900)”, en *Cuicuilco*, Vol. 20, Núm. 56, enero-abril 2013, pp. 173-201.
- Davis, Lennard J. (ed.), *The Disability Studies Reader*, 2ª ed., Nueva York, Routledge, 2006.
- Derrida, Jacques, *De la gramatología*, trad. Óscar del Barco y Conrado Ceretti, Siglo XXI Editores, México, 1971.
- _____, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1977.
- _____, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, trad. Patricio Peñalver, Valencia, Pre-Textos, 1985.
- Dyson, Frances, *Sounding New Media. Immersion and Embodiment in the Arts and Culture*, Berkeley: University of California Press, 2009.
- De Clerck, Goedele A. M., *Deaf Epistemologies, Identity, and Learning*, Washington, Gallaudet University Press, 2016.
- _____, “Deaf Epistemologies as a Critique and Alternative to the Practice of Science: An Anthropological Perspective”, en *American Annals of the Deaf*, Vol. 154, Núm. 5, 2010, pp. 435-446.
- Eckert, Richard Clark, “Toward a Theory of Deaf Ethnos: Deafnicity $\approx$ D/deaf (Hómaemon • Homóglosson • Homóthreskon)”, en *Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, Vol. 15, Núm. 4, 2010, pp. 317-333.
- Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Hauser, Peter C. et al., “Deaf Epistemology: Deafhood and Deafness”, en *American Annals of the Deaf*, Vol. 154, Núm. 5, 2010, pp. 486-492.
- Heller-Roazen, Daniel, *Echolias. On the Forgetting of Language*, Nueva York, Zone Books, 2008.
- Holcomb, Thomas K., “Deaf Epistemology: The Deaf Way of Knowing”, en *American Annals of the Deaf*, Vol. 154, Núm. 5, 2010, pp. 471-478.
- Humphries, Tom “Communicating Across Cultures (Deaf/Hearing) and Language Learning”, tesis doctoral, Cincinnati, Union Graduate School, 1977.
- Hutchins, Edwin, “Cognitive ecology”, en *Topics in Cognitive Science*, Vol. 2, Núm. 4, 2010, pp. 705–715.
- Jackobson, Roman, *Selected Writings*, vol. 8. *Major Works, 1976-1980*, La Haya, Mouton, 1968.
- Kant, Immanuel, *Anthropology, History, and Education*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Lane, Harlan, *Masks of benevolence: Disabling the Deaf Community*, Nueva York, Alfred Knopf, 1992.
- _____, *When the mind hears*, Nueva York, Random House, 1984.
- _____, “Ethnicity, ethics, and the Deaf- World”, en *The Journal of Deaf Studies and Deaf Education* Vol. 10, Núm. 3, 2005, pp. 291–301.

- Maher, Jane, *Seeing Language in Sign: The Work of William C. Stokoe*, Washington, Gallaudet University Press, 2002.
- O'Neill Ynez Violé, *Speech and Speech Disorders in Western Thought Before 1600*, Westport, Greenwood Press, 1980.
- Sacks, Oliver, *Veó una voz. Viaje al mundo de los sordos*, trad. José Manuel Álvarez Flórez, Barcelona, Anagrama, 1990.

Estética de la vulva:

Representaciones patriarcales de los cuerpos femeninos en Occidente

Renata Ávila Schiaffini

Estudiante de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, ha publicado artículos en medios digitales como Filosofía en la Red y la Red Mexicana de Movimientos Sociales. Asimismo, es colaboradora en la colectiva de mujeres Pulque Filosófico y ha impartido cursos a distancia sobre las materias de Ética y Epistemología en la plataforma virtual Se Ú, dirigida a estudiantes de educación media superior que buscan ingresar a la universidad. Actualmente, realiza la tesis de la Licenciatura en Filosofía y es directora y conductora de un podcast autogestivo de divulgación filosófica y feminista llamado Filosofía en pequeñas dosis.

naat0905@gmail.com

Resumen

La vulva ha sido históricamente forzada a su desconocimiento: a ser negada, reducida o moralizada. El falocentrismo presente en Occidente supuso una larga tradición ideológica repleta de términos y representaciones variables de la vulva. Dicha variabilidad conceptual ha generado mitos en torno a ella, y derivado en prácticas violentas como la actual moda de la “labioplastia”: la medicina occidental condena la ablación clitoriana en África, pero promueve una cirugía que recorta los labios menores de la vulva con fines estéticos. Esta práctica supone una forma de mutilación genital femenina y encarna prejuicios gestados en el patriarcado. En este artículo abordaré de forma crítica las raíces y consecuencias de dichos prejuicios, con fines de promover una visión menos sesgada sobre la vulva, las mujeres y el placer femenino.

Abstract

The vulva has been historically forced into ignorance: to be denied, reduced or moralized. The western phallocentrism supposed a long ideological tradition full of variable terms and representations of the vulva. This conceptual variability has generated myths around it, and derived in violent practices such as the current fashion of “labiaplasty”: Western medicine condemns clitoral ablation in Africa, but promotes surgery that trims the labia minora of the vulva for cosmetic purposes. That medical practice is a form of female genital mutilation and embodies prejudices born of patriarchy. In this article I will critically address the roots and consequences of these prejudices, in order to promote a less biased view of the vulva, women and female pleasure.



Imagen: Duncan C., Street art, Shoreditch. <<https://www.flickr.com/photos/duncan/51139572408>>

Somos nuestras representaciones. Nuestra misma existencia consiste en las imágenes que nos hacemos de nosotros mismos.

Mithu M. Sanyal, *Vulva: la revelación del sexo invisible*³⁵

Introducción

La historia del patriarcado nos demuestra que la filosofía, la religión, la política e incluso la medicina (considerada la rama de estudio más “objetiva” respecto a los cuerpos humanos), han sido pensadas por y desde los intereses masculinos. El cuerpo de los hombres ha sido planteado y estudiado como lo “neutro”, siendo el cuerpo femenino “lo otro”, lo que ha provocado un vacío estructural en el imaginario colectivo respecto a la vulva, o bien, generado conceptualizaciones violentas y sesgadas sobre las vulvas y las mujeres. Entre los cirujanos, las intervenciones de la vulva son clasificadas hoy en día dentro del campo de la estética, pero que exista un ideal de belleza de la vulva es también desconcertante debido a la falta de imágenes de la misma. Aunque existe una sexualización constante del género femenino en las sociedades occidentales, la vulva nos ha sido enseñada con sesgos patriarcales desde la infancia, en una educación escolar realmente deficiente que solo se enfoca en sus cualidades reproductivas y se limita a proveer información dedicada a la higiene, nunca al placer de las mujeres ni a la diversidad de sus cuerpos (menos aún de sus genitales).

La industria de la pornografía se ha apoderado de la imagen de la vulva, y ha generado en torno a ella el mito de que debe ser siempre un órgano “delicado”, pequeño, rosado (o blanco), con los labios menores completamente internos, invisibles; una vulva infantilizada. Mientras se hipersexualiza socialmente a niñas cada vez más jóvenes (no solo en la pornografía, sino en las industrias de todo tipo, como son los medios de comunicación y la publicidad), también se espera que las mujeres adultas luzcan siempre como niñas en lo referente a sus genitales, y lo que se desvíe de ese canon estético es tachado de “anormal”.

Por otro lado, y a pesar de recibir fuertes condicionamientos estéticos (y, como veremos más adelante, morales) el nombre de la vulva no se menciona abiertamente en las sociedades occidentales: se opta por buscar todo tipo de adjetivos coloquiales, eufemismos y diminutivos. Algunas de las más famosas en México son “concha, panocha, coño y pucha”, pero son consideradas palabras altisonantes y tan ofensivas como los insultos. Si se quiere nombrar la vulva sin ser “ofensiva” ni generar miradas desaprobatorias, nos vemos limitadas a llamarle “allí abajo” “zona íntima”, o bien, vagina, que también es un error (pues se usa la mayoría de las veces para referirse a la vulva).³⁶ Sin embargo, como la filosofía del lenguaje ha establecido y muchas feministas han rescatado, “lo que no se nombra no existe”, de ahí la suma importancia de nombrarla correctamente para conocerla, y conocer también su diversidad de formas. Además de la importancia del lenguaje, es igual de necesaria la diversidad de representaciones y la reformulación de estas en clave feminista, pues la estética de

35 M. Sanyal, *Vulva: La revelación del sexo invisible*, p. 11.

36 Más adelante ahondaré en el sentido patriarcal, tanto en su dimensión filológica como en la realidad social material, de la palabra “vagina” y su identificación con la totalidad de los genitales femeninos.

la vulva ha sido construida en torno a intereses patriarcales. En el desarrollo de este artículo abordaré por qué las representaciones y el lenguaje son fundamentales a la hora de visibilizar y conceptualizar nuestra propia anatomía, así como nuestra relación con ella. Asimismo, analizaré cómo el movimiento feminista que surgió en la década de 1960 (conocido como “la segunda ola”) centró gran parte de su atención en los modos erróneos en que habían sido tratadas y representadas ellas, sus cuerpos y, en específico, sus vulvas. Sin embargo, lo que aspiraba a ser una “revolución sexual” feminista, en pro de las mujeres y sus libertades sexuales, tomó una vía distinta a la planeada: la vía del patriarcado capitalista, de la sexualización mediática de los cuerpos femeninos y la romantización de las modificaciones cosméticas. Creo que es primordial conocer la historia de este proceso para entender la invisibilización de las vulvas en la actualidad (tanto en lenguaje como en representación), así como el surgimiento de la cirugía cosmética para “corregirlas” y adaptarlas a un canon estético.

El sexo borrado: antecedentes históricos sobre la conceptualización de la vulva

Gran parte de las culturas originarias en Mesoamérica tenía algún tipo de veneración a la sexualidad femenina, y con ello a las vulvas: en sus representaciones se les ve chicas, grandes, caídas, pulposas, rosas, marrones, siempre presentes. Por otro lado, en Europa y desde la tradición antigua, las representaciones solían exhibir a varones desnudos, y muy rara vez a mujeres. La pista colonial tiene mucho que ver con el tabú generado en torno a la vulva: los países colonizados no tuvieron una significación cultural negativa en torno a los genitales femeninos, pero al verse sometidos a la doctrina europea y cristiana, censuraron sus propias concepciones y la vulva de las mujeres cobró un moralismo antes desconocido. El concepto de colonialismo puede entenderse también en clave de género: El continente europeo se concebía a sí mismo masculino, lógico y activo, al tiempo que imaginaba al “Nuevo Mundo” y a Oriente como pasivos, irracionales o peligrosos; como una mujer que debía ser conquistada, poseída. La tradición europea afirmaba que los genitales femeninos eran una versión atrofiada de los masculinos, y esa creencia derivó en absurdos que se mantienen hasta la actualidad: que el clítoris es un pene pequeño es uno de los mitos más difundidos. Además, las partes de los genitales femeninos recibieron en un nombre científico o médico hasta el siglo XVIII -varios siglos después de los masculinos-, y en la actualidad la palabra “vagina” sigue siendo erróneamente utilizada para referirse a la vulva.³⁷ Pero, no podemos entender ni conocer algo si no nos es posible siquiera designarlo: por ejemplo, ¿cómo va a identificar el abuso sexual una niña educada por el conservadurismo que no nombra ni conoce su propia vulva?

Mithu M. Sanyal, en su extraordinario libro *Vulva: la revelación del sexo invisible*, cuenta que lo que la motivó a escribir sobre la vulva fue una serie de experimentos que había realizado previamente en grupos de científicas: mujeres de posición acomodada, formadas en la educación superior, pudieron dibujar penes casi a la perfección, pero ninguna sabía dibujar vulvas, ni de la manera más rudimentaria. La misma M. Sanyal cuenta que, en su propia vida, se vio extrañada al percatarse de lo poco que sabía de su vulva y de su aspecto, que solo podía identificarla con productos de la industria pornográfica y de la higiene. Asimismo, la autora recapitula algunas de las conceptualizaciones patriarcales que realizaron diversos filósofos considerados célebres en el gremio filosófico Occidental, tanto clásico como moderno.

³⁷ La vulva compone a los órganos genitales femeninos: labios externos e internos, clítoris, uretra, canal vaginal, etc. Se le ha denominado erróneamente “vagina”, pero esa es la definición únicamente para el tubo fibroelástico que conecta el exterior con el útero.

Aristóteles, filósofo de la Grecia Antigua y considerado “padre de la Ética” en la Filosofía, afirmaba que solo el hombre disponía de energía suficiente para desarrollar partes sexuales completas. Jacques Lacan, ya en el siglo XX, escribió que no existe simbolización del sexo de la mujer como tal; “porque el imaginario solo provee una ausencia donde en otros casos hay un símbolo muy destacado.” Esto es que, si no se tiene pene, no se tiene órgano sexual “verdadero”. La estrella del psicoanálisis Sigmund Freud creía que “se coge un ser humano, se le quita el pene y se obtiene una mujer”. A su vez, Baudrillard, filósofo posmoderno, dijo que “las mujeres solo descubren en su desnudez una ausencia de pene, una voz a la ausencia del falo. La vulva es “agujero, espacio en blanco, pene insuficiente, nada”.³⁸

Hemos visto algunas de las enunciaciones erradas sobre la vulva desde la Filosofía, pero la medicina también reprodujo diversos sesgos patriarcales. Claudius Galenus, médico romano (y una figura de autoridad en el terreno de la anatomía hasta el Renacimiento) dijo que “así como la humanidad es la más perfecta de las especies animales, el hombre es más perfecto que la mujer. La mujer es menos completa en relación con las partes que asisten a la reproducción.”³⁹ La desventaja femenina de ser “imperfectas” y “mutiladas” era, para Galeno, armonizada por la “ventaja” innata en ellas que era su disposición a someterse y servir. Galeno se basó en Aristóteles para explicar la superioridad masculina, basándose en la temperatura corporal interna, mayor en los hombres que en las mujeres. Galeno no creyó que las mujeres fueran amenazas, pero sí las veía “lisiadas”, “inhumanas”, porque solo el sexo masculino podía volver sus genitales hacia afuera y los femeninos permanecían al interior del cuerpo. Desde el lado de la ciencia y la religión, Pseudo Alberto Magno afirmó que la mujer debilitaba al hombre durante el acto sexual “al quitarle su calor mediante el semen caliente”. También creía que, si nacía una niña, era porque ciertos factores impidieron la fijación del cuerpo: la mujer no es un ser humano completo, sino un nacimiento fallido.

Ya en el siglo XVI, Vesalius representó en su *De humani corporis fabrica* -considerada obra básica de anatomía humana- la totalidad de los órganos sexuales femeninos como un inmenso pene interno con la vulva con forma de bellota. El sucesor de Vesalius en su cátedra de Anatomía, Prospero Borgarucci, relacionaba la fisonomía “inferior” de las mujeres con su psicología:

A sabiendas de la soberbia e inconstancia de la mujer y para contrarrestar su anhelo de dominio, la naturaleza dejó a la mujer de esta forma para que siempre que piensa en su presunta carencia, deba volverse por el contrario más pacífica, pudorosa y sumisa que cualquier otra criatura en el mundo. No debe suponerse otra razón para el que la naturaleza haya dejado las partes sexuales de la mujer en su interior más que su deseo de refrenar su arrogante exigencia.

Durante siglo XVIII, los ovarios eran descritos en relación al hombre, como “conducto espermático femenino”. El discurso occidental no se basa en la dualidad de los sexos, sino en su unicidad: se ha fijado el sexo masculino y se ha construido el femenino solo como oposición a él. La mujer es la portadora de la diferencia entre los sexos, la desviación de la norma, la castrada. Aunque la analogía de la vagina como pene invertido se ajustaba a la visión del mundo tradicional, en cierto punto ya no fue congruente con los nuevos conocimientos científicos. Esto resultó no en el cuestionamiento del patrón ideológico dominante que le había dado un origen erróneo, sino en la creación de una nueva analogía: la del clítoris con un pene pequeño. Gabriello Fallopio —cuyo apellido se utiliza aún para nombrar a los conductos “trompas de Fallopio”—, detalló el clítoris en 1561

38 M. Sanyal, *Vulva: La revelación del sexo invisible*, ed. cit, p. 7

39 *Ibid*, p. 19

y reveló su estructura anatómica interna. Contradijo a Galeno en ciertas cosas, pero estuvo de acuerdo con él en la comparación entre el clítoris y el pene (el primero siempre en relación al segundo, nunca al revés). La única semejanza entre el clítoris y el pene es que ambos se erectan con la excitación sexual: lo que se percibe comúnmente como el clítoris es solo su corona o punta; la mayor parte está más profundo -las llamadas “piernas”, miden aproximadamente diez centímetros cada una-. Que el órgano más importante del placer femenino haya sido ignorado hasta ahora muestra que el intento artificial de ver al genital masculino como versión reducida del masculino, impidió por siglos una versión realista de los sexos y de la relación con el propio cuerpo.

Por una parte, la vulva se plantea como insignificante e invisible desde la hegemonía patriarcal, pero por otra, ha sido representada durante varios siglos como “agujero negro”, “puerta al infierno”, “fuente de discordias y posible ruina del hombre”. La representación de la llamada *vagina dentata* fue una de las más populares en mitos y leyendas de la tradición europea medieval: se presentaba a la vulva armada con dientes afilados y cubiertos de sangre que amenazan al pene con morderlo. Así, ese degradado “agujero” y “ausencia”, representaba también, contradictoriamente, una amenaza. Mithu Sanyal nombra a ese fenómeno como un parpadeo cultural: “cuando dos conceptos están en situación contradictoria, producen una irritación permanente tan pronto como entran en contacto”.⁴⁰ En la mitología occidental se encuentran, también de manera contradictoria, otras historias donde la humanidad fue salvada por la exhibición de la vulva: existió la creencia de que con ella se podía resucitar a los muertos, o incluso vencer al diablo al subirse la falda y mostrar la vulva. Esto demuestra que la vulva no fue simplemente ignorada, sino que fue difamada primero con gran esfuerzo, y posteriormente fue reducida y negada hasta provocar la opinión insensata de que no vale la pena hablar de ella.

El intento persistente por dotar a las vulvas de significaciones culturales desfiguradas ha sido enunciado históricamente desde la opinión masculina imperante. No obstante, también en el sentido lingüístico ha existido una ceguera violenta y sistemática respecto a la vulva. La periodista Gloria Steinman recuerda que, durante su vida, vio a las mujeres de su familia llamar a todos los órganos sexuales femeninos “allí abajo”, en voz baja. Al aprender higiene en la escuela, le enseñaron todas las partes importantes del cuerpo excepto “aquella impronunciable”, lo que la dejó indefensa ante múltiples ofensas y chistes obscenos en su colegio, y “le hizo creer que los hombres -como médicos o como amantes- sabían más del cuerpo femenino que ella misma”.⁴¹ Podríamos pensar que aquella situación es lejana si nos guiamos por la fecha de nacimiento de Gloria (la década de 1930), pero no es así. En marzo de 2006 apareció en Alemania —país considerado más abierto sexualmente que cualquier otro en el mundo— un libro titulado: “*La llamo ahí abajo: mujeres hablan sobre su vagina, el sexo y el deseo*”. Ese mismo año, la revista femenina *Woman* llamó al genital femenino “laguna de conocimiento” y “lo que tenemos entre las piernas”.

El uso de las palabras usadas para denominar a la vulva es representativo del patriarcado como propuesta ideológica totalitaria. Por ello, habremos de remitir brevemente a su historia: Tras la conquista de Inglaterra por los normandos, “cunt” —que en español sería equivalente a “coño”—, fue reemplazada por el término latino “vagina”, cuya traducción literal es “vaina”, a modo de vaina de espada: recipiente para el pene, un agujero que puede o debe ser penetrado. A comienzos del siglo XVIII, “vagina” se convirtió en la denominación más

40 *Ibid*, p. 10

41 *Ibid*, p. 14

aceptada en idiomas como el alemán, inglés y español. No obstante, la vagina es únicamente la apertura que une a la vulva con los órganos genitales internos; al llamarle vagina, se “hace invisible” la parte visible de los genitales femeninos (labios menores, mayores y clítoris) a través del idioma. Además, si nos apegamos a su sentido etimológico, nombrar vagina a la totalidad de la vulva la reduce a su función reproductiva y de dependencia hacia el hombre. Órganos importantes que forman parte de la vulva, como el clítoris, no solo fueron culturalmente invisibilizados o censurados, sino también condenados:

Durante un proceso de brujería en 1593, el testigo a cargo del examen -un hombre casado- descubrió por primera vez un clítoris y lo identificó como una marca del diablo y prueba de la culpabilidad de la acusada. Lo describió como un pequeño trozo de carne escondido en un lugar muy secreto que era indecoroso mirar, pero, como no iba a callar tal cosa, lo mostró a varios espectadores: no habían visto jamás algo así⁴².

Mientras se condenaba a mujeres de brujas por tener clítoris, la inquisición confeccionaba instrumentos de tortura como la pera vaginal o la cuna de Judas, lo que demuestra que sí existía interés en el genital, pero convertido en tabú.⁴³ Antes de que en el siglo XVII los médicos redujeran el genital femenino a la vagina, no hubo mayor precisión en el término: las obras ginecológicas usaban eufemismos como *sinus pudoris* (cueva de la vergüenza). Vulva era empleada facultativamente para hablar de la vagina, el útero, o todo el conjunto. El interés de los investigadores estaba en la matriz, puesto que la Iglesia opinaba que los órganos genitales femeninos solo servían para la reproducción. El lenguaje es nuestro sistema para orientarnos en el mundo y evaluarlo, y los seres humanos tienen tal identificación con sus órganos sexuales que de ello ha derivado la diferencia genérica. Por ello, las expresiones acerca de los órganos sexuales deben ser interpretadas como declaraciones sobre la totalidad del sexo.

El libro *Monólogos de la vagina* de Eve Ensler, adaptado a obra teatral y representada con gran éxito en todo el mundo, tuvo como intención reivindicar al órgano genital femenino en las conversaciones públicas, sacarlo de la oscuridad a la que había sido condenado. Su gran error, fue que en casi todo momento hace referencia a la vulva, pero a nombra incorrectamente como vagina. Hasta nuestros días, existe un ocultamiento de la vulva que se transmite de madres a hijas: Las familias utilizan eufemismos para enseñarle el nombre de sus genitales a las niñas, y estas desconociendo su realidad anatómica o en el peor de los casos, con la creencia de que tienen algo que ocultar. La psicoanalista Harriet Lerner mencionó: “Al ver los Monólogos de la Vagina sentí como si cayera en una madriguera: había una pieza teatral cuyo objetivo era restituir el orgullo por los genitales femeninos —incluido el orgullo de su correcta denominación—, no podía representar la realidad de forma menos precisa. Hombres y mujeres presenciaban la pieza y fingían que todo estaba en su lugar, como si los genitales femeninos no fueran mal nombrados continuamente o como si estono tuviera importancia. ¿Existe una masiva amnesia feminista en relación con la diferencia entre vulva y vagina?”⁴⁴.

42 *Ibid*, p. 17

43 La pera vaginal consistía en romper por dentro las paredes vaginales de la víctima con un instrumento de metal, la cuna de Judas era una pirámide donde las dejaban caer hasta desgarrarlas y matarlas.

44 M. Sanyal, *Vulva: La revelación del sexo invisible* p. 26

Desde la tradición médica del siglo XVII, se había reducido el genital femenino a un tubo flexible de membrana mucosa, que recibe al pene para lograr la concepción, que sirve para el nacimiento de los hijos y para menstruar. Un hombre jamás usaría la palabra testículos para referirse a su pene o viceversa, pero entre las propias mujeres es frecuente referirse a la vulva como vagina. Aunque Harriet Lerner había publicado desde 1970 -en una prestigiosa revista médica- un ensayo sobre la denominación equivocada de los genitales femeninos, y las consecuencias que esto tenía en la vida de las mujeres, el artículo fue recibido con un silencio tenaz. Solo hubo dos solicitudes para reimprimirlo, y sus colegas continuaron diciendo “vagina” al referirse a la vulva. La reducción de la vulva a la vagina, se debe a que es la vagina la que garantiza la reproducción y la que da placer al varón heterosexual. Llamarle vagina al conjunto de los órganos genitales femeninos es reducirla al placer masculino y negar mediante el lenguaje zonas tan importantes como los labios menores y el clítoris, —órgano con alrededor de ocho mil terminaciones nerviosas y el único cuyo objetivo es solo producir placer—. ⁴⁵

La revolución sexual feminista y la revolución sexual patriarcal

Ana de Miguel señala en *Neoliberalismo sexual* que la llamada revolución sexual de los años setenta, que abogaba en pro de las mujeres, los derechos y las libertades humanas, tuvo profundos sesgos patriarcales y capitalistas. Autoras como Shulamith Firestone y Kate Millet pusieron de manifiesto, desde entonces, que una “liberación a medias” como la que estaba presentándose, suponía una mayor cosificación y mercantilización de los cuerpos de las mujeres. La prostitución y la pornografía, defendidas por la visión neoliberal de la sexualidad, dejaron de considerarse tabúes y se dijo que eran “liberadoras” para las mujeres, pues hacían uso de su “libre elección” para participar de ello. No obstante, la realidad efectiva es muy distinta; hoy sabemos que la pornografía y la prostitución instauraron, con la visión y las nuevas tecnologías del neoliberalismo capitalista, formas más sofisticadas de mercantilización de los cuerpos, que, a la vez que encontraban nuevos modos de oprimir y someter a las mujeres, impregnaron en ellas ideales estéticos absurdos. Ahondaré en esto más adelante. Aunque actualmente el sexo se ha convertido en un lugar común, tanto en la cultura popular como la académica, hablar de sexo no implica hacerlo de una forma ética y justa para ambos géneros: es necesaria una crítica al sistema en que la práctica del sexo se desarrolla. Los periódicos, blogs, radios; el cine, la televisión, todos los medios incorporan el tema del sexo con mayor naturalidad y frecuencia cada vez. Sin embargo, lo hacen en clave patriarcal: la pornografía y la prostitución amplían sus mercados y utilizan herramientas cada vez más poderosas.

La historia de la industria del sexo (y, por tanto, de la pornografía) nos remonta a la prostitución: práctica sentada en bases patriarcales y tan antigua como las sociedades mismas. Las prostitutas han sido, durante siglos, vistas como mujeres aún menos merecedoras de derechos y de respeto, “daños colaterales necesarios” para mantener la estabilidad social. En palabras de Mandeville: “Es evidente que existe una necesidad de sacrificar a una parte de las mujeres para conservar a la otra y para prevenir una suciedad de una naturaleza más repugnante”⁴⁶. La existencia de las prostitutas, desde la visión masculina, garantiza o permite el respeto

⁴⁵ Hay estudios que afirman que solo un 18 por ciento de las mujeres llega al orgasmo a través de la penetración, el restante 82 dicen no necesitarla, o necesitarla en conjunto con estimulación clitoriana. La gran mayoría de los orgasmos femeninos son clitorianos.

⁴⁶ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, p. 251

a las mujeres “honradas”, las sometidas a la monogamia y a la represión sexual. Aún cuando la prostituta se convence de que está siendo libre de hacer su cuerpo lo que ella decide, y se plantea a los hombres no como sus dominadores, sino como un medio y proveedor económico para costear sus gastos, en el imaginario social patriarcal y en la mayoría de las aprehensiones masculinas “penetrar es dominar”, por lo que ejercen la propia actividad sexual con prácticas directas de sometimiento hacia las mujeres. Al aceptar la definición común de la prostitución como “el intercambio entre dinero y servicios sexuales”, se invisibiliza la carga de género implícita: las mujeres son, en su gran mayoría, las prostitutas, y son los hombres quienes alquilan sus cuerpos.

Desde los años sesenta, las feministas se opusieron a la práctica de la prostitución desde una posición crítica hacia su carga patriarcal y buscando abolir todas las formas de dominio sobre los cuerpos (incluidos los sistemas de culto a la belleza). El feminismo de la segunda ola luchó por desvincular la sexualidad de la reproducción y puso de manifiesto la decepción de las mujeres en las relaciones heterosexuales tradicionales: dijeron que a menudo no disfrutaban con las relaciones sexuales, que no tenían orgasmos y que no se veían reflejadas en las películas pornográficas, hechas por y para los intereses masculinos.

Sin embargo, a la sociedad patriarcal le parecía más atractiva la propuesta del neoliberalismo capitalista, que presentaba opciones aparentemente liberadoras, pero que seguían reproduciendo la misma lógica del sistema de siempre. Y, peor, aún sofisticaban de acuerdo con las nuevas tecnologías la conversión de las mujeres en objetos de consumo y en objetos sexuales ligados al mercado capitalista. Ejemplos claros fueron la creciente y cada vez más variada industria del sexo (en la pornografía, en la prostitución y en nuevos medios que facilitaron la cosificación y mercantilización de los cuerpos femeninos); los métodos anticonceptivos (que, aunque en ciertos casos representaron un avance para el desarrollo de la libre sexualidad femenina, liberándolas de la condena del embarazo obligatorio; en muchos otros supuso nuevas formas de someter a las mujeres: varones obligándolas a ser únicamente ellas quienes se encarguen de la salud reproductiva, apelando a las pastillas anticonceptivas para ser renuentes con el uso de otros métodos como el condón y exponiéndolas así a enfermedades de transmisión sexual); la creciente popularidad de revistas como Playboy, así como de periódicos que mostraban en sus portadas titulares “serios” junto a imágenes de mujeres desnudas; los concursos de belleza; y, más recientemente, los vientres de alquiler.

La filósofa Kate Millet, en *Política sexual* (1969), criticó la literatura del escritor Henry Miller, considerado un portavoz importante de la revolución sexual. Kate afirmó que sus libros no tenían nada de revolucionario, pero sí de novedoso: cada vez se expresaba de forma más clara y precisa el desprecio con que la mujer y su sexualidad eran tratadas por la sociedad. Miller inauguró una forma de legitimar la inferioridad femenina, y se creyó socialmente que eso era progresista y un modo de avance ideológico pro sexo (parecido a lo ocurrido después con Charles Bukowski); aunque claramente estuviera legitimando la desigualdad femenina mediante la descripción errada de su vida sexual (que, para él, era “naturalmente” distinta a la sexualidad masculina).

El protagonista de las novelas de Miller es un depredador sexual con muchas cualidades (artista, bohemio, anti burgués), mientras las mujeres son seres pasivos, manipulables y cuya existencia consiste en complacer a los

hombres. Resalta la superioridad masculina frente a las mujeres, que son “folladas” (en el español coloquial un término equivalente y muy utilizado es “cogidas”): despojadas de su poca dignidad mientras el semental las penetra, les “arranca” esa dignidad. Desde esa nueva conceptualización de las mujeres, desechó a las “mujeres-madre”, y reivindicó a las “mujeres-objetos sexuales”, cuya misión es solo resaltar la superioridad masculina y complacer a los hombres. La superioridad del varón, que antes era relacionada con los guerreros, y luego con los ciudadanos varones proveedores, es ahora encarnada en la imagen del “varón follador”. Más allá de los motivos que llevaron a Miller a expresarse de ese modo, en sus libros se ven encarnados muchas de las creencias presentes en el imaginario colectivo y, peor aún, sus libros sirvieron para consolidar un nuevo discurso emergente sobre la sexualidad.

La pornografía y la prostitución, que replican la imagen de las mujeres como “putas” y “zorras”, resulta aceptable y progresista para los modelos “izquierdistas” y “transgresores” (el mismo Miller se consideró así). Según Miller, las mujeres eran seres inferiores y patéticos, acreedoras al desprecio masculino. Planteó al coito como un acto impersonal para someter a las mujeres, y consideró a las mujeres como “putas” cuyo único valor es su “coño”, listo para ser penetrado: “lo liberador es contarle con descaro, expresar la repugnancia, desprecio, violencia y sensación de asco que envuelven la sexualidad desde el punto de vista masculino”.⁴⁷

La sexualidad ha estado durante milenios ligada a la reproducción y a la heterosexualidad, pero principalmente, ha reproducido relaciones desiguales entre hombres y mujeres. Los hombres han establecido instituciones que garanticen tanto la permanencia como la variedad en sus parejas sexuales: Una esposa para toda la vida (mediante el matrimonio monogámico), y otras varias mujeres a su servicio en instituciones como la prostitución. Tanto la mujer soltera que lleva una sexualidad libre como la mujer casada que tiene una relación fuera del matrimonio son vilipendiadas socialmente; pero los hombres en ambos casos tienen total libertad de satisfacción de sus deseos sexuales.

Para tolerar social y legalmente la promiscuidad masculina, las mujeres tuvieron que ser divididas en dos grupos: las destinadas al matrimonio, obligadas a renegar de su sexualidad; y las mujeres “públicas”, destinadas a satisfacer el deseo de variedad sexual de los hombres. Mediante la llamada revolución sexual de los años sesenta, las mujeres creyeron posible vivir relaciones sexuales más libres sin verse sujetas al matrimonio o compromisos formales; la sexualidad dejó de ser propia de los casados y formó parte de la disposición a la aventura y apertura al otro. No obstante, no hubo reciprocidad de la parte masculina: Las mujeres “liberadas” sexualmente acababan convertidas en amantes de hombres casados, utilizadas como proveedoras de “aventuras”, engañadas por éstos y juzgadas socialmente (cosa que no pasaría si un hombre hiciera exactamente lo mismo). Las mujeres sexualmente “emancipadas” se vieron reducidas al papel de “amantes”, que ya no podían plantear exigencias afectivas ni de ningún tipo porque “ellas lo quisieron así”. Aunque la revolución sexual de los sesenta supuso para las teóricas y activistas feministas el inicio de una percepción más abierta, sana y menos misógina del sexo, los intereses del mercado patriarcal avanzaban a pasos acelerados. De ello hablaré en el siguiente apartado.

47 *Ibid*, p. 131

Pornografía: cosificación y mercantilización de los cuerpos femeninos

Como hemos visto en el apartado anterior, la prostituta y el cliente proyectan en el otro la cualidad de “objeto”, pero solo las mujeres son concebidas como tal de manera social y cultural. Lo mismo ocurre con la pornografía, que es la forma mediatizada y expuesta de la prostitución. Esta versión de la sexualidad busca más la humillación femenina que el placer erótico: en la pornografía, las descripciones están repletas de desprecio y asco hacia las mujeres, que son vistas como las “víctimas” de las relaciones sexuales (recordemos que, en el imaginario masculino, ellas son las “cogidas”, las despojadas de su dignidad al ser penetradas; de ahí que la sexualidad femenina libre sea tan despreciada socialmente: entre más “cogida”, menos digna). La pornografía cosifica violenta a las mujeres desde motivos misóginos hasta raciales:

La pornografía se ha hecho omnipresente a través de internet. La sumisión ante la invasión de nuestro espacio es casi total, ni siquiera hay oposición a que los menores puedan acceder a los contenidos porno. Es posible encontrar en los sitios porno menús todo tipo de chicas “a la carta”: negras, asiáticas, rubias, flacas, gordas, jóvenes, ancianas, en categorías (cosa que no sucede con los hombres).⁴⁸

Uno de los rasgos de esta expansión sin control es que cada día salen imágenes más violentas y exageradas, para suplir los crecientemente morbosos intereses masculinos. A menudo las protagonistas de los videos son muy jóvenes (algunas, casi niñas) y los nombres de las páginas web son directamente ofensivos: “guarras.com”, “babosas.com”, “muyzorras.com”. A las mujeres empiezan a parecerles normales, por frecuentes, visiones muy vejatorias y humillantes de ellas mismas: saben desde jóvenes que sus parejas y los hombres en general, sus profesores y padres, suelen acceder a los contenidos de la pornografía. Es sabido también que la educación sexual está condicionada por el modelo de la pornografía, lo que deriva en que este sea tomado como el referente de la sexualidad normativa y hegemónica, tanto en las prácticas mismas del sexo, como en la estética impuesta hacia el cuerpo femenino.

El modelo sexual de la pornografía es el mismo que el de la prostitución: desprovisto de elección, de reciprocidad y de emociones. Ni siquiera la atracción sexual cuenta como componente: las mujeres no tienen la elección de elegir a sus parejas sexuales. El mandato no es solo desvincular amor de sexualidad, sino desvincular la sexualidad misma de la atracción sexual. Habrá quien afirme que las mujeres que participan de ello “eligen” hacerlo, pero ningún sistema de dominación se mantiene a flote sin la complicidad de los sometidos. Cuando las feministas de los sesenta criticaron los concursos de belleza, hicieron patente también la mercantilización de los cuerpos de las mujeres, aún siendo conscientes de que sus partícipes se presentaban “voluntariamente”. Sin embargo, sabían que esa supuesta voluntariedad no empoderaba a las mujeres.

