



Estudios del Discurso

Dossier: Lenguaje, género y feminismos en el discurso

ISSN-e: 2448-4857, volumen 11, número 1, enero-junio de 2025

doi: <https://doi.org/10.30973/esdi.2025.11.1>

DIRECTORIO

CENTRO INTERDISCIPLINARIO
DE INVESTIGACIÓN
EN HUMANIDADES

Dra. Beatriz Alcubierre Moya
Directora

Dr. Roberto Monroy Álvarez
Secretario de Investigación
y Posgrado

Mtro. Ernesto Alonso Navarro
Jefatura de Producción Editorial

Diseño de portada
Ernesto Alonso Navarro

Imagen de portada
Montserrat Cano Martínez

EQUIPO EDITORIAL

Directora: Dra. Laura Campos Millán
Editor en jefe: Dr. Roberto Monroy Álvarez
Editora invitada: Mtra. Aurora Georgina Bustos Arellano
Coordinación editorial: Mtro. Ernesto Alonso Navarro
Coordinación de diseño: Dra. Zazilha Cruz García
Corrección de estilo: Mtra. Elizabeth Pérez Trigo y
Mtra. Raquel Ameyari Reyes Vargas

CONSEJO EDITORIAL

Dra. María Alejandra Vitale
Universidad de Buenos Aires | Argentina
Dra. Lucille Herrasti Cordero
Universidad Autónoma del Estado de Morelos | México
Dra. Rosalva Aída Hernández Castillo
Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología
Social | México
Dra. Neyla Graciela Pardo Abril
Universidad Nacional de Colombia | Colombia
Dra. Silvana Rabinovich
Universidad Nacional Autónoma de México | México
Dra. Angélica Tornero Salinas
Universidad Autónoma del Estado de Morelos | México
Dra. Carmen Curcó Cobos
Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Gerardo Ramírez Vidal
Universidad Nacional Autónoma de México, México

ISSN-e: 2448-4857

Estudios del Discurso, vol. 11, núm. 1, (2025) es una publicación semestral: dos números por año, de acceso abierto editada por el Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos; dirección: avenida Universidad #1001, colonia Chamilpa, CP 62210, Cuernavaca, Morelos; +527773297909; <http://esdi.uaem.mx> / estudiosdeldiscurso@uaem.mx

Directora: Laura Campos Millán; editor responsable: Roberto Monroy Álvarez; coordinador: Ernesto Alonso Navarro. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2014-050609560400-203; ISSN-e: 2448-4857, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor; responsable de la última actualización de este número: Ernesto Alonso Navarro.

Las opiniones expresadas en los artículos son de exclusiva responsabilidad de cada autora o autor y no necesariamente representan la opinión de la revista. *Estudios del Discurso* se publica bajo la protección de una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional. Esta licencia permite compartir, copiar, distribuir, mezclar y crear o construir a partir de la obra de forma no comercial. Se debe dar crédito de manera adecuada, brindar enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. A pesar de que las nuevas obras deben siempre mencionar el original y ser no comerciales, no están obligadas a licenciar sus obras derivadas bajo los mismos términos. No debe usarse el material con propósitos comerciales.