La tesis que se centra en el concepto de la “elección” como incuestionable, procede del liberalismo económico y liberalismo sexual. Cuando una mujer “elige” en el ámbito sexual, es visto por un sector poblacional como

48 Ana de Miguel, *Neoliberalismo sexual*, p.142

un acto feminista *per se*, pero cuando toma otro tipo de elecciones (por ejemplo, dejar el trabajo para cuidar a sus hijos) se dice que es una elección condicionada por el sistema. Las voces críticas hacia la pornografía y la prostitución “de libre elección” son invalidadas bajo la acusación de “conservadoras” y defensoras de la censura. Pero, quienes afirman eso, “confunden la censura con el derecho a poner límites al mercado, a resistir la tiranía del mercado y el poder.”⁴⁹ El feminismo liberal argumenta que toda acción es feminista si es fruto de la decisión individual de una mujer; y si te retribuyen económicamente por ello, es aún más feminista. Pero el feminismo radical nos recuerda que, sin importar cuánto dinero se obtenga al ser partícipe de esa normativa sexual, ello no lo convierte en un acto subversivo, sino en una forma de legitimar la mercantilización del propio cuerpo. La existencia de la pornografía legitima el poder masculino sobre los cuerpos femeninos, y la rigidez y poder de los parámetros estéticos que rigen esos cuerpos:

Ahora las chicas están interiorizando la idea procedente de la pornografía, de que el pubis sin depilar es sucio, poco higiénico y poco estético. Se ha pasado del orgullo y la aceptación del propio cuerpo, que el feminismo radical infundió a las mujeres; a la incomodidad y a la vergüenza, por no tener un cuerpo propio de las modelos del porno. Tienen que estar completamente depiladas y si hace falta, se recurre a las cirugías de pechos y labios, mayores y menores, como una nueva forma de automutilación femenina.⁵⁰

El mundo de la creación, con sus ilusiones libertarias, inhibe el juicio crítico ante lo que vemos y escuchamos. Bajo la coartada de la tolerancia y la libre creación, se mantiene a la estructura del poder intocable y a las mujeres indefensas frente a la normativa y coacción del mercado patriarcal. Las mujeres que se muestran en la pornografía, tanto para ser contratadas como para mantener su fama estable en la industria del sexo, recurren a operar sus cuerpos y muchas veces también sus vulvas (haciéndolas lucir casi idénticas entre sí). Algunas de esas mujeres son forzadas a realizarse dichos procedimientos, pero otras de ellas se convencen a sí mismas mediante el mito de la libre elección. La cuestión que está en juego es el enfrentamiento ante una concepción neoliberal de la sexualidad en que todo vale si hay dinero y “consentimiento” de por medio, y una concepción radical y estructural de la sexualidad; sin cuestionarse la estructura de poder que media nuestras elecciones e intereses, y que actúa en favor de un género mientras oprime al otro. El consentimiento, el dinero y los medios de comunicación masivos hacen ahora aceptable lo inaceptable, con tal de que genere ganancias económicas. Este es el caso, también, de la industria cosmética.

Industria cosmética: la labioplastia como mutilación genital femenina en Occidente

Los prejuicios y el desconocimiento sobre la vulva, la educación sexual que recibimos desde jóvenes —precaria y cargada de sesgos patriarcales—, las ideas erróneas que la pornografía nos ha hecho de nuestros cuerpos, y la publicidad misógina y capitalista a la que las mujeres estamos expuestas en las sociedades occidentales desde todos los medios de comunicación, han llevado a muchísimas mujeres a repudiar su propio cuerpo y a mutilar su vulva con tal de encajar en la norma estética, pensada desde y para los hombres. Miles de mujeres sufren por no entrar en el concepto de vulva hegemónica: no tienen la vulva que han visto en el porno y, quie-

49Ana de Miguel, *Neoliberalismo sexual* p. 146

50 *Ibid*, p.143

nes no tienen sexo con otras mujeres, no conocen otras vulvas además de la propia. La sexualidad femenina sigue rodeada de mitos falocentristas: por ejemplo, que la “virginidad” de una mujer se considera como tal hasta el momento en que es penetrada por un hombre —aún cuando ya tuvo sexo con otra mujer—. También se considera socialmente que sexo es equivalente a penetración y todo lo demás es “juego previo”, por lo que se puede prescindir de él (ignorando por completo el placer femenino).

Una rama de la industria cosmética llamada “ginecología estética” ha cobrado especial importancia en la actualidad, y consiste en decirle a las mujeres cómo tienen que lucir sus vulvas. La operación más conocida es la “labioplastia” y está volviéndose cada vez más popular a nivel global. La cirugía recorta los labios internos —a la manera de las actrices porno—, para hacerlos lucir completamente internos, cortos, y, por tanto, más “estéticos”. También son famosas las inyecciones de ácido hialurónico en los labios mayores para hacerlos lucir más “carnosos”, e incluso en el glándulo del clítoris “para terminar más rápido” —esto es, adaptándose a los tiempos masculinos, como se nos ha educado en la pornografía—; la “himenoplastia” para reconstruir el himen —apología a la “virginidad” femenina, que también tiene raíz patriarcal—; la “liposucción del monte de venus”, cuyo objetivo es eliminar el “exceso de grasa” del pubis, y la “vaginoplastia”, que busca retensar los tejidos de la vagina —para que el varón que la penetra siente mayor estrechez y con ello placer. No tener representaciones de vulvas reales y de su diversidad en la vida cotidiana, ser educadas viendo imágenes académicas reduccionistas de las vulvas, y viendo en la pornografía vulvas ya previamente operadas, provoca la creencia de que la vulva que tenemos es “fea” y tiene que adaptarse a las normas estéticas.

Las mujeres, educadas desde una moral represiva de su propia sexualidad y anatomía, asediadas de mentiras misóginas sobre sus genitales, de falocentrismo y de propaganda cosmética, repudian todo de sus cuerpos, incluso sus vulvas. Al ingresar a Google y hacer búsquedas simples como “labios vaginales”, “vulva adulta”, “vulva”, “vagina”, o “labios menores”, aproximadamente el 80% de los resultados son páginas de propaganda cosmética para reducir los labios menores por motivos estéticos. En una búsqueda rápida encontré cientos de páginas que responden a los intereses masculinos y al dominio que ellos tienen sobre los cuerpos de las mujeres.

No me es posible mencionar muchos artículos —por la inmensa variedad—, pero citaré algunos aspectos coincidentes entre todas esas páginas. Las “maravillas” que prometen, en general son:

Embellecer el área genital, lucir una vulva juvenil, sentirse cómoda con su cuerpo, obtener mayor placer sexual, mayor confianza en si misma, cumplir criterios de aceptación, tratar el discomfort, irritación, molestia”⁵¹ “Reducción de labios menores: al tratarse de un gran tamaño de labios menores, queda por fuera de la vulva por lo que están expuestos a distintos microtraumatismos y esto tiene como consecuencia que van adquiriendo un aspecto negruzco y agrietado, lo que les da un aspecto envejecido. Con una simple intervención quirúrgica, se les devuelve al tamaño natural eliminando el tejido sobrante. Aumento de labios mayores: Cabe destacar que es el menos común pero también se realiza. El fin es mejorar la apariencia de los labios vaginales gracias a la infiltración de ácido hialurónico. De esta forma, se tendrá un aspecto más rejuvenecido y más terso. Los beneficios son: mejora de las relaciones sexuales: el sexo

51 Consultado en <<http://www.aapec.org/index.php/comunidad/generalidades/100-cirugia-estetica-reconstructiva-y-redisenio-vulvovaginal>>

es el principal factor del que se tienen más beneficios por el tema del bienestar. Si se tienen los labios vaginales grandes, puede llegar a ser molesto mantener relaciones sexuales, sobretodo, en el momento de la penetración, ya que estos, tienden a introducirse a la vagina en ese preciso momento. Tras someterse a la reducción de labios menores, este problema desaparece permitiendo a la paciente disfrutar de su vida sexual de forma plena. Mejora la autoestima: La mayoría de las mujeres que se someten a una reducción labios menores, es por tema estético. Se sienten inseguras al tener unos labios menores grandes, oscuros y /o flácidos y esto hace que tengan falta de seguridad y confianza en ellas mismas. Con una sencilla intervención de cirugía de labios menores, se soluciona el problema, ya que mejora la apariencia estética de la vagina.⁵²

En múltiples artículos científicos, se patologizan los labios menores “largos”, aún cuando existen estudios que demuestran que la mayoría de las mujeres adultas tienen labios menores sobresalientes a los mayores y pocas de ellas mantienen en su adultez el aspecto juvenil o infantil de una vulva con labios menores pequeños. Incluso, en un artículo científico se muestra un estudio a una vulva “con labios menores hipertrofiados”⁵³ (esto es, visibles y sobresalientes a los labios mayores): la paciente era una niña de once años, le realizaron diversos estudios de hormonas, tiroides, radiografías, y no encontraron nada extraño. Esto, porque la niña no tenía realmente ninguna patología, solo una apariencia genital fuera de la norma estética de la pornografía.

Por otro lado, al buscar en imágenes de Google cualquier palabra relacionada con los labios menores, una parte importante de las fotografías mostradas son representaciones del “antes y después” de vulvas sometidas a la cirugía cosmética de labioplastia. Esto es muy preocupante, porque el internet es el sitio donde niños y niñas aprenden más de sexo que en ningún otro lado (sea mediante la pornografía o mediante las búsquedas simples en internet). Las mujeres no pueden buscar el nombre de sus genitales en internet sin verse asediadas de páginas que aseguran que una vulva con labios menores grandes es “hipertrofiada” y requiere ser mutilada para tener una vida sexual plena, así como una apariencia “estética” según los parámetros patriarcales, coloniales -el blanqueamiento de vulva es un caso rotundo- y capitalistas. Esto, sumado a la ignorancia general en torno a la vulva, supone un gran peligro para la autopercepción que las mujeres tienen de sí mismas, de sus cuerpos, y de su relación con los otros.

La mayoría de las vulvas se diferencian principalmente por la forma de sus labios menores y clítoris, y existen tantas vulvas como mujeres. Ni el tamaño ni la forma de su estructura impide el placer sexual: que la cirugía cosmética genital nos haya hecho creer lo contrario sigue siendo una mentira surgida del patriarcado. La llamada “hipertrofia” de los labios menores (el principal motivo por el cual mujeres de todo el mundo se someten a cirugías cosméticas de vulva) no tiene un motivo que la justifique objetivamente fuera de los intereses misóginos.⁵⁴ Es normal que los órganos íntimos envejezcan, y es en la pubertad cuando la mayoría de nuestras vulvas se desarrolla para tomar una forma adulta que, casi siempre, tiene los labios menores expuestos. Nues-

52 Consultado en <<https://cirugiaplasticamalaga.com/cirugia-de-labios-genitales/>>

53 Consultado en <<https://pap.es/articulo/11768/>>

54 La cirugía genital puede ser necesaria como corrección de un desarrollo inadecuado de la anatomía femenina. Pero estos casos no son tan abundantes: el 1,8% de todas las operaciones de cirugía estética fueron genitales en el curso 2017-2018, solo un 0,4% más que en 2014, pero los rejuvenecimientos vaginales no aparecen en esta estadística por no ser cirugías. Las cifras tampoco recogen la preocupación de las mujeres por el aspecto de su vulva, que no es poco.

tra visión de lo que es deseable sexualmente está distorsionada por una cultura que promueve una imagen irreal de la vulva como ideal de belleza genital, y el deseo artificial de tener una vulva como la que vemos en la pornografía deriva de un milenario sesgo patriarcal.

Lo personal es político: consideraciones finales

Cuando una mujer se define como feminista —o al menos así fue en mi caso— sabe que gran parte de los aprendizajes adquiridos sobre el tema de la opresión de género, provienen de la propia vivencia, de su modo específico de existir como mujer. Compartir la “condición” femenina nos permite identificarnos con mujeres de condiciones muy variables a las nuestras. La conquista de los derechos políticos para las mujeres (como poder votar, trabajar, o los pasos que se han dado para romper con la brecha salarial), no han sido suficientes para acabar con la desigualdad entre los géneros. El feminismo ha visibilizado las insuficiencias de esa llamada “igualdad adquirida”. La segunda ola del movimiento feminista surgida en los sesenta se fundamentó la necesidad de mecanismos sociales y políticos que rompieran con la dinámica excluyente del sistema patriarcal, y el feminismo radical comenzó a desarrollar un giro de las teorías feministas que estudiaban la opresión del género como fenómeno social, hacia el análisis de la esfera privada. “Lo personal es político” fue uno de los eslóganes más característicos del movimiento feminista de la segunda ola, y su eco resuena hasta nuestros días. En palabras de Ana de Miguel, la frase “alude a una concepción nueva de la política, más allá de la concepción convencional de lo político como el ámbito en que dirimen sus diferencias los partidos y se gestionan las instituciones.”⁵⁵

Kate Millet había definido en su *Política sexual* a la política como “el conjunto de estrategias destinadas a mantener un sistema de dominación”, consolidando la línea de análisis iniciada por el movimiento sufragista del siglo XIX, que identificó como centros de dominación patriarcal esferas de la vida que habían sido consideradas “privadas”. En segundo lugar, la frase “Lo personal es político” incluye un componente movilizador social, al mostrar la estrecha relación entre el análisis teórico y la práctica en una sociedad que definía frecuentemente los problemas de varones como “verdaderos” problemas sociales, y los problemas de las mujeres como simplemente eso, “cosas de mujeres”. Durante los años sesenta, las mujeres comenzaron a reunirse entre ellas y comprender que sus “problemas personales” como la discriminación, ausencia de placer sexual o asignación de papeles “femeninos” en la lucha política “antisistema” —roles como servirles café a los compañeros o pasar a máquina sus manifiestos— eran producto de una estructura social que había que cambiar. Algunas feministas comenzaron a organizarse en pequeños grupos en donde practicaban la autoconciencia: cada mujer explicaba las formas en que experimentaba y sentía su opresión, con el objetivo de despertar la conciencia siempre latente que todas las mujeres tenemos sobre nuestra opresión, porque la vivimos. Se trataba de una reinterpretación política de la propia vida, para sentar las bases de su transformación. También se pretendía que las mujeres se hicieran expertas de su opresión, construyendo la teoría desde la experiencia personal y no desde el filtro de ideologías previas.

⁵⁵ Ana de Miguel, *Neoliberalismo sexual*, p. 225

Estos grupos también contribuyeron a revalorizar las experiencias y la voz de un colectivo sistemáticamente inferiorizado a lo largo de la historia. En palabras de Amelia Valcárcel: “el movimiento feminista debe tanto a las obras escritas como a los grupos de encuentro en que solo mujeres desgranaban, parsimoniosamente, semana a semana, la serie de humillaciones, que intentan comprender como parte de una estructura teorizable.”⁵⁶ La organización de pequeños grupos de mujeres con conciencia de género dispuestas a intervenir activamente en su realidad más cercana, las constituye a ellas mismas en objetos de su propia investigación.

El reto de las nuevas teorías e investigaciones, según Ana de Miguel, es crear conceptos capaces de captar la especificidad de la situación de las mujeres para identificar los mecanismos sociales por los que tiene lugar su desigualdad sexual. Siguiendo esta línea, me parece importante mencionar un caso de violencia ginecológica que viví yo misma, relacionada con mi vulva y con la moda de la labioplastia. Hace poco menos de dos años, me realizaron una cirugía de emergencia a causa de un quiste (endometrioma) ovárico. La cirugía fue exitosa pero, mientras me encontraba en proceso de recuperación y monitoreo, el médico me realizó una propuesta de labioplastia estética. La apariencia de mi vulva fue, durante gran parte de mi vida, una de mis mayores inseguridades, por lo que escuchar su propuesta me resultó muy doloroso, y mi relación con mi cuerpo se tornó más incómoda. En las consultas posteriores (que eran por motivos de salud) insistió tanto con el tema de la labioplastia que estuvo a punto de convencerme de realizármela. Al comentar con mi familia y mi pareja el supuesto “deseo” de operar mi propia vulva, reaccionaron alarmados, por lo que decidí reflexionar e investigar al respecto desde el feminismo. Fue así que encontré mucha de la información recabada en este artículo. Nunca volví a visitar al ginecólogo mencionado, pero me pareció un tema tan importante que quise escribir sobre ello desde entonces.

Las mujeres —y me preocupan principalmente las jóvenes y niñas— reciben una pésima educación sexual en torno a sus vulvas y se ven atiborradas en el internet de propaganda que les propone operar sus labios menores bajo el mito de una estética artificial y patriarcal. Una de las responsabilidades —y retos— del feminismo es enseñarles a todas ellas que sus cuerpos están bien, que no requieren mutilarlos para agradarle a los detentores de la estructura que oprime a nuestro género. La frase “lo personal es político” se hizo presente en mi propia vida: Tal vez, si no hubiera vivido la experiencia traumática y violenta con mi ginecólogo -que pude convertir después en un escenario de catarsis y crítica-, no estaría investigando, teorizando ni escribiendo hoy sobre esto.

Bibliografía

De Miguel, Ana, *Neoliberalismo sexual*, Cátedra, España, 2008.

Sanyal, Mithu M., *Vulva: La revelación del sexo invisible*, Anagrama, España, 2013.

⁵⁶ *Ibid*, p. 228

De Ancos, Natalia, *Normalizando la vulva*: <https://relatorias.com/normalizando-la-vulva-por-natalia-de-ancos/> Consultado el 2 de agosto de 2020.

Espinosa, María de Jesús, *Señoritas, amen su coño*: <https://www.yorokobu.es/vulva/> Consultado el 2 de agosto de 2020.

Priegue, Ana Carolina, *Lo que las mujeres tienen “entre las piernas”. Las representaciones mentales de las estructuras genitales vulva y vagina y sus implicancias culturales en estudiantes mujeres de nivel superior*: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5492146> Consultado el 2 de agosto de 2020.

Monfort, Flor, *Con V de Vulva*: <https://www.pagina12.com.ar/249757-con-v-de-vulva> Consultado el 2 de agosto de 2020.

Rejuvenecimiento vaginal, ¿por qué rejuvenecer mi vagina: <https://www.reinamadre.mx/rejuvenecimiento-vaginal/> Consultado el 2 de agosto de 2020.

Tipos de cirugía de labios genitales: <https://cirugiaplasticamalaga.com/cirugia-de-labios-genitales/> Consultado el 9 de agosto de 2020.

Cirugía estética genital: <https://www.webconsultas.com/belleza-y-bienestar/tratamientos-esteticos/que-es-la-cirugia-intima-femenina-o-cirugia-estetica> Consultado el 9 de agosto de 2020.

Cirugía estética y rediseño vulvovaginal: <http://www.aapec.org/index.php/comunidad/generalidades/100-cirugia-estetica-reconstructiva-y-redisenio-vulvovaginal> Consultado el 9 de agosto de 2020.

La vida en código

Valentina Tolentino Sanjuan

Socióloga, Maestra en Filosofía por la UNAM y doctorante en Humanidades, en la línea Filosofía moral y política en la UAM-I. Editora de diversos libros de ciencias sociales, humanidades y literatura. Publicó el ensayo sociológico *La cosificación virtual de las mujeres* (Viceversa, 2016) sobre cuestiones de género y TIC. Ha publicado artículos en relación con redes sociales, filosofía y educación.

valentinatolentinossanjuan@gmail.com

Resumen

Un pensamiento común acerca de la tecnología informática es que los usuarios permanecemos como entes pasivos: hay una recurrencia a pensar la técnica y la tecnología como separada de nuestra materialidad, de nuestro cuerpo y mente; sin embargo, vistas como el elemento por el que recreamos el hacer humano y que tiene salida en la formación y reformulación de la materia que nos circunda, se pensaría en la recreación material y virtual de las redes sociales de internet como configuradora de nuestro mundo interno a partir del desarrollo de actividades de toda índole (recreativas, educativas, laborales, etc.); incidiendo directamente en los planos del desarrollo de nuestra subjetividad y, con ello, de una manera particular de estar en el mundo.

Palabras clave:

subjetividad, código informático, filosofía, cambio tecnológico.

Abstract

A common thought about computer technology is that users remain passive entities: there is a recurrence of thinking about technique and technology as separate from our materiality, from our body and mind; however, seen as the element through which we recreate human activity and that has an outlet in the formation and reformulation of the matter that surrounds us, one would think of the material and virtual recreation of social networks on the Internet as a configurator of our internal world. from the development of activities of all kinds (recreational, educational, work, etc.); directly influencing the planes of the development of our subjectivity and, with it, of a particular way of being in the world.

Keywords:

subjectivity, computer code, philosophy, technological change.



Imagen: “Neuronas” by Catwomancristi is licensed under CC BY-NC-SA 2.0.

La experiencia en código binario

Hoy es impensable para sectores como el educativo, laboral y de esparcimiento —sobre todo para generaciones recientes, que crecen y se desarrollan en un entorno mayormente familiarizado con las tecnologías de la información y comunicación (TIC)— dejar de hacer sus actividades con la ayuda de redes sociales y aplicaciones creadas con tecnología informática. Desde esta familiarización y, dejando en claro que esta tecnología informática está constituida por un lenguaje algorítmico, la primera cuestión que hay que atraer es que, entonces, estos sectores desarrollan su experiencia y sus relaciones con la condicionante de este código. Esto no quiere decir que no existan otras maneras de relacionarnos, o que no podamos seguir utilizando medios antes empleados para llevar a cabo nuestra comunicación —por ejemplo, las cartas o la correspondencia por correo postal—; sino que las relaciones sociales de este momento, pensando en términos históricos, se desarrollan en un ambiente donde prevalece la tecnología informática.

Lejos de sostener la coloquial idea respecto de que los seres humanos *creamos y utilizamos* la tecnología para satisfacer nuestras necesidades —lo que supone una separación entre ser humano y técnica—, asumiremos que es la experiencia y las necesidades aquellas que se crean en una relación de retroalimentación en función de la técnica, y que esta no solo cubre necesidades primarias; sino que recrea, en buena medida, nuestro mundo de la cultura.

Entonces, podremos sostener que la técnica y la tecnología ahora hermanadas en la conformación de la sociedad de la información⁵⁷ y nuestra interacción, aunque pasiva, con el código informático, provoca que una parte de la experiencia se desarrolle dentro de la lógica matemática (que es con la que opera este código). Es decir, las relaciones sociales se crean ahora con ayuda de los algoritmos de la red; por ello es preciso señalar que el código binario forma ya parte de la estructura existencial de hombres y mujeres en los tiempos que corren.

Las redes sociales en tanto aplicaciones de la tecnología informática son un punto cumbre en el recorrido de la técnica en las sociedades capitalistas occidentales. Al tratarse de un modo específico de producirse la experiencia, pensemos también en que es una forma particular de percibir e interiorizar las imágenes que nos circundan: por ejemplo, los pensamientos, la imaginación (los sueños de un navegador egipcio del Nilo de hace milenios no serían los mismos de los que hoy tiene un trabajador de una empresa dedicada a la programación de contenido televisivo o por internet. En este caso pensaríamos que la relación entre formas e imágenes involucra también a las formas en que se nos presenta la materia).

A su vez, la vivencia de la materia, la manera en que se le percibe y se relaciona con ella está dispuesta por y desde el sistema económico; hoy más que en otras épocas el factor económico es el condicionante de cómo se construye una subjetividad en relación con su entorno, incluida la *physis* o naturaleza.

Actualmente la materia es prefigurada y experimentada en función de los nodos de poder que se tejen a partir del espectro de la empresa y el mercado financiero —pero no hay que perder de vista que el poder no emana de una sola entidad, sino que hay toda una red de poderes o micropoderes que nos atraviesan, y que nosotros asimismo detentamos⁵⁸—. Si pensamos en términos de espacios geográficos, la manera en que se ha organizado el mercado financiero se traduce en la existencia de nodos; estos, señala Manuel Castells⁵⁹ se hallan en las ciudades o en lugares que se adaptan para constituir el espacio llamado metrópolis; así, es posible pensar que hay dinámicas, en conjunto con la informacional, que se asemejan a flujos desprendidos de aquel espacio y que son una especie de ecos de los puntos concéntricos. Solo que estos flujos se conforman no solo por la información y el mercado, sino, en conjunto, por elementos de lo que alguna vez fueron las bases rígidas o segmentos endurecidos de instituciones como el Estado, si pensamos en términos de Gilles Deleuze.

57 Manuel Castells es quien acuña este término para identificar la dinámica que se da principalmente en las ciudades, focos inmersos dentro de la globalización y el capitalismo, donde la vida de los ciudadanos es configurada en su cotidianidad por el uso prolongado de Internet y la información que en dicho espacio se comparte por distintos actores sociales, incluida la de los propios usuarios.

58 Para Miranda Fricker el poder no solo se ejerce (de acuerdo con el planteamiento de Foucault) sino que existe también en un nivel pasivo, interiorizado por los diferentes individuos, sectores, grupos o figuras de autoridad y que determina también la orientación de nuestras acciones.

59 Manuel Castells, “An introduction to the information age” en *Media studies: a rider*. (EUA: NYU Press, 2009).

El Estado fue un segmento rígido y una figura casi omnipresente que organizaba la vida de las personas, de los ciudadanos; pero en esta dinámica financiera-informacional ha ido adelgazando en la medida en que se asiste a un mayor dominio de otras fuerzas, de otros poderes que lo reducen y al mismo tiempo se relacionan con la sociedad de la información; el predominio del capitalismo financiero y los flujos de la información que le son necesarios para existir —bajo esta configuración de la sociedad de red— es, considero, el lugar predominante desde el cual se desarrolla la experiencia en este siglo XXI —sin dejar de lado que si bien se trata de nodos articuladores desde donde pasan los flujos de la experiencia prevaleciente, coexisten con otras apreciaciones y sentidos cuyas formas son comunitarias, con mayor apego a otros órdenes de relación con el mundo y con los otros.

Las cuerdas tensoras que unen a esos nodos y hacen que el capitalismo financiero se sostenga y se perpetúe en la sociedad de red es la deuda; Mauricio Lazzarato equipara al capitalismo financiero como sinónimo de la sociedad de la deuda⁶⁰.

A diferencia de los argumentos histórico-marxistas de la lucha de clases y de la división del trabajo, Lazzarato conduce su análisis hacia la deuda pública de las naciones; es decir, señala que el mismo sistema operativo del capitalismo financiero es el detonante para endeudar a las sociedades y sus individuos, lo cual deriva no solo en el empobrecimiento extremo de los sectores menos favorecidos, sino en las “diferencias de clase”⁶¹: según esto, la *new economy*, la sociedad de la información, como la llama, y la sociedad del conocimiento se diluyen en la economía de la deuda.

Organismos internacionales que operan de modo global (Fondo Monetario Internacional, por ejemplo), además de las calificadoras (Moody’s, Standard and Poor’s), se encargan de ejercer la presión hacia las economías de diversos países de Occidente dado el poder y control que tienen en la economía global neoliberal. Con ello, la titularización de valores, la conversión de los activos y del trabajo en flujos financieros encuentran su correspondencia en la relación social acreedor-deudor, donde incluso el capitalista industrial funge como un activo más y pierde su otrora relevancia en el proceso de formación de capital, señala Lazzarato. Sin embargo, habría que establecer el contraste de este modelo con otro surgido dentro de la misma economía global de flujos financieros: el bitcoin.

Esta moneda virtual que nace bajo el movimiento criptoanarquista⁶² es el fenómeno por el que se puede advertir la generación de una fuerza o de un flujo que pone resistencia al cauce del capitalismo financiero —véase como un caso de resistencia, pero no necesariamente de éxito—. Durante la debacle financiera que significó la crisis de 2008, originada en Estados Unidos pero que golpeó a los mercados financieros de todo el globo —a raíz de la expansión de la pérdida de confianza y de ahí el hecho implacable que expuso la vulnerabilidad del capitalismo en esta fase—, ve la luz el bitcoin, moneda creada con el sistema de cadena de bloques (*blockchain*) asegurados con criptografía; la seguridad de estos registros dio pauta para la creación de la moneda virtual bitcoin que mostraría una concepción distinta del dinero⁶³.

60 Mauricio Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado*, (Madrid: Amorrortu, 2011), 9.

61 *Ibidem*, 10.

62 Se trata de un movimiento surgido en la década de 1990 y que apela a las libertades individuales como a la privacidad, en oposición a la vigilancia informática por parte del Estado. Una de sus principales herramientas es la encriptación de la información. Emiliano Ocariz, *Blockchain y smartcontracts. La revolución de la confianza*, (México: Alfaomega, 2018), 5-15.

63 Emiliano Ocariz, *Blockchain y smartcontracts. La revolución de la confianza*, (México: Alfaomega, 2018), 5-15.

El bitcoin cobró tal fuerza en el mercado financiero que arrancó de cero dólares en 2009 para llegar a valuarse en 17 mil dólares por cada unidad entre diciembre de 2017 y enero de 2018⁶⁴. Aunque ciertamente sufrió un importante desplome en 2022, su uso llama la atención en tanto apertura de nuevas formas de relaciones de valor e intercambio⁶⁵: a pesar de que estamos hablando de un fenómeno también especulativo, la importancia del bitcoin radica en que dejó ver que es posible descentralizar los tradicionales conjuntos que concentran el poder financiero, además de que se conservó el anonimato de sus generadores y operadores; mostrando así que, tras utilizar elementos informáticos para la encriptación de una unidad que existe únicamente en la virtualidad, es posible generar valor, hacer operaciones de compra-venta e intercambio, sin la necesidad de que exista un regulador exclusivo que concentra los datos, el poder, el dinero y, por tanto, la deuda. Pero además y principalmente, que no tiene regulación alguna por los poderes centrales como el Estado, las instituciones bancarias, financieras o empresariales que dominan la economía. El bitcoin se basa en reglas iguales para todos, aquella persona o entidad que incumpla con alguna es expulsado del sistema.

Pero hay que notar que aquella moneda y las del mismo tipo que han salido hasta hoy no se posicionan aún como la alternativa capaz de erosionar a las élites del sistema financiero. En parte por la concentración de actividades que posee este último pues traza las rutas del mercado y de la economía, y también porque ya se ha sedimentado en la subjetividad del individuo contemporáneo la noción de deuda.

Con la economía en flujos llegan también nuevos valores en forma de autoimposiciones que orillan a las personas a hacerse cargo de sí mismas; el sistema les hace creer que son responsables por completo de su situación económica, de su poder adquisitivo y con ello de su capacidad para adquirir deudas; de ahí que surja también la ideología del emprendedor: “la implicación, la movilización subjetiva y el trabajo sobre sí mismo, predicados por el *management* desde la década de 1980, se metamorfosearon en una exhortación a hacerse cargo de los costos y los riesgos de la catástrofe económica y financiera”⁶⁶.

De esta manera, el crédito se posiciona como la gran relación de poder que define también a las subjetividades: “La economía de la deuda acompaña al trabajo, en el sentido clásico del término, de un ‘trabajo sobre sí mismo’, de modo que economía y ética funcionan de manera conjunta. El concepto contemporáneo de ‘economía’ abarca, a la vez, la producción económica y la producción de la subjetividad”⁶⁷.

Así, son la deuda y la figura que la hace posible —el crédito y su permanencia en las relaciones intersubjetivas de la era neoliberal— las que legitiman y posicionan una nueva forma de explotación:

De la misma manera que los sistemas monetario y crediticio, un “poderoso mecanismo de explotación” [...] la llamada “economía real” y la empresa no son más que artes del proceso de valorización, acumulación y explotación capitalista: “Si se lo observa con detenimiento, el sistema financiero es tal vez el más opresivo”. El crédito “es uno de los mejores instrumentos de explotación que el hombre haya sabido establecer, porque algunos [individuos], fabricando papel, pueden apropiarse del trabajo y la riqueza de otros”⁶⁸.

Con esta relación de poder se instaura, señala Lazzarato, la vieja y opresiva condición puesta sobre la mesa por 64 *Ibidem*, 12.

65 DW en Español, *El desplome del bitcoin amenaza a El Salvador* <https://www.youtube.com/watch?v=mR-Cz5UhHbYw> (Consultado el 10 de junio de 2022).

66 *Ibidem*, 11.

67 Mauricio Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado*, (Madrid: Amorrortu, 2011), 36.

68 *Ibidem*.

Nietzsche respecto de la culpa: en esta economía su símil sería la deuda y esta permanencia del endeudamiento estaría también ligada a la constante insatisfacción, es decir, a la sujeción de la culpa.

Este sistema deudor-acreedor que se representa en forma de flujos financieros y que corre por los sistemas informáticos, donde se encuentra también el agregado correspondiente de vigilancia —de los deudores o posibles deudores a través de los sistemas que operan con algoritmos, vigilando toda actividad de consumo en la red—, son las estructuras de poder que asignan ahora los lugares y espacios de la vieja relación opresor-oprimido.

Además, este fenómeno se puede analizar a nivel micro o molecular; es posible ampliar el *zoom* para ver que las subjetividades generadas a partir de los flujos de la tecnología informática son en parte la perfección del anhelo tecnocientífico que se ha obstinado en matematizarlo todo, incluyendo la experiencia humana, para reducir su complejidad emocional, perceptiva, sensorial, racional, motriz, en un código binario funcional. El poder, de acuerdo con la argumentación foucaultiana, ejerce la tensión y configura las conexiones en la red para dar lugar a esta condición.

Respecto de esta reflexión y la inherencia del poder en la tecnociencia de nuestros días, en su análisis “¿Qué son las redes sociales?”⁶⁹, Alberto Constante enlaza lo que ocurre en la dinámica de las redes con el ejercicio del poder —específicamente, con la microfísica del poder— y encuentra que la red se ha convertido en un elemento constituyente de las subjetividades en donde también se ha involucrado al cuerpo como vehículo que posibilita su “instrumentalización”.

Las características de esta tecnología, difusa y multiforme, se lograrían infiltrar en cada poro del cuerpo hasta constituirlo como un tipo particular —el receptáculo necesario que actúe bajo la forma en que se captura la materia-imagen en la sociedad de la información— por medio de un proceso experiencial también codificado y desenvuelto dentro de un campo de inmanencia; este a su vez plegado a partir de la estela de fuerzas actantes en las relaciones de poder:

Veamos: pensemos por un momento en la peculiaridad celular, en ella las subjetividades se reparten el espacio y para ello se utilizan varios procedimientos: la clausura (definición del lugar de lo heterogéneo), la cuadriculación (localización elemental; cada subjetividad en su lugar [a modo de conformación de un plano cartesiano]); tantos espacios como sujetos, lo mismo podemos ver en los píxeles, por ejemplo⁷⁰.

Este proceso experiencial codificado es por definición binario, tanto en su forma numérica y operativa —cuya nomenclatura es de dos dígitos: los ceros y los unos, de acuerdo con el código informático requerido para traducir todas las actividades que se comparten en la red, comprendidas imágenes, mensajes, sonidos, etc.—, como en el tipo de pensamiento, interioridad, normas y modos de sujeción determinados por la cultura, el cual también es dual. De esta manera, las emociones, el deseo y su satisfacción también estarían constreñidos en función de esta binariedad.

Ya Deleuze había descrito como un pilar fuerte de la subjetividad el modo en que las sociedades occidentales se han construido a partir de la interpretación de una segmentación binaria que no deja salida a toda la poten

69 Alberto Constante, “¿Qué son las redes sociales?” en *Las redes sociales, una manera de pensar el mundo*, (México: UNAM. Ediciones sin nombre, 2013), 13-35.

70 *Ibidem*, 15.

cial multiplicidad de operaciones o combinaciones que posee un código. Es decir, el problema no es que exista un código o códigos por los que se entiende y traza la cultura; así lo podemos ver por ejemplo al oponer la sociedad occidental con las sociedades primitivas, donde es verdad que también hay una fuerte sedimentación del código binario, pero la diferencia es que en ellas se abren las multiplicidades latentes a través de relaciones no necesariamente dicotómicas sino muy variadas y que dan lugar a la polivalencia y en ese sentido a una “territorialidad itinerante”⁷¹.

De modo que la sociedad occidental tiene como rasgo característico construir y pensar una multiplicidad de relaciones en un contraste de grandes bloques: “clases sociales, hombres y mujeres, adultos y niños”⁷². El resultado, siguiendo con Deleuze, es que la potencialidad nunca sale de su estado virtual y, por el contrario, se persigue una comunicación entre segmentos que es binaria y que converge hacia el mismo agujero, hoyo negro, o poder central —capitalismo y en menor medida Estado—; a diferencia de las sociedades primitivas, donde más bien, gracias a la multiplicidad de las relaciones y a las diversas combinaciones de los códigos, existe también una multitud de agujeros o poderes.

Al pensar en este código binario rígido, me parece oportuno traer a colación a Teresa de Lauretis quien, con una clara influencia foucaultiana y deleuziana y desde una perspectiva de la representación, hace un análisis de este código en términos de asignador de sexualidades —los grandes conjuntos aquí serían los hombres y las mujeres, como señala Deleuze—; hace un énfasis particular en el modo en que la binariedad, en su producción y autoproducción, organiza las diferentes tecnologías dirigidas a todos los ámbitos de la vida; el código binario de la sexualidad se vería portado hasta su máxima expresión por aquella construcción de la representación del género, de lo que son las mujeres y los hombres.

Por ejemplo, expone y describe, a partir de Foucault⁷³, cómo el cine devendría en una tecnología del sexo en concordancia con “los objetivos políticos de la clase social dominante”⁷⁴ y en una dinámica de producción de las sexualidades a modo de la maquinaria empleada por la industria respecto de los bienes de consumo.

Lauretis recurre a la definición de tecnología del sexo propuesta por Foucault, como “un conjunto de técnicas para maximizar la vida”⁷⁵ vertidas por medio de discursos y símbolos que dan forma a determinadas percepciones y modos de conocimiento. Así, las instituciones, esos nodos operarios y funcionales para los núcleos de poder, cumplirían con el ejercicio del control y la disciplina “implantados” a los individuos de su sociedad para hacerlos serviles e instrumentalizables.

En el caso del cine como dispositivo tecnológico que aseguraría la producción y reproducción del pensamiento binario sexualizado, Lauretis afirma que se vale de técnicas específicas diseñadas justamente con toda una semiótica en la que hombres y mujeres se sientan aludidos, interpelados y representados:

[...] Las teóricas de cine feminista escribían trabajos sobre la sexualización de la “estrella” femenina en el cine narrativo y analizaban las técnicas (luces, planos, montajes, etc.) y los específicos códigos

71 Gilles Deleuze, “Micropolítica y segmentaridad” en *Mil mesetas*, (Valencia: Pretextos, 1980), 214.

72 *Ibidem*.

73 Para Lauretis es de suma importancia la correspondencia entre saberes y poderes que Foucault encuentra en sus análisis para exponer cómo en esa estrecha relación se producen técnicas y sus respectivas instrumentalidades —a través de las instituciones— para delinear los moldes que servirán para sujetar la existencia de cada individuo.

74 Teresa de Lauretis, *Las tecnologías del género*, (Madrid: Horas y horas, 2000), 46.

75 *Ibidem*, 47.

cinematográficos (por ejemplo, el sistema de la mirada) que construyen a la mujer como imagen, como objeto de la mirada voyeurista del espectador [...] La teoría del aparato cinematográfico se presta mejor que la de Foucault para dar respuesta a mis dos cuestiones iniciales: cómo una tecnología dada construye la representación del género y cómo cada individuo enfrentado con la misma la asimila subjetivamente. Para afrontar la segunda pregunta es crucial la noción de relación espectral, formulada por la crítica cinematográfica feminista como un concepto de género; lo que quiere decir que las formas en las que una película concreta se dirige a un espectador concreto, las formas en que se solicita y estructura su identificación en cada película, están íntima e intencionalmente relacionadas, aunque no siempre de forma explícita, con el género del espectador⁷⁶.

La importancia de este argumento radica en la reflexión puntillosa sobre cómo a partir de un determinado código binario visto como dispositivo de poder, que en este caso es sexual, se pueden asignar procesos de experiencias de vida —bajo la forma de hombre o mujer—; es decir, hasta en los más mínimos actos, en la cotidianidad, el segmento endurecido producido desde los saberes empleados en la sexualidad, por decirlo foucaultianamente, son orientadores de mundo y funcionan como dispositivos que seleccionan determinada perspectiva material. Ahora es posible incluso establecer la intersección de este asignador rígido de sexualidades con el código binario informático de la red, el de los ceros y los unos, que en conjunto amplían la dimensión de dicho dispositivo.

También desde Foucault, pero con un énfasis y distinción importante respecto de las sociedades disciplinarias y su tránsito hacia las sociedades de control —analizadas por Deleuze—, Paula Sibilia hace un recorrido que aterriza en la conformación de las subjetividades como códigos de la informática que ahora tienen un importante estatus y relevancia en el consumo. A diferencia de las subjetividades analizadas por Foucault, donde más bien eran producidas por instituciones que operaban en el contexto del capitalismo industrial, con técnicas análogas —a diferencia de la operatividad del código en el capitalismo financiero, donde son digitales—, y donde en efecto la correspondencia entre poder y saber buscaba un disciplinamiento de los cuerpos y de las mentes que se ceñía a una noción de la materialidad pesada, rígida; con las subjetividades nacidas a la par de la expansión del código informático ahora la sujeción se da como modos más bien fugaces, veloces y volátiles, pero no por ello deja de estar presente la máxima expresión del poder:

Deleuze sistematizó este conjunto de transformaciones sociopolíticas y económicas de los últimos años, vislumbrando en ellas la formación de un nuevo tipo de sociedad: la implantación gradual y dispersa de un nuevo régimen de poder y de saber. Deleuze retomó las herramientas teóricas legadas por Foucault para extender su analítica del poder a nuestra sociedad informatizada, tras detectar una grave crisis de las instituciones de encierro (escuelas, fábricas, hospitales, prisiones, etc.) y la aparición de nuevos mecanismos de dominación [...] Deleuze creó el concepto de **sociedades de control** para designar el nuevo tipo de formación social que entonces apenas empezaba a asomar [...] Las sólidas paredes de aquellos edificios que vertebraron la sociedad industrial están agrietándose: tanto los colegios como las fábricas, los hospitales, las cárceles y otras instituciones semejantes están en crisis en todo el mundo [...]⁷⁷.

Para Sibilia es muy importante la distinción de lo mecánico y lo analógico —vistas como soportes de las

⁷⁶ *Ibidem*, 47-48.

⁷⁷ Paula Sibilia, “Capitalismo”, en *El hombre postorgánico*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2018), 27.

sociedades capitalistas industriales—, de lo informático y lo digital —características de las sociedades del capitalismo financiero— para reflexionar y dar ciertas pautas del cambio de pensamiento que se juega entre ambos contextos y sus implicaciones filosóficas.

Si se ve, los rasgos que distingue Sibilia estarían dados desde el empleo de la técnica. De hecho, en *Lógica de la sensación*⁷⁸, pese a que el análisis que hace Deleuze es en el empleo de la técnica en la pintura de Francis Bacon, se ha hallado una conceptualización y diferencia de lo que sería lo analógico y lo digital en los usos pictóricos, pero que bien podrían pensarse cuando se establece la diferencia en los términos de los dos tipos de sociedades expuestas. De lo analógico, señala Deleuze, estaría constreñido a un diagrama —que encuentra justo una relación con el diagrama o campo de fuerzas que ya había referido Foucault para el caso de la descripción del poder—, mientras que lo digital actuaría en relación con un código que, para el caso del análisis que nos ocupa, será el algoritmo informático que corre por los dispositivos físicos que utilizamos.

No se trata de que el código tenga que pensarse fuera del diagrama, que en este caso serían las líneas que sirven como trazos a los dispositivos de poder; sino que tanto lo analógico como lo digital estarían constreñidos y operarían dentro de sus respectivos diagramas de fuerzas.

En otras palabras, sobre los aspectos que operan dentro de un dispositivo de poder, tanto lo analógico como lo digital serían modos de configurar las fuerzas que están ahí presentes, esos poderes cooptantes de la experiencia humana. Aunque dentro de cada modo, ya sea analógico o digital, hay características particulares: para el caso de lo analógico Deleuze desestima la concepción que lo traduciría como mera semejanza para concebirlo más bien como modulación y presencia, una especie de mediación; mientras que, para el caso del código digital, al nacer de una configuración de símbolos, la presencia se vería disminuida.

El ejemplo más claro donde esto se observa es en los sintetizadores, continúa Deleuze, ya que en aquellos que son analógicos se echa a andar una conexión de diversos elementos “en un campo de presencia o sobre un plano finito”⁷⁹; ese echar andar requiere siempre de un ejecutante en un primer momento, pero en los digitales la forma en que trabajan atraviesa siempre una codificación de los datos que se desenvuelven en un plano infinito donde se hace operativa una traducción; al cobrar una dimensión infinita, no es necesario que el proceso se vea acompañado por la presencia —como es el caso de la operación de las máquinas y su cada vez mayor independencia en procesos muy variados—: vemos que la programación, la creación de sistemas puede funcionar con independencia de que exista un ejecutante —muchos artefactos se generarían con esta programación bajo los estándares de la inteligencia artificial.

Incluso, un ejemplo que permite ver esta diferencia entre ambos sería la operatividad de la computadora y la televisión analógica. El sistema de la primera es programado a partir del código informático de los ceros y unos, y su plataforma de ocurrencia es infinita en tanto anclada al ciberespacio; en contraste con lo que antaño fuera la operación de la televisión analógica, donde era precisa la intervención de un máster, central o ejecutante que emitía, dentro de un espectro radioeléctrico, una señal en diversas bandas de frecuencias mediante antenas para luego llegar a otra antena receptora que reproduciría la imagen y el sonido en el aparato⁸⁰. Sin estos elementos —sujetos a la presencia del ejecutante— sería imposible la reproducción de contenido.

78 Gilles Deleuze, *Bacon. Lógica de la sensación*, (Francia: Editions de la différence, 1984), 114-119.

79 Gilles Deleuze, “La analogía. Cap. XIII” en *Lógica de la sensación*, (Francia: Editions de la différence, 1984), 117.

80 Revista Ciencia UANL. Consultado desde: <http://cienciauanl.uanl.mx/?p=3733>

Como paréntesis, cabe señalar que la ausencia del hombre posibilitada por la tecnología digital a diferencia de la analógica es contemplada por Stiegler⁸¹ como un paso que conduce hacia la destrucción.

Aquí caben las posturas que incluso apuestan por una ontología del código binario en la búsqueda filosófica por los principios de la información y que, por lo mismo, la apuntalan como la unidad de la multiplicidad de eventos que ocurren en el universo, dando lugar a pensar en una física digital —es decir, de donde existen leyes que configuran el universo físico, psíquico y material, pero que no son una construcción humana, sino que le son independientes. Por ejemplo, en la obra *Metastasis and metastability*, cuya cita es útil en la medida que sintetiza esta postura filosófica:

Se puede decir que la idea del pancomputacionalismo y la física digital se origina en el trabajo de Konrad Zuse. En su texto histórico, *Rechnender Raum* (1969), Zuse argumenta que el universo es computacional, que en muchos sentidos se asemeja a una máquina Turing. La tesis Zuse (ZT) sostiene que el universo se rige enteramente por leyes deterministas, y que es discreto (digital) y no continuo. Toda la materia y la energía, entonces, es secundaria a un programa informático universal cuyo algoritmo determina las manifestaciones de la materia y la energía que entran en interacciones complejas y dinámicas e interdependencia.⁸²

Me parece que aquí es oportuna la pregunta de si esta ontología digital que sugiere que todo parte del *byte*, y que en ese sentido el universo es binario, no conduce más bien a reforzar la lógica que se esfuerza por matematizar todos los aspectos de la vida.

Por el contrario, Maurizio Lazzarato a través de Gabriel Tarde, expone que es más productiva la perspectiva ontológica que se dirige hacia el tejido de la subjetividad más que hacia la búsqueda de los principios fundamentales de la información y del universo; se analiza pues cómo las subjetividades contemporáneas están constituidas a su vez a través de intersubjetividades codificadas, donde existe el componente del deseo. Aunque puede entreverse también el inevitable componente autodestructivo, Tarde evoca la potencia de creación a través de estos flujos subjetivantes mediante los conceptos de *Diferencia* y la *Repetición*.

Lazzarato advierte que la economía es uno de los parteaguas del proceso que ha intervenido en la generación de subjetividades —y junto con el económico, la ocurrencia de la globalización— más allá del análisis meramente económico político, echa mano de los flujos experienciales de la “potencia” y de la “invención” a través de lo que llama psicología económica.

Desde un análisis de la diferencia y de la repetición se harían patentes los deseos como fuerzas que motivan la formación de las subjetividades. En una dinámica de flujos, ¿cómo sería posible no advertir que, entre los intercambios económicos, en las interacciones con los otros, siempre hay un componente afectivo? Esto es lo que me parece importante de rescatar en esta obra de Lazzarato, pues contrario a pensar en un automatismo y cooptación de la subjetividad que ocurre en la sociedad de la información, involucrar a la multiplicidad de posibilidades que tiene el deseo con el uso de la tecnología —también como parte de un agenciamiento que da lugar a la invención—, abre una perspectiva más que enriquece el análisis. Lazzarato expone que hay una relación entre deseo e innovación en el contexto del trabajo intercerebral —que podemos trasladar hacia la red,

81 Bernard Stiegler, “Paradojas de la cuestión de la técnica como cuestión del tiempo”, en *La técnica y el tiempo, el pecado de Epitimeo*, (Francia: Editions Galilée, 1994), 129.

82 Faucher, K. X, “Information it-self” en *Metastasis and metastability: A deleuzian approach to information*, (Springer.com, 2018), 6, 22-25. Traducción propia.

como una parte del tejido de la intersubjetividad.⁸³

Esta forma de cooperación intersubjetiva e intercerebral tiene un antecedente y este viene desde la codificación. Las relaciones que se han descrito traen consigo la codificación dada a partir de la aparición del cine —con un énfasis en la experiencia con la pantalla— según Gilles Lipovetsky⁸⁴, siguiendo la posterior aparición de la televisión, luego de Internet y con ello la multiplicidad de objetos relacionados no solo con el entretenimiento sino con las diversas actividades de la vida cotidiana. Destacan dentro de las tecnologías de la información y entretenimiento tanto la televisión como los teléfonos celulares y las computadoras, además de la adaptación de dispositivos portables o *wearables*⁸⁵ y de aparatos electrodomésticos de funcionamiento en red con el llamado Internet de las Cosas (IoT, por sus siglas en inglés) y que funcionan con conexiones de información codificada en una especie de coordinación para su operatividad simultánea conforme lo configure el usuario.

Me parece posible inscribir lo anterior con aquello que señala Sibila como la *concepción fáustica* de la tecnología donde, a diferencia de la prometeica⁸⁶, se busca en apariencia la superación de la vida misma; ello con la tecnificación al extremo de diversos procesos vitales y en consecuencia se persigue también superar al cuerpo, al cual se miraría como el estorbo orgánico del que es preciso deshacerse para conseguir una supuesta superación de la presencia, posibilitada por el entramado ciencia y técnica.⁸⁷

A su vez, el giro que da una subjetividad, un cuerpo otrora disciplinado y sujetado a la norma hacia una que lo es en código —y fluida—, apunta ya no hacia el enfoque de la producción y la acumulación, o al menos no como el objetivo principal dado en el capitalismo industrial, sino que ahora se busca, por un lado,

83 Maurizio Lazzarato, *Potencias de la invención*, (Francia: *Le seuil: Les empecheurs de penser en rond*, 2002), 9. El advenimiento del ‘hombre nuevo’ sólo puede dibujarse más allá del trabajo y de la utilidad. La imitación y la invención nos permiten mirar de frente la realidad anunciada por la desaparición de Dios. [...] La invención es fuerza de afirmación gozosa pues añade algo al mundo, da. Desde este punto de vista, no se opone a otra cosa que a todas las invenciones que habrían podido ser, son y serán. Es fuerza de creación ‘de imprevisibles novedades’, girada hacia el ‘Afuera universal’, hacia lo virtual. Inventar, es siempre apartarse de los hábitos constituidos agenciando de manera nueva los deseos y las creencias. Y la imitación, difundiendo la invención, al mismo tiempo que le da una consistencia “cuantitativa” y social, aparece, por la repetición misma, como una de las condiciones del devenir. [...] Sin invención, no habría ni trabajo dividido ni trabajo indiviso, comenta Tarde. [...] La forma general de la actividad, eso que Tarde llama indiferentemente ‘trabajo inter-cerebral’ y ‘trabajo social’, reposa sobre la acción multiforme del alma, espíritu o memoria: voluntad, conocimiento, afectos. De entrada los cerebros actúan, los unos sobre los otros, por los deseos, las creencias y los afectos.

84 Gilles Lipovetsky, *La pantalla global*, (Barcelona: Anagrama, 2007), 7-24.

85 Franco Berardi, *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*, (Madrid: Traficantes de sueños, 2003), 10. Franco Berardi utiliza el término UMTS, es decir, tecnologías con las que se puede acceder a Internet por medio de los teléfonos celulares o móviles.

86 Para Sibilia, a diferencia del tratamiento fáustico de la ciencia y de la técnica, el anhelo **prometeico** y su enfoque sugerían poner al servicio del crecimiento del hombre a la ciencia y la técnica; es decir, contemplarlas como una especie de salvación; el ejemplo más representativo sería el Siglo de las Luces, la fe en el humanismo, el positivismo, donde se esperaba que el incremento en los conocimientos fuera para la superación de las diferentes tragedias del hombre, como el hambre, la enfermedad, la pobreza. Luego sucedió que con el avance sobre los mismos campos de conocimiento e investigación, con la hiperespecialización de las técnicas a través de la tecnología y de la ciencia, el enfoque prometeico dio lugar al **fáustico**, el cual, olvidando ya la otrora fe en el crecimiento del hombre, busca en su afán de desarrollo tecnológico incluso superar a aquél, lo cual trae implícita también su inevitable destrucción y la de su entorno.

87 Sibilia menciona la relación de dependencia conceptual y ontológica entre ciencia y técnica sobre el modo en que están constituidas en la época contemporánea y a partir de la modernidad.

construir subjetividades a manera de códigos para permitir su total disponibilidad, según Sibilia, a modo de *targets* y bases de datos para potencializar su consumo:

En la sociedad contemporánea tanto la noción de masa como la de individuo han perdido preeminencia o han mutado. Emergen otras figuras en lugar de aquéllas: el papel del consumidor, por ejemplo, ha ido adquiriendo una relevancia cada vez mayor. En lugar de integrarse en una masa —como los ciudadanos de los estados nacionales de la era industrial— el consumidor forma parte de diversas muestras, nichos de mercado, segmentos de público, *targets* y bancos de datos.⁸⁸

Si lo vemos, con esta cada vez mayor digitalización de los procesos de la vida, tanto en la ciencia como en las actividades más cotidianas, podríamos pensar que el acceso de la memoria a la experiencia está también construyéndose en los mismos términos de captura de la realidad: matematizada y binarizada.

La vivencia de lo real desde los dispositivos electrónicos

Es factible aseverar que estar, vivir e interactuar con los dispositivos electrónicos y desde las redes sociales no se trataría esencialmente de un fenómeno que se da a través de representaciones de imágenes, sino que se conformaría por procesos de interiorización que se encarnan en el cuerpo y se dan en la conciencia.

La representación vista de este modo, volviendo a los términos de Bergson⁸⁹, se daría en un segundo momento y sería como el resultado de la acción colectiva e individual pero, principalmente, sería el modo en que la percepción la captaría para poder hacerla operativa, útil o funcional y luego con ello dar pauta a las acciones cotidianas; es como una especie de brújula que le da sentido al mundo y a la vida en la cultura urbana.

Según Bergson, la materia-imagen que está en estado virtual ejerce todo el tiempo tensión sobre múltiples puntos en el universo y solo es captada por la percepción —a través del cuerpo y la memoria— cuando se hace un tipo de recorte de la misma, desde luego con base en la experiencialidad previa, que le antecede⁹⁰.

De esta manera, me parece que en la realidad cibernética llamada virtual y en sus múltiples plataformas se estaría generando un modo más de captar lo real; ese suceso es una consecuencia del empleo de los dispositivos tecnológicos como forma de allegarse de cierta cara de la materia que pulula en el universo, pero a través del cuerpo.⁹¹

88 Paula Sibilia, “Capitalismo”, en *El hombre postorgánico*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2005), 35.

89 Henri Bergson, *Materia y memoria*, (Buenos Aires: Cactus, 2006), 49-52.

90 Ibidem. “Yo la convertiría [a la materia] en representación si pudiera aislarla, si sobre todo pudiera aislar todo lo que la envuelve. La representación está allí, pero siempre virtual, neutralizada en el instante en que pasaría el acto por la obligación de continuarse y perderse en otra cosa. Lo que hace falta para obtener esta conversión no es iluminar el objeto, sino por el contrario oscurecerle ciertos costados, reducirle la mayor parte de sí mismo, de manera que el sobrante, en lugar de quedar encajado en el entorno como una cosa, se desprege de él como un cuadro”.

91 Ibidem. Se reafirma con la siguiente cita: “Esto equivale a decir que para las imágenes existe una simple diferencia de grado, y no de naturaleza, entre ser y ser percibidas conscientemente. La realidad de la materia consiste en la realidad de sus elementos y de sus acciones de todo género. Nuestra representación de la materia es la medida de nuestra acción posible sobre los cuerpos; resulta que la eliminación de aquello que no compromete nuestras necesidades y más generalmente nuestras funciones”.

Por ejemplo, en la misma tesitura, José Ezcurdia⁹² argumenta sobre la imagen-materia en Bergson y en Deleuze, cuando alude el trabajo de Mathias Vollet *Imágenes-percepción y cine en Bergson y Deleuze*: “Se habla de las cosas que nos ocurren sensualmente como imágenes, algo que se ve; pero, de otro lado, se respeta la experiencia cotidiana según la cual estas cosas que normalmente vemos siguen existiendo cuando no las vemos de cuerpo presente”.⁹³

Desde luego, la construcción de la tecnología como hoy la conocemos habría atravesado también el modo en que el cuerpo capta o desecha ciertas imágenes-materia; porque el cuerpo en el contexto tecnocientífico, como se ha visto, también está configurado como dispositivo tecnobiológico.

En el mismo trabajo de Ezcurdia se hace un análisis de la reflexión de Deleuze quien en sus estudios sobre cine toma a este como un modo en que se da lo real. Es decir, el cine en tanto creación por medio de la técnica sería un antecedente sobre el que se podría seguir la conformación de lo real hasta llegar a las redes sociales:

Deleuze ve en el cine el gran laboratorio en el que se hace patente la forma misma de lo real [...] como espacio de una metafísica en la que se muestra la forma de la imagen-movimiento [...] Deleuze señala que a pesar de que Bergson ve en la reconstrucción artificial del movimiento que lleva a cabo el cine, el modelo de una razón que sustituye la duración por el esquematismo de la representación, sienta las bases para una comprensión del cine mismo justo como una metafísica de la imagen, capaz de asir lo real en su movilidad constitutiva: la imagen-movimiento cinematográfica, independientemente de que se despliega como la yuxtaposición de una serie de cuadros, muestra en su simplicidad la forma dinámica de una imagen-materia, de una imagen-movimiento, que es la forma misma de la duración que la intuición aprehende directamente. El cine de este modo irrumpe en el seno de la reflexión filosófica, justo al tratar imágenes móviles, que son precisamente la forma en que se articula una conciencia material o una materia viva⁹⁴.

Sin embargo, a pesar de que en términos ontológicos Deleuze es quien da las bases para pensar en las imágenes producidas por el cine como imágenes-materia y formas de lo real, sí creo que es importante hacer la distinción entre aquellas y las que figuran en las redes sociales: a pesar de que tanto en el cine como en las redes sociales intervienen los dispositivos o aparatos como los artífices con los que es posible allegarse de ese universo material, hay una diferencia sustancial tanto en el tiempo como en la percepción.

Veamos: en el caso del cine, por ejemplo, Deleuze hace un análisis exhaustivo donde queda expuesta la diferencia entre la imagen-tiempo y la imagen-movimiento. Para esta última existen dos aspectos o caras: “una respecto de objetos cuya posición relativa ella hace variar, y la otra respecto de un todo del cual expresa un cambio absoluto [...] el todo que cambia está en el tiempo”⁹⁵. La imagen movimiento estaría entonces determinada por un lado en el montaje y en los encuadres, en los planos y en la sucesión de escenas, pero ese mismo montaje sería también un todo, es decir, el tiempo o su percepción dados al espectador: “el tiempo es necesariamente una representación indirecta, porque emana del montaje que liga una imagen-movimiento a otra”. Esta idea del tiempo, dice Deleuze, sería una sintética mientras que desde una perspectiva analítica el montaje o tiempo montado es determinado por el movimiento, o por la imagen-movimiento.

92 José Ezcurdia, “La materia-imagen bergsoniana”, *Kalagatos. Revista de filosofía*. Vol. 12 No. 24. (2015): 109-148.

93 *Ibidem*, 114.

94 *Ibidem*, 116-117.

95 Gilles Deleuze, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, (Barcelona: Paidós, 1985), 56.

Cualquiera de las dos perspectivas sugiere una ligadura entre tiempo y movimiento, pero Deleuze va más allá cuando apunta que hay sucesos o aberraciones “representadas” en el cine que hacen que el tiempo se despegue de su determinación respecto del movimiento y que más bien la relación se invierta:

Lejos de que el tiempo se trastorne por su causa, más bien encuentra ocasión para surgir directamente y para sacudir su subordinación respecto del movimiento, para invertir esa subordinación. Inversamente, pues, una presentación directa del tiempo no implica la detención del movimiento sino más bien del movimiento aberrante. Lo que hace de este problema un problema cinematográfico tanto como filosófico es que la imagen-movimiento parece ser en sí misma un movimiento fundamentalmente aberrante, anormal⁹⁶.

Sin embargo, la vivencia del tiempo, del movimiento y de la imagen en el cine que analiza Deleuze no es igual a las de las redes sociales: más bien en estas resulta que, a pesar de que hay una simultaneidad aparente, no es más que una forma del tiempo ya endurecida y rígida, llevada al extremo por la cultura que prevalece en las metrópolis. Incluso si la simultaneidad se percibe como dilución del tiempo, quizás hasta de un mayor alcance, este no deja de ser plano; no hay picos o sucesos trágicos que revelen un impacto en la percepción del tiempo y en ese sentido, no hay impacto en la conciencia: en las redes sociales todo fenómeno parece uno solo; la saturación de información, contenidas las batallas más salvajes, los crímenes más encarnizados no llegan a ser de calado en la percepción y en la emoción por lo que generan una experiencia heterogénea; basta con dar un clic a la noticia siguiente que versa sobre chistes o memes para que la tragedia pase inadvertida, ¿cuál sería aquí la experimentación de un pico, momento álgido en la percepción y por tanto en el tiempo, en la vida?

A pesar de que la televisión es un antecedente de este fenómeno, no hay parangón respecto de las redes sociales por el componente de rapidez con que en ellas se puede acceder de un contenido a otro y porque poseen un formato multimedia (es posible compartir texto, audio, imágenes de manera simultánea); además de un mayor control del usuario para seleccionar la información de su interés y la inmersión en una dinámica que le orilla a consumir una gran cantidad de contenidos en un lapso de tiempo reducido. A diferencia de la televisión, donde a pesar de cierto control del espectador, la oferta de contenido era menor y por lo general trazada por agentes con un poder bien delimitado, como las televisoras estatales. Aunque esto último ya ha cambiado en este medio precisamente para competir por las enormes cantidades de personas que usan redes sociales, adoptando contenidos “virales” que se vuelven tendencia en redes y así alimentar su programación.

Al parecer, las subjetividades codificadas de la era de la información experimentarían a la imagen-materia primordialmente como información, como luz, según Paula Sibilia, con un anhelo de fondo que pretende traspasar “tiempos y espacios”: “Con su propuesta de disolución de la materia en la luz, en los impulsos eléctricos que constituirían la savia tanto de las máquinas como de los organismos depurados por la tecnociencia, la nueva perspectiva parece realizar la transmutación de los átomos en *bits* [...]”.⁹⁷

También aquí es posible sumar al argumento en la comparativa entre la dinámica análoga y la digital. Por medio de Nicholas Negroponte, la autora señala que existe una percepción analógica, característica de las sociedades industriales, mientras que la digital, que caracteriza a las subjetividades codificadas, se resuelve a modo de oposición que tiene su origen en el dualismo cartesiano cuerpo-alma y que llega a esta era bajo la forma dicotómica *hardware-software*:

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ Paula Sibilia, *El hombre postorgánico*, (México: Fondo de Cultura, 2005), 103.

A diferencia de lo que ocurre en el *software*, es continuo y no es digital [se refiere a lo analógico], porque no se compone de ínfimas unidades de unos y ceros, señales eléctricas que se encienden y se apagan para construir sentidos. Sin embargo, el mismo autor destacaba un detalle: en el nivel microscópico, las cosas son diferentes. Por eso, la índole analógica de la materia podría ser una cuestión de percepción, de mero punto de vista, ya que su continuidad supuestamente intrínseca sería el resultado de la forma en que la percibimos y experimentamos a escala macroscópica [...] Hoy asoma un cartesianismo *high-tech*, en el cual la vieja oposición cuerpo/alma correspondería al par *hardware-software*.⁹⁸

Una cuestión importante que rescata la autora es la que se pregunta por la genuina valoración de los objetivos de la carrera tecnocientífica y de vivir con y en la virtualidad; es decir, en este afán por trascender los límites del tiempo y del espacio, el propio cuerpo —dándole crédito a la falacia por la que se intenta verter la memoria en un dron, por ejemplo, para escapar de la materialidad orgánica, de las enfermedades, el sufrimiento, el dolor y la muerte—, ¿cuáles serían las posibilidades ontológicas para encontrar una manera alternativa de vivir y que escape del pensamiento lógico, matematizado y tecnificado?, bajo esta lógica ¿podrían darse procesos de la conciencia, de la memoria y la materia que se encaminen hacia la creación en tanto posibilidad vital?

Sin duda se trata de una paradoja el hecho de que se pretenda eternizar la vida, o lo que se piensa que es la vida —como memoria lógica y pensamiento en los términos en que se conoce actualmente en esta cultura— a costa de lo que le da sustento, es decir, de los componentes orgánicos.

Finalmente, las demás formas creadas artificialmente y los deslumbrantes hallazgos de la inteligencia artificial emulan y extienden las bases del pensamiento lógico-matemático: los efectos que genera serán los objetos de las ulteriores investigaciones y de esa forma se seguirá autoproduciendo, en esos mismos términos.

Sibilia, por su parte, señala que las formas vitales por las que se adquiere parte del conocimiento se dan a través del sufrimiento, que a su vez “está inextricablemente vinculado al cuerpo orgánico”⁹⁹. Este tipo de conocimiento está fuertemente anclado a la expansión de la conciencia. Entonces, cabe plantearnos la pregunta de si la subjetividad codificada logrará encontrar un acceso a la conciencia como producción en tanto experiencia del cuerpo orgánico, o lo que es más, del cuerpo ya tecnificado. Hasta ahora, por lo menos en lo que respecta a las máquinas, los incipientes esfuerzos de la inteligencia artificial para adquirir aprendizaje emocional todavía no han dado los frutos esperados; cuando por lo contrario, pareciera que las subjetividades producidas en esta era se estarían encaminando hacia la reducción de este tipo de conciencia relacionada con lo vital.

La cuestión no busca una salida fácil o tajante, pues hay en medio de todo esto, donde se transforma la percepción y el tiempo, un campo trazado de poderes y micropoderes que cooptan nuevas posibilidades y formas vitales; por eso es posible ver la incidencia de este fenómeno en otras dimensiones de las vidas, como en las sociales, individuales, económicas y políticas.

⁹⁸ *Ibidem*, 111

⁹⁹ *Ibidem*, 122.

Bibliografía

Berardi, Franco, Bifo. *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Madrid: Traficantes de sueños, 2003.

Bergson, Henri. “Cap. I De la selección de imágenes para la representación. El papel del cuerpo”, en *Materia y memoria*. Buenos Aires: Cactus, 2006.

Castells, M. “An introduction to the information age” en *Media studies: a rider*. Eds. Sue Thornham, Caroline Bassett, Paul Maris. EUA: NYU Press, 2009.

Constante, Alberto, coord. *La filosofía y las redes sociales*. México: UNAM/Ediciones sin nombre, 2013.

Deleuze, Gilles. *Bacon. Lógica de la sensación*. Francia: Editions de la différence, 1984.

Deleuze, Gilles. *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Barcelona: Paidós, 1985.

Deleuze, Gilles. “Micropolítica y segmentaridad” en *Capitalismo y esquizofrenia. Mil mesetas*. Trad. José Vázquez y Umbelina Larraceleta. Valencia: Pre-textos, 1980.

DW en Español, El desplome del bitcoin amenaza a El Salvador <https://www.youtube.com/watch?v=mRCz5UhHbYw> (Consultado el 10 de junio de 2022).

De Lauretis, Teresa. *Las tecnologías del género*. Madrid: Horas y horas, 2000.

Ezcurdia, José. “La materia-imagen bergsoniana”. Kalagatos. Revista de filosofía. Vol. 12 No. 24. (2015): 109-148.

Faucher, Kane. X, “Information it-self” en *Metastasis and metastability: A deleuzian approach to information*. Ebook: Springer.com

Fricker, Miranda. *Injusticia epistémica*. Barcelona: Herder, 2017.

Lazzarato, Mauricio. *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Madrid: Amorrortu Editores, 2011.

Lazzarato, Mauricio. *Potencias de la invención. La psicología económica de Gabriel Tarde contra la economía política*. Traducción: Ernesto Hernández B. Le seuil: Les empecheurs de penser en rond, 2002.

Lipovetsky, Gilles; Serroy Jean. *La pantalla global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*. Traducción: Antonio Pro-meteo Moya. Barcelona: Anagrama, 2007.

Ocariz, E. *Blockchain y smartcontracts*. La revolución de la confianza. México: Alfaomega, 2018.

Revista Ciencia UANL. <http://cienciauanl.uanl.mx/?p=3733> (Consultado el 1 de junio de 2022).

Sibilia, Paula. *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

Bernard Stiegler, “Paradojas de la cuestión técnica como cuestión del tiempo” en *La técnica y el tiempo. El pecado de Epimeteo*. Volumen 1. Francia: Ediciones Galilée, 1994.

Línea 2. Agentes y procesos sociales, políticos e históricos

Análisis decolonial del servicio doméstico

El trabajo doméstico en México: La gran deuda social

Sheilla Quintana Ruiz

Estudió la licenciatura y posgrado en Filosofía, por la Universidad Nacional Autónoma de México, con mención honorífica, 2010. Profesora en el Tecnológico de Monterrey, Campus Estado de México, desde 2010 y en preparatoria desde 1997. Madre de tiempo completo, a partir de marzo 2020 y guía de kínder 3. Pertenece a la Red Mexicana de Mujeres Filósofas desde noviembre de 2020. Línea de investigación: Agentes y procesos sociales, políticos e históricos. Diseñadora de proyectos de innovación educativa, capacitadora para personal docente en temas de ciudadanía, ética y responsabilidad social.

Resumen:

El trabajo busca mostrar que, gracias a la categorización del mestizaje, se desconoce el trabajo de las empleadas domésticas. El mestizaje como estructura colonial separó a personas por raza, género, nacionalidad y color y esto permanece hoy día.

Palabras clave:

Empleada doméstica, raza, colonialidad, colonialismo, empleo, mujer.

Abstract:

The work seeks to show that, thanks to the categorization of miscegenation that is allowed, the work of domestic employees is unknown. Mestizaje as a colonial structure separated people by race, gender, nationality and color and this remains today.

Key words:

Domestic worker, race, coloniality, colonialism, employment, woman.



“Vivan las camionetas que estrenan las mujeres de la clase media, gracias al trabajo en el hogar, no reconocido como trabajo y no bien remunerado”.