Dossier

Lenguaje, género y feminismos en el discurso

- 4-7 Carta editorial. Lenguaje, género y feminismos en el discurso**
Letter from the Editor: Language, gender and feminisms in discourse
Aurora Georgina Bustos Arellano
- 8-26 Pensamiento binario y narrativas hegemónicas en el género gramatical del español**
Binary thinking and hegemonic narratives in the grammatical gender of spanish
Michelle Denise Rodríguez Chiv
- 27-40 Mary Astell y Sor Juana ante su exclusión del canon filosófico**
Mary Astell and Sor Juana on their exclusion of the philosophical canon
Julia Muñoz Velasco
- 41-58 Narrativas institucionales y desigualdades estructurales: políticas públicas de género en Argentina y Uruguay**
Institutional narratives and structural inequalities: a gender policy analysis of Argentina and Uruguay
Tatiana Marisel Pizarro
- 59-80 #SerDueñasDeLoQueDecimos. La escritura de mujeres en Twitter ["x"]**
#Owningwhatwesay. Women's writing on Twitter (X)
Teresa Díaz Torres
- 81-99 Barbie, la muñeca y su discurso como ícono cultural de la feminidad**
Barbie, the doll and her discourse as a cultural icon of femininity
Javier Trejo Tabares
- 100-116 La práctica fotográfica feminista, un discurso otro**
Feminist photographic practice, another discourse
Montserrat Cano Martínez

Adenda

- 118-128 Una instantánea más II**
One more snapshot II
Montserrat Cano Martínez
- 129-131 Preguntas en torno a los cadáveres. Reseña de Romero Castro, Oscar Moisés. Filosofía forense. El morir violento. Arturo Aguirre y María del Carmen García Aguilar (eds.). Afínita Editorial, 2023.**
Karina Abigail Escobedo Toro

Carta editorial. Lenguaje, género y feminismos en el discurso

Letter from the Editor: Language, gender and feminisms in discourse

Aurora Georgina Bustos Arellano

Facultad de Ciencias, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad de México, México
a.bustosarellano@ciencias.unam.mx
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1273-2332>

El lenguaje tiene la capacidad de construir realidades; sin embargo, su potencia no se actualiza por sí sola. El lenguaje requiere de intenciones que le permitan elaborar discursos y narrativas que impacten la forma en que percibimos el mundo. Por lo que, desde esa perspectiva transformadora, el volumen 11, número 2 de *Estudios del Discurso* está dedicado a la crítica feminista de las prácticas discursivas, lingüísticas y comunicativas que alcanzan tanto los espacios de construcción de conocimiento filosófico, como la vida social, cultural y política de las mujeres y otros grupos políticamente vulnerables. En esta ocasión, *Lenguaje, género y feminismos en el discurso* logró convocar no sólo colaboraciones que se enmarcan en la tradición del estudio discursivo del lenguaje y la gramática ordinaria, sino también contribuciones cuyo análisis y reflexión exploran otras posibilidades narrativas ligadas a las experiencias sociales de las mujeres, las infancias y las personas no binarias. Una imagen dice más que mil palabras. Por ello, la portada de nuestro número se inaugura con la contribución fotográfica de Montserrat Cano, quien en la instantánea titulada: "NI UNA + NI UNA + NI UNA +" plasma las preocupaciones y compromisos de esta edición.

Lenguaje, género y feminismos en el discurso abre con el artículo titulado: "Pensamiento binario y narrativas hegemónicas en el género gramatical del español" de Michelle Denise Rodríguez Chiw. En esta contribución, la autora propone una revisión crítica al binarismo presente en el género gramatical del español con la ayuda de

Publicado: 30-06-2025

Acceso abierto

Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Citación:

Bustos, Aurora. "Carta editorial. Lenguaje, género y feminismos en el discurso". *Estudios del Discurso* 11.1 (2025): 4-7.

DOI: <https://doi.org/10.30973/esdi.2025.11.1.209>

las teorías críticas decoloniales y antipatriarcales; las cuales impactan los mecanismos lingüísticos que articulan formas específicas de comprender y organizar la realidad. A partir de esto, Rodríguez Chiw denuncia los vínculos de la gramática con los dispositivos de clasificación y jerarquización que afectan al Sur Global y resalta así, la importancia de discutir el papel que juega el género gramatical no sólo desde la ciencia del lenguaje, sino desde su fuerza simbólica y social.