Introducción

El tema que hoy nos convoca sobre las prácticas coloniales que influyen sobre la explotación laboral y discriminación de las mujeres es tan amplio que otorga un gran compromiso para atenderlo. Aun cuando la investigación es amplia, la formulo de esta manera: ¿Cómo se han articulado y perpetuado ciertas costumbres, para con el servicio doméstico de México, que han dado como resultado explotación y esclavización de algunas personas que ofrecen sus servicios para su propia sobrevivencia? Con ello busco mostrar que ciertas estructuras coloniales han permitido que, para el s. XXI el servicio doméstico siga sin ser nombrado siquiera como trabajo. Esto nos lleva a cometer acciones discriminatorias sobre sus perfiles, salarios, horarios y tratos, pues no son reconocidas como trabajadoras y por ello no trabajan para un empleador, estrictamente.

Para desarrollar la investigación, considero los conceptos de colonización y mestizaje, puntualizando algunas nociones con respecto a la raza y su transversalidad con el género. Esto con la intención de mostrar que por medio de esta categorización, que separó a las personas dependiendo de su nivel de pureza y blanquitud, quedaron en la más baja relación de meritocracia y, así, insibilizar el servicio doméstico como trabajo.

La inquietud que me empuja a desarrollar el trabajo tiene origen en la observación y análisis del trabajo de las mujeres mexicanas, que dedican su labor al cuidado doméstico de hogares y familias ajenos a los suyos. Esta investigación es un intento por comprender el papel que tienen las relaciones de género y poder económico, político y social, en este proceso. Así como las razones por las cuales no son claras las jornadas laborales, el perfil y qué se espera de quienes llevan a cabo el trabajo doméstico ajeno. Pero más aún, me interesa rastrear razones por las cuales es mal remunerado, no recibe seguro médico, contrato, perfiles específicos, tareas concretas y sobre todo el nombre de “Empleadas”. No me detendré en el maltrato emocional, físico y alimenticio, pues es tema de doctorado y en este momento, solo me centraré en el perfil laboral.

Perspectiva del servicio doméstico

A propósito del Día Internacional del Trabajo Doméstico, el 2 de julio del 2020, el INEGI informó que en México hay 2.5 millones de personas (de 15 años y más) ocupadas en trabajo doméstico remunerado, cifra que representa 44% del total de ocupados. Asimismo, de acuerdo con la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE) 2019, 96.7% de las personas ocupadas en el trabajo doméstico remunerado lo hace de manera informal. De ellos, 92.5% son asalariadas informales, 3.1% son trabajadoras informales por cuenta propia y 1.0% son trabajadoras informales con percepciones no salariales. Cuando una revisa algunos datos reales y escucha charlas sobre el impacto del trabajo o la forma en la que se visualiza, es que comprende y entiende el trabajo en el hogar; y así, asume, como inminente exponer esta situación. Según Federici (2013) el trabajo doméstico impacta de forma importante, si no es que de forma sustanciosa en la creación del capital, en el funcionamiento del capitalismo y de una sociedad organizada y distribuida por medio del trabajo.

El Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) dio a conocer recientemente que, hasta junio de este año, se había dotado de los cinco seguros que prevé la Ley del Seguro Social a 23,057 personas que se sumaron al Programa Piloto para la Incorporación de Personas Trabajadoras del Hogar. Según la ENOE, del total de mujeres ocupadas en estas labores, 47% tiene percepciones de hasta un salario mínimo y en los varones la proporción es de 27%. La condición de las trabajadoras domésticas no puede pasar por alto en esta discusión y exigencia del respeto a la dignidad de las personas y cuando pensamos en trabajo decente, debe ser una de las principales cuestiones a resolver, pues la realidad es que para que podamos acceder a un país competitivo internacionalmente, dependemos del trabajo de estas. No hay manera de lograr nuestros objetivos como sociedad, si el reconocimiento, sueldo y trabajo de las trabajadoras domésticas no se resuelve.

Este año la secretaría del Trabajo afirmó que la Reforma Laboral aprobada durante esta administración logró mejorar las condiciones de las empleadas domésticas del país. México ratifica el Convenio 189 de la OIT sobre el trabajo doméstico y se obliga a promover empleos decentes y bien remunerados a los trabajadores del hogar, así como reconocerles sus derechos y protecciones sociales (4 de julio de 2020 - 00:24 h). Pese a esta ratificación, la realidad es que no es una práctica que asuman los empleadores, pues la Ley Federal del Trabajo no impone de ninguna manera que se creen contratos escritos en los que se aseguren las prestaciones mínimas de ley: seguro social, vacaciones o aguinaldo. En términos simples el gobierno únicamente dice “Se pueden hacer contratos verbales, pero no es lo más recomendado”. De ahí en fuera no hay ningún interés por imponer al patrón la elaboración de un contrato formal.

Aunque el oficio lleva existiendo desde México colonial, no fue hasta el año 2015 que se creó un “sindicato” que veía por estas personas. Sin embargo, a la fecha el sindicato está muy lejos de poder garantizar un ambiente laboral adecuado para todas las personas que laboran como empleadas domésticas. A la fecha, el sindicato únicamente cuenta con 800 personas a nivel nacional. Alexandra Hass, miembro del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED), cataloga al trabajo doméstico como una circunstancia de discriminación estructural, aceptada socialmente y absolutamente normalizada tanto por la sociedad como por la misma ley ya que existen muchos casos documentados de trabajadoras domésticas que han comenzado a ejercer esta labor sin tener la mayoría de edad.

La colonialidad como extensión de la colonia y las consecuencias para el trabajo doméstico

El tiempo y el espacio, como lo ha discutido y analizado Aníbal Quijano (2014), son los componentes de la concepción política de un colectivo dentro de una condición histórica determinada. Pensemos la idea de espacio y de tiempo que hoy tenemos, dentro del discurso de la modernidad que nos ha convencido sobre la estructura que corre paralela a la “realidad” humana, a la realidad de nuestros pueblos, de nuestras comunidades y que no depende de esta para existir. Aun cuando en algún sentido la reconocemos, entendemos y promovemos, sin darnos cuenta participamos y actuamos desde este discurso que nos permite perpetuar las prácticas de dominio y opresión que de otra forma no serían posibles.

Para ofrecer un argumento a esta idea, Quijano (2014, p. 48) escribe que el territorio y el espacio lo conformó y limitó la dimensión política colonizadora. Esta idea o concepto se fijó sobre la mente humana y pretendió describir la “realidad”, misma que sentó las bases de la modernidad del capitalismo y de la mayoría de los sistemas de opresión, hasta el día de hoy. Conocemos este fenómeno como colonialismo espacial, asumiendo con esto que se trató de una imposición de reglas y una distribución sobre nuestro territorio físico. Asimismo, se entiende que se estableció una lógica social basada en relaciones de poder desiguales, misma que pese a nuestra consciencia, siguen funcionando.

Aun cuando tenemos una amplia historia con respecto a la colonización de América Latina, y especialmente de México, así como polémica, no podemos negar que los colonizadores hicieron, entre muchas atrocidades, algunas especificaciones y clasificaciones en cuanto a las personas. Establecieron divisiones de “raza”, con el fin de marcar purezas, privilegios, trabajos, jornadas, derechos y más, para distribuir de forma más conveniente para ellos, uso de los territorios y acomodamientos entre las comunidades. Esta colonización se dio entre los años 1492 que se descubre América y 1821 que logra su independencia México, con el objetivo de separar por razas niveles de pureza, creando así las castas.

Esta clasificación se establece para resignificar el mensaje emitido desde ciertas zonas hegemónicas de la blanquitud (Otiz, 2019. P.4) y las repercusiones de esta división por castas, de la clasificación de territorios y las posibilidades de crecimiento, dentro de las comunidades más vulneradas, indígenas, lejanas de las ciudades, han sido poco benéficas para las personas menos blanquedas. Por mencionar algunas, podemos ver que su distribución y acomodamiento queda determinado por las sociedades dominantes, así como sus alcances laborales se determinan por el espacio. Dejando así que las personas que quieran crecer, obtener un trabajo o mejorar condiciones, se vean obligadas a acercarse a las grandes ciudades, y quedando al escrutinio de los “ciudadanos”, sobre sus sueldos, condiciones y prestaciones. Esta situación se observa desde albañiles, transportistas, cargadores y empleadas domésticas.

Para Quijano: “... una tal concepción de la dependencia presupone, también, que se trata de acciones unilaterales que sociedades de mayor poder ejercen contra otras de menor poder” (Quijano, 2014, p. 53). De esta manera, si atendemos al poder global surgido recientemente, veremos sin dificultad que la mayoría de los explotados, oprimidos y discriminados consiste precisamente en los pueblos que ya fueron o aún están colonizados. Aunque resulta “Ciertamente que la esclavitud y el tráfico de esclavos fueron abolidos hace más de un siglo, que la mayoría de los pueblos asiáticos y africanos proclamaron su independencia de sus dueños coloniales durante la generación anterior y que los imperios globales se desmoronaron” (Van Dijk, 2003) También es cierto que la “modernidad” abre la posibilidad del individualismo, separa identidades y permite que se segreguen poblaciones y comunidades. La segregación suma al desempleo, la mala escolarización y mal alojamiento entre otras condiciones que evitan que estas personas puedan desarrollarse de forma plena, lograr cumplir sus sueños, necesidades y una vida más digna. Esto ofrece a los empleadores abusivos una fuente perfecta de explotación de estas personas, pues están dispuestas, en la mayoría de los casos, a hacer lo que sea necesario, al costo que sea, para lograr sus mínimos sueños.

La raza como elemento central de la colonización

A lo largo del siglo XXI desde 1821 hasta una década atrás, creíamos que podríamos cambiar tal estructura de poder, tanto dentro de nuestra propia sociedad como en el orden internacional. Luchamos por ello y, por lo menos parcialmente, ganamos, pues es verdad que el poder imperialista y oligárquico, como fue llamado en el debate latinoamericano, hoy es historia (Quijano, 2014, p. 53). También resulta que el colonialismo, como dominio explícito, formal y político, está casi totalmente extinguido, el colonialismo como la propia base del poder cultural y social se encuentra, sin duda, omnipresente (Quijano, 2014, p. 48). Y, aunque se han logrado varios cambios históricos y legales, podemos observar que existe una continuidad en el sistema de predominio del sector blanco y podemos ver que el racismo y etnicismo siguen perpetuando agresiones, prejuicios y discriminación con los menos privilegiados.

El lugar de las empleadas que laboran en casa parece instaurarse aun con la abolición de la esclavitud, en este ramo. Pues, aunque parezca que se elige trabajar en hogares ajenos, sabemos que no es así. México cuenta con historias que obligan a personas que viven en las afueras de las ciudades, a acercarse a buscar trabajo, dentro de las ciudades.

El oficio de trabajadora se remonta al menos a la época colonial y puede decirse que constituye uno más entre los muchos legados de la herencia hispana. En ese entonces, servir a un patrón o empleador en la reproducción de la vida doméstica se pagaba, la mayoría de las veces, con techo y alimentación. Puede rastrearse hasta la Europa preindustrial, pues hasta muy entrado el siglo XXI, los amos contaban con el derecho legal de castigar corporalmente a sus sirvientes. En México, según lo refieren las Leyes de Partida Dispersa, antes de la Independencia, un criado estaba obligado a defender a su amo en cualquier lance que pusiera en peligro su vida o sus pertenencias, *so pena* de ser acusado de homicidio.

El género como transversal al problema

El problema de la colonia se encuentra atravesado por el género. Cuando nos posicionamos en el lugar y discusión sobre la mujer, existe la posibilidad de mejorar o luchar por los derechos de todas, y es por medio del reconocimiento de vulnerabilidad y opresión histórica. Cuando hablamos del trabajo doméstico, se observa que este siempre ha pertenecido al ámbito privado, como si la discusión no fuera de carácter público, como si sus características no fueran de necesidad social, dándose así una privatización del espacio doméstico. Este espacio se ha normalizado como privadamente, aunque se percibe en algunos casos públicos. ¿A qué género contratan para las tareas domésticas, de cuidado y limpieza?

Parece que tanto a mujeres como personas clase social baja se les ha condicionado para limpiar, servir, cocinar, administrar el hogar y pocas veces se educa para ser líderes, crear empresa y ofrecer soluciones para los problemas de la actualidad. Culturalmente México y todos los países latinoamericanos traemos arrastrando la misma colonialidad. Esta cultura rompió los vínculos que creaban las mujeres en cuanto a la cooperación y reciprocidad de responsabilidades. Acabó con la colaboración solidaria que las fortalecía desde lo privado hasta lo social, de forma ritual como en las faenas productivas y reproductivas. Hoy, por medio de la adaptación a la cultura sobre la privacidad de la vida, se han encapsulado sus procesos de cooperación. Según Segato, al romperse los vínculos entre mujeres, se terminan las alianzas políticas que de ahí se derivaban, y las

mujeres se vuelven así más vulnerables a la violencia masculina, la cual se potencia aún más por la presión sobre ellos causada por el mundo exterior (Segato, 2016, p. 25).

Pareciera que la independencia de los varones para desarrollarse es un tanto falsa, pues en realidad el trabajo de los esclavisados de las mujeres es lo que les permite resolver sus necesidades. Al terminar la esclavitud se distribuyen trabajos y jornadas laborales, se establecen sueldos y leyes en defensa de los trabajadores, pero estos solo son los que actúan de forma industrializada, en fábricas, en el Estado en cuanto a las tomas de decisiones y se desenvuelven en lo público. No para aquellos que han quedado muy debajo de la pirámide de castas.

Asimismo, el trabajo doméstico queda en la parte de lo privado y no se hace una distribución más justa o no se busca establecer sueldos, pues esta es parte de la vida privada. Así como se desconoce el trabajo de las mujeres en el hogar, pues no se visibiliza el trabajo de una empleada en el hogar. La casa parece que no es un lugar de trabajo, o no legalmente, pareciera que es un trato o negociación entre mujeres. Y de haber negociación esta no es pareja, pues se divide y decide por las clases más privilegiadas, por medio del color, raza y pureza.

Es interesante revisar los avances con respecto al trabajo de mujeres en el mundo y Latinoamérica, con seguridad hoy puedo afirmar que comparado con mi generación, las mujeres de hoy en día son económicamente más independientes y autónomas de los hombres. Pero el trabajo doméstico ajeno, no solo no ha desaparecido, sino que se ha precarizado cada vez más. Y ahora a diferencia de afirmaciones de la *Welfare Mothers* el dinero no contribuye directamente en el estado, sino que es parte del capital de una familia, familia que abusa de las pocas normas y condiciones que defienden a la trabajadora. El trabajo doméstico y su devaluación, tanto económica como en cualquiera de sus otros aspectos, continúa siendo un problema para la mayor parte de nosotras, independientemente de que se reciba o no un salario por otro empleo.

En este sentido, observamos que las personas que se dedican al trabajo doméstico son, principalmente, mujeres de bajos recursos y sin formación educativa. Y esto se da desde la separación de clases y niveles de pureza, con la creación de castas, quedando como los más vulnerables, las clases más bajas y las personas que pertenecen a etnias menos mezcladas con europeos. De alguna manera, este discurso se ha convertido en una forma perfecta de diseñar, crear y promover relaciones sociales en la modernidad capitalista.

La actividad doméstica fue constituyéndose así, gradualmente, a lo largo de estos siglos, en una tarea de bajo estatus, sin salida, carente de los lazos de protección y respetabilidad anteriores y con un fuerte componente de población migrante. El componente étnico desempeñó un papel esencial, determinando la relación entre la colonia y el trabajo doméstico. El trabajo doméstico realizado en los hogares, remite a un espacio histórico de discriminación al que se relega a las mujeres asignándoles el cuidado de los hijos y labores domésticas solo por su sexo.

En el caso de México se puede decir que el trabajo doméstico como actividad laboral han existido desde la época colonial, durante la cual esclavisados de origen africano e indígenas eran forzados a realizar servicios

para los colonizadores, como sirvientes personales, ya que cocinaban, lavaban, cosían, criaban niños, limpiaban y atendían las necesidades personales de sus amos. Situación que responde a los antecedentes mundiales. México no es el único que adolece de dicha situación; su pasado colonial trajo consigo una estructura social que incluyó a las trabajadoras y los trabajadores domésticos.

Para el siglo XIX la mayoría de los sirvientes trabajaban por casa y comida, o con un pago mínimo. La mayoría de los sirvientes (73%) eran indígenas o de casta. El 75% de todos los sirvientes eran mujeres y había discriminación sexual en el salario; por ejemplo, mientras un cocinero ganaba setenta y cinco pesos, una cocinera solo quince pesos; si a un galopín se le pagaban trece pesos, una galopina solo recibía ocho pesos. La actividad doméstica fue constituyéndose así, gradualmente, a lo largo de estos siglos, en una tarea de bajo estatus, sin salida, carente de los lazos de protección y respetabilidad.

El componente étnico desempeñó un papel esencial, determinando la relación entre la colonia y el trabajo doméstico. El trabajo doméstico realizado en los hogares, remite a un espacio histórico de discriminación al que se relega a las mujeres asignándoles el cuidado de los hijos y labores domésticas solo por su sexo. Con respecto a esto, “las condiciones de esa autorización tienen que ser construidas con un gesto pedagógico, la pedagogía que se espera de una nueva universidad: latinoamericana, libertaria, democrática, pluralista, inclusiva y francamente abierta e interactiva con las nuevas presencias que ahora acoge” (Segato, 2012, p.25). El servicio doméstico remunerado es una ocupación mayormente femenina: 2.2 millones de mujeres de 15 y más años ocupan 87.7% de los puestos de trabajo, principalmente realizando actividades de limpieza y orden en casas particulares (85.6 %) y de cuidado de personas (10.2%). Aunque se estima que al menos 300 mil hombres se emplean en labores domésticas, aunque las percepciones están diferenciadas.

Según Segato (2016), la identidad es un fenómeno de relación y una categoría, no solo una cualidad de ciertas personas, grupos o sociedades. El poder se coloca generalmente en el centro de esas relaciones y para los latinoamericanos de hoy, el tipo de relación de poder que comenzó hace quinientos años se centra aún sin haber sido cancelada.

El trabajo doméstico permite desarrollar la economía del país, las razones por las cuales se requieren ajustes a las leyes con respecto al desarrollo de estas personas es porque son personas en igualdad de derechos y condiciones laborales que cualquier otra. Las mujeres que trabajan dentro del hogar propio deberían recibir sueldo pues su trabajo contribuye a la economía del hogar y del país, pero más aún la trabajadora externa, que requiere, además, seguro social, perfil y contrato con horario definidos.

La campaña para reclamar un salario para el trabajo doméstico se lanzó en el verano de 1972 en Padua con la formación del International Feminist Collective (Colectivo Feminista Internacional) por un grupo de mujeres de Italia, Inglaterra, Francia y Estados Unidos. Su objetivo era la apertura de un proceso de movilización feminista internacional que llevase al Estado a reconocer el trabajo doméstico como trabajo. Esto quiere decir, como una actividad que debería ser remunerada, ya que contribuye a la producción de mano de obra y produce capital, posibilitando así que se dé cualquier otra forma de producción. El movimiento WfH supuso una perspectiva revolucionaria no solo porque exponía la raíz de la «opresión de las mujeres» en la sociedad capitalista sino también porque desenmascaraba los principales mecanismos... (Federici, 2013).

Como consecuencia de la racialización del mundo originada en la irrupción de lo que Quijano ha llamado patrón de la colonialidad del poder, se ha dejado como base que aquellas personas que no acceden a la educación, especialmente media superior, no tienen derecho a salarios dignos con prestaciones, contratos que estipulan horas de trabajo y acceso al servicio social. Como es el caso de las personas que se dedican al servicio doméstico en México, dejando en manos y decisión de sus explotadores, los sueldos, condiciones y prestaciones. Para lograr mejorar esta situación, debemos comenzar con nombrar al servicio como trabajo doméstico.

Reflexiones finales

Segato menciona que la forma en que las universidades, especialmente en América Latina, se han dejado influenciar por las ideas eurocéntricas de la colonización, ha dejado posibilidad de una división y discriminación en las labores diarias. “La distribución de recursos - económicos, de acceso a la salud y a la educación, a la vivienda y al trabajo, en ese campo, la convivencia se deshace y la sociedad se divide” (Segato, 2012). Es por ello que propone que por parte de las instituciones de educación se desarrollen normas de pensar críticas e intolerantes al tema de “raza”. Pues solo negando esta concepción colonialista es que disminuirémos el problema de clases, castas, niveles de personas y así lograr emparejar sueldos y tratos, perfiles y jornadas.

La servidumbre oscurantista y/o frívola de la cultura “criolla oligárquica” ya no es tan dominante en este momento, por lo menos, no hay ningún dictador sangriento de ese origen. La larga lucha para cambiar las estructuras coloniales, oligárquicas o imperialistas de nuestra sociedad latinoamericana menzó en cuanto al sistema, pero debemos seguir en cuanto lo cultural y social. Esto permitirá diseñar nuestra identidad más dignamente.

Pese a que el trabajo y desigualdad en el trabajo y sueldos de las mujeres frente al de los hombres ha sido un estandarte de las luchas feministas, me preocupa que en México no se incluya la discusión y valoración del trabajo y sueldo de las mujeres que trabajan en el hogar ajeno. Frente a esta realidad, el tema de la educación demanda reflexión sobre la exclusión social y económica que ha permitido explotar a poblaciones vulnerables. Afirma Segato, “es posible y sobre todo estratégico hablar de esas brechas en el lenguaje de los derechos: el derecho a la educación” (Segato, 2012, p.15).

El contexto social y político en el que se ha desarrollado el movimiento feminista ha facilitado esta identificación. Desde al menos el siglo XIX, cuando el auge del movimiento feminista siguió los pasos del desarrollo del Movimiento de Liberación Negra, esto ha supuesto una constante en la historia norteamericana. El movimiento feminista de la segunda mitad del siglo XX no fue una excepción; desde hace mucho tiempo considero que el primer ejemplo de feminismo en los años sesenta en EEUU lo dieron las *welfare mothers* quienes, lideradas por mujeres afroamericanas inspiradas a su vez en el Movimiento por los Derechos civiles, se movilizaron para exigir un sueldo al Estado por el trabajo que suponía criar a sus hijos, creando el sustrato del que brotarían organizaciones como el movimiento Salario para el Trabajo Doméstico. (Federici, 2013).

Los derechos humanos deben entrar al área educativa para una construcción colectiva, por parte de todos, alumnos y profesores, en todos los niveles de la enseñanza para formar en estudiantes y profesores una consciencia de su papel histórico y poder plantear problemáticas que generan racismo, así como las propuestas

para solucionarlos. Con el fin de luchar por sueldos dignos y normas laborales por igual para todos, esto ayudará a erradicar la discriminación, a partir de la reflexión, crítica, propuestas y acciones.

A finales del 2021, después de una pandemia mundial y tanta desigualdad, mi generación en mi país tiene resistencia a la paga de seguro social en el trabajo doméstico. Sigue siendo visualizado y relegado a un apoyo o ayuda y no un empleo. No es sorprendente pues a la vez seguimos viviendo en un país empapado por la cultura patriarcal. El trabajo doméstico no puede seguir siendo peor que la muerte, este debe ser configurado de forma distinta, remunerado y seguro para toda mujer y hombre que lo realce. Estoy convencida, después de análisis, revisiones y encuestas, que la riqueza de la clase media mucho se debe al trabajo de mujeres no seguro, no pagado en su totalidad y no reconocido.

Bibliografía

Federici, Silvia, 2013, Revolución en punto cero, Trabajo doméstico, reproductivo y luchas feministas, Traducción scriptorum Carlos Fuentes Guervós y Paula Martín Ponz, Traficantes de sueños, Madrid.

_____, 2019, El salario para el trabajo doméstico, Traducción Arámzazu catalán Altuna, Buenos aires.

Organización Internacional del Trabajo, Políticas de formalización del trabajo doméstico remunerado en América Latina y el Caribe, Lima, OIT, Oficina Regional para América Latina y el Caribe, FORLAC, 2016.

Ortiz, D. 2020, Esta tierra jamás será fértil por haber parido colonos. Barcelona, Ajuntament de Barcelona,

Quijano, A. 2014, Textos de Fundación, Buenos Aires Argentina, Ediciones, El Signo.

_____, 2020, Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Prólogo de Danilo Assis Clímaco, 1ª edición. Libro digital PDF. UNMSM y Clacso.

Salamon, Gayle, 2010, Assuming a Body: Transgender and Rhetorics of Materiality, New York: Columbia University Press

Segato, L. Rita 2016, La guerra contra las mujeres, de la edición, Traficantes de Sueños, Madrid.

Van Dijk. A. Teun, 2003, Racismo y discurso de las élites, Gedisa editorial, Barcelona.

Gobierno del trabajo: Pide Conasami solidaridad y apoyo con las trabajadoras del hogar, ante la crisis provocada por covid 19.

Autor Comisión Nacional de los Salarios Mínimos. Escrito 30 de marzo de 2020. <https://www.gob.mx/conasami/prensa/pide-conasami-solidaridad-y-apoyo-con-las-trabajadoras-del-hogar-ante-la-crisis-provocada-por-covid-19?idiom=es>

Empleadas domésticas: aumentan 10% sueldos y así queda escala que empieza a regir en abril. Revisado 10 junio 2021. Escrito el 1 de abril 2021. <https://www.infobae.com/economia/2021/04/01/empleadas-domesticas-aumentan-10-los-sueldos-y-asi-queda-la-escala-que-empieza-a-regir-en-abril/>

<https://www.adn40.mx/mexico/nota/notas/2020-07-22-06-00/en-mexico-hay-2-5-millones-de-personas-que-se-dedican-al-trabajo-domestico>, revisado 25 de junio 2021.

<https://www.informador.mx/economia/Mexico-ratifica-Convenio-189-de-la-OIT-sobre-el-trabajo-domestico--20200704-0002.html>, revisado 25 de junio 2021.

Caballero, Javier, 2018, parte IV. La linealidad del tiempo y del espacio, Iberoamérica social. <https://iberoamericasocial.com/parte-iv-la-linealidad-del-tiempo-y-del-espacio/> revisado 30 de junio 2021

Bautista M. (2012). El trabajo doméstico en México. lunes, 5 de julio de 2021, de Revista de derechos humanos - dfensor Sitio web: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r27854.pdf>

Martínez T. (2015). 95 de cada 100 trabajadores domésticos en México son mujeres. lunes, 5 de julio de 2021, de El Financiero Sitio web: <https://www.elfinanciero.com.mx/economia/95-de-cada-100-trabajadores-domesticos-en-mexico-son-mujeres/>

Padilla E. (2019). Derechos humanos laborales de las trabajadoras domésticas. lunes, 5 de julio de 2021, de Instituto de Estudios Legislativos Sitio web: <http://www.inesle.gob.mx/Investigaciones/2019/10-19TrabajadorasDomesticaas.pdf>

Daniela Ortiz (Cuzco, Perú, 1985). Vive y trabaja en Barcelona desde el 2007. Su trabajo se enfoca en temáticas vinculadas a la inmigración, la idea de nacionalidad, el trabajo, las diferencias entre clases sociales y las cuestiones de género. Ha exhibido sus proyectos en festivales y exposiciones, individuales o colectivas, celebradas tanto en espacios del Reino de España como en Perú o Los Ángeles.

Conéctate a tu historia. Explicación galería casas mexicanas, <https://www.youtube.com/watch?v=EoXQTs4y2BU> revisado el 14 de octubre de 2021.

Sopa de murciélago. Incertidumbre y esperanza.

Reflexiones sobre la pandemia y sus repercusiones en el ámbito educativo

Ana Lilian Rodríguez Villafuerte

Licenciada en Filosofía y en Pedagogía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Maestría en Educación y Valores por la Universidad de Barcelona. Ámbitos laborales docencia a nivel de educación media superior y formación docente. Actualmente docente de tiempo completo en Instituto de Educación Media Superior en donde imparte las asignaturas de Introducción a la Filosofía, Lógica, Ética, Estética y Filosofía Política. Autora de libros de texto de Formación Cívica y Ética para secundaria por la Editorial SM, y de Lógica para bachillerato con la Editorial Macmillan /Castillo

analilianrodriguezvillafuerte@gmail.com

Resumen

La emergencia sanitaria vino a constatar que la vida es **incertidumbre**; de ahí la necesidad de aproximarse a toda información con **espíritu crítico**.

Al verse trastocados el orden mundial y personal, lo privado y lo público, la economía, la salud y la vida experimentamos las coordenadas de espacio y tiempo desde perspectivas inusuales que constituyen una oportunidad para el ejercicio de la **imaginación**.

El aparato escolar se vio obligado a **improvisar** estrategias para atender esta circunstancia que recrudeció las **desigualdades** de acceso al conocimiento.

Lo que viene después depende de decisiones y responsabilidades individuales y comunitarias; habrá quienes consideren que éste ha sido un tiempo perdido, otros podrán verlo como un tiempo excepcional que nos ha permitido pensarnos en escenarios disruptivos que exigen **nuevas prácticas existenciales**.

Palabras clave:

incertidumbre, espíritu crítico, imaginación, improvisar, desigualdades, nuevas prácticas existenciales.

Abstract

*The health emergency came to confirm that **uncertainty** is the only constant in life, as well as the need to approach all information with a **critical spirit**.*

*When the world and personal order, the private and the public, the economy, health and life are disrupted, the coordinates of space and time are experienced from unusual perspectives that constitute an opportunity for the exercise of the **imagination**.*

*The school apparatus was forced to **improvise** strategies to deal with this circumstance that intensified **inequalities** in access to knowledge.*

*What comes next depends on individual and community decisions and responsibilities; there will be those who consider it wasted time, others may see it as an exceptional time that has allowed us to think of disruptive scenarios that require **new existential practices**.*

Key words:

uncertainty, critical spirit, imagination, improvise, inequalities, new existential practices.



<https://mad4yoga.com/el-efecto-mariposa-fenomeno-que-gobierna-la-mente-caotica/>

Pero donde está el peligro,
crece también lo que salva
Hölderlin¹⁰⁰

El aleteo de una mariposa

Nadie hubiera creído hace apenas un año que un murciélago o un pangolín de una lejana provincia China podría afectar a la humanidad entera. Sin duda habíamos escuchado hablar muchas veces del efecto mariposa, que proviene de un proverbio chino: “el aleteo de una mariposa se puede sentir al otro lado del mundo”, retomado por la teoría del caos para intentar dar cuenta de los procesos dinámicos no lineales que tienen lugar en la naturaleza.

Con la pandemia del COVID-19 se puso de manifiesto cómo esos procesos caóticos intervienen en nuestra cotidianeidad y cuestionan toda certeza; vienen a constatar que vivimos en un mundo complejo e interconectado, mostrando la condición humana signada por su indigencia y fragilidad. Todas y todos, en mayor o menor medida nos hemos visto afectados por esta emergencia sanitaria que ha venido a trastocar el orden mundial y el personal, lo privado y lo público, la economía, la salud y la vida.

100 Frederick Hölderlin, “Poesía completa”. (Barcelona: Ediciones 29, 1995 p.395)

Las condiciones actuales revelan que la ciencia representa el mayor esfuerzo humano por comprender el mundo, en ella se manifiesta la intención y necesidad de buscar respuestas para las interrogantes que nos plantea la naturaleza, pero ofrece más dudas que certezas, no es monolítica, evoluciona continuamente y no de manera lineal; por eso no hay recetas ni soluciones rápidas para lo que hoy nos toca vivir. En estas condiciones, para orientar nuestras decisiones, es más necesario que nunca aproximarse a toda información con espíritu crítico, analizando la fuente y el contexto político y económico en el que surge y se desarrolla.

Debemos aprender a desconfiar de los discursos apocalípticos, tanto como de los optimistas ingenuos, no podemos esperar certezas absolutas, conformémonos con orientaciones razonables que nos permitan tomar decisiones cotidianas; evitar el miedo que paraliza tanto como la temeridad irresponsable, pues tras la apariencia de decisiones personales, se ponen en riesgo a todos. Busquemos, como diría Aristóteles, el término medio, la templanza suficiente para desentrañar y sobrevivir a estos tiempos convulsos.

En el marco de lo antes expuesto, la pretensión de este escrito es compartir algunas reflexiones surgidas del pertinaz desasosiego tras la fractura de lo que conocíamos como “normalidad”, en un intento de mirar cara a cara a la incertidumbre como única posibilidad de esperanza. Al ser innumerables los aspectos que han sido trastocados, nos enfocaremos, principalmente, en el ámbito de la escuela que es el territorio desde donde hoy participo del escenario de la pandemia.

La telaraña

Súbitamente las escuelas cerraron sus puertas, lo que parecía una medida temporal se fue convirtiendo poco a poco en un estado de confusión y desconcierto; imposible saber cuándo, cómo, o si de alguna manera será posible la vuelta atrás. Las comunidades escolares, con su enorme entramado de vínculos y relaciones se vieron de pronto arrojadas a la telaraña digital que, por más que parezca algo cotidiano, no había sido explorado de manera suficiente como un vehículo exclusivo para los aprendizajes escolares de todos los niveles educativos que todavía tienen o tenían su asiento principal en el aula presencial.

Conceptos como aula virtual, hiperaprendizaje, plataformas de enseñanza o educación en línea y a distancia no son desconocidos, pero se reducen a ámbitos muy particulares de la educación universitaria y otros tipos de formación profesional, si bien ya el discurso educativo apunta hacia un uso cada vez más intensivo de los medios digitales para el aprendizaje, se plantea como una realidad a mediano y largo plazo.

Es verdad que, en algunas escuelas, muy pocas y privilegiadas, las y los estudiantes tienen clases de computación desde el preescolar, también son una realidad las redes sociales, los videojuegos, los buscadores de información y diversas formas de comunicación a través de los teléfonos celulares, pero eso no significa que los centros educativos, públicos y privados, de todos los niveles de enseñanza estuvieran en condiciones de

transitar de golpe a la escuela no presencial.

Sin embargo, cuando las condiciones sanitarias impusieron el distanciamiento social, fue preciso probar, imaginar, implementar caminos diversos para hacer posible que la escuela no se detuviera. Aunque al mismo tiempo la situación visibilizó y profundizó las desigualdades respecto de recursos y oportunidad de acceso a la educación.

Ahora, tras dieciocho meses de esta “nueva normalidad”, es posible apuntar algunas de las paradojas que nos revela esta crisis, muchos obstáculos, al mismo tiempo que nuevos aprendizajes y retos que esta experiencia va dejando. Nos referiremos en particular a la brecha digital y a las coordenadas espacio temporales en las que transcurre la vida.

Señalemos en primer lugar la brecha digital, que va más allá de la edades y situación socioeconómica. Muchos docentes, personal administrativo, directivos, tutores y estudiantes no están familiarizados con el manejo de dispositivos digitales, ni siquiera cuentan con uno en casa, tampoco con conexión a internet. Pensando particularmente en estudiantes de bachillerato, es cierto que la mayoría utiliza el celular, pero su uso principal es para redes sociales, no para el trabajo escolar. Este primer obstáculo que algunos pudieron sortear, para otros implicó la pérdida del empleo o el abandono escolar. Hubo incluso escuelas que ante la imposibilidad de migrar a la educación a distancia tuvieron que cerrar definitivamente.

Por otro lado, resulta también relevante el trastocamiento de las coordenadas espacio temporales en las que estábamos habituados a desarrollar las tareas educativas. De entrada, vivimos la dificultad de encontrar o acondicionar un sitio adecuado para desarrollar estas tareas, ya sea por el tamaño reducido de muchas viviendas, o el número y condición de quienes en ellas habitan. Esta fusión de la frontera entre la escuela y la casa, sobre todo para los más pequeños, trajo también confusión en los vínculos. La madre o el padre, convertidos en improvisados maestros apoyando a sus hijos, al mismo tiempo que tenían que resolver sus quehaceres cotidianos. Ni qué decir de cómo esto influyó en el aumento de índices de violencia intrafamiliar.

Los docentes con sus clases penetran en la intimidad del hogar, surgen dudas y recomendaciones acerca de si se pueden o no grabar las sesiones de clase, sobre todo tratándose de menores de edad. Aunado a esto la labor docente se encuentra sometida a una sobrevigilancia, a ser contemplada y juzgada por quienes no son actores habituales del aula. Esto trae por un lado reconocimiento a la labor de algunos docentes, pero también, una exigencia extrema por parte de autoridades escolares y familiares de los estudiantes. Checando horarios y tiempos de trabajo en plataforma, por parte de los primeros; o cuestionando el proceder del docente si no se adecúa a lo que el padre o la madre esperan de la clase. También es cierto que hay experiencias de familiares que se acercan a escuchar la clase con entusiasmo y participan de los aprendizajes.

El espacio tradicional del salón de clases se redujo de pronto a personas aisladas, ensayando delante de una pantalla nuevas formas de comunicación, con una gran heterogeneidad de habilidades y recursos. Ya no hay un trayecto que se recorre hacia el aula, no hay personas que caminan por los pasillos, entrando y saliendo de los salones. De pronto nos vimos confinados, sentados, dando clase frente a un dispositivo, con pocas evidencias de lo que podría estar ocurriendo con nuestros supuestos interlocutores.

Esto significó una revelación interesante, de la que pocas veces tomamos conciencia, la importancia de la coreografía en el aula; ese espacio donde los cuerpos se mueven y transitan para conocerse y comunicarse. Aprendemos también con el cuerpo, como afirman Girard y Chalvin (2009), cuando el docente camina entre los pupitres, mira a sus estudiantes cara a cara, se percata de cómo se desarrollan distintos procesos; se da cuenta, por las miradas o los movimientos corporales, si es preciso reiterar una idea, cambiar una dinámica o introducir algún elemento que refuerce la atención. Los estudiantes, a su vez, se configuran como grupo, como comunidad que aprende, a través de sus propias coreografías, la forma de caminar para entrar al salón de clases, dónde sentarse, cómo y con quién, el movimiento permite observar la apropiación del espacio que transcurre a lo largo de un semestre.

En lugar de esas trayectorias habituales, nos vimos en la necesidad de improvisar formas de comunicación de cuyos resultados no tenemos todavía suficiente evidencia.

Ante lo incierto de estas circunstancias algunos docentes optaron por inundar de tareas a los estudiantes, para dejar constancia de su trabajo. Otros se grabaron dando clases frente a un improvisado pizarrón, que en ocasiones era una ventana de la casa. Hubo quienes buscaron recursos digitales y cursos en línea para su propia formación; así se dispusieron a explorar otros vínculos y ampliar sus saberes y habilidades. Pero también hubo quienes se sintieron rebasados y desistieron, simplemente se paralizaron frente a una realidad fracturada.

La concepción del tiempo sufrió importantes alteraciones, de pronto desaparecieron los horarios impuestos desde fuera, la hora de ir al trabajo, la de volver a casa, algunos podían pasar más de ocho horas conectados a la computadora, casi sin cambiar de posición, sin saber ni en qué día de la semana estaban, trastocando los hábitos más básicos de higiene y alimentación. Es así como se hizo imprescindible la autorregulación, esa capacidad de establecer rutinas y tiempos que permitan cumplir adecuadamente con las actividades que componen el día a día, preservando la salud física y mental. Esta autorregulación fue para algunos estudiantes una feliz revelación, en tanto significó un impulso hacia la emancipación intelectual que, siguiendo a Rancière (2002), implica la toma de conciencia de la propia capacidad para aprender y permite decidir sobre el uso que se quiere dar a dichas capacidades.

Aún es pronto para saber a ciencia cierta los resultados de los esfuerzos realizados, nos preparamos para iniciar otro semestre en las mismas o en mejores condiciones, según haya sido la experiencia de cada uno. Es urgente una reflexión colegiada, institucional, que permita orientar decisiones cruciales en lo que se refiere, por ejemplo, a los contenidos de los programas y cómo adecuarlos a las nuevas circunstancias. Otra tarea pendiente es la que se refiere a la evaluación de los aprendizajes. Hasta dónde las desventajas sociales y, las condiciones de excepción en que por ahora vivimos, implican una laxitud en las exigencias o, por el contrario, estamos evaluando la calidad de la conectividad y recursos digitales al alcance de cada estudiante. Qué tan pertinente ha sido la adecuación de las tareas y actividades a la educación no presencial. Cómo regulamos las actividades diacrónicas y sincrónicas para que éstas no resulten excluyentes para los que tienen dificultades de conexión y dispositivos limitados.

Podemos afirmar que, “en un clima como este, es válida la duda ante lo que desconcierta y extraña, en lugar del exabrupto inmediato, la duda sería una forma de reaccionar más saludable para todos.”¹⁰¹ Entendiendo ésta como un ejercicio de reflexión que nos permite no dar por sentado aquello que desconocemos y de lo que tenemos pocas evidencias. La duda no es un rechazo, es una pausa que permite tomar distancia crítica para poder actuar de la mejor manera posible.

La colmena

Lo que está por venir depende en gran medida de las decisiones y responsabilidades que como individuos y como comunidad planetaria estemos dispuestos a asumir; habrá quienes consideren que éste ha sido un tiempo perdido, otros podrán verlo como un tiempo excepcional que nos ha permitido pensarnos en escenarios disruptivos que exigen nuevas formas de ser en el mundo, es decir, nuevas prácticas existenciales.

Las sociedades humanas muchas veces son comparadas con las de las abejas o las hormigas, en donde cada individuo cumple inexorablemente con una tarea o un destino impuesto por la naturaleza o por instancias de poder omnipresente. Eso hace difícil inaugurar rutas vitales. Camilo José Cela (1962) retrata en su novela *La Colmena* una entrañable y dolorosa realidad, donde sus personajes, enrolados en una rutina de mera subsistencia, no se cuestionan sobre lo que consideran vicisitudes ineludibles, sus miradas jamás se dirigen a horizontes distintos, se limitan a cumplir con sus tareas, a veces penosas, pero desde su perspectiva, irremplazables. Es increíble la facilidad con que nos acostumbramos al malestar de la cultura, sin percatarnos de que son las propias ideas y prácticas humanas las que perpetúan situaciones de violencia e injusticia, pudiendo llegar hasta la ignominia.

El propio Cela apunta cómo sus personajes adoran lo que ni entienden ni ven, llevados por la seguridad de pertenecer a un grupo, al cobijo del rebaño, en palabras de Nietzsche. Sin embargo, como propone Sartre (2007), hay una diferencia fundamental en la manera de existir propia de los humanos. Mientras que todas las demás cosas y seres del mundo aparecen en él con una existencia y una esencia dadas, las personas aparecemos primero a la existencia, y a partir de ahí nos vemos en la necesidad de construir nuestra esencia. Es decir, primero existimos y a partir de ese hecho, del que no fuimos partícipes, enfrentamos la larga y difícil tarea de proyectar nuestra vida en comunidad. Ante la dimensión de semejante tarea, la mayoría opta por renunciar a su libertad para buscar un lugar seguro al cobijo de la sociedad.

Hoy, sin embargo, somos testigos de un cambio de época que genera desasosiego y confusión, es posible cuestionar todos los paradigmas considerados inamovibles. Es necesario reconocer que las pretendidas verdades objetivas, las certidumbres que se han tomado como parámetros de vida pierden vigencia.

Toda certidumbre es pasajera, es preciso aceptar que “el conocimiento es navegar en un océano de incertidumbres a través de archipiélagos de certezas”¹⁰², la realidad es movimiento y cambio constante, querer entenderla como una fotografía fija nunca ha dado buenos resultados y en estos tiempos aún menos.

101 Victoria Camps *Elogio de la duda*. (Barcelona: Arpa y Alfil Editores, 2016 p.7)

102 Edgar Morin, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, (París: UNESCO, 1999 p. 46).

Es preciso reconocer el desconcierto que genera la incertidumbre, pero también aquilatarla como única posibilidad de esperanza. Porque mantenernos vivos como humanos y como planeta nos obliga a abandonar el conformismo, “una actitud íntimamente relacionada con la pasividad, la inercia, la desesperanza, la indiferencia, el abandono, la alienación, el conservadurismo y el fatalismo”¹⁰³, para poner en marcha nuevas formas de relación más flexibles y dinámicas que nos permitan afrontar los riesgos, lo inesperado. Todo conocimiento está en algún grado amenazado por la ilusión y el error, por lo que vencer al virus y lograr seguir adelante “no vendrá de la imposición de fronteras o de la separación, sino de una nueva comprensión de la comunidad con todos los seres vivos, de un nuevo equilibrio con otros seres vivos del planeta”¹⁰⁴ La perseverancia, el diálogo, el trabajo denodado, el reconocimiento de las coincidencias y las diversidades que conforman la realidad nos permitirán dibujar los contornos de nuevas formas de ser en el mundo.

Bibliografía

Aguiló, Antoni Jesús. “Walter Benjamin: ¿abismo o revolución?” *Rebelión.org* 2012 <https://rebellion.org/walter-benjamin-abismo-o-revolucion/> (consultada 17/01/2021)

Benjamin, Walter. *Tesis sobre historia y otros fragmentos*. México: Itaca, 2008

Camps, Victoria *Elogio de la duda*. Barcelona: Arpa y Alfil Editores, 2016

Cela, C. J. *La colmena*. 4ª. Ed. España: Librodot.com, 1962 en <http://vozobreria.org/periodico/wp-content/uploads/2016/04/La-Colmena.pdf> (consultado 17/01/2021)

Girard, Véronique, Chalvin, Marie Joseph. *Un cuerpo para comprender y aprender*. México: Uribe y Ferrari Editores, 2009

Hölderlin, Friedrich. *Poesía completa*. Barcelona: Ediciones 29, 1995

Morin, E. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. (M. Vallejo Gómez: trans.) París: Unesco 1999

Preciado, Paul. “Aprendiendo del virus”. En *Sopa de Wuhan*, Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia. Varios autores 163-185. Editorial ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio) 2020 en <https://www.elextremosur.com/files/content/23/23684/sopa-de-wuhan.pdf>, (consultada 16/01/2021)

Rancière, Jaques. *El maestro ignorante*. Barcelona: Laertes 2002 en: <https://www.eafit.edu.co/centro-integridad/guiasdocentes/SiteAssets/El%20Maestro%20Ignorante.pdf> (consultado 17/01/2021)

Sartre, J. P. *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa 2007

103 Antoni Jesús Aguiló. “Walter Benjamin: ¿abismo o revolución?” *Rebelión.org* 2012 <https://rebellion.org/walter-benjamin-abismo-o-revolucion/>

104 Paul Preciado “Aprendiendo del virus”. En *Sopa de Wuhan*, Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia. (Editorial ASPO, 2020) p.184

Perspectiva intergeneracional del envejecimiento y la vejez. Para la construcción de un modelo de bienestar desde la comunicación y apoyo mutuo intergeneracional para la génesis del capital intergeneracional

Minerva Maciel Morán

Licenciada en Letras y Periodismo por la Universidad de Colima, (2000), Licenciada en Filosofía por la Universidad de Colima (2001), Maestra en Comunicación de la Ciencia y la Cultura por el ITESO (2006), Estudios de Doctorado en Ciencias y Humanidades para el Desarrollo Interdisciplinario por el Centro de Estudio e Investigaciones Interdisciplinarias de la Universidad Autónoma de Coahuila en convenio con el Centro de Investigación Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM (2016). Profesora en la Licenciatura en Filosofía y en la Preparatoria 30 de la Universidad de Colima.

minerva_maciel@ucol.mx

Resumen

Entender la vejez, el envejecimiento y la transmisión de conocimiento intergeneracional para fomentar un bienestar no solo pensado desde los adultos mayores, sino en todas las generaciones, porque pensar en la vejez no es solo analizar desde el punto de vista de la salud, de la psicología o de forma reduccionista, sino desde una totalidad que permita que el trayecto de vida de cada persona obtenga en sus años más sagrados de experiencia la esperanza del amor, la felicidad y la satisfacción de haber aprendido a saber vivir consigo mismo y con el ecosistema familiar, social y ambiental en la que está inserto. El trabajo metodológico (taller intergeneracional) fue crucial para reflexionar y proponer el capital intergeneracional.

Palabras clave:

envejecimiento, vejez, transmisión de conocimientos, apoyo mutuo, comunicación, capital intergeneracional.

Abstract

To understand old age, aging and the transmission of intergenerational knowledge to promote well-being not only thought from the perspective of older adults, but in all generations, because thinking about old age is not only to analyze from the point of view of health, psychology or in a reductionist way, but from a totality that allows the life journey of each person to obtain in their most sacred years of experience the hope of love, happiness and satisfaction of having learned to know how to live with oneself and with the family, social and environmental ecosystem in which he/she is inserted. The methodological work (intergenerational workshop) was crucial to reflect and propose the intergenerational capital.

Key words:

aging, old age, knowledge transmission, mutual support, communication, intergenerational capital.

Introducción

Es necesario entender la vejez, el envejecimiento y la transmisión de conocimiento intergeneracional para fomentar un bienestar no solo pensado desde los adultos mayores, sino en todas las generaciones, porque pensar la vejez no es solo analizar desde el punto de vista de la salud, de la psicología o de forma reduccionista, sino desde una totalidad que permita que el trayecto de vida de cada persona obtenga en sus años más sagrados de experiencia la esperanza del amor, la felicidad y la satisfacción de haber aprendido a saber vivir consigo mismo y con el ecosistema familiar, social y ambiental en la que está inserto.

Para reflexionar y proponer que el envejecimiento, la vejez y transmisión de conocimientos deben verse desde el capital intergeneracional donde las generaciones dialogan para un bienestar en el envejecimiento y vejez haciendo nuevas propuestas en lo cultural, social, económico, simbólico y al mismo tiempo modificar la representación social negativa que se tiene entre generaciones y crear mejores oportunidades entre todos.

El envejecimiento y la vejez no debe verse de forma aislada, como si fuera solo objeto de una etapa de vida, es decir, de los viejos. Dimensionar el envejecimiento y la vejez desde todas las edades porque las nuevas generaciones creen que el envejecimiento y la vejez ocurre solo a los viejos, aunado a que los viejos dejan de ser la figura fundamental de transmisión de conocimiento. ¿Y los adultos mayores? Ellos viven sus vejez (el concepto vejez Simone de Beauvoir lo menciona en su libro *La Vejez* haciendo distinción de que no existe solo una vejez, sino que culturalmente la vejez depende del contexto sociocultural en el que se encuentre) que a través de su transcurso de vida algunos logran superar diversas problemáticas, otros no las superan o viven de sus recuerdos. Asimismo dejan de ser los transmisores de conocimientos. No obstante, pensar la vejez, planear la vejez en los distintos momentos de la vida es ambiguo. Realmente no existe una conciencia plena de lo que es envejecer y ser viejo. Y no se habla desde un punto de vista capitalista, estético o médico, porque la vejez no existe; existe porque se ha construido socialmente durante tiempos remotos y se ha clasificado dentro del área biológica, médica, política y económica; sin embargo, cuando se habla de ella desde la antigüedad se aborda desde una perspectiva cualitativa, positiva, se habla del curso de la vida.

Marco Tulio Cicerón (2001), filósofo de la antigüedad aborda la vejez desde tres aspectos: las actividades, la pérdida de la fuerza física, la pérdida de placeres y la proximidad de la muerte. En cada uno de estos aspectos argumenta que la vejez no es un sistema de una etapa de la vida, sino que la vejez se construye a partir de la propia persona que la vive, por lo que es un constructo personal y social, y de esto depende cómo se perciba en las nuevas generaciones.

Y sin embargo, en la actualidad, ¿cómo se representa socialmente el envejecimiento y la vejez en todas las ge-

neraciones? Aún se cuestiona. Se sigue teniendo pensamientos negativos sobre lo que es ser un adulto mayor. Incluso jóvenes o adultos le temen a la vejez (gerascofobia) y prefieren suicidarse que ser viejos porque “en una sociedad ‘obstinadamente orientada hacia la juventud’, la proximidad de la vejez se presenta ‘como un cataclismo’” (Fernández-Cuesta, Juan M, 1987, párr. 2).

Culturalmente estamos inmersos dentro una creencia de que los adultos mayores no son capaces de tener vitalidad, que son personas enfermas, dependientes, malhumoradas, que no poseen un proyecto para trascender como las generaciones que vienen detrás de ellos, que la vida se acaba en ese momento, se deja de soñar. Esta representación social negativa no beneficia en la construcción de una sociedad de bienestar para todas las edades, en especial para aquellos adultos mayores que buscan reestablecer conexión o empatía con su propia ecología social, familiar, personal, laboral, etc., donde al final quedan en la depresión, abandonados física o simbólicamente. Simbólicamente porque aunque vivan dentro de un hogar familiar o casa de asistencia no son tomados en cuenta como personas que contribuyen, producen, o como comúnmente se dice, útiles. Aunado a que si se tiene solvencia económica o se carece de un salario que brinde una vida digna durante el trayecto de vida, los años más avanzados serán de resentimiento, soledad, angustia, infelicidad, si no se tuvo un desarrollo donde la base fundamental de un ser humano haya sido: alimentación vital durante su vida prenatal, nacimiento, transcurso de vida, porque según Simone de Beauvoir (2016) un “régimen alimenticio será base para el gozo de los placeres” (p. 377-378). Inteligencia emocional desde el origen familiar o entorno donde cohabita y saber vivir bien con uno y con los otros para transformarse como ser humano cada vez que lo necesite dentro del todo universo que pueda existir, tener la capacidad, a pesar de todo, no solo de tener muchos años, sino de ser felices. Es por ello que la importancia de llegar con una madurez creativa, activa y valorativa para vivir los momentos más intensos en las edades más avanzadas y ejercitarse es sustancial.

Por lo que es de suma relevancia seguir porque no solo del pasado se vive, de acuerdo con Rita Levy Montalcini (2018) “no debemos vivir la vejez recordando el tiempo pasado, sino haciendo planes para el tiempo que nos quede, ya sea un día, un mes o varios años, con la esperanza de poder realizar unos proyectos que no habíamos podido acometer en los años juveniles” (p. 18).

Es por ello que el capital intergeneracional será fundamental para rescatar, no solo una nueva visión del envejecimiento y la vejez, sino de los saberes ancestrales, experiencias de vida, de trabajo, valores, la paz, de una nueva concepción para el desarrollo en la economía, la sociedad, la cultura, las artes, la educación, la ciencia, la tecnología, la buena convivencia, entre otros más, porque según Pierre Bourdieu (2001):

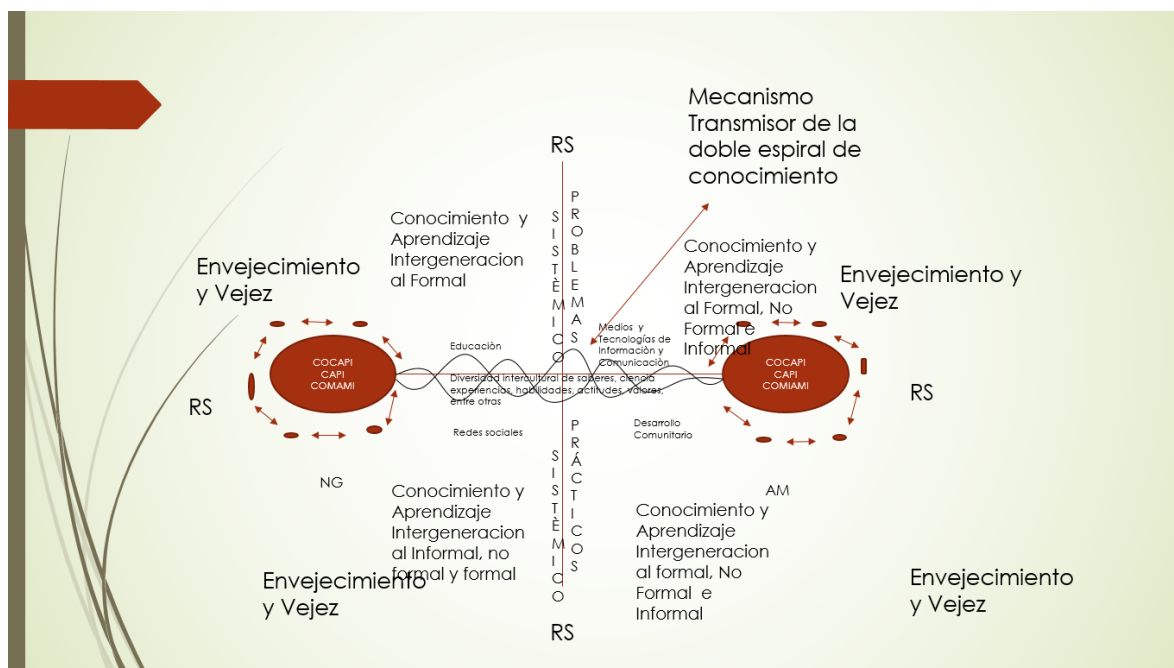
El concepto de capital y, junto a él, el de acumulación de capital, con todas sus implicaciones. El capital es trabajo acumulado, bien en la forma de materia, bien en forma interiorizada o “incorporada”. Cuando agentes individuales o grupos se apropian de capital privada o exclusivamente, posibilitan también, gracias a ello, la apropiación de energía social en forma de trabajo vivo o de trabajo cosificado. Como *vis insita*, el capital es una fuerza inherente a las estructuras objetivas y subjetivas; pero es al mismo tiempo -como *lex insita*- un principio fundamental de las regularidades internas del mundo social.” (p. 131).

Y no se trata de que el adulto mayor solo transmita su saber o experiencia, sino de que exista la comunión intergeneracional entre las nuevas generaciones y los viejos. Que surjan innovaciones de todo tipo (tecnológicas, artesanales, científicas, negocios, de protección al medio ambiente, arquitectónicas, transporte, salud, etc.), creaciones (literarias, audiovisuales, etc.) o simplemente filosofar, desarrollar pensamiento crítico, creativo, humanista, filosofía para saber aprender a envejecer y ser viejos, a convivir de forma intergeneracional a partir de sus conexiones intelectuales, manuales, afectivas, emocionales, espirituales, familiares, sociales, entre otras, ya que no se trata de ponerlos en competencias, sino de conjugar los conocimientos, experiencias, habilidades, valores, actitudes para el nacimiento de seres trascendentales que sabrán vivir un buen envejecimiento y llegar a los años inmensos forjando un mejor mundo, porque “el progreso moral de la humanidad se debe a los ancianos y si no queremos un fracaso en nuestra civilización contemporánea, tenemos que trabajar para que las nuevas generaciones no nos lleven a la desdicha” (De Beauvoir, Simone, 2016, p. 390-391).

Generemos y valoremos nuestros capitales culturales, sociales, económicos, simbólicos desde el conocimiento y aprendizaje intergeneracional y sin distinción alguna en clases socioeconómicas, género, limitación física, mental, cognitiva, religión, medio ambiental, ideológica, etc., ya que si pretendemos evolucionar es importante el apoyo mutuo. De acuerdo con Piotr Kropotkin (2005) un factor en la evolución es que los individuos se apoyen entre sí toda vez que habrá un beneficio mutuo que hará mejorar nuestras situaciones humanas y permitirá una evolución favorable para todos los que habitamos este planeta; por ende, tendremos un envejecimiento sano y una vejez saludable en todas dimensiones del desarrollo humano; construyamos una nueva filosofía sobre nuestro envejecer y nuestro ser viejo.

Primera parte del modelo de bienestar para el génesis del Capital Intergeneracional

La propuesta de un modelo para vivir bien en el envejecimiento y la vejez que se propone es pensar como lo dice Carlos Lenkersdorf (2005) en “nosotros”, nuestros envejecimientos y vejezes, donde el capital intergeneracional es la base epistemológica, teórica conceptual y metodológica a partir de los problemas prácticos interiorizados o normalizados y que aquejan al envejecer y ser viejo. Asimismo, la base del esquema que a continuación presento se propuso desde los sistemas complejos, la epistemología genética de Jean Piaget y Rolando García, la cibercultur@ y la investigación interdisciplinaria.



Esquema de elaboración propia para representar el modelo para vivir bien en el envejecimiento y la vejez a partir de la doble espiral de conocimiento en los capitales intergeneracionales, la construcción de conocimiento y aprendizaje intergeneracional y la comunicación y apoyo mutuo intergeneracional.

En las representaciones sociales sobre el envejecimiento y la vejez se resalta que existe una resignificación sobre los viejos y aún se conserva en los adultos mayores el simbolismo de personas sabias; sin embargo, la modernidad ha repercutido en la brecha intergeneracional y en las prácticas familiares. La apariencia física, psicológica de la vejez repercute en el desinterés de las nuevas generaciones para convivir y aprender de ellos, la familia no promueve la integración entre padres, abuelos e hijos para la valoración de la transmisión de conocimiento intergeneracional.

Por tal causa se cuestionó la importancia de desarrollar un modelo para cambiar las representaciones sociales falsas del envejecimiento y la vejez, y así detonar cambios en las relaciones intergeneracionales para el bienestar económico, social, cultural, simbólico desde el capital intergeneracional. El taller intergeneracional fue crucial para trabajar las relaciones humanas —que son las bases esenciales— y conocer categorías conceptuales que nos permiten entender los problemas prácticos que se presentan entre viejos y nuevas generaciones, como también una vía para trabajar los capitales intergeneracionales desde la parte de la convivencia creativa, asimismo porque el tiempo pasa y vemos que ser viejos tendrá un costo alto en la sociedad y en la economía.

El propósito del taller intergeneracional fue el de fomentar una cultura de calidad de vida sobre la vejez y el envejecimiento a través de la relación intergeneracional y transmisión de conocimientos, conocer epistemológica y empíricamente el origen de las situaciones que conllevan a una imagen de la vejez negativa y a la vez estrategias para saber convivir. Este taller intergeneracional se realizó en el Centro de Convivencia de la Tercera Edad del Parque Regional “Griselda Álvarez” ahora conocido como Ecoparc. Se trabajó con un grupo de alrededor de cien personas, entre adolescentes (estudiantes de la preparatoria 30 de la Universidad de Colima)

y adultos mayores que acuden al Centro de Convivencia “Griselda Álvarez”.

Los ejes temáticos del taller fueron: vejez y envejecimiento, cultura sobre el adulto mayor, relación intergeneracional y transmisión de conocimientos. Las actividades que se llevaron a cabo fueron desde sociodramas, plenarias, juegos, etc. El taller duró dos horas y el evento fue organizado por el Instituto para la Atención de los Adulto en Plenitud del Gobierno del Estado de Colima (IAAP). Las categorías conceptuales que surgieron del taller intergeneracional forman parte del fundamento empírico para la comprensión de la realidad del envejecimiento y vejez, así como para entender las dinámicas de relación con el fin de generar y valorar el capital intergeneracional para la construcción del conocimiento y aprendizaje que siempre ha existido, pero que solo se ha vivido en lo aparente. El conocimiento se construye, construyamos el capital intergeneracional entendido desde lo social para una nueva concepción filosófica sobre el bienestar del envejecimiento y la vejez.

En la primera actividad se les pidió que a partir de tres frases (“así como te ves, así me vi”, “así como nos vemos, ellos se ven” y “así igual ellos se vieron como nosotros”) realizaran un sociodrama, se organizaron tres equipos representativos donde desarrollaron la historia seleccionando una de las frases, luego diseñaron sus vestuarios y personajes. También se les pidió dialogar y escuchar entre los participantes para que planearan la actividad entre todos. Se presentan las categorías conceptuales que arrojó la primera actividad, desde los comentarios que expresaban de forma espontánea hasta en el sociodrama.

Categorías conceptuales de la representación social que tienen los adultos mayores sobre los adolescentes o de ellos mismos. Expresiones durante la organización de la actividad

Joven	Desesperanza de la juventud sobre su vejez	Negatividad de la vejez intergeneracional	Autopercepción del adulto mayor sobre la vejez
Están locos Tienen mamitis	Pensar que ellos van a llegar a ser viejos, mejor hay que llegar brincando. No van a llegar arrastrándose.	Los jóvenes a veces sienten lástima.	Además la vida es una actuación. “Mire, yo desde que salgo de la casa, yo lo primero que hago, tengo que trabajar, nadie me puede notar que traigo una situación, no me puedo enfermar, tengo que estar bien, yo sola, la vida es una actuación”.

Esquema de elaboración propia. Taller Intergeneracional. Categorías conceptuales de la representación social.

Categorías conceptuales intergeneracionales a partir de la dramatización y la frase —

ligeramente ajustada— por el grupo para el entendimiento “como nos ven se vieron y como se ven nos veremos”. Título de la representación: ¡Vámonos de reventón!

En el inicio del sociodrama los adolescentes (representados por adultos mayores) se encuentran a unos adultos mayores (representados por adolescentes) y les preguntan a dónde se dirigen. Les responden que van al Centro de Convivencia de la Tercera Edad “Griselda Álvarez”.

A d o l e s c e n t e s (representando adultos mayores)	A d o l e s c e n t e s (representando adultos mayores)	Adultos mayores (representando adolescentes)	
Imaginario de los escenarios de la vejez	Imaginario de la vejez	Semántica de la vejez	Imaginario de los escenarios de la vejez
Platican, conver- san con gente de su edad.	No, al contrario, son buena gente. Las muchachonas son bonitas, me gusta bailar con ellas.	Mire, unos viejitos.	Al lugar donde van son unos amargados.

Esquema de elaboración propia. Taller Intergeneracional. Categorías conceptuales de la representación social.

En el transcurso de la historia se denotan cualidades, valores y experiencia de vida en la vejez.

Adolescentes (representando adul- tos mayores)			Adultos mayores (representando adolescen- tes)		
A d u l t o s m a y o r e s a c o n s e j a n valores	A d u l t o s m a y o r e s e n s e ñ a n valores a sus des- cendien- tes (nie- tos)	A d u l t o s m a y o r e s d i s f r u t a n la vida	Cualida- des de la vejez	Adultos mayo- res son expe- riencia de vida	Adultos mayo- res aconsejan
Cuiden mu- cho a su fa- milia y való- renla.	Que no se vayan por el camino fácil.	T i e n e n m u c h a experien- cia.	B u e n a onda.	Aparte de lo que hay que vivir y ellos están vi- vendo.	Qué consejos me das.
A d u l t o s m a y o r e s c o n s c i e n t e s de la expe- riencia de vida	Lenguaje y valores intergene- racionales	Adultos mayores rescatan una bue- na edu- c a c i ó n social	La vejez es trans- misión de enseñan- zas a los descen- d i e n t e s (nietos)	La juventud es disfrutar con ir- responsabilidad	La juventud aprende de sus errores

No, porque yo pasé por su edad y también me fugaba de clases, y no hacía tareas y por eso me corrieron.	Si antes no se decía “buey”, se llamaba como se llamaba, no “buey”.	P u e s como me dijo una señora joven, una vez dijo que los bueyes se dejaban amarrados.	¿Qué les enseño a mis nietos?	Nosotros disfrutamos al 100%. No hacemos la tarea, nos vamos de pinta para irnos de reventón.	Ya oyeron que no hay que hacerse la pinta que hay que hacer la tarea, yo en vez de hacer la tarea me hice esta pulsera, pero no, eso no me ayuda al futuro, para el futuro me ayuda cumplir con mis deberes, los esfuerzos que hacen mis padres por darme estudio, casa, comida.
---	---	--	-------------------------------	---	--

Esquema de elaboración propia. Taller Intergeneracional. Categorías conceptuales de la representación social

Estos diálogos provocaban que las generaciones reflexionaran y se salieran de su papel y guion para tomar el lugar que les correspondía, de acuerdo con su edad, como sucedió con un adulto mayor que les aconsejó a los adolescentes que valoraron a su familia, que en su experiencia de vida como huérfano no tuvo la oportunidad de tener una; sin embargo, en el transcurso de los años pudo hacer una y valorar qué era lo más importante; señaló que perdió mucho al no tener una familia desde la niñez. Por eso recomienda no irse por el camino fácil, que su familia es lo que interesa y lo más importante.

Otras de las expresiones que se resaltaron en el sociodrama, a forma de sarcasmo fue — quieren preguntar, porque casi no se encuentran viejitos ahora en día—, el cual hacía referencia a que cada vez hay más adultos mayores y su importancia en la formación integral de la familia y la sociedad.

—Yo les voy a preguntar a los viejitos si formaron una familia bonita.

Finalmente los adultos mayores aconsejaron a los adolescentes que disfruten la vida y saquen muy buenas experiencias en los momentos en los que se encuentren, que eso no se termina, —sigo siendo parrandera, no siempre cambiamos—, pero lo que al final se busca es sentirse bien con uno y con los otros, por eso “como nos ven se vieron y como se ven nos veremos”.

En el segundo sociodrama se abordó la frase “así como te ves así me vi”. En esta representación el equipo organizó su historia, donde los adolescentes personifican a unos chicos que se van de diversión y los adultos mayores son abuelos de uno de los amigos. Las categorías conceptuales que surgieron son las siguientes:

Adolescentes				Adulto mayor			
Adolescentes hombres diversión con alcohol y mujeres	Adolescencia es capacidad de reflexionar	Adolescencia es experiencia	Adolescencia son usos y costumbres de su contexto sociocultural	Semántica de la vejez	Vejez son consejos de prevención	Vejez es moral	Vejez es convivir y seguir activo
Vamos a pistear, te voy a pre- sentar unas amigas.	¿Entonces quién hacemos? Ya quedé con unas amigas. No prome- to ahorita nada, pero bueno.	¿Por qué estaría mal, tam- bién nos queremos divertir no- sotros? No somos va- gos.	¿Por qué esta- ría mal? que- remos diver- tarnos. ¿Por qué sigue siendo lo mis- mo? Hombre y mujer	Saludo a tu abuelo, Garañón retirado. Abuelita.	En la actua- lidad hay más peligro. Vayan a ha- cer deporte. Vayan a bai- lar, a convi- vir, al jardín, a pasear sa- namente. A la escuela, a estudiar	Ahora hay más delin- cuencia.	Tomamos clases, ha- cemos camisas, baile.

Esquema de elaboración propia. Taller Intergeneracional. Categorías conceptuales de la representación social

En estos sociodramas se presentan la adolescencia negativa y a la vejez como personas que han vivido muchos años, tienen experiencia, dan consejos morales y siguen activos. Los adolescentes se acercan a los viejos para ser escuchados sobre sus decisiones y aunque se resisten a tomar en cuenta lo que les dicen, conscientemente se activa su capacidad de reflexión ante sus más inconscientes deseos.

Es por ello la importancia de la comunicación intergeneracional y el apoyo mutuo, ya que es un principio fundamental para hacer mover el pensamiento hacia un bienestar en el proceso de envejecer —no solo de viejos, también de jóvenes. La comunicación es, según Margarita Maass Morneo (2007) poner en común un interés, consenso, objetivo, como también un desacuerdo, problema, molestia, etc., sin embargo en la comunicación y la forma en que empleamos nuestro lenguaje permitirá mejorar las relaciones humanas, porque en estos sociodramas se muestra que la falta de empatía entre generaciones tiene que ver con nuestras propias concepciones de vida; ver a la adolescencia negativa o verse a sí mismo en un sentido negativo es no ser tú y no ser yo, es verse reflejado en sí mismo.

El hecho de que los adolescentes digan: ¿por qué está mal? ¿Sigue siendo lo mismo? Es decirle al adulto mayor que él también hacía lo mismo, quien a su vez responde: es peligroso, ya no son los mismos tiempos. No obstante, comprendiendo la naturaleza de los adolescentes y viéndose reflejados en ellos, esa comprensión —desde el lenguaje simbólico que usa el adolescente— es parte de un momento de vida que se construye gracias a diversos factores: inmadurez, educación, contexto, la etapa misma, imitación, etc. Pero esto “que también viví” y la oportunidad de que los adolescentes aún guarden una imagen positiva del aspecto moral y

de la plenitud en el adulto mayor, a partir de la experiencia de vida, se traduce en que esa experiencia sea el mensaje para deconstruir y construir nuevos códigos o lenguajes para reinterpretar o retroalimentar el mundo y abrir la doble espiral de conocimiento; de esta manera se entablaría una comunicación intergeneracional y de apoyo mutuo.

Porque no es la comunicación lineal, no es emisor o receptor, ambos son emisores, ambos son receptores, ambos son humanos. “La comunicación no es solo cuestión de acciones y reacciones; es algo más complejo, y debe pensarse desde un enfoque sistémico, a partir del concepto de intercambio” (Rizo García, 2011, p. 5). Y el adulto mayor también transformará la representación que ha guardado a través del tiempo de sus propios momentos de vida y de quienes estén enfrente de ellos. Por tal motivo, como dice la teoría de la comunicación humana de la escuela de Palo Alto que “1) La esencia de la comunicación reside en procesos de relación e interacción; 2) Todo comportamiento humano tiene un valor comunicativo; y 3) Los trastornos psíquicos reflejan perturbaciones de la comunicación” (Rizo García, 2011, p. 4).