¿Qué es más incongruente, las prácticas sexistas que excluyen a las mujeres del acceso a la educación o el concepto de una “mujer filósofa”? Esta es la pregunta detrás de la reflexión de Julia Muñoz Velasco en su artículo: "Mary Astell y Sor Juana ante su exclusión del canon filosófico"; quién al exponer el *problema del oxímoron*, cuestiona las razones que excluyen la participación de las mujeres en la Filosofía, en tanto que argumentan que la idea de “una mujer autora” resulta en un absurdo lógico. Muñoz Velasco hace la tarea de rastrear en los textos de Mary Astell y Sor Juana Inés de la Cruz las denuncias contra los supuestos misóginos que justificaban la prohibición al acceso, por parte las niñas y mujeres, a la educación de carácter filosófico y científico. El artículo nos deja con una tarea (aún) pendiente, la de cambiar la propia concepción de qué es la filosofía y quiénes la constituyen.

"Narrativas institucionales y desigualdades estructurales: políticas públicas de género en Argentina y Uruguay", de Tatiana Marisel Pizarro, plantea un diálogo entre las teorías feministas y los estudios de género a partir de la siguiente cuestión: ¿Qué supuestos conceptuales están en la base de los discursos de las políticas públicas? La autora sostiene que es preciso estudiar la narrativa de las políticas públicas como prácticas discursivas que configuran realidades sociales y por ello, explora las políticas públicas que reconocen la violencia de género como un problema prioritario y el cuidado como un derecho humano fundamental. Sin embargo, Pizarro resalta que, a pesar de los esfuerzos por combatir los estragos y consecuencias de las desigualdades estructurales, tales iniciativas fallan en erradicar las opresiones producto del sistema patriarcal.

La posibilidad de generar una conciencia crítica y feminista, a partir de la experiencia escritural en redes sociales, es una de las apuestas del artículo "#SerDueñasDeLoQueDecimos. La escritura de mujeres en Twitter ["x"]" de Teresa Díaz Torres. En esta original contribución, la autora reflexiona sobre el proceso de transformación de cinco usuarias de la red social Twitter, ahora X, en sujetas de enunciación con una conciencia política y feminista. Gracias al uso de recursos testimoniales, Díaz Torres distingue entre

la escritura de las mujeres y la feminización de la escritura, para establecer que la escritura de tuits impulsa la transformación y reinención de la agencia lingüística, epistémica y política de sí mismas. Particularmente, esto ha tenido lugar después del 2016 con el uso de la plataforma para denunciar las consignas de movimientos como #MiPrimerAcoso o #MeToo, tanto en México como en otras partes del mundo.

Posteriormente, Javier Trejo Tabares nos plantea la cuestión sobre ¿qué significa ser femenina y cuáles son las posibilidades de la feminidad? a partir del estudio de los juguetes, como objeto de análisis desde la teoría del discurso. Sin embargo, no lo hace desde cualquier tipo de juguete sino a partir de una muñeca que "puede ser todo". En el artículo: "Barbie, la muñeca y su discurso como ícono cultural de la feminidad", Trejo Tabares señala que la icónica muñeca, nacida a mediados del siglo xx, es un objeto cultural insertado en un momento histórico y social determinado; lo cual le permite construir una potencia discursiva, vigente hasta el día de hoy. Barbie, de acuerdo con el autor, representa el engranaje entre lo posible y lo probable a partir de la experiencia del juego y la exploración, desde las infancias, de conocerse como Otro.

Cerramos este número con una contribución doble. "La práctica fotográfica feminista, un discurso *otro*" de Montserrat Cano, va acompañado del ensayo fotográfico "Una instantánea más II" compuesto por doce imágenes, de la misma autora, que complementan el propósito de su exposición. Por una parte, en su artículo, Cano analiza la práctica feminista de la documentación fotográfica de la protesta como un instrumento de transformación social. La autora señala que el discurso, producido por las imágenes, desafía las estructuras simbólicas que perpetúan la desigualdad. El poder discursivo de la imagen fotográfica es claro: documenta, narra, cuestiona, visibiliza, evidencia y amplifica las voces contra la opresión. La fotografía es considerada un instrumento epistémico que cuestiona la naturalización del orden social y la justificación de la violencia. Mientras que, con el ensayo fotográfico, Cano lleva a la práctica el desafío de las narrativas patriarcales y reclama con sus poderosas imágenes un espacio para subvertir el discurso artístico en una herramienta de resistencia.