Si trabajamos los problemas desde una perspectiva sistémica y de comunicación humana se abarcarán los más profundos sentimientos y pensamientos en la relación intergeneracional. Por su parte, con estos ejemplos de sociodrama se muestra el mecanismo de la doble espiral de conocimiento (elemento de comunicación que no transmite el mensaje, sino que lo activa en ambas direcciones, desde lo cognitivo, ambiental, de la personalidad, del contexto sociocultural, biológico, lingüístico, etc., en sí es infinito; se trata de solo ver, en determinados casos, en donde se denotan más) actuando en la comunicación y apoyo mutuo intergeneracional a partir de la experiencia de vida entre ambos emisores y receptores. El adulto mayor y adolescente posee conocimiento, experiencia, habilidades, valores y actitudes dentro de un sistema de representaciones sociales, que en el mensaje dialógico bidireccional va inmerso y en la “interacción que se refiere al contacto comunicativo entre personas miembros de un grupo, o bien entre personas de distintos grupos entre sí, se estudia como un sistema global que, a su vez, articula sistemas de codificación con sistemas de valores. Todo mensaje comprendería tres elementos principales: a) el contexto b) la codificación y c) el valor” (Roiz, Miguel, s/f, p. 122).

Siguiendo con la escuela de Palo Alto en esta comunicación, lo anterior no significa que ambos emisores o receptores estén hablando al mismo tiempo, sino que en el proceso de la doble espiral de conocimiento (conocimiento no se refiere al cúmulo de información o lo que solo aprendimos en la escuela, sino al conocimiento, como dicen Rolando García y Jean Piaget, a nuestros marcos epistémicos, desde donde preguntamos, desde donde estamos hablando, o bien, en palabras de Maturana y Varela, el conocer depende de la estructura de quien conoce) donde hubo un intercambio en el mensaje dialógico bidireccional a partir de la experiencia de vida dentro de un sistema de representación social “la comunicación es un proceso social permanente que integra múltiples modos de comportamientos: la palabra, el gesto, la mirada, la mímica, el espacio interindividual, la comunicación es un todo integrado” (Winkin, Yves, s/f, pp.22-23).

Asimismo, en los siguientes ejemplos del taller intergeneracional veremos cómo también actúa la comunicación y el apoyo mutuo, la construcción de conocimiento y aprendizaje intergeneracional, el capital intergene-

racional con la dialéctica de la diferenciación, la integración en la construcción de conocimiento que propone Rolando García (2006) con la doble espiral de conocimiento.

En el tercer sociodrama la frase con la que se trabajó fue “así igual ellos se vieron como nosotros”. En esta historia los adultos mayores y adolescentes decidieron trabajar un tema que es tabú y de género, por las diferentes críticas sociales que provoca: la boda de una adulta mayor mujer con un joven hombre. Lo singular en esta actividad es que en este sociodrama pusieron en común el discurso entre adolescentes y adultos mayores sobre la representación social de la vejez. Asimismo, este mismo equipo representó otro sociodrama con el tema “No planeamos la vejez”. Dentro de las categorías conceptuales que surgieron en la primera actividad destacan:

Vejez es:
Disfrutar del amor
Placer sexual
Tener un nuevo matrimonio
Relación sentimental con una persona más joven
Consejos

Esquema de elaboración propia. Taller Intergeneracional. Categorías conceptuales de la representación social

En este mismo sociodrama concluyeron que, aunque el amor no tiene edad, lo importante desde jóvenes es llevar una vida sana para un mayor bienestar en el transcurso de la vida.

“—Lo exhorto a que lleve una vida sana, se cuide desde que esté joven para que pueda tener hijos sanos, que tenga bases sólidas para un futuro, porque la libertad se da dentro de los principios, ser uno mismo toda la vida sin hacerle daño a los padres, a los hijos, a los demás, porque somos seres independientes, no nacemos juntos, entonces hay que ver la libertad en una forma positiva, aunque estén casados tienen que respetar la forma de ser porque el hombre y la mujer no somos iguales. Los exhorto a que den su opinión, a que nos den sus consejos y a que aprendan a respetar desde jóvenes—”.

Vemos cómo aparecen en este párrafo consejos, opiniones, donde un adulto mayor hace hincapié en que los consejos no son solo de adultos mayores, que a cualquier edad tenemos la capacidad para orientar a otros, no importa la edad, aprendemos intergeneracionalmente.

De igual forma se señala que dentro de esta narrativa encontramos la libertad como un valor esencial para trascender como personas y con los otros; al mismo tiempo, el discurso está orientado hacia la creencia de que somos seres humanos que nacemos, crecemos, nos reproducimos y morimos, pero hoy en día sabemos que no es un principio biológico establecido universalmente porque, precisamente, en esa libertad, por cuestiones de género, se es capaz de decidir en la reproducción; culturalmente —y la propia adulta mayor lo dice—,

aunque estemos casados, ello no significa que seamos iguales hombre y mujer, por lo que si queremos tener una mejor vida, debemos respetar esa libertad de ser.

El segundo sociodrama nos dice que nunca pensamos en nuestra vejez, no la planeamos; también señala que es importante valorar las edades de la vida para un mayor gozo en la plenitud. A continuación, expongo el sociodrama convertido en un diálogo poético entre madre e hija.

“—Nunca pensamos que vamos a llegar a la edad adulta mayor. Es un proceso y una metamorfosis, todas las edades son dignas. Cuando llegamos a adultos llegamos tan dignamente como cuando estábamos muy felices, por eso a veces más bien... Madre, por qué esta flor hoy tan fragante y lozana tendrá que perder mañana su perfume y su color. Hija, porque en este mundo de apariencias inconstantes todo pasa en un instante, nada es firme, ni profundo. Pues que mal que tu hermosura se torna en sombra de duelo, cubre de luto al cielo y al corazón de frescura. Tú eres hija de mi amor, la ley a uno domina desde la rosa de espinas digna de dicha y honor—”.

La metáfora de este diálogo poético consiste en que todo fluye en cada instante, en que nada permanece, como diría Zygmunt Bauman (2008) en sus estudios sociológicos y filosóficos, por lo que las edades de la vida son líquidas; estamos en constante envejecimiento líquido y sin embargo no pensamos en ello; seguimos inmersos en la idea de que no envejeceremos, de que seremos jóvenes por siempre. No obstante, a pesar de todo, hasta la más hermosa flor se marchita, pero lo sustancial es saber vivir con dignidad, con frescura; lo físico se va, tenemos canas, arrugas, el tiempo va, lo material va, pero el honor se queda de principio a fin, lo que somos, nuestros actos, es lo que permanece ante uno y los otros. Y la felicidad está en todo momento, desde la infancia hasta la adultez. La dignidad de los años grandes tiene que ver cómo encaminamos el transcurso de la vida.

Entablar una comunicación intergeneracional conlleva descubrirnos a nosotros mismos, pero debe ser guiada para aprender y lograr los propósitos que se buscan. Este taller mostró que a partir de la doble espiral de conocimiento que se conduce en el mensaje dialógico bidireccional construimos conocimiento.

A partir de saberes ancestrales, de formación científica, tecnológica, humanista, teológica, mística, de experiencias, habilidades, valores, antivalores y actitudes, etc., pero en esa diferenciación e integración que Rolando García (2006) refiere en su obra *Sistemas Complejos*, la doble espiral de conocimiento contribuye a que se activen las formas de cómo incorporamos y comunicamos la realidad emergida en representaciones sociales; esto es y de acuerdo con Serge Moscovici (citado en Mora, Martín, 2002) “el conocimiento de sentido común que tiene como objetivos comunicar, estar al día, y sentirse dentro del ambiente social, y que se origina en el intercambio de comunicaciones del grupo social... quien conoce se coloca dentro de lo que conoce, es, la representación social tiene dos caras, la figurativa, la simbólica” (p. 7) y la no figurativa, y aunque esta última no se nombra, existe en la imagen del envejecimiento y la vejez totalmente distorsionadas cuando hay ignorancia, ausencia de reflexividad o trastornos mentales graves, por lo que ese proceso comunicativo

entre adultos mayores y adolescentes brinda la oportunidad de lo que Rolando García menciona, “la realidad no está basada en la experiencia como lo nombra el empirismo, sino que es empírica, esto es, el sujeto debe coordinar sus propias acciones para poder interactuar, así como establecer coordinaciones con los objetos” (García, Rolando, 2000, p. 61).

En este caso, cuando los adultos mayores y adolescentes están en esa interacción a partir de la diferenciación e integración (García, Rolando, 2006) es cuando asimilan, desequilibran, reequilibran, vuelven a equilibrar para finalmente acomodar (García, Rolando, Piaget, Jean, 2000) el pensamiento de lo que es envejecer y ser viejo, porque en ese diálogo bidireccional con la doble espiral de conocimiento están en una constante organización y reorganización; es decir, “establecen relaciones, las cuales, a su vez, se van interconectando, a través de procesos de comparación y de transformación” (García, Rolando, 2000, p. 110).

Es importante destacar que cuando se establecen estas relaciones de diferenciación e integración inter (entre personas) o intra (reflexión interiorizada) dentro de problemáticas, perturbaciones o simplemente diferencias, la asimilación, equilibrio y acomodo en el juego dialéctico no predispone a un cambio radical, ya que todo está en una constante construcción, pero la desequilibración y reequilibración desempeñan un papel crucial para que en el tiempo y espacio se vuelva hacia un equilibrio y, finalmente, un acomodo cuando hubo procesos que se quedaron en estado de mitigación; porque no siempre se resuelve una situación, siguiendo a Rolando García (2000): se organiza y adapta.

En las actividades del taller se ve cómo estos procesos de desequilibración y reequilibración se autoorganizan a partir del diálogo que, a su vez, emite cortos circuitos neuronales bidireccionales que interactúan entre sí, con el fin de modificar representaciones sociales negativas del envejecimiento y de la vejez; y porque no se trata de que en la comunicación bidireccional a través del mecanismo de la doble espiral de conocimiento se reproduzca una mimesis de los conocimientos, experiencias, habilidades, valores, antivalores, actitudes; en este caso no sería una comunicación lineal, unidireccional, sino que en ese intercambio de diferenciación e integración se originarían la creatividad, la reflexión, el análisis, la evaluación, la comprensión, el ser humano para el bienestar y la génesis del capital intergeneracional. Por ello es de suma importancia la comunicación intergeneracional y de apoyo mutuo como principio elemental, toda vez que nos permite redescubrirnos constantemente a nosotros mismos y en relación con los otros, que es un nosotros para pensar cuestiones como las emociones, imaginarios, ignorancia, etc.

En este taller intergeneracional los procesos de comunicación y apoyo mutuo, de construcción de conocimiento y aprendizaje intergeneracional y capital intergeneracional iniciaron desde la organización de los grupos. Antes de presentar sus actividades o productos, adultos mayores y adolescentes tenían la función de dialogar y escuchar para planear lo que presentarían, por lo que escuchar y dialogar forman parte de una cultura de comunicación para reestablecer intercambios que propicien bienestar en el envejecimiento y vejez. Margarita Maass Moreno (2007) nos dice:

Escuchar significa prestar atención a lo que se oye. Estar atento y darle espacio al que habla. Ser interlocutor. Coordinar acciones con la persona que habla. Implica una actitud de empatía. No solamente estamos hablando del respeto a la diferencia sino a la contemplación de las mismas. Aprender del otro. Escuchar implica también una actitud distinta ante el otro. (p. 242).

Por ello en este taller se trabajaron las brechas intergeneracionales, quitando “donde el joven es lo valorado y, en contraposición, los viejos desvalorados” (Maass, Moreno, M., 2007, p. 243), porque fomentar una cultura de comunicación intergeneracional y de apoyo mutuo:

Genera una sociedad de comunicación y, más aún, una comunidad de comunicación donde la información depende de la comunicación, de la coordinación de acciones entre individuos, de interacción dialógica entre actores sociales. La información no se mueve en una sola dirección generalmente dominante, sino que el flujo es interactivo y transformador en toda la vida social (Maass, Moreno, M., 2007, p. 243).

Así que haber conjugado intergeneracionalmente dos generaciones permitió conocer estructura y contenido de cómo conocemos el envejecimiento y la vejez; esto es, estructura de los mecanismos de comunicación y de contenido, las representaciones sociales que se involucran a partir de la “diferenciación e integración” (García, Rolando, 2006) a través de los mensajes bidireccionales conducidos por la doble espiral de conocimiento y que conlleva conocimientos, experiencias, habilidades, valores, antivalores, actitudes, etc. Por tal motivo, reunir a las generaciones es construir ciudadanía para la paz y el bienestar para todas las edades y para ello, como dice Margarita Maass Moreno (2007):

Hay que trabajar en procesos de inteligencias distribuidas y en ejercicios de hermenéutica colectiva. Esto significa, al mismo tiempo, organizarnos para suscitar la diferencia; contemplar la diferencia y respetar la diferencia ya que esta diferencia genera vida, vínculos y obliga a abrirnos para escuchar y dialogar; desarrollarnos creciendo colectivamente y generando trabajo realmente colectivo e incluyente (p. 243).

Por tal manera, el apoyo mutuo entre generaciones nos da la “posibilidad de alcanzar la vejez y acumular experiencia, el desarrollo intelectual y el máximo crecimiento de los hábitos sociales, asegurando la conservación de la especie y también su difusión sobre una superficie más amplia, y la máxima evolución progresiva” (Kropotkin, Piotr, p. 237). Si sucede lo contrario, entonces estaríamos “condenados a la degeneración” (Kropotkin, Piotr, p. 237).

La comunicación y el apoyo mutuo intergeneracional es un principio básico para la construcción de conocimiento y aprendizaje intergeneracional y el capital intergeneracional, “porque forman un todo inseparable y coherente” (Watzlawick, P., Beavin, J., Jackson, D., 1991, p. 84) en la comunicación entre generaciones. Asimismo, para el estudio y comprensión del bienestar en el envejecimiento y la vejez desde lo intergeneracional, estas tres categorías conceptuales (comunicación y apoyo mutuo intergeneracional, construcción de conocimiento y aprendizaje intergeneracional y capital intergeneracional) son “interdefinibles” (García, Rolando, 2006) dentro de una totalidad organizada para la construcción de representaciones sociales positivas sobre las “edades de la vida” (De Beauvoir, Simone, 2016, p.359).

Bibliografía

- Bauman, Z. (2008). *Los Retos de la Educación en la Modernidad Líquida*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (2001). *Poder, Derecho y Clases Sociales*. España: Editorial Descleé de Brouwer
- Cicerón, Marco T. (2001). *De la Vejez*. Madrid: Editorial Triacastela
- De Beauvoir, S. (2016). *La Vejez*. México: Penguin Random House. Grupo Editorial
- Fernández-Cuesta, J, M. (1987). *Miedo a Envejecer*. Recuperado de: https://elpais.com/diario/1987/08/02/sociedad/554853605_850215.html
- García, R. (2000). *El Conocimiento en Construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos*. Barcelona: Gedisa.
- García, R. (2006). *Sistemas Complejos. Conceptos, métodos y fundamentación*
- [Kropotkin, P. \(2005\) El Apoyo Mutuo un Factor de la Evolución. Santiago de Chile: Instituto de Estudios Anarquistas](#)
- Lenkersdorf, C. (2005). *Filosofar en Clave Tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa
- Levi-Montalcini, R. (2018) *El As en la Manga. Los dones de la vejez*. México: Booket
- Maass, M. (2007). *Cultura de Comunicación*. En González, J. (Coord.) *Cibercultur@ e iniciación en la investigación*. México: CONACULTA, UNAM CEIIICH, Instituto Mexiquense de Cultura. Colección Intersecciones.
- Mora, M. (2002). *La Teoría de las Representaciones Sociales de Sergei Moscovici*. Athenea Digital. 2, 1-25.
- Rizo, García, M. (2011). *Pensamiento sistémico y comunicación*. La Teoría de la comunicación humana de Paul Watzlawick como obra organizadora del pensamiento sobre la dimensión interpersonal de la comunicación. (Watzlawick, Paul (et. al.). *Teoría de la comunicación humana. Interacciones, patologías y paradojas*, 1ª Edición, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1971, 258 páginas. Traducción de Noemí Rosenblatt.). *Razón y Palabra. Primera Revista Electrónica en América Latina Especializada en Comunicación*, 74.
- Roiz, M. (s/f). *La Familia, desde la Teoría de la Comunicación de Palo Alto*. *Reis* 48 (89), 117-136.
- Watzlawick, P., Beavin, Bavelas, J y Jackson, D, D. (1991). *Teoría de la Comunicación Humana*. Barcelona: Herder
- Winkin, Yves (s/f). *La Nueva Comunicación*. Recuperado de: <http://pdfhumanidades.com/sites/default/files/apuntes/31%20-%20Winkin%20-%20La%20nueva%20comunicacion%20CAP%201%20%2810%20copias%29.pdf>

Línea 3. Estudios sobre mujeres, género y feminismo

Feminismo antiespecista

Mayahuel Mojarro

Senado de la República, México. Investigadora/asesora de la Senadora Jesusa Rodríguez.

Museo Internacional del Barroco, Puebla, México. Corrección de estilo, de pruebas y cotejo del cederario.

Proyecto museográfico Museo de Museos, Secretaría de Cultura, México. Investigadora en la Coordinación de Museología.

Instituto Belisario Domínguez, Senado de la República, México. Investigadora A.

Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM. Estudiante Asociada.

Universidad Autónoma del Estado de Morelos. México. Profesora de asignatura.

mayamojarro@yahoo.com

Abril 2022

Resumen

Trataré de dilucidar si hay una obligación moral por parte del feminismo de luchar, además de por la igualdad sustancial de las mujeres con respecto a los hombres, por la igualdad y el reconocimiento de los derechos de los animales a través de dos conceptos: 1. La consideración moral y 2. El valor inherente que, tanto en el caso de las mujeres como en el de los animales no humanos, son vulnerados, lo que da como resultado que se cosifique u objetivice a los miembros de dichos colectivos. Llamaré “el binomio contra la opresión” al feminismo antiespecista.

Palabras clave:

Feminismo, especismo, consideración moral, igualdad, obligación moral, cosificación.

Abstract

I will try to elucidate whether there is a moral obligation on the part of feminism to fight, in addition to the substantial equality of women with respect to men, for the equality and recognition of the rights of animals through two concepts: 1. The moral consideration and 2. The inherent value that, in the case of both women and non-human animals, are violated, resulting in the reification or objectification of the members of these groups. I will call “the binomial against oppression” anti-speciesist feminism.

La intuición de que la teoría y el activismo feminista y la teoría y el activismo antiespecista y de liberación animal deberían estar unidos, desde un punto de vista moral, es muy fuerte. Y, aunque la relación entre seres humanos y animales no humanos ya se ha trabajado a lo largo de la historia¹⁰⁵, aquí trataré de esbozar la idea de que el feminismo tiene la obligación moral de actuar también a favor de la valoración moral de los animales no humanos y hacer ver que ellos tienen, como las mujeres, valor inherente. Se hará solo un breve recuento de definiciones de conceptos y de la importancia moral de esta unión para ambos lados del binomio: para el animalismo y para las mujeres (y también para los hombres comprometidos con la igualdad sustancial entre varones y mujeres).

La intuición con base en la cual se resume el concepto feminismo antiespecista es la siguiente: ni opresoras ni oprimidas.

Definiciones

Empecemos por algunas definiciones. Especismo es un término acuñado en los años 70 del siglo pasado, emparentado a conceptos como racismo y sexismo en que todos llevan a cabo una discriminación arbitraria desde un punto de vista moral. En el caso del especismo, se trata de discriminar a los animales que no pertenecen a una determinada especie, normalmente la humana. El especismo discrimina con base en la creencia de que existe una superioridad de los seres humanos como culmen de la evolución (antropocentrismo) atribuyéndonos la arbitraria potestad para explotar a otras especies animales. De la misma manera, el especismo se aplica también a la jerarquía al interior de los animales no humanos porque comemos una vaca pero protegemos a un perro, es decir, discriminamos a unas especies por otras. Por ello, hablar de antiespecismo es hablar de la lucha por acabar con el antropocentrismo y con el supremacismo de la especie humana sobre las demás, así como del especismo al preferir a unos animales no humanos sobre otros.¹⁰⁶

Por otra parte, la opresión es la relación asimétrica entre dos partes, por lo demás iguales: opresora y oprimida, que se origina en una desigual distribución o uso del poder, que brinda beneficios al opresor a expensas de los intereses o la voluntad del oprimido. La opresión es una forma de injusticia que ocurre cuando un grupo social está subordinado mientras otro es privilegiado, y la opresión es mantenida por una variedad de mecanismos diferentes que incluyen normas sociales, estereotipos y reglas institucionales.¹⁰⁷ Asimismo, la opresión no distingue especies.

Por lo tanto, la opresión está basada en la cosificación, la subordinación y el abuso del Otro. Entendiendo que la cosificación se da cuando un sujeto es percibido como objeto o propiedad, en vez de un sujeto con intereses propios y valor inherente.¹⁰⁸

La consideración moral se refiere a que tenemos que tener en cuenta los intereses de los demás cuando llevamos a cabo una acción para no afectar esos intereses del Otro. Cuando tomamos en cuenta cómo se verán afectados por nuestras acciones y ello modifica nuestro curso de acción hacia su favor se dice que tenemos consideración moral hacia ese Otro.

105 Farfán Leticia Flores y Jorge Enrique Linares, *Los filósofos ante los animales: historia filosófica sobre los animales*, ed. cit.

106 <https://cafefeministahuelva.wordpress.com/2017/03/26/transfeminismo-antiespecista/>

107 <https://es.wikipedia.org/wiki/Opresi%C3%B3n#:~:text=En%20sociolog%C3%ADa%2C%20la%20opresi%C3%B3n%20es,o%20la%20voluntad%20del%20oprimido.>

108 <https://cafefeministahuelva.wordpress.com/2017/03/26/transfeminismo-antiespecista/>

En cuanto a definir valor inherente con relación a los animales no humanos, en el caso de la ética animal, puede describirse como el valor que un animal posee por derecho propio, como un fin en sí mismo. Lo contrario de esto es el valor instrumental que significa que un animal solo tiene un mayor o menor valor para los seres humanos.¹⁰⁹

La cosificación u objetivación de un ser es cuando se le despoja de ese valor inherente para valorarlo como instrumento para los fines o intereses de otro ser fuera de él mismo; es decir, solo vale en la medida en que sirve para algo que no es su vida misma. Por lo general se afirma que los seres sintientes, por lo mismo de gozar de sensibilidad, tienen intereses —el interés en no sufrir ni ser dañados— tienen valor inherente debido a que poseen esos intereses.

Por último, un concepto clave para delinear qué puede ser el feminismo antiespecista es el de obligación moral, que es el corazón de lo que querría demostrar: que lxs feministas tenemos la responsabilidad moral de luchar también por la igualdad sustancial de los individuos de otras especies y por su liberación, pero el asunto de si existe o no y de qué clase sea esa responsabilidad moral de un agente requiere una discusión aparte. Por lo pronto, me quedo con asumir que ese grupo tiene, por lo menos, esa responsabilidad u obligación moral para con los animales no humanos. Sin embargo, es un punto a probar, lo cual rebasa los límites del presente texto. Baste decir que por lo pronto que:

La responsabilidad moral colectiva se refiere a los acuerdos apropiados para abordar el daño generalizado y las infracciones asociadas a las acciones de los grupos [...] La responsabilidad moral colectiva plantea un desacuerdo entre las concepciones de la responsabilidad colectiva que sostienen que sólo los agentes humanos individuales pueden ser considerados moralmente responsables, y las concepciones que sostienen que los grupos, como las empresas, pueden ser considerados moralmente responsables como grupos, independientemente de sus miembros. Estas posiciones opuestas se basan en un conflicto más profundo entre los individualistas metodológicos, para quienes todos los fenómenos sociales, como las actividades de los grupos, pueden (al menos en principio) explicarse por referencia únicamente a los hechos de los seres humanos individuales, y los holistas metodológicos, que defienden la posición ontológica de que hay grupos sociales capaces de realizar acciones que no pueden reducirse a las acciones e intereses de sus miembros individuales.¹¹⁰

Vínculo histórico entre las mujeres, su lucha por la igualdad sustancial y la protección de los animales no humanos

Algunas propuestas dentro de las múltiples formas de la teoría feminista se han ocupado de relacionar la violencia contra las mujeres con el racismo, el clasismo, la homofobia y el especismo, entre otras formas de dominación. Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* relacionó las causas de la discriminación sufrida por las mujeres con el esclavismo. Las ecofeministas y las feministas antiespecistas han avanzado en el mismo sentido, explorando la relación entre la opresión de las mujeres y los animales de otras especies. Ellas identifican a las sufragistas como de las primeras defensoras de los derechos de los animales.

En el siglo XIX y principios del XX en Gran Bretaña las sufragistas antiviviseccionistas debatieron con médicos y fisiólogos que experimentaban con crueldad con animales en los laboratorios. La vivisección simbolizaba la separación de la ciencia de la ética, contra la cual promovieron activas campañas.

Las antiviviseccionistas consideraban que las prácticas de investigación con animales configuraban una amenaza para la integridad física de las mujeres, especialmente de las mujeres pobres. Sus reflexiones dieron cuen-

109 <https://scholarblogs.emory.edu/millsonph115/2014/12/01/animal-rights-inherent-value/>

110 <https://iep.utm.edu/collecti/>

ta de un lazo entre violencia contra los animales y las mujeres, en un contexto de progreso de la humanidad, a medida que crecía la indiferencia de los médicos hacia el sufrimiento animal.

De las definiciones y de la historia

Con las definiciones anteriores, y a la luz también de la historia, podemos aproximar una definición de feminismo antiespecista, tanto teórica como en el ámbito práctico. Entonces, el feminismo antiespecista hermana al sexismo heteropatriarcal que discrimina a las mujeres y ejerce opresión con el especismo, el cual discrimina a los animales solo por ser seres de otra especie distinta a la humana y que también tiene su origen en el patriarcado. Debemos advertir que el patriarcado y el especismo son formas de discriminación, jerarquía y dominación. Identifica el consumo de las especies hembras, por ejemplo, las vacas y su producción de leche y las perras y la venta de sus cachorros, como algo problemático desde un punto de vista moral. El feminismo antiespecista se acerca al ecofeminismo debido a que recalca que no podemos exigir el fin del patriarcado si no se aplica para el fin de la opresión que viven todas las especies y los ecosistemas.

¿Cuál es la relación entre uno y otro movimiento? Carol J. Adams relacionó el feminismo y el especismo en su libro *La política sexual de la carne*. ¿Cómo se ejerce esa violencia? La autora describe tres puntos según los cuales, mujeres y animales estarían sometidos: 1. La cosificación, de tal modo que el individuo es percibido como un objeto en vez de como un ser con intereses; 2. La fragmentación que separa las partes del individuo, y finalmente 3. El consumo, tanto de los animales no humanos o de la mujer fragmentada mediante la pornografía, la violación y el maltrato.

Kimberlé Crenshaw, académica estadounidense especializada en el campo de la teoría crítica de la raza acuñó, en 1989, el término ‘interseccionalidad’ para explicar que los modelos clásicos de opresión basados en la raza, el origen, el género, la orientación sexual, etc. no actúan independientemente unos de los otros, sino que están interrelacionados.

Por ello, “el feminismo antiespecista considera que hay que luchar por las hembras explotadas del reino animal y que se proteja por ende a las hembras de todas las especies”.¹¹¹ Podemos pensar, entonces, que la opresión y la lucha por liberarse de ella no tiene especie: esta injusticia se da en hembras humanas y no humanas, y en machos, sin duda alguna, no humanos. El ecofeminismo sostiene que el feminismo debe comprometerse con la ética de la condición y el trato de los animales, porque todas las opresiones están interconectadas.

Adams afirma, como lo vimos, que la opresión es violencia y ponerla en práctica implica tres instancias: la cosificación de un ser para que sea percibido como objeto en vez de como ser viviente que respira y sufre; la

111 <https://elresaltador.com.ar/que-es-el-feminismo-antiespecista-conceptos-para-sumar-al-debate/>

fragmentación, así su existencia como ser completo es destruida; y el consumo, tanto literal de los animales no humanos como de la mujer fragmentada mediante la pornografía, la prostitución, la violación y el maltrato.

Tan similares son la explotación animal y la cultura patriarcal y su la relación que muchos de los términos que se usan para designar las partes de animales para consumo son intercambiables con las del cuerpo femenino.¹¹²

Transformar este modelo de producción hegemónico, que contribuye a sostener el imaginario patriarcal, y derribar los privilegios de especie son los objetivos del feminismo antiespecista. Su desafío es visibilizar la opresión oculta en el sistema alimentario porque, como dice Bimbo Godoy, activista argentina, “es muy difícil terminar con la violencia cuando la tienes todos los días en tu plato, ya sea porque no hay nada o porque hay un animal muerto”.¹¹³

Entonces, la violencia hacia las mujeres, la violencia hacia los animales y, en particular, hacia las hembras animales, se funda en una misma estructura de dominación que ejerce su poder privilegiando a unos y sometiendo a otros, y se legitima por medio de instituciones y mandatos establecidos.

Así, si el especismo es un sistema de opresión cimentado en el antropocentrismo y el androcentrismo, el antiespecismo, como se apuntó más arriba, es una postura ideológica que deviene en una lucha abolicionista contra la explotación y discriminación hacia las especies animales no humanas.

Detrás del consumo de carne también está la reafirmación del heteropatriarcado: no es casualidad que las ensaladas están relacionadas con mujeres y la carne con los hombres y su masculinidad. Aunque las mujeres también consumen el cuerpo de animales el significado es distinto.

Comer carne es solo un ejemplo de cómo hemos interiorizado la matriz heteropatriarcal, pero hay múltiples ejemplos de la forma en la que hemos puesto a los animales a nuestro servicio.

Siguiendo con Adams, la unificación de ambos movimientos se ha empezado a concebir desde que la autora trabaja el concepto de referente ausente “A través de la matanza, los animales se han convertido en referentes ausentes. Los animales, tanto su nombre como su cuerpo, son convertidos en ausentes como animales para existir como carne”.¹¹⁴

A continuación, se redondearán algunos de los argumentos planteados en torno al binomio feminismo-antiespecismo:

¹¹² <https://latfem.org/nada-mas-patriarcal-que-comerse-un-animal/>

¹¹³ <https://latfem.org/nada-mas-patriarcal-que-comerse-un-animal/>

¹¹⁴ <https://cafefeministahuelva.wordpress.com/2017/03/26/transfeminismo-antiespecista/>

Si se es feminista, es decir, si estamos convencidos sobre la no opresión a las hembras humanas ni difundimos estereotipos de género, entonces lo congruente con el principio de igualdad sería no discriminar y dar igual consideración moral (respeto) al valor inherente de las hembras de otras especies, pero también a los machos, es decir, a todo sujeto explotado, cosificado. Si se cree que eliminar de la igual consideración del valor inherente a otros por cuestiones arbitrarias es injusto, entonces se tendría que analizar la relación con sujetos de otras especies y no discriminarles con base en su especie, porque la especie no es un motivo más relevante que el sexo en cuestión de igual consideración moral.

La cuestión de la liberación de las humanas y de los animales no humanos debería ser la puesta en práctica del principio de igualdad¹¹⁵, donde se reconozcan y se respeten los intereses similares (además de su libertad y voluntad; es decir, al sujeto mismo), independientemente de la especie (sintiente) de que se trate. Este principio de igualdad se fundamenta en que estos intereses son relevantes para cada individuo que es capaz de tenerlos, es decir, se debe respetar el valor inherente de las personas humanas y no humanas.

Todos los sujetos, es decir, aquellos seres que contamos con sistema nervioso central y, debido a ello, podemos tener experiencias subjetivas, tenemos valor inherente, que es el valor que cada uno da a su propia existencia y a lo que le afecta o beneficia como persona, humana o no humana.¹¹⁶

Por otra parte, los cuerpos de los animales también son cosificados así como lo son los de las mujeres.

Como se apuntaba más arriba, ser cosificado o cosificada significa que el propio cuerpo y la propia vida existen para el placer o beneficio de otros. Como feministas, la mayoría de nosotras estamos acostumbradas a percibir la retórica de la cosificación. Por ejemplo, sabemos que las mujeres son reducidas, de forma habitual, a accesorios sensuales en historias protagonizadas por hombres. También somos conscientes de que las mujeres son violadas, golpeadas, acosadas y asesinadas de manera rutinaria, porque se nos ve como objetos para el placer de los hombres, en lugar de sujetos plenamente sintientes, capaces de experimentar nuestro propio placer.

Para ir resumiendo, la cosificación de los animales ha tenido tanto éxito que les hemos despojado completamente de su subjetividad: existen *para* nuestro beneficio.

Como feministas, consumir cuerpos de animales que son violados y maltratados mientras luchamos contra la cultura de la violación, parece digno de seres un poco psicóticos; es decir, no parece ser congruente desde el punto de vista de la moral.

La violencia es interseccional, y por eso las mujeres y los hombres feministas tenemos el deber moral de 115 (Lo que significa que los intereses de cualquier ser sensible deben considerarse tan importantes como los de cualquier otro, es decir, la posesión de un igual [valor inherente](#) de los [agentes y pacientes morales](#)).

116 <https://abolicionnoregulacion.org/2020/03/10/interseccionalidad/>

asegurarnos que los otros oprimidos, cosificados y despojados de su valor inherente sean liberados también. Los animales, por sí mismos, no lo pueden hacer. La interseccionalidad, pues, debe incluir a todos los grupos oprimidos.

Todas estas esferas de opresión son subproductos del mismo mal sistémico —un mal que está fuertemente impregnado en el patriarcado de la supremacía blanca.¹¹⁷

Por todo lo anterior, me parece fundamental que las feministas (y los varones feministas también) asumamos como una obligación moral la defensa de los derechos de los animales, su descosificación, y seamos conscientes de que debería ser parte de la lucha por nuestra igualdad sustancial. Así como a los no humanos se les despoja de la dignidad, así a nosotras también.

Bibliografía

Adams, Carol, *La Política Sexual De La Carne: Una Teoría Crítica Feminista Vegetariana*, Ochodoscuatro ediciones, Madrid, 2016.

-----, *The Pornography of Meat*, Bloomsbury Academic, Bloomsbury Publishing Inc, Nueva York, Nueva York, 2020.

----- y Josephine Donovan, *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, Durham: Duke University Press, 1999, 55-84.

----- y Lori Gruen, *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth*. New York: Bloomsbury Academic, 2014, 7-36.

Beauvoir, Simone, *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid, 1998.

Farfán Leticia Flores, y Jorge Enrique Linares, *Los filósofos ante los animales: historia filosófica sobre los animales*, Almadía, Ciudad de México, 2018.

Faria, Catia. “Lo personal es político: feminismo y antiespecismo”. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 3, 2016, 18-39.

Gaard, Greta (ed.) *Ecofeminism: Women, animals, Nature*, Temple University Press, Filadelfia, 1993.

Gaarder, Emily, *Women and the animal rights movement*, Rutgers University Press, Nueva York, 2011.

Referencias en línea

“Transfeminismo antiespecista”, acceso el 10 de enero de 2020, <https://cafefeministahuelva.wordpress.com/2017/03/26/transfeminismo-antiespecista/>

“Opresión”, acceso el 21 de febrero de 2020, <https://es.wikipedia.org/wiki/Opresi%C3%B3n#:~:text=En%20sociolog%C3%A>

¹¹⁷ <https://www.elsaltodiario.com/antiespecismo/cinco-razones-por-las-que-los-derechos-animales-son-una-cuestion-feminista->

[Da%2C%20la%20opresi%C3%B3n%20es,o%20la%20voluntad%20del%20oprimido](#)

“Animal Rights- Inherent Value”, acceso el 21 de febrero de 2019,

<https://scholarblogs.emory.edu/millsonph115/2014/12/01/animal-rights-inherent-value/>

“Collective Moral Responsibility”, acceso el 15 de octubre, 2019, <https://iep.utm.edu/collecti/>

“¿Qué es el feminismo Antiespecista?: Conceptos para sumar al debate”, acceso el 20 de octubre, 2019, <https://elresaltador.com.ar/que-es-el-feminismo-antiespecista-conceptos-para-sumar-al-debate/>

“Nada más patriarcal que comerse un animal”, acceso el 20 de octubre de 2019, <https://latfem.org/nada-mas-patriarcal-que-comerse-un-animal/>

“Interseccionalismo”, acceso el 11 de marzo de 2021, <https://abolicionnoregulacion.org/2020/03/10/interseccionalidad/>

“Cinco razones por las que los derechos animales son una cuestión feminista”, acceso el 11 de febrero de 2019, <https://www.elsaltodiario.com/antiespecismo/cinco-razones-por-las-que-los-derechos-animales-son-una-cuestion-feminista->

Línea 4. Estudios sobre filosofía de la ciencia y epistemología

Crítica filosófica al concepto psiquiátrico de enfermedad mental construido a partir del reduccionismo darwinista

Ximena Ponce Ávila

Es licenciada en biología por la Facultad de Ciencias, UNAM. Estudió la maestría en el posgrado de Filosofía de la Ciencia, UNAM, con especialidad en el campo de Filosofía de la Ciencia. Su tesis de maestría consiste en realizar una crítica al Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM), desde las herramientas y categorías que aporta la epistemología feminista. Sus líneas de investigación son: naturaleza humana y materialismo histórico, filosofía e historia de la teoría evolutiva, antipsiquiatría, teoría de sistemas de desarrollo, neolamarkismo y filosofía de la biología desde la postura de la biología dialéctica.

Resumen

La conducta humana, la psique y los llamados trastornos mentales son producto de un proceso socio-histórico y no de la acción de la selección natural. No son adaptaciones biológicas, productos acabados, constituidos y preservados hace miles de años, tal y como afirma la psiquiatría darwinista. El materialismo histórico y la biología dialéctica nos permiten identificar y analizar de manera histórica la complejidad de los patrones conductuales y de la psique humana, apartándose de reduccionismos que niegan la naturaleza dialéctica de las relaciones humanas y producen enfoques sesgados y poco sustentados científicamente.

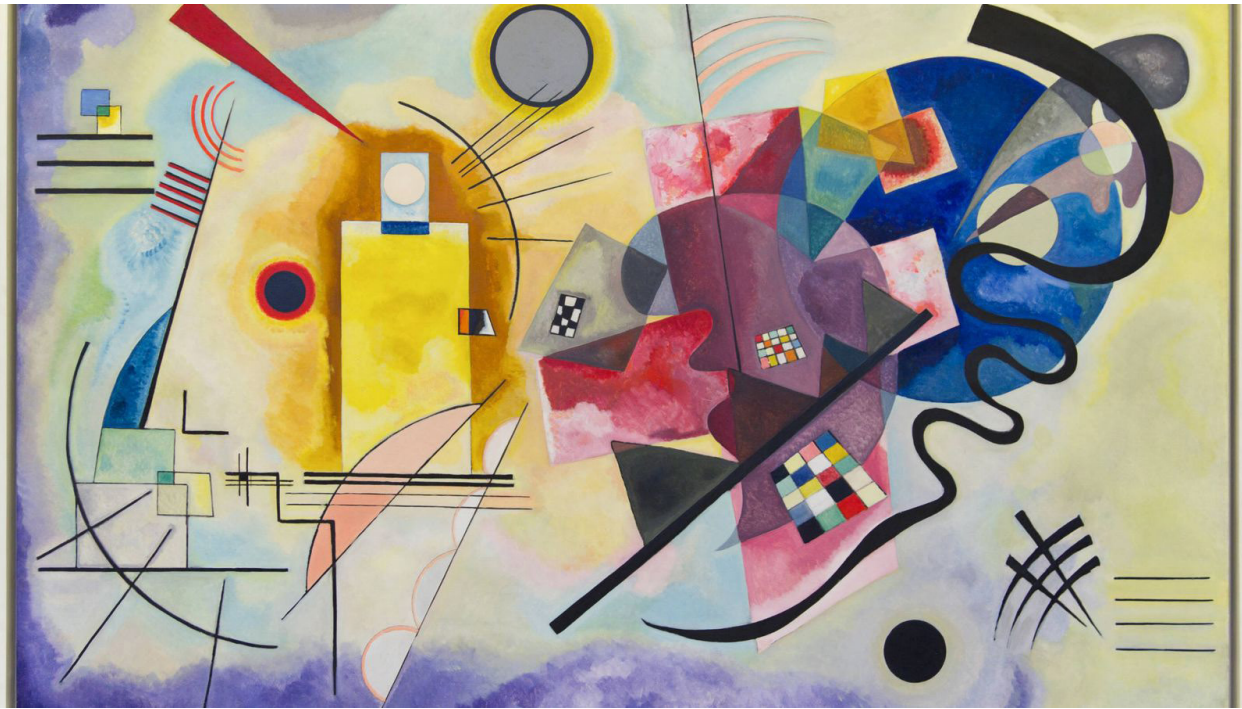
Palabras clave:

psiquiatría darwinista, adaptación, enfermedad mental, reduccionismo darwinista, materialismo histórico, biología dialéctica.

Abstract

Human behavior, the psyche and the so-called mental disorders are the product of a socio-historical process and not the action of natural selection. They are not biological adaptations, finished products, constituted and preserved thousands of years ago, as Darwinian psychiatry affirms. Historical materialism and dialectical

biology allow us to historically identify and analyze the complexity of behavioral patterns and the human psyche, moving away from reductionisms that deny the dialectical nature of human relationships and produce biased approaches with little scientific support.



Autor: Wassily Kandinsky, Título: "Amarillo, rojo y azul"

Si nuestra mentalidad evolucionó sin razones predecibles particulares, entonces podemos hacer de ella lo que queramos.

Steven Jay Gould

Es imposible entender la situación de los organismos vivos si no se toma en cuenta su historia.

Richard Lewontin

La normalización impone necesidades en vez de reconocerlas.

David Cooper

Dedicado a mi papá. La pandemia nos ha arrebatado mucho, pero sigues viviendo en mi esperanza, papá. Hubiera querido que estuvieras presencialmente en esta ponencia, pero estuviste ahí, pa' en mis palabras, en la crítica, estuviste ahí, pa'. No es en vano nuestra corta vida.

La tesis que defenderemos a lo largo del presente trabajo tiene como principal objetivo demostrar que la con-

ducta humana no está predeterminada por patrones o sistemas genético-universales previamente establecidos ni fijados por la selección natural que actuó durante el Pleistoceno, tal como lo sostiene la corriente de la psiquiatría darwinista (PD). Por lo tanto, sostenemos que la conducta humana no depende únicamente de la historia natural y la evolución biológica, que no es un producto acabado sino un proceso histórico y, en consecuencia, dialéctico.

Breve introducción: ¿Por qué es relevante realizar un análisis crítico de la psiquiatría darwinista?

Desde 1870, año en que fue publicado *El origen de las especies*, y hasta la Primera Guerra Mundial, en Inglaterra dominó una postura psiquiátrica darwinista que impulsó cambios en el rol que esa disciplina debía jugar, tanto en los tratamientos como en la definición de la locura.¹¹⁸ Sin embargo, en otros países no ocurrió lo mismo, tuvieron que pasar muchos años para que esta postura psiquiátrica se conformara como una corriente bien establecida y ampliamente difundida. Fue en los años sesenta del siglo XX que en Estados Unidos resurgió el interés por las ideas evolutivas dentro de la psiquiatría. Y fue hasta la década de 1990, con la creación del término *Darwinian Medicine*¹¹⁹, que psiquiatras de distintos países plantearon que la teoría darwinista era una ciencia necesaria para la psiquiatría.¹²⁰

Durante esta década, la psiquiatría darwinista se expandió de manera sistemática y ya no de forma aislada dentro de esta rama médica. En el año 2012, la Asociación Mundial de Psiquiatría¹²¹ fundó una sección de Psiquiatría Evolutiva destinada únicamente a profundizar las investigaciones bajo este enfoque. En los últimos años diversas asociaciones globales o espacios donde se articulan sociedades psiquiátricas han abierto secciones de investigación con perspectiva darwinista¹²². Su objetivo ha sido crear redes internacionales que impulsen este enfoque dentro de la psiquiatría.

Lo anterior nos muestra que la psiquiatría darwinista es una corriente psiquiátrica contemporánea, y su enfoque epistemológico tiene influencia; no obstante, existe una posición crítica de la biología dialéctica desde los años setenta. Sin embargo, el enfoque epistemológico de la PD sigue teniendo un impacto no solo en el campo de la medicina sino también en la investigación biomédica y en las ciencias biológicas. Hasta la fecha, en reconocidas revistas científicas como *Nature*, se siguen publicando estudios que buscan identificar las bases bio

118 Showalter, Elaine, *The female Malady: Women, Madness and English Culture 1830-1980*, ed. cit., 1981, p. 105.

119 Que propuso el biólogo evolutivo estadounidense George Williams (1926-2010) y el médico-biólogo evolutivo Randolph Nesse (1948) en su libro *Why We Get Sick: the new science of Darwinian Medicine*.

120 McGuire et al. "Evolutionary biology: a basic science for psychiatry?", ed. cit., pp. 89-96. Consultado el 3 de mayo de 2018.

121 La WPA (por sus siglas en inglés) es una organización oficial internacional donde se articulan diversas sociedades psiquiátricas. El siguiente enlace es del apartado de la página oficial de esta asociación, donde se refiere a la inauguración de la sección Psiquiatría Evolutiva y a los objetivos de esta: <https://www.wpanet.org/evolutionary-psychiatry>.

122 Por ejemplo, la WPA articula 145 sociedades psiquiátricas de 121 países, reuniendo a más de 250.000 psiquiatras.

Además de la WPA, otras sociedades psiquiátricas como en el Reino Unido la Royal College of Psychiatrist posee su sección de psiquiatría evolutiva: <https://www.rcpsych.ac.uk/members/special-interest-groups/evolutionary-psychiatry>

lógicas del comportamiento humano. A partir de algoritmos informáticos y de otras herramientas tecnológicas se busca descubrir patrones genéticos de la conducta humana, como por ejemplo de la homosexualidad¹²³. Solo recordemos que cualquier herramienta tecnológica, como los algoritmos, parten de un marco teórico, una postura filosófica y de supuestos que no son neutrales. A continuación, exploraremos los supuestos filosóficos del reduccionismo darwinista.

¿En qué consiste el reduccionismo darwinista que fundamenta a la psiquiatría darwinista?

El concepto de reduccionismo en la filosofía es muy antiguo¹²⁴, pero el sentido que vamos a retomar en esta investigación es el mismo de Richard Levins y Richard Lewontin¹²⁵. Los representantes más fructíferos de la biología dialéctica definen al reduccionismo darwinista como un determinismo biológico porque posiciona lo biológico como fundamento de lo social. El determinismo biológico es un tipo de reduccionismo filosófico, pues lleva a cabo una simplificación ontológica, donde las acciones humanas son producto directo de las propiedades biológicas. De esta manera, los trastornos mentales son explicados por el comportamiento de las células que conforman al individuo, las cuales están determinadas por el material genético. Por lo tanto, el determinismo biológico es un tipo de reduccionismo debido a que explica un conjunto que es complejo y lleno de relaciones y mediaciones, en función de las propiedades de las unidades o partes que se definen como fundamento y que conforman esa totalidad.¹²⁶

Para la psiquiatría darwinista, los comportamientos, la psique humana, sus funcionamientos y fundamentos se explican a partir de genes que fueron preservados por medio de la selección natural durante el periodo del Pleistoceno (35 000- 9000 AC.). De este modo la conducta humana es considerada una adaptación¹²⁷ y a partir de esta concepción adaptacionista los trastornos mentales se definen como maladaptaciones.¹²⁸ En ningún momento la PD considera que la base genética de la psique humana se ha transformado a lo largo de la historia social.

El determinismo biológico también es un tipo de reduccionismo porque propone un modelo explicativo a partir de una causalidad unidireccional lineal, que va de las partes (las células) al conjunto (individuo) que

123 Reardon, Sara, “Genetic patterns offer clues to evolution of homosexuality”, *Nature*, ed. cit., pp. 17-18. Consultado el 6 de septiembre de 2021.

124 La tesis principal de los reduccionistas es que una realidad determinada “no es sino” otra realidad que se supone “más real” o “más fundamental”. El viejo naturalismo se caracterizaba por utilizar y defender un tipo de reducción que es el de los procesos psicológicos a procesos fisiológicos. Ferrater, José, *Diccionario de filosofía*, ed. cit., 1965. pp.1595-1597.

125 En la época contemporánea, diversos científicos como Richard Levins, Richard Lewontin, Stephen Jay Gould, Eva Jablonka, Susan Oyama y Robert Young, desde diferentes ramas de la biología y retomando debates filosóficos en torno al papel de la ciencia y al proceso epistemológico, hicieron fuertes críticas al Ultradarwinismo. La crítica central que hace esta visión a la que se le ha llamado biología dialéctica es señalar que en el fondo el Ultradarwinismo representa un reduccionismo darwinista que conlleva a un determinismo biológico. Levins, Richard y Lewontin, Richard, *Biology Under the Influence: Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health*, Monthly ed. cit., p.47.

126 Lewontin, Richard. *et al.*, *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, ed. cit., p.19

127 Stevens, Anthony y Price, John, *Evolutionary Psychiatry The new beginning*, ed. cit., pp.13,33.

128 Baron-Cohen, Simon, *The maladapted mind Classic Readings in Evolutionary Psychopathology*, ed. cit. p.28; Sanjuán, Julio y Cela, Camilo José *La profecía de Darwin. Del origen de la mente a la Psicopatología*, ed. cit, pp.170,233; McGuire, Michael y Troisi, Alfonso *Darwinian Psychiatry*, ed. cit, p.32.

constituyen.¹²⁹ De esta misma manera, la PD construye la causalidad de los trastornos mentales. Su causa última son genes que se preservaron únicamente por selección natural hace miles de años, que se expresan en módulos cerebrales que a su vez conforman arquetipos conductuales universales y que son el fundamento de la psique humana.¹³⁰ El comportamiento humano es, por lo tanto, una adaptación biológica y consecuencia de una cadena causal lineal y unidireccional.

Gen ➡ Módulo cerebral ➡ Sistema de comportamiento

La PD no asevera que la totalidad, un comportamiento o un conjunto de comportamientos (el aspecto social) es determinante para la materia. Lo biológico (genes, módulos cerebrales) es un producto acabado, resultado de una ley natural, es decir, que la causalidad de los trastornos mentales no puede ser inversa, donde las acciones humanas, la conducta, el aspecto social transforme su base biológica. La afirmación anterior nos conduce a pensar que el trastorno mental es únicamente consecuencia de aspectos biológicos, intrínsecos a la persona, de tal forma que los psiquiatras darwinistas definen el trastorno mental como una maladaptación.¹³¹

Esta enfoque es muy común en la psiquiatría: el problema está en la persona, por ejemplo, en su cerebro, sus genes, etc. De esta manera se descarta cualquier interpretación sobre los efectos del ambiente donde se desarrolla el sujeto y la manera en cómo se relaciona con este. El reduccionismo filosófico de la PD es tan duro que no solo sostiene una reducción ontológica de la historia social sino también de la historia natural humana como proceso biológico evolutivo.

Hasta aquí podemos concluir que: 1) El reduccionismo darwinista entiende la evolución como sinónimo de adaptación. En todas las obras y artículos vinculados a esa corriente no se considera otra fuerza evolutiva (la endogamia, el azar, el flujo génico, la deriva génica) más que la selección natural, de ahí que sea adaptacionista; 2) Tiene un marco teórico sesgado, su adaptacionismo y reduccionismo génico no permiten retomar diversas investigaciones y debates desarrollados a partir de la publicación de *El origen de las especies* (1859). Desde otras ramas de la biología (por ejemplo, el campo que estudia la herencia) se han realizado críticas al adaptacionismo, de forma rigurosa y desde una base empírica. 3) Si la causa última de la conducta son los genes, la PD necesita demostrar científicamente esto, puesto que es el fundamento de su explicación. En todas las obras y artículos que revisamos no existe algún dato exacto que muestre cuáles son los genes o redes génicas que conforman la base de los arquetipos o sistemas universales de comportamiento. Tampoco se expone cómo funcionan, en qué proteínas se traducen, cómo está conformado cada módulo cerebral. La psiquiatría darwinista en ningún momento aporta evidencias empíricas que muestren cuáles son los procesos genéticos y fisicoquímicos concretos que determinan la conducta humana, cuáles son y cómo son los elementos genéti

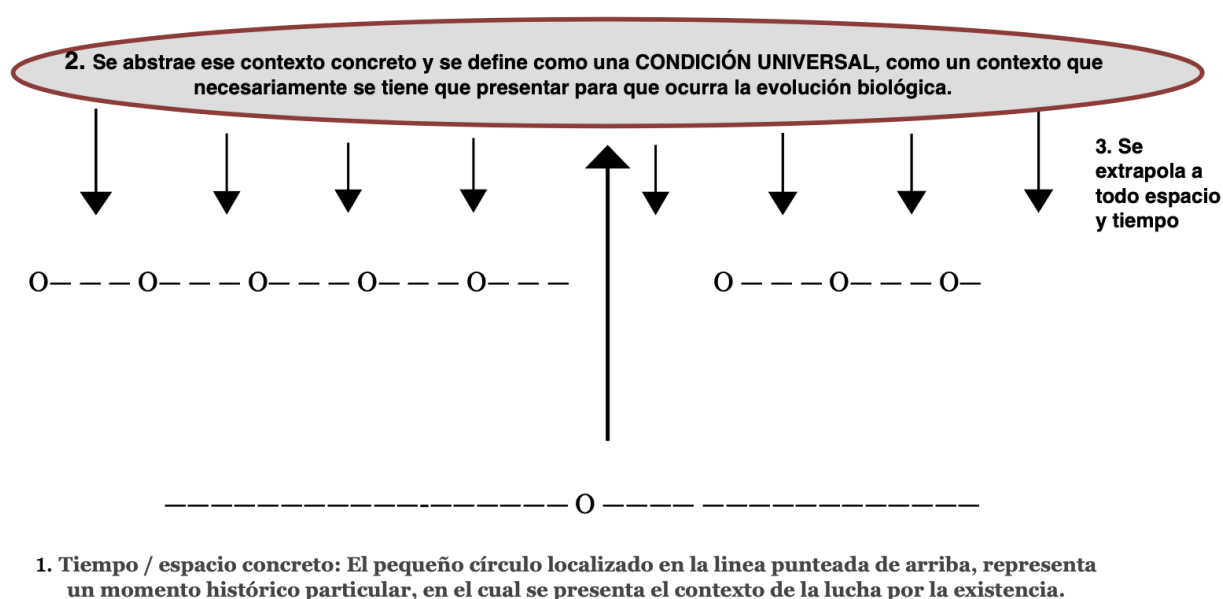
129 Lewontin, Richard. *et al.*, *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, ed. cit., p.19

130 McGuire, Michael y Troisi, Alfonso, *Darwinian Psychiatry*, ed. cit, p. 6. Stevens, Anthony y Price, John, *Evolutionary Psychiatry The new beginning*, ed. cit, p. 9 y pp. 14, 26-27.

131 McGuire, Michael et al, “Evolutionary biology: a basic science for psychiatry?”, ed. cit., p. 93. Baron-Cohen, Simon, *The maladapted mind Classic Readings in Evolutionary Psychopathology*, ed cit., p.95.

cos que supuestamente se preservaron durante el Pleistoceno. La teoría de la PD no posee una base empírica sólida y científica.

La reducción ontológica de la historia natural humana se lleva a cabo a través de un proceso de abstracción, esencialista. La PD convierte una situación particular (crecimiento malthusiano), en una condición universal de todo proceso evolutivo. Coloca esta condición como la esencia de toda historia evolutiva. El siguiente diagrama lo expone:



De este modo la PD homogeniza todas las condiciones concretas y megadiversas que dan origen al proceso evolutivo, convirtiendo a la selección natural en la esencia y fundamento del proceso evolutivo. Esta abstracción niega por completo todo contexto concreto de la evolución y también niega su carácter histórico.

Con esta doble reducción ontológica la PD convierte a la selección natural en ley universal, en condición suficiente y necesaria para que ocurra no solo la evolución biológica, sino también la historia social. Para esta corriente psiquiátrica lo que determina la naturaleza humana no es la libertad, lo político, sino únicamente la necesidad, lo fisiológico, la lucha por la supervivencia, la perpetuación biológica de la especie. La doble reducción ontológica de la PD naturaliza lo social, colocando un continuo ontológico entre la historia humana natural (evolución biológica) y la historia social. Por lo tanto, además de ser un naturalismo,¹³² el reduccionis-

¹³² El término naturalizar proviene de la postura del naturalismo, que entiende que todo lo existente está compuesto de entidades naturales cuyas propiedades determinan todas las propiedades de las cosas y todos los aspectos de la humanidad. De modo que los métodos correctos para conocer la realidad (incluido el ser humano) son los de las ramas del conocimiento que se centran en estudiar las entidades naturales: las ciencias naturales, como son la física y la biología. Al mecanicismo y al materialismo, tendencias filosóficas de los siglos XV, XIX y XX, se les han catalogado como naturalismos, porque adoptan la concepción de esta postura filosófica, que no acepta ningún reino "ideal", en el que se encuentran entidades no materiales como las ideas y los valores. Por esto el naturalismo está muy ligado al materialismo. La naturalización del ser humano forma parte de esta perspectiva ontológica que posee el naturalismo y que durante el siglo XIX fue reforzada por la

mo darwinista también es un realismo metafísico¹³³. Además de aseverar que la realidad tiene una existencia independiente al sujeto¹³⁴, posee un compromiso con categorías y clases ontológicas absolutas¹³⁵. Justo este es el punto de contacto y de similitud que la psiquiatría darwinista tiene con el esencialismo, la PD considera que el fundamento de la psique humana está hecho y completo. Es un realismo metafísico tan duro que también se puede catalogar como un realismo gnoseológico.

Si la naturaleza humana ya está establecida, porque su fundamento fue seleccionado hace miles de años, el objeto de nuestra especie es el mismo que poseen las otras especies que habitan la naturaleza no humana, es decir, la reproducción y la preservación de la descendencia. Si el trastorno mental es una maladaptación, entonces las personas que los sufren actúan en contra del objetivo supremo de la especie humana. Ante esto es importante preguntarnos: ¿Qué valor moral surge a partir de esta concepción? ¿Dónde se coloca moralmente a las personas que son catalogadas como enfermos mentales, es decir como seres maladaptados? ¿Qué implicaciones sociales tiene la aseveración de maladaptación igual a trastorno mental? De esta manera observamos que la corriente de la psiquiatría darwinista tiene implicaciones éticas.

La raíz filosófica del reduccionismo que presenta la psiquiatría darwinista ¿Cuáles son sus supuestos?

El ideal de máquina es el símbolo de una revolución filosófico-científica-tecnológica que aparece en el pensamiento de René Descartes y de Francis Bacon como el paradigma de la nueva ciencia y es el modelo de la llamada explicación mecanicista del mundo natural.

R. Laguna¹³⁶

La raíz filosófica del reduccionismo darwinista es el materialismo mecanicista¹³⁷ con forma cartesiana. El cartesianismo asegura que el mecanicismo es la manera como la naturaleza funciona¹³⁸; una secuencia de pasos que son necesarios para que se lleve a cabo el resultado, la secuencia contiene una necesidad lógica. De este modo, Descartes apela al razonamiento deductivo, adquirido de la razón matemática que funda Galileo Galilei y contraria a la del aristotelismo que se caracterizaba por ser cualitativa y especulativa. Esta nueva razón es la obra de Charles Darwin. Audi, Robert, *Diccionario Akal de Filosofía*, ed. cit. p. 695; Garber, Daniel “Descartes, Mechanics, and the Mechanical Philosophy”, ed. cit. pp. 185-204.

133 El realismo metafísico se centra en el aspecto ontológico de la realidad, habla acerca de la identidad de los objetos, de cómo está constituido el mundo. Al tener la realidad una existencia independiente del sujeto cognoscente, este se considera como una mediación que oscurece el camino hacia la objetividad. Este tipo de realismo asevera que es posible que nunca lleguemos a conocer completamente la realidad, pero en la medida en que lo hacemos logramos un conocimiento objetivo. Ferrater, José, *Diccionario de filosofía*, ed.cit., p.538-539.

134 Lombardi, Olimpia y Pérez Ransanz, Ana Rosa. (2012): *Los múltiples mundos de la ciencia: un realismo pluralista y su aplicación a la filosofía de la física*. ed.cit., p. 27-32.

135 Lombardi, Olimpia y Pérez Ransanz, Ana Rosa. (2012): *Los múltiples mundos de la ciencia: un realismo pluralista y su aplicación a la filosofía de la física*. ed.cit., p.20. Hurtado, Guillermo, “Realismo, relativismo e irrealismo”, ed.cit., p. 24.

136 Laguna, Rogelio, “De la máquina al mecanicismo. Breve historia de la construcción de un paradigma explicativo”, ed. cit., p.58.

137 El materialismo mecanicista, también llamado materialismo tradicional o clásico, se originó en el siglo XVII (mismo en el que vivió René Descartes) y se siguió desarrollando durante la Ilustración Francesa durante el siglo XVIII. Reich, Wilhelm, *Materialismo Dialéctico y psicoanálisis*, ed.cit., p.12

138 Ferrater, José, *Diccionario de filosofía*, ed. cit., p.1219

que predomina en las ciencias de la actualidad, se caracteriza por ser cuantitativa y tiene como objetivo explicar cómo ocurren los fenómenos y no por qué ocurren, orientando de esta forma la ciencia a la enunciación de leyes como reemplazo del descubrimiento de las causas originales. Para el materialismo cartesiano, además de que la naturaleza funciona como un mecanismo, plantea que está determinada por leyes generales que la razón matemática es capaz de revelar.¹³⁹

Para Descartes, todo lo que constituye a la naturaleza (los seres vivos, el ser humano y lo que este produce) es entidad corpórea. El filósofo define la materia desde lo corpóreo, pues son las entidades en las que se presenta la principal cualidad de la naturaleza: el movimiento, que es uno de los principales objetos de estudio de la ciencia mecánica. Más allá de las teorías de las palancas y las poleas, los planos inclinados y el movimiento del proyectil (temas centrales de la ciencia mecánica de Galileo y sus predecesores), Descartes se centró en identificar los aspectos epistemológicos y ontológicos que tenía esta ciencia encargada de estudiar las cosas naturales. La forma como percibía desde la mecánica a las cosas naturales y el proceso que utilizaba para estudiarlas era para este filósofo la clave para poder desarrollar una nueva filosofía natural.¹⁴⁰ La propuesta epistemológica cartesiana se edifica principalmente sobre dos postulados: el análisis y el esencialismo.¹⁴¹

Por un lado, el análisis hace referencia a la totalidad que puede dividirse en partes. Aquí adquiere sentido la máquina como metáfora, donde su funcionamiento se deduce a partir de entender las partes y su movimiento. La función y el lugar de cada parte están bien definidos, al igual que las relaciones que presentan, de lo contrario la totalidad no podría funcionar. La división no cambia el sentido de dicha totalidad, ya que a esta la constituyen las partes y, para ser comprendida, aquellas se tienen que entender. La verdad o la falsedad de la totalidad depende de la verdad o falsedad de las partes:

[...] dividir cada una de las dificultades, que examinare, en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución [...] conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no preceden naturalmente.¹⁴²

Por otro lado, está el esencialismo. El proceso de análisis propuesto por Descartes tiene como objetivo encontrar lo simple, pues representa lo verdadero, es decir, la esencia que constituye la naturaleza de una totalidad.¹⁴³ Para Descartes las partes existen antes del todo, la totalidad se conforma únicamente cuando las partes se juntan, de tal manera que las características que poseen son las características de la totalidad, por eso este enfoque ontológico es un tipo de reduccionismo¹⁴⁴. Y por ello, también al cartesianismo se le denomina reduccionismo cartesiano.

De estos dos postulados se origina la interpretación particular de la relación causa-efecto, que antes expusimos y que la PD retoma, donde las partes son ontológicamente anteriores que el todo, donde los genes determinan la conducta. Para Descartes las causas de los fenómenos se encuentran separadas de los efectos, esto es, hace

139 Novelino, Genvieve, *El siglo XVII*, ed. cit., p.76

140 Garber, Daniel “Descartes, Mechanics, and the Mechanical Philosophy”, ed. cit., pp. 185-204.

141 Villoro, Luis, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, ed. cit., pp. 28-29.

142 Descartes, René, *Discurso del Método*, ed. cit. (edición editada) p.11.

143 Novelino, Genvieve, *El siglo XVII*, ed. cit., p.77.

144 Levins, Richard y Lewontin, Richard *The Dialectical Biologist*, ed. cit., pp. 267-290

una distinción muy tajante entre causas y efectos. A cada causa corresponde un efecto, las causas provienen de las propiedades de los sujetos y los efectos de las propiedades de los objetos; las primeras son la parte activa y los segundos la parte pasiva. La relación es lineal y unidireccional¹⁴⁵. Lo social, la esfera donde se expresa la psique humana, no influye en lo biológico, no lo transforma porque solo es producto, efecto de él.

La relación causa-efecto que sostiene el reduccionismo cartesiano expresa su carácter mecanicista, los fenómenos funcionan a partir de cadenas causales que tienen una necesidad lógica, el paso posterior no existe sin el paso anterior, esta necesidad crea una causalidad lineal y unidireccional (causa-efecto).

Crítica al reduccionismo darwinista desde la biología dialéctica y materialismo histórico

¿Qué cosa fuera, qué cosa fuera la maza sin cantera? Un amasijo hecho de cuerdas y tendones, un revoltijo de carne con madera, un instrumento sin mejores resplandores. ¿Qué lucecitas montadas para escena? ¿Qué cosa fuera, corazón, qué cosa fuera? ¿Qué cosa fuera la maza sin cantera?

Silvio Rodríguez, 1979, La Maza.

La crítica que expondremos parte de dos tesis. La primera busca demostrar que existe una discontinuidad y, al mismo tiempo, una continuidad ontológica entre la naturaleza humana y la naturaleza no humana. Y la segunda es que la historia social, al contrario de lo que afirma la psiquiatría darwinista, es práctica creadora. Desde el materialismo histórico esto último significa que la humanidad, como animal político, es capaz de crear nuevas necesidades, además de aquellas que se originaron durante la historia natural, durante el Pleistoceno o durante cualquier otro momento donde la dinámica natural estaba más presente que la dinámica tecnológica en la humanidad. La práctica creadora, como motor de nuevas necesidades que no se encuentran en contradicción con la materialidad biológica, con los productos actuales de la evolución (nuestro cuerpo humano y el estado actual de la naturaleza) a menos que no respeten la causalidad y la libertad o azar que guía a cada una de las dos esferas que nos conforman como humanidad (la social y la natural).

En este apartado intentaremos exponer que la historia social es práctica creadora, que las necesidades contemporáneas, entendidas como aquello sin lo cual no podemos existir, no son las mismas que existían en el Pleistoceno, son nuevas porque no son producto de la dinámica física, biológica, atómica o química, sino que forman parte y se originan en otro tipo de materialidad, la materialidad histórica que únicamente pertenece a la humanidad.

En el momento en que la PD naturaliza la conducta humana, reduce este aspecto relevante de nuestra cualidad social al plano de lo biológico, entendiéndolo desde el principio de continuidad biológica y el principio de continuidad de las facultades mentales, que retoma de la teoría darwinista. En el fondo, lo que la psiquiatría darwinista plantea es que todos los aspectos humanos se encuentran dentro de un continuo ontológico que no solo nos conecta con el resto de los seres vivos, sino que también nos vuelve exactamente iguales a ellos. El párrafo siguiente, extraído de la obra de Darwin *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, ex-

145 Levins, Richard y Lewontin, Richard *The Dialectical Biologist*, ed. cit. p. 269

presa claramente este planteamiento:

[...] el hombre y los animales superiores, especialmente los primates, tienen algunos instintos en común. Todos tienen los mismos sentidos, intuiciones y sensaciones: pasiones, afectos y emociones similares, incluso los más complejos; sienten maravilla y curiosidad; poseen las mismas facultades de imitación, atención, memoria, imaginación y razón, aunque en grados muy diferentes [...] la diferencia entre la mente del hombre y la de los animales superiores, por muy grande que sea, es ciertamente de grado [cantidad] y no de clase [cualidad]. Hemos visto que los sentidos e intuiciones, las diversas emociones y facultades, como el amor, la memoria, la atención, la curiosidad, la imitación, la razón, etc., de las que el hombre se jacta, pueden encontrarse de forma incipiente, o incluso a veces en una condición bien desarrollada, en los animales inferiores.¹⁴⁶

La teoría darwinista no se equivoca al afirmar que la especie humana es producto de la historia natural, del proceso biológico evolutivo. También es verdad que como cualquier ser vivo estamos determinados por nuestros aspectos biológicos. Es cierto que al ser producto de una misma historia biológica evolutiva, el ser humano y los demás seres vivos presentamos una continuidad, por ejemplo, que la reproducción vivípara y la fecundación interna, las glándulas mamarias o la presencia de pelo, nos conectan con los otros mamíferos. Esta afirmación no pretende negar la existencia de una continuidad, sin embargo, resulta necesario considerar que como especie tenemos cualidades biológicas que originan una discontinuidad entre nuestra especie y el resto de seres vivos: “el sistema nervioso central de los seres humanos, en combinación con sus órganos de expresión [el lenguaje] y de manipulación manual, permite la formación de estructuras sociales que producen las formas históricas y las transformaciones de esas necesidades.”¹⁴⁷

La discontinuidad significa que los principios (de herencia, adecuación diferencial y variación fenotípica) que fundamentan la explicación darwinista del proceso biológico evolutivo no sirven para explicar diversos aspectos humanos, como la conducta.

Durante varias décadas, los neurocientíficos estuvieron de acuerdo con la concepción de continuidad mental que planteó Darwin; sin embargo, en la década de 1990, gracias al avance y descubrimiento de nuevas técnicas histológicas que permitieron estudios microscópicos más detallados y profundos del cerebro humano, se evidenciaron diferencias importantes en la organización del cerebro entre los simios y los seres humanos¹⁴⁸. En la actualidad es ampliamente aceptada la existencia de la discontinuidad, como una diferencia significativa entre la capacidad mental de nuestra especie y el resto de los animales.

El ejemplo más claro que sustenta esta discontinuidad es la plasticidad neuronal del cerebro humano, es decir, la propiedad de los circuitos neuronales para adquirir potencialmente (dado el entrenamiento adecuado) casi cualquier función.¹⁴⁹ También se podría definir como redes neurales que realizan una función específica, que en ausencia del estímulo que provoca esa función son capaces de especializarse en otras.¹⁵⁰

146 Darwin, Charles, *The descent of man, and selection in relation to sex*, ed. cit, pp. 49 y 105.

147 Levins, Richard y Lewontin, Richard, *The Dialectical Biologist*, ed. cit., p.48.

148 Premack, David, “Human and animal cognition: Continuity and discontinuity”, ed. cit., p.13861

149 Skoyles, R. John, “Neural Plasticity and Exaptation”, ed. cit., p.439.

150 Skoyles, R. John, “Neural Plasticity and Exaptation”, ed. cit., pp. 438-439.

Un ejemplo biológico concreto de lo que hemos expuesto es el caso del pez ciego. Esta especie de peces pertenecientes a la familia de los ambliópsidos (*Amblyopsidae*), que se localizan en Estados Unidos y México, viven en cuevas y carecen de pigmentación en los ojos. El proceso de pérdida de los ojos, que se presentó hace 10,000 años, aproximadamente, provocó que el *tectum* en estos peces haya transformado su función de procesamiento visual a procesar información somatosensorial.¹⁵¹

La plasticidad neuronal ejemplifica cómo en algunos casos la selección natural no determina la función de aspectos biológicos o de los caracteres, es decir, no da cuenta de la totalidad de funciones de nuestras características biológicas; de tal manera que la naturaleza y las funciones biológicas no son un fenómeno estático, sino que se trata de funciones que surgen de manera contingente y al mismo tiempo pueden crear cualidades, capacidades y necesidades nuevas, que no son innatas, por lo tanto no son producto de la historia natural ni están determinadas por la dinámica de las leyes o los principios que las rigen. Esto implica el reconocimiento de características humanas que no pueden ser estudiadas o entendidas exclusivamente por las ciencias naturales y desde la biología evolutiva, que existe otro tipo de historia que no es la natural, por lo tanto, existe una discontinuidad y una continuidad entre el ser humano y los demás seres vivos.