Agradecemos a quienes participaron a lo largo del proceso de concepción, difusión y respuesta a la convocatoria de *Lenguaje, género y feminismos en el discurso*. Este *dossier* no hubiera sido posible sin el sólido trabajo de quienes forman parte de *Estudios del Discurso*: la guía de su directora Laura Campos; el compromiso editorial de Ernesto Alonso Navarro, el apoyo de Roberto Monroy y la entusiasta respuesta a nuestra convocatoria por parte de autoras, autorxs y autores de todos los rincones. Su

participación refuerza nuestro compromiso académico con la reflexión crítica y argumentada. Pero, sobre todo, con la convicción de que el lenguaje tiene la capacidad de construir realidades y erradicar opresiones. ▢

Pensamiento binario y narrativas hegemónicas en el género gramatical del español

*Binary thinking and hegemonic narratives
in the grammatical gender of spanish*

Michelle Denise Rodríguez Chiw

Maestría en Lingüística Hispánica
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad de México, México
mdrchiw@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-8715-3162>

Resumen

Este artículo propone una revisión crítica del género gramatical en español, centrada en el análisis de su carácter binario y de su articulación con los marcos de pensamiento occidentales que han contribuido a su consolidación. Para problematizar este fenómeno, se recurre a teorías decoloniales y antipatriarcales, con el objetivo de observar y desarticular los esquemas dicotómicos construidos desde el norte global que clasifican los cuerpos a partir de la diferencia, y cuya lógica se extiende también a ámbitos abstractos como el pensamiento y el lenguaje. Esto permite reflexionar sobre los límites del análisis lingüístico tradicional —teórico y estructuralista—, así como abrir cuestionamientos que favorezcan la construcción de marcos teóricos alternativos para comprender la lengua desde otras epistemologías y disciplinas.

Palabras clave

Género gramatical, binarismo, pensamiento occidental, epistemología, teoría decolonial

Recepción: 14-04-2025 | Aceptado: 19-05-2025
Publicado: 30-06-2025

Acceso abierto

Esta obra está bajo licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC
BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Citación:

Rodríguez, Michelle. "Pensamiento binario y narrativas hegemónicas en el género gramatical del español". *Estudios del Discurso* 11.1 (2025): 8-26.

DOI: <https://doi.org/10.30973/esdi.2025.11.1.206>

Abstract

This article offers a critical review of grammatical gender in Spanish, focusing on its binary structure and its articulation with Western frameworks of thought that have contributed to its consolidation. To examine this phenomenon, the paper draws on decolonial and antipatriarchal theories, aiming to identify and dismantle the dichotomous schemas constructed from the Global North that classify bodies based on difference—a logic that extends to abstract realms such as thought and language. This approach allows for a reflection on the limits of traditional linguistic analysis—both theoretical and structuralist—while also opening up questions that encourage the development of alternative theoretical frameworks for understanding language from other epistemologies and disciplines.

Keywords

Grammatical gender, binary thinking, the Global North, epistemology, decolonial theory

La gramática es un territorio que puede pensarse desde perspectivas que trascienden su estructura interna, es decir, que no se limiten a la lengua por la lengua. Lejos de ser una entidad compuesta por cimientos organizativos y ornamentos lingüísticos, su configuración responde también a marcos de pensamiento y mecanismos simbólicos que articulan formas específicas de comprender, organizar y representar la lengua, el pensamiento y lo que nos rodea. A partir de esta premisa, el presente artículo propone un recorrido teórico que interroga si el binarismo se circunscribe exclusivamente a los cuerpos o si, del mismo modo, se proyecta en la gramática. Reconocer esta posibilidad implicaría asumir -más allá de los modelos teóricos tradicionales sobre el lenguaje- que la lengua es política no solo en su uso contextual y cotidiano, sino también en su propia forma.

En virtud de lo anterior, este artículo adopta una perspectiva crítica e interdisciplinaria, anclada en los estudios del lenguaje desde enfoques decoloniales y antipatriarcales. A partir de una lectura situada del género gramatical en español, se analizan las formas en que lo lingüístico se entrelaza con regímenes de saber-poder que sostienen narrativas hegemónicas. El enfoque propuesto retoma aportes de la teoría social, la lingüística crítica y las epistemologías del Sur, con el fin de interrogar la pretendida

neutralidad del género gramatical y visibilizar sus vínculos con dispositivos de clasificación y jerarquización social.

Así, el análisis se orienta a realizar una revisión crítica del género gramatical en el español —considerado en su contexto como lengua indoeuropea—, a partir de la hipótesis de que el pensamiento binario y los marcos epistemológicos occidentales inciden en su configuración dicotómica. Esta influencia, sumada al peso de las narrativas hegemónicas, permite comprender la normatividad —lingüística y extralingüística— como un producto de Occidente, lo cual deviene en la marginalización de lo Otro y en la reticencia frente a propuestas alternativas en el habla y la escritura, como el lenguaje no binario. Para ello, la revisión teórica —como se ha señalado— se desarrollará a partir de autoras¹ decoloniales y antipatriarcales, sin omitir los aportes de la ciencia del lenguaje en la explicación de determinados fenómenos.

El género gramatical en español, ¿un sistema de clases nominales?

Pronunciar la palabra *género*, con sus múltiples acepciones actuales, supone un reto tanto en contextos académicos como no académicos. Se trata de un término que, desde su auge en el mundo hispanohablante durante la segunda mitad del siglo xx, ha suscitado diferentes reacciones e interpretaciones. Las teorías feministas y el movimiento queer de los países anglosajones y del norte global promovieron el uso de género para señalar aquellas categorías socialmente construidas, asociadas a ciertas expectativas y roles, en oposición con *sexo*, que hasta ese momento se asumía como una categoría biológica y, por tanto, natural.

De este modo, *sexo* y *género* han operado como clasificadores de cuerpos con base en la diferencia —ya sea que se conciban como categorías distintas o como una unidad indisoluble en el marco occidental— (Oyěwùmí, 2017; Ciccía, 2022; Adlbi Sibai, 2024). El *género*, como clasificador social, ha sido caracterizado como cultural, subjetivo, político, confuso e inestable; mientras que el género gramatical, desde el estructuralismo, se ha concebido como una categoría objetiva, formal y relativamente estable

¹ Con fines de estilo y posicionamiento político-discursivo, este artículo emplea el género femenino como forma no marcada o genérica a lo largo del texto.

(aunque sujeta a transformaciones desde el protoindoeuropeo hasta la actualidad), desprovista de anclajes ideológicos. A pesar de compartir el mismo nombre, el apellido que les procede —*social* o *gramatical*— orienta su lectura, estableciendo oposiciones como objetivo/subjetivo, natural/construido, científico/acientífico². Estas oposiciones inciden directamente en la definición del género gramatical y configuran su papel tanto en la ciencia del lenguaje como en la sociedad contemporánea, al punto de presentar el género social y el gramatical como categorías irreconciliables.