¿Esta discontinuidad únicamente se origina de los aspectos biológicos? ¿Solo es producto de cualidades biológicas que poseemos como es la plasticidad neuronal? El materialismo histórico nos permite responder a estas preguntas y entender el problema de la discontinuidad más allá de lo biológico. Esta corriente filosófica define la materia de manera muy distinta al mecanicismo del reduccionismo cartesiano, que definen la materia basándose en el pensamiento científico: “El materialismo mecanicista reivindica como aspecto fundamental de la materia, a la determinación física o fisiológica de ésta”.¹⁵²

Por el contrario, el materialismo histórico afirma que una entidad que se define como natural, necesariamente implica que es una entidad objetiva, es decir, que posee una existencia objetiva; esto significa que no es una entidad aislada, ni absolutamente independiente de las demás, pues algo que es un ser no objetivo, no puede ser objeto de nada, de otros objetos diferentes a él y, por ello, es un ser único y solo, un ser irreal, que no existe “un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí, no es un ser natural, no forma parte de la esencia de la naturaleza”.¹⁵³

La materialidad del mundo no solo está definida por entidades objetivas, sino también por las relaciones que se llevan a cabo entre estas. Toda existencia material se encuentra determinada más allá de sí misma. De modo que el ser humano al definirse como un ser vivo, es decir, como un ser natural, es un ser objetivo y por lo tanto, su ser y su forma de vida se expresan, se reflejan, se realizan y se determinan a partir de las relaciones objetivas que entabla con otros seres objetivos:

La principal insuficiencia de todo el materialismo tradicional [incluido el mecanicista] es que, [en él] el objeto I, la realidad, la materialidad sólo es captada bajo la forma del objeto II o de la intuición sensible; y no como actividad humana material, (como) praxis; no subjetivamente. De ahí que, en oposición al materialismo, el aspecto activo [haya sido] desarrollado de manera abstracta por el idealismo —el

151 Cabej, Nelson, *Epigenetic Principles of Evolution*, ed. cit., p.280.

152 Schmidt, Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx*, ed. cit., p.27.

153 Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, ed. cit., (2004) [1844], p. 199.

cual, naturalmente, no conoce la actividad real, material en cuanto tal. Feuerbach quiere [referirse a] objetos materiales, realmente diferentes de los objetos pensados: pero no capta la propia actividad humana como actividad objetiva. De ahí [...] la insuficiencia.¹⁵⁴

La cita anterior es fundamental para entender el materialismo histórico:¹⁵⁵ advierte que, además de que la existencia humana es objetiva, también es creadora de nueva objetividad, es decir, el mundo también es creación humana. La existencia humana no es una existencia atomizada, el ser humano no se relaciona con el entorno ni lo modifica de manera individual, sino que lo hace de forma colectiva, de ahí que se utilice el concepto de praxis. Cuando el materialismo histórico se refiere a la práctica humana, se refiere a una práctica social, que es la única capaz de originar esa otra esfera que no corresponde a la de la historia natural, sino a la de la historia social:

La existencia social (...) implica un proceso constante de metabolismo e intercambio de materias entre la forma de lo humano y la forma de lo puramente natural. El humano cuya forma elemental le viene de la naturaleza, transforma a la naturaleza; transformación que, aceptada a su modo por la naturaleza, es devuelta por ella al ser humano. Transformándolo de nuevo en vida. La vida humana, la existencia social, consiste en una especie de “diálogo” que la naturaleza mantiene con una parte de sí misma que se ha automatizado frente a ella.¹⁵⁶

Como antes planteamos, el resultado de una concepción mecanicista del materialismo es que la PD atiende la relación del ser humano con la naturaleza de forma ahistórica. Este modelo define al ser humano como sujeto pasivo, como una entidad que no tiene la capacidad de crear la realidad exterior, es decir, la realidad objetiva, sino que solo la refleja y la contiene, sin entender que la materialidad del mundo es también producto de la dinámica social.

Esta negación presente en el materialismo mecanicista también excluye la determinación material del ser humano de su aspecto ideal, donde se encuentra la subjetividad humana. El enfoque reduccionista cartesiano ubica la parte ideal en la *res cogitans* como un proceso que se lleva a cabo exclusivamente en el ámbito íntimo-mental. Por el contrario, para el materialismo histórico estas dos existencias siempre están presentes y están interpenetradas.¹⁵⁷

Como existencia ideal se presenta en el intelecto, pero no únicamente desde el ámbito individual, sino también desde el plano colectivo, que se presenta en forma de sueño que busca ser realizado, de imaginación que permite ver a futuro diversas posibilidades, diferentes de realidades posibles y que partiendo de la existente crea de manera ideal otras realidades.

En este sentido, la subjetividad humana, dentro de la cual se encuentra el conocimiento que posee el ser humano del mundo, no es imitación o reflejo mental de la naturaleza, sino producto de la existencia material y

154 Marx, Karl. *Tesis sobre Feuerbach*. ed. cit., p.15.

155 Schmidt, Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx*, ed. cit., p.48.

156 Echeverría, Bolívar, *Crítica a la modernidad capitalista*, Oxfam, La Paz, 2011.

157 Sohn-Rethel, Alfred, *Trabajo intelectual y trabajo manual. Crítica de la epistemología*.ed. cit., pp.85-86.

de la práctica creativa y creadora de objetividad que el ser humano impulsa en sociedad, en la que el sujeto y el objeto se relacionan de manera dialéctica. Esto significa que el ser humano se transforma no solo a nivel objetivo, sino también a nivel subjetivo, por lo que la subjetividad que determina la conducta no representa una entidad estática ni acabada:

El hombre se enfrenta a la naturaleza misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza.¹⁵⁸

La materia que constituye al mundo es resultado de la historia natural, pero también y lo es de la historia social. La discontinuidad se origina por todos los cambios que se presentan en la relación dialéctica entre sociedad y naturaleza que, al acumularse, no únicamente los transforman a ellos sino también se transforma la relación misma. Esto significa que la relación ser humano-naturaleza no es estática, sino que se ve afectada en el momento en que el sujeto (sociedad) modifica al objeto (naturaleza) y este transforma al primero.

Del salto cualitativo en la relación ser humano-naturaleza que origina la discontinuidad entre el ser humano y los demás seres vivos, también se origina la historia y la mediación social. Este salto fue producto de una revolución tecnológica llamada eotécnica ocurrida en el siglo X:¹⁵⁹

Con este giro [tecnológico], el secreto de la productividad del trabajo humano va a dejar de residir, como venía sucediendo en toda la era neolítica, en el descubrimiento fortuito o espontáneo de nuevos instrumentos copiados de la naturaleza y en el uso de los mismos, y va a comenzar a residir en la capacidad de emprender premeditadamente la invención de esos instrumentos nuevos y de las correspondientes nuevas técnicas de producción.¹⁶⁰

La revolución eotécnica supone que la naturaleza, en lugar de ser una amenaza o contrincante de la humanidad, se concibe en términos de colaboración, de enriquecimiento mutuo y no de lucha a muerte por la existencia. Es así que esta revolución tecnológica modificó la relación ser humano-naturaleza, la cual aún persiste en la actualidad y brinda la posibilidad de que sea la misma humanidad quien determine su rumbo, y no la dinámica de la naturaleza, las leyes y principios que la rigen, lo que posibilita que en dicha relación no impere la necesidad biológica. Este tipo de relación es una relación mediada. Los elementos mediadores son productos de la historia social, por ejemplo, un elemento mediador sería aquel objeto natural que sintetiza los procesos productivos que crea el ser humano: la máquina, como un instrumento humano que no es solo imitación de la naturaleza no humana:

Las máquinas se han desarrollado partiendo de un complejo de agentes no orgánicos para convertir la energía, para realizar un trabajo, para incrementar las capacidades mecánicas o sensorias del cuerpo del hombre o para reducir a un orden y una regularidad mensurables los procesos de la vida. (...). En el fondo del desarrollo de los instrumentos y las máquinas está el intento de modificar el medio ambiente de tal manera que refuerce y sostenga el organismo humano; el esfuerzo es o bien aumentar la potencia de un organismo, por otra parte, desarmado, o fabricar fuera del cuerpo un conjunto de condiciones más favorables destinadas a mantener su equilibrio y

158 Marx, Karl, *El Capital*, Tomo I, ed.cit., pp.215-216.

159 Mumford, Lewis, *Técnica y Civilización*. ed.cit., pp.79-82.

160 Echeverría, Bolívar, “¿Qué es la modernidad?”, ed. cit., p.124

asegurar su supervivencia.¹⁶¹

La máquina es construida en función de la necesidad humana, de modo que responde a su naturaleza humana, es decir, se mimetiza con esta, no así con la naturaleza no humana. La relación dialéctica que impulsa el ser humano con la realidad objetiva crea nuevas necesidades y capacidades que no son innatas, de manera que cuando se afirma que la máquina responde a las necesidades humanas, estas ya no se encuentran dentro del ámbito de la historia natural, sino en la esfera de la historia social; por lo que la máquina no es una simple imitación o reflejo de la naturaleza no humana, sino es objeto totalmente novedoso producto de la naturaleza humana, que usa la naturaleza no humana para producirlo y consumirlo.

Estos objetos humanizados median la relación que el humano realiza con la naturaleza. Este se relaciona mediante dichos objetos y no solo de forma directa con sus sentidos y su cuerpo biológico. Incluso, los sentidos son también transformados por los elementos mediadores que, como se dijo, son la síntesis de procesos productivos donde se expresan relaciones sociales, pues quien crea las nuevas máquinas no es un individuo atomizado, por el contrario, es un conjunto de individuos que viven en sociedad; lo que significa que la relación ser humano-naturaleza se encuentra socialmente mediada, es un producto histórico, un proceso que parte de una base material regida por leyes naturales independientes al ser humano, pero también determinado por nuevas leyes que son prácticas sociales concretas:

El intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza -un caso especial de transformación de las cosas naturales- se ubica bajo la categoría del intercambio [...] orgánico. [esto significa que en este tipo de intercambio] el aspecto material se impone a sus determinaciones formales históricas [pero también]; en el proceso de intercambio [...] [el que está determinado por la fuerza creadora que tiene la humanidad]. Las determinaciones formales históricas se imponen a su aspecto material.¹⁶²

La conducta humana y la enfermedad mental, entonces, son producto histórico, es decir, son resultado de una práctica concreta que realizan los individuos que conforman una sociedad determinada, pues, como ya se mencionó, la materialidad del mundo también es creación humana. Nuestra especie no solo produce nuevos objetos, sino que con ellos también crea nuevos consumos, nuevas necesidades.¹⁶³ El ser humano es un ente objetivo, un ser material. Esa materialidad se crea socialmente en un tiempo y espacio definidos, de modo que la conducta humana actual no es algo acabado y determinado por patrones o sistemas genético-universales previamente establecidos, como asegura la psiquiatría darwinista; por el contrario, es un proceso dialéctico que tiene historia, que es producto de seres finitos que se encuentran en contextos con determinaciones concretas, donde las necesidades no han permanecido estáticas desde la época paleolítica, periodo donde al parecer se definieron los objetivos biológicos que las determinan, sino al contrario, las necesidades humanas siempre están en constante cambio, creándose y recreándose.

Por lo tanto, como conclusión, podemos afirmar que la conducta y la psique humanas no son producto de cualidades individuales perpetuas ni están determinada por los tres principios que sostiene el reduccionismo darwinista; más bien son el resultado de una práctica concreta que se caracteriza por ser dialéctica, y por lo

161 Mumford, Lewis, *Técnica y Civilización*. ed.cit., p.13.

162 Schmidt, Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx*, ed. cit., p. 99-100.

163 Marx, Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política*, ed.cit., p. 40-42.

tanto siempre se encontrarán en constante cambio. La naturaleza de la conducta humana es socio-histórica. Entonces la naturaleza humana que determina la conducta humana y sus diferentes expresiones, entre ellas las que son catalogadas como enfermedades mentales, no son resultado únicamente de la historia natural y de los principios que rigen la evolución biológica como lo afirma la psiquiatría darwinista.

El análisis de los procesos que nos acontecen como humanidad, psique humana y los llamados trastornos mentales necesitan ser entendidos de manera histórica, porque la ontología humana es dialéctica. Para no caer en un reduccionismo mecanicista que conlleva a dogmas y a enfoques ahistóricos, que no tienen ningún sustento científico. Esto es tomar en cuenta toda la historia que la psiquiatría darwinista no considera, esta corriente psiquiátrica lo que hace es dar un salto del Pleistoceno hasta la actualidad; no toma en cuenta toda la historia social intermedia e incluso niega la historia biológica evolutiva de nuestra especie. No toma en cuenta importantes cambios tecnológicos como es la agricultura o la revolución eotécnica, su objeto de estudio es una sociedad cazadora y recolectora, desde ahí busca definir la naturaleza de los trastornos mentales. Entonces, la naturaleza humana, la conducta humana, la psique humana al ser construcciones históricas han cambiado también de manera contingente, no son algo acabado, ni los trastornos mentales son algo que ya está dado, ni los patrones conductuales son algo acabado que se constituyó durante el Pleistoceno. La totalidad que conforman va mas allá de la causalidad unidireccional y lineal genotipo-fenotipo que plantea esta psiquiatría. El materialismo histórico nos muestra que la naturaleza de nuestra conducta, de los llamados trastornos mentales, también tiene un elemento de libertad, donde las causas naturales no trabajan solas, porque también depende de nosotras, de nosotros, de lo que queremos hacer como sociedad; la humanidad es capaz de decidir para dónde queremos ir como sociedad, de decidir si queremos seguir en una sociedad que causa sufrimiento, que enferma nuestra psique o si queremos vivir de manera diferente. El materialismo histórico también nos enseña que la naturaleza no es destino, que no es únicamente necesidad y azar sino también es libertad.

Bibliografía

Audi, Robert, *Diccionario Akal de Filosofía*, Akal ediciones, Madrid, 2004.

Baron-Cohen, Simon, *The maladapted mind Classic Readings in Evolutionary Psychopathology*, Psychology Press, Sossex, 1997.

Cabej, Nelson, *Epigenetic Principles of Evolution*. Elsevier, London, 2012.

Darwin, Charles, *The descent of man, and selection in relation to sex*, John Murray, London: 1871.

Descartes, René, *Discurso del Método*. Espasa Calpe, Madrid, 1996, [1637].

Echeverría, Bolívar, “¿Qué es la modernidad? ”, En *Cuaderno Uno del seminario de la Modernidad: versiones y dimensiones*, UNAM, Ciudad de México, 2009.

Echeverría, Bolívar, *Crítica a la modernidad capitalista*, Oxfam, La Paz, 2011.

Ferrater, José, *Diccionario de filosofía*, Sudamerica, Buenos Aires, 1965.

Garber, Daniel “Descartes, Mechanics, and the Mechanical Philosophy”, *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 26, Núm. 1, 2002.

Hurtado, Guillermo, “Realismo, relativismo e irrealismo”, *Revista hispanoamericana de Filosofía*. Vol.30. Núm. 90, 1998, pp.

Laguna, Rogelio, “De la máquina al mecanicismo. Breve historia de la construcción de un paradigma explicativo”, *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia Universidad El Bosque*, Vol. 32, Núm. 16, enero-junio, 2016, pp. 57-71.

Levins, Richard y Lewontin, Richard, *Biology Under the Influence: Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health*, Monthly Review Press, New York, 2007.

Levins, Richard y Lewontin, Richard, *The Dialectical Biologist*. Aakar books 87, Delhi, 2009.

Lewontin, Richard. *et al.*, *No esta en los genes. Racismo, genética e ideología*, Editorial Crítica, Barcelona, 2009.

Lombardi, Olimpia y Pérez Ransanz, Ana Rosa, *Los múltiples mundos de la ciencia: un realismo pluralista y su aplicación a la filosofía de la física*. UNAM, Siglo XXI, Ciudad de México, 2012.

Marx, Karl, *El Capital*, Tomo I, México, Siglo XXI, 2008 [1867].

Marx, Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política*, Pasado y presente, Ciudad de México, 1987 [1857].

Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Colihue, Buenos Aires, 2004, [1844].

Marx, Karl. *Tesis sobre Feuerbach*. En: Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx*. Era, Ciudad de México (1986) [1845].

McGuire et al., “Evolutionary biology: a basic science for psychiatry?” *Acta Psychiatrica Scandinavica*. Vol. 86, Núm.1, agosto, 1992, pp. 89-96.

McGuire, Michael y Troisi, Alfonso, *Darwinian Psychiatry*, University of Oxford, New York, 1998.

Mumford, Lewis, *Técnica y Civilización*. Alianza Madrid, 1997.

Premack, David, “Human and animal cognition: Continuity and discontinuity”, *PNAS*, Vol. 104, Núm. 35, 28 de agosto, 2007, pp. 13861-13867.

Novelino, Genvieve, (1968): *El siglo XVII*, Departamento de filosofía. Lecturas de filosofía Tomo I. Habana: Instituto del Libro.

Reardon, Sara, “Genetic patterns offer clues to evolution of homosexuality”, *Nature*, Vol. 597, Núm. 7874, septiembre, 2021, pp. 17-18.

Reich, Wilhelm, *Materialismo Dialéctico y psicoanálisis*, SigloXXI, Ciudad de México, p.12.

Sanjuán, Julio y Cela, Camilo José *La profecía de Darwin. Del origen de la mente a la Psicopatología*, Ars Médica Madrid, 2005.

Schmidt, Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx*. Siglo XXI, Ciudad de México, 2012.

Sohn-Rethel, Alfred, *Trabajo intelectual y trabajo manual. Crítica de la epistemología*, El viejo topo, Bogotá, 1980.

Showalter, Elaine, *The female Malady: Women, Madness and English Culture 1830-1980*, Virago Press, New York, 1981.

Skoyles, R. John, “Neural Plasticity and Exaptation”, *American Psychologist*. Vol. 54, Núm. 6, 1999, pp. 438-439.

Stevens, Anthony y Price, John, *Evolutionary Psychiatry The new beginning*, Routledge, New York, 2000.

Villoro, Luis, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas : Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía, Ciudad de México, 2009.

Modelando el cambio científico desde el empirismo social

Biani Paola Sánchez López

Lic. en Filosofía y maestrante en Filosofía de la Ciencia por la UNAM. Sus líneas de investigación son: injusticias epistémicas, movimientos sociales en salud y diversidad cultural. Es miembro de la Red Mexicana de Mujeres Filósofas, participa en el seminario de Diversidad Cognitiva y el proyecto PAPIIT IA400322, “Injusticia epistémica, prácticas sociales de opresión y privilegio en la invisibilización de la producción de conocimientos de mujeres en México”. Asistió a escuelas de verano en la Universidad de Pittsburgh y la Universidad de Utrecht. Hizo estancias de investigación en la Universidad Juárez del Estado de Durango y la Universidad Complutense de Madrid.

bianipaola@outlook.com

Resumen

La búsqueda de maneras más eficientes para conservar el esfuerzo y poder hacer más y mejor ciencia no es una tarea exclusiva de la filosofía, pero puede participar de manera relevante en ella. Miriam Solomon propone que desde la epistemología social dispongamos de herramientas de análisis y evaluación de la producción científica; su proyecto de empirismo social brinda un atisbo de ellas. Este es un ensayo introductorio a los planteamientos fundamentales del empirismo social y al modelado de controversias científicas empleando vectores de decisión.

Palabras clave:

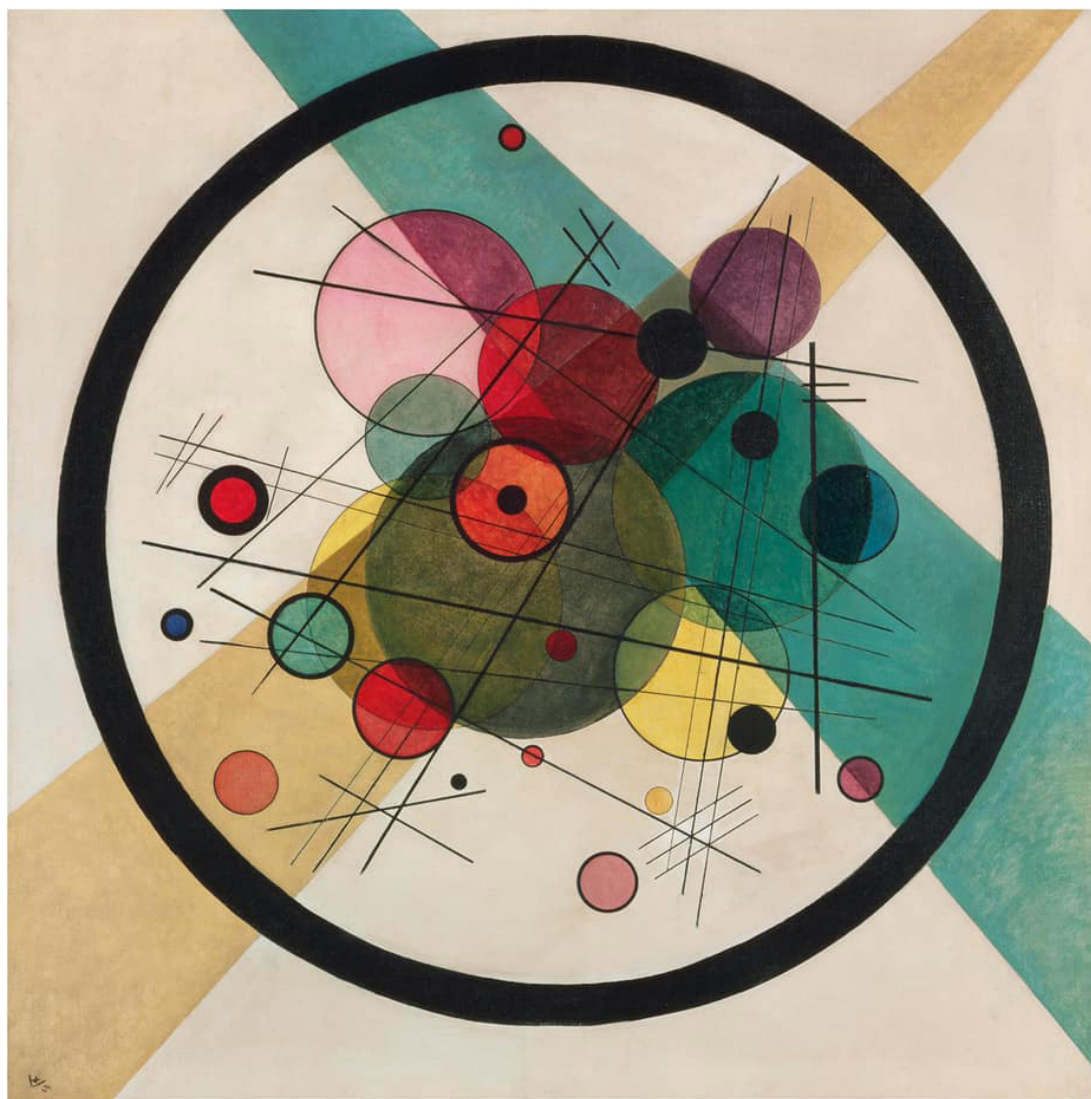
empirismo social, vectores de decisión, controversias científicas, políticas de ciencia, epistemología social, modelo del cambio científico.

Abstract

The search for more efficient ways to conserve effort and do more and better science is not an exclusive task of philosophy, but philosophers can play a relevant role in achieving it. Miriam Solomon proposes to develop and use tools from social epistemology for the analysis and evaluation of scientific activity; her project of social empiricism provides a glimpse of them. This is an introductory essay to the fundamental ideas of social empiricism and to the modeling of scientific controversies using decision vectors.

Key words:

social empiricism, decision vectors, scientific controversies, science policies, social epistemology, model of scientific change.



Obra: Circles in a Circle. Artista: Wassily Kandinsky. Año: 1923

La ciencia requiere hacer mucho con poco. La gestión cognitiva es una preocupación compartida, estamos en una búsqueda permanente de maneras más eficientes para conservar el esfuerzo y poder hacer más y mejor ciencia. Los estudios sociales de la ciencia han desarrollado recursos que inciden en el modelado de políticas, las cuales, a nivel normativo asignan una alta prioridad a la competitividad o a la inclusión social. En América Latina, las políticas de ciencia y tecnología establecen criterios para la concentración y orientación de recursos humanos, institucionales y financieros, en segmentos con potencial de crecimiento alto.

Considero que, para evaluar el potencial de éxito de un segmento en la producción científica, es importante disponer de una epistemología con carácter social, naturalizado y normativo. El empirismo social (en adelante ESOC), propuesto por Miriam Solomon, es un atisbo de ella y he argumentado detalladamente al respecto en otro trabajo (Sánchez, 2022). Este es un ensayo introductorio que busca poner sobre la mesa los supuestos del ESOC y presentar las herramientas que desarrolla para modelar el cambio científico.

Ciencia que progresa

Miriam Solomon es heredera de una vieja forma de pensar, el empirismo. Ella asume que la ciencia es empírica, es decir, trata de cosas que tienen propiedades perceptibles y su éxito «depende del mundo fuera de los investigadores» (Solomon, 2001, p. 17), por lo que su progreso puede medirse objetivamente. Esta reivindicación del empirismo es una reacción al constructivismo radical que promovió la sociología de la ciencia, así que hay que entenderla en oposición a la imagen de la ciencia como un discurso producido socialmente sin un asidero en algo que pueda llamarse “realidad”, que se resiste a cualquier medida objetiva de progreso.

Además, el empirismo social adopta una ontología de fondo, el realismo complaciente (*whig realism*). La visión *whig* de la ciencia supone una concepción acumulativa del progreso científico, entendida como una trayectoria acumulativa de éxito empírico. Para el empirista social estamos pisando suelo cada vez más firme, el hecho de que la ciencia funcione no es una ilusión y tampoco cosa de suerte; aunque las verdades científicas no se descubren en una realidad pura e independiente, la realidad no sigue nuestros deseos.

Un empirista social cree que hay una base estimulativa real de lo que funciona en la ciencia, que hay algo en el éxito empírico que no es fabricado enteramente por la subjetividad no obstante sea resultado de manipulaciones (*tinkering*), ajustes conceptuales y serendipia. La naturaleza del éxito empírico es plural y no es una tarea asequible establecer un patrón para medirlo cuantitativamente; es decir, es difícil pensar en cuántos experimentos y cuántas predicciones correctas debe hacer un programa de investigación para decir que es éxito. El ESOC proporciona herramientas de evaluación de la distribución de los esfuerzos de investigación para arrojar luz sobre cómo organizar la ciencia para maximizar su éxito. Pero antes de presentarlos, hay que considerar algo más.

Racionalidad científica

En muchos casos, basándonos en registros históricos, observaríamos que ciertas prácticas científicas no fueron motivadas exclusivamente por valores epistémicos ni por razonamientos fríos, sino más bien por otros factores que típicamente no son contemplados como componentes de la racionalidad científica, como el deseo de llevarse el crédito por una contribución.

Dentro de la concepción instrumentalista de la racionalidad del ESOC, estos factores no deben ser desechados ni son tomados como sesgos, sino que se reconoce su peso en la distribución de la labor científica. Es decir, algún elemento “extracientífico” como la reputación de los laboratorios que desarrollaron vacunas contra la Covid-19 no debe desecharse como algo que no influye en la corroboración empírico-social de su éxito.

Ahora bien, tomando en cuenta que no podemos saber anticipadamente qué programas acarrearán más éxito empírico, lo más adecuado es distribuir de manera justa los esfuerzos de investigación hacia todas aquellas direcciones que ofrezcan una razonable fecundidad de éxitos empíricos. Aquellos factores típicamente no lógicos, no algorítmicos y no objetivos pueden tener un buen uso epistémico a la hora de plantear los arreglos sociales que nos provean la mejor distribución del quehacer de la ciencia; o sea, la reputación puede conducir a un desarrollo exitoso y favorecer a los laboratorios mejor rankeados, ello podría ser una contribución a la

racionalidad científica, y a su vez esta es una cuestión contingente pero sobre todo decidible; ya que los recursos que disponemos para financiar la ciencia son limitados, elegir es una obligación ineludible.

La tesis que adoptamos como empiristas sociales es que “Los motivos, valores, ideologías y demás [...] merecen, no menos que los valores tradicionales de la ciencia como la simplicidad, la fertilidad, la consistencia, etc., el estatus de ser ‘científicamente racionales’” (Solomon, 2001, p. 53).

Esta apreciación nos exige abandonar el término de “sesgos”, pues subyace en él un prejuicio sobre un elemento indeseable o externo a la racionalidad. Miriam Solomon responde a esta tarea introduciendo la noción de “vectores de decisión”, un concepto neutral que agrupa a cualquier elemento que influya en la dirección de una decisión, ya sea que conduzca al éxito empírico o no.

Con base en las reconstrucciones históricas de la ciencia podemos enlistar un conjunto de vectores de decisión empíricos y no empíricos, lejos de construirla por medio del análisis conceptual, lo estaríamos haciendo por un procedimiento basado en evidencia: haciendo inducciones sobre los vectores de decisión que generalmente han o no han estado conectados en el pasado con el éxito empírico de la ciencia; en este sentido, es una terminología plástica.

“Los vectores de decisión empíricos son causas de preferencia por teorías con éxito empírico, ya sea éxito en general o un éxito en particular. Los vectores de decisión no empíricos son otras razones o causas para la elección” (Solomon, 2001, p. 56). Y aunque un vector en la lista cuente como vector no empírico, cabe la posibilidad de que sea conducente al éxito en algunas situaciones y en otras no. «Solo los vectores de decisión empíricos siempre son conducentes al éxito científico» (Solomon, 2001, p. 63). Por lo que nuestras evaluaciones acerca de si una distribución de vectores de decisión es racional o no, siempre será sensible al contexto de una comunidad en una situación particular. Esta lista puede verse entonces como un instrumento de navegación provisional.

Vectores de decisión	
Empíricos	No empíricos
• Relevancia de los datos (<i>salience of data</i>) • Disponibilidad de datos (<i>availability of data</i>) • Preferencia egocéntrica hacia los propios datos • Preferencia por una teoría que genera predicciones novedosas	• Ideología • Orgullo • Conservadurismo • Radicalismo • Elegancia teórica • Simplicidad teórica • Representatividad heurística • Competencia • Presión de pares • Deferencia por la autoridad

Con este instrumento Miriam Solomon rechaza el dualismo entre elecciones racionales y sesgos cognitivos, aunque de hecho la distinción entre vectores de decisión empíricos y no empíricos sugiere que se preserva la dicotomía tradicional entre los aspectos internos y externos de la ciencia, a la luz de la cual, los juicios de valor con contenido social o político no están relacionados causalmente con el sustrato empírico de la ciencia.

Adiós a los grandes relatos

Solomon considera que es deseable hacer estimaciones mediante modelos formales, y no es la única; Philip Kitcher es uno de los pioneros en el desarrollo de modelos matemáticos-estadísticos para comprender la estructura social de la ciencia. Ambos coinciden en la idea de que los modelos pueden informarnos acerca de la distribución óptima de la labor cognitiva y cómo promoverla.

La mayor parte de las reflexiones metodológicas para el ESOC aparecieron antes de la publicación del libro *Social Empiricism*, en el documento Multivariate Models of Scientific Change (Solomon, 1994). En este, la autora sostiene que ha implementado regresiones multivariadas (*multivariate regression*), que, a pesar de ser un concepto estadístico muy rico, por ahora solo basta con reconocer la belleza de su simplicidad.

Una regresión lineal inadecuada se caracteriza porque las reglas de ponderación de las señales —de los vectores de decisión— son elegidas por un método no óptimo, son predeterminadas por el observador basándose en su intuición, en criterios como la sencillez, la facilidad de uso de la regla, aleatoriamente, etc.

Pues bien, el ESOC permite construir una regresión lineal inadecuada de la racionalidad científica requiriendo nulas habilidades estadísticas, gracias a que las reglas de ponderación de señales son sencillas: hay que señalar

los vectores de decisión, no asignarles pesos ni considerar sus interacciones, solo especificar si tienen un efecto positivo (+) o negativo (-) en relación con una teoría, y sumarlas. Veámoslo con un ejemplo.

En este debate, predominaron dos teorías sobre la causa del cáncer: la teoría de que el cáncer es causado por un virus y la teoría de que el cáncer es «genético». Los vectores de decisión fueron los siguientes:

- a) Los pocos hallazgos de virus que causaron cáncer fueron descartados, en parte porque hubo pocos hallazgos adicionales, pero también porque el mendelismo en los Estados Unidos era dominante y creó una presunción a favor de los modelos genéticos. El movimiento eugenésico dio un impulso adicional en la misma dirección. (Vector de decisión no empírico; modelo genético +)
- b) En el nuevo clima de instauración de la educación pública y el bloqueo de la histeria por la enfermedad, en el que Little era tan prominente, se desacreditó el modelo viral del cáncer para que no hubiera temor al contagio. (Vector de decisión no empírico; modelo viral -)
- c) El trabajo de Gross fue descartado en parte porque, como inmigrante, era marginal en la comunidad científica. (Vector de decisión no empírico; modelo viral -)
- d) La autoridad de Furth promovió la aceptación del trabajo de Gross (Vector de decisión no empírico; modelo viral +)
- e) Las ideas sobre los retrovirus fueron descartadas porque contradecían el entonces popular «dogma central». Este es un vector de decisión no empírico debido al papel de los vectores de decisión no empíricos en la popularidad del «dogma central». (Vector de decisión no empírico; modelo viral -)

Los vectores de decisiones empíricas no se han detallado aquí. Indudablemente están presentes (al menos en forma de prominencia y disponibilidad de evidencia particular para investigadores particulares). Hay muchas razones para pensar que se distribuyeron equitativamente. Sin embargo, se ha hecho poca historia sobre este caso, y otros no han sugerido ni discutido vectores de decisión empíricos. Ciertamente, ambas teorías tuvieron éxito empírico.

Un modelo lineal inadecuado de los vectores de decisión no empíricos en la investigación del virus del cáncer produce el siguiente resultado:

Vectores de decisión no empíricos
Modelo viral -2
Modelo genético +1

(Solomon, 2001b, pp. 94–95)

Este modelo que analiza la distribución de vectores de decisión en una controversia sobre las causas del cáncer ilustra que los modelos que propone el ESOC tienen un fundamento empírico en los relatos históricos de la ciencia, pero es claro que al ser inadecuados y al solo recoger algunos vectores de decisión implicados en la producción del resultado, versan más acerca de un mundo-modelo que del mundo real. En este sentido, lo que ofrecen los análisis del ESOC no es una explicación de cómo se produjo realmente tal caso de éxito científico.

Las regresiones inadecuadas son convenientes para modelar posibilidades, para dar explicaciones del tipo cómo-posiblemente (*how-possibly*) o por qué-posiblemente (*why-possibly*): “describen qué pasa o es el caso en el mundo-modelo más que en el mundo-real” (Mäki, 2005, p. 215). Las explicaciones cómo-posiblemente construyen un escenario en el cual un resultado podría, en principio, producirse: la distribución desigual de los vectores de decisión no-empíricos en el ejemplo citado explica que se haya desestimado el modelo viral del cáncer y se haya visto favorecido el modelo genético, sin que esto implique que realmente hayan pasado así las cosas.

Conclusión

Uno de los aportes más interesantes del empirismo social es que nos hace voltear la mirada hacia la epistemología social, a la hora de tomar decisiones sobre la dimensión organizativa de la actividad científica. Amerita continuar estudiando y discutiendo si el ESOC abre paso a un programa de reforma epistemológica que deja a un lado los grandes relatos del cambio científico, las etnografías y las reconstrucciones racionales, para dar protagonismo a modelos muy sencillos y abstractos; ¿una epistemología social tan minimalista puede tener un rol relevante en el diseño institucional de la actividad científica?

Bibliografía

Sánchez, Biani, *El empirismo social, ¿un modelo epistemológico para el desarrollo democrático de la ciencia?* (tesis de licenciatura), Universidad Nacional Autónoma de México, 2022. DOI: 10.13140/RG.2.2.14642.48322

Solomon, Miriam, “Multivariate Models of Scientific Change”, en *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, vol. 2, 1994, pp. 287–297.

Solomon, Miriam, *Social Empiricism*, The MIT Press, Cambridge, 2001.