A esta complejidad se añade, como advierte Martha Lamas, la divergencia semántica del término *género* entre distintas lenguas. En inglés, *gender* remite casi de inmediato a cuestiones relativas a la diferencia sexual y a las construcciones sociales del cuerpo. En contraste, en español, *género* conserva una polisemia que dificulta esta asociación directa, ya que también puede aludir a categorías taxonómicas, tipos de mercancía o clasificaciones discursivas (como en películas o libros). Esta multiplicidad semántica revela que la apropiación del término en clave sexo-genérica no es automática ni transparente en los contextos hispanohablantes, y que su comprensión como categoría sociocultural requiere, por lo general, una familiaridad previa con los debates académicos sobre el tema (“Usos, dificultades y posibilidades” 76). No obstante, como se señaló, desde la década de 1970 se ha fortalecido su acepción como clasificador cultural e identitario de los cuerpos, en oposición al término *sexo*.

Al consultar las definiciones que ofrece el *Diccionario de la lengua española* (DLE), encontramos varias acepciones pertinentes para este análisis:

Género.

Del lat. *genus*, -*ĕris*.

1. m. Conjunto de seres que tienen uno o varios caracteres comunes.
2. m. Clase o tipo a que pertenecen personas o cosas. *Ese género de bromas no me gusta*. SIN.: **clase, tipo, especie, categoría, variedad, apartado**.
3. m. Grupo al que pertenecen los seres humanos de cada sexo, entendido este desde un punto de vista sociocultural en lugar de exclusivamente biológico.

2 Las dicotomías aquí presentadas se establecen bajo el criterio de que el primer término refiere al género gramatical y el segundo, al género social. El orden responde a la lógica tradicional de los binarismos, en la cual se antepone lo considerado normativo o hegemónico frente a aquello percibido como desviado o no legítimo.

8. m. *Gram.* Categoría gramatical inherente en sustantivos y pronombres, codificada a través de la concordancia en otras clases de palabras y que en pronombres y sustantivos animados puede expresar sexo. *El género de los nombres.*

En estas definiciones, la acepción 2 se refiere al género como una clase general —de objetos animados o inanimados—, mientras que las acepciones 3 y 8 marcan su uso diferenciado en contextos socioculturales y gramaticales, respectivamente. En particular, la definición de género gramatical lo presenta como una categoría que, en ciertos contextos, puede expresar sexo solo cuando se trata de sustantivos animados. En consecuencia, no se lo concibe como una clase sexual, sino como un sistema de clases nominales.

Ahora bien, Booij (2005) menciona que el género es una, entre varias marcas morfológicas, presentes en las lenguas del mundo (100). Junto con el número, el caso, entre otras, el género constituye una marca morfosintáctica que interviene en los procesos de flexión: el lexema cambia de forma para expresar información gramatical (por ejemplo, *las gat-a-s/los gat-o-s*).

En las más de 7 000 lenguas que existen, el género se manifiesta de diferentes formas. Algunas, como el español, el francés y el alemán, poseen género gramatical; otras, como el inglés, utilizan géneros naturales; mientras que lenguas como el turco y el finlandés carecen de género (Gygax et al. 3-4). Existen también lenguas con sistemas complejos de clases nominales, como las bantúes, donde cada sustantivo pertenece a una clase nominal que no responde a sexo/género, sino a categorías semánticas. En el suajili, por ejemplo, se reconocen 18 clases nominales (aunque este número puede reducirse a 8 si se agrupan en pares singular/plural). En este espectro, el español se sitúa entre las lenguas con género gramatical que combinan criterios semánticos y formales para su asignación. Como señalan Cabeza Pereiro y Rodríguez Barcia, retomando a Greville Corbett, existe un “núcleo semántico” donde el género se corresponde con el sexo del referente; sin embargo, en muchos otros casos, la asignación depende de rasgos morfológicos, como la desinencia, más que del significado (12).

En español, el género gramatical es binario —masculino/femenino— y opera como clasificador formal, con efectos de concordancia a nivel morfosintáctico. En el caso de objetos inanimados y asexuados, como *tortilla*, la *-a* final no indica género en sí misma, sino que este se advierte mediante su concordancia con el resto de las palabras en la oración: *Esta tortilla está muy buena*. En cambio, en *chica*, la *-a* sí funciona

como morfema de género, al aludir a una persona sexuada. No obstante, la *-a* suele asociarse con el género femenino y la *-o* con el masculino, lo que genera desconcierto ante palabras como *mano* (sustantivo femenino terminado en *-o*) que, en su forma diminutiva, adopta el femenino *manita* por analogía. Esta asociación prototípica también explica por qué el sol es representado, de manera gráfica, como un ente masculino, mientras que la luna, como femenino.

El uso del género gramatical en referencia a personas sexuadas ha generado amplios debates. Mercedes Bengoechea (2000) ha afirmado que “el sistema gramatical del género pareciera estar impregnado de androcentrismo” (18), en tanto que el masculino se emplea como neutro o con valor genérico, lo que da lugar al denominado masculino genérico. Así, expresiones como *chicos* se utilizan para referirse a grupos mixtos, invisibilizando a mujeres y personas no binarias. De acuerdo con la autora, el *hombre* se erige como prototipo de humanidad, y su uso exclusivo en pluralidades diversas contribuye a esa invisibilización.

Este cuestionamiento no es nuevo. En el siglo XIX, Jacob Grimm propuso que el género gramatical podía entenderse como una “extensión metafórica del sexo natural” (Sancha Vázquez, “Una historia panorámica del género” 6). El paradigma gramatical en español no dista mucho del paradigma occidental sexo/género, pues ambos comparten características comunes: (1) son sistemas clasificatorios binarios (masculino/femenino, hombre/mujer); y (2) aunque arbitrarios, son naturalizados en el nivel sistémico. Así como no se dice *el casa*, una mujer y un hombre deben *performar*³ su género —como plantea Judith Butler (2007)— bajo el riesgo de enfrentar críticas o rechazo social.

La *-o*, como marca morfológica de género masculino, ha sido interpretada como símbolo de invisibilización, por su condición de forma no marcada, universal y normativa. Bengoechea sintetiza estudios psicosociales en inglés que demuestran que “los masculinos genéricos frecuentemente se entienden como específicos —representan a varones solamente— y que la gente que los escucha percibe a menudo una imagen mental de masculinidad” (33). En la misma línea, Moure afirma: “Ellas no están en nuestra foto mental. Esta ausencia se ve potenciada, entre otros factores, por el uso continuado de ese mecanismo gramatical del masculino genérico” (16).

3 *Performar*, en el sentido propuesto por Judith Butler, implica que el género no es una esencia ni una identidad fina, sino una construcción que se materializa a través de la repetición de actos. Es decir, el género no se es, sino que se *hace*, mediante prácticas reiteradas que producen la ilusión de una identidad estable.

Hasta aquí, podríamos decir que, aunque el género gramatical en español es un sistema de clases nominales, posee ciertas características estructurales que lo acercan al sistema de género social, lo que explica algunas asunciones y percepciones que las hablantes desarrollan respecto a palabras con género masculino o femenino. Un ejemplo de esta interacción lo proporciona Roman Jakobson al referirse a un test del Instituto de Psicología de Moscú, en el que personas rusoparlantes representaban los días de la semana en función del género gramatical de sus nombres (75).

Sin idealizar a las lenguas, Villaseñor Roca menciona que “los rasgos formales característicos de cualquier lengua están profundamente arraigados en hechos de la conciencia colectiva de los pueblos, y el género aparece como un sedimento depositado en un estado de sociedad más antigua” (223). Aunque no es posible aseverar que la cosmovisión o conciencia colectiva sea el fundamento absoluto del género gramatical, sí resulta evidente que “ese genérico alimenta la idea de la masculinidad objetiva, natural, efectivamente neutra y todo lo demás como notado, artificial y producido” (Vasallo 125).

Una vía alternativa para analizar el género gramatical consiste en observar cómo se resuelve en situaciones de conflicto, por ejemplo, cuando dos sustantivos de distinto género aparecen coordinados, tal como se muestra en los siguientes casos:

1. Los profesores y las profesoras están reunidos.
2. La profesora y el alumno están cansados.

Cada lengua aplica distintos criterios para decidir qué género debe tomar la palabra que concuerda (como un adjetivo): algunas priorizan el significado del referente (criterio semántico), otras —como el español— siguen reglas más formales (criterio sintáctico). Aun así, el uso del masculino como forma “neutral” —por ejemplo, *los padres*— evidencia una jerarquía de género donde el masculino domina (Corbett citado en Cabeza Pereiro y Rodríguez Barcia 13).

Aunque en muchos casos el género de concordancia en construcciones con sustantivos coordinados de distinto género se rige por el masculino plural —entendido como forma neutra y dominante—, la elección también puede depender del criterio semántico y del grado de unidad conceptual entre los sustantivos. Según la Real Academia Española (RAE) y la Fundación del Español Urgente (Fundéu), cuando el adjetivo o elemento concordante se refiere a dos o más sustantivos que conforman una unidad semántica estrecha, es posible que la concordancia se haga con el sustantivo

más cercano (criterio del sustantivo próximo). No obstante, en situaciones donde dicha unidad conceptual no es evidente, prevalece el uso del masculino plural como forma “neutra” que engloba ambos géneros. Así, los ejemplos 1 y 2 ilustran cómo el español tiende a favorecer la concordancia en masculino plural, sin importar el orden en que aparezcan los sustantivos femeninos y masculinos, lo que evidencia la jerarquía gramatical que asigna al masculino un papel predominante en la estructura de concordancia.

Esta realidad gramatical, sin embargo, no puede desligarse de los procesos culturales y sociales que la sustentan. El género gramatical es un sistema de clases nominales que, en algunos de sus espacios, también opera como sistema de clases sexuales (Sancha Vázquez, “Una historia panorámica del género gramatical” 21), y se produce en el seno de una cultura occidental que ha posicionado a la masculinidad como forma universal. De ahí la percepción de que el femenino constituye un género excluyente, al funcionar como un espacio delimitado solo para las mujeres: una suerte de concesión dentro de un territorio —gramatical y social— teñido por todo aquello asociado a los hombres y la masculinidad.

El Occidente, el pensamiento binario y la universalización

¿Cómo escapar de las nomenclaturas producidas por la colonialidad del poder, citando a A. Quijano?

Mikaelah Drullard

Hablar en Occidente es hablar en términos ontológicos binarios: hombre/mujer, masculino/femenino, Occidente/Oriente, cuerpo/mente, bueno/malo, moderno/primitivo. Estos pares, además de ser binarios, son dicotómicos, ya que suponen una relación de contraste, jerarquía y exclusión, leída desde *lo que es y debe ser* frente a lo Otro. De hecho, se considera que oposiciones como hombre/mujer y cuerpo/mente son algunos de los binarismos fundacionales del discurso occidental.

Existen datos arqueológicos e históricos que sitúan en el Neolítico una de las primeras manifestaciones de diferenciación entre hombres y mujeres a partir del sexo/género, evidenciada en tumbas distintas, variación atribuida a la función reproductiva (Hernando 88). En el plano lingüístico, Benveniste, Quiles, Alonso y Luraghi reconocen

que el protoindoeuropeo (PIE) distinguía originalmente solo dos géneros gramaticales: animado/inanimado, sin aludir directamente a la diferencia entre hombres y mujeres (Marín Conejo 245). Con el tiempo, del género animado derivaron los géneros masculino y femenino, mientras que el inanimado dio lugar al neutro, aún presente en el latín clásico, aunque desaparecido en el latín vulgar.

Por otro lado, la división sexual del trabajo emerge también del Neolítico, con el desarrollo de la agricultura, en donde las mujeres incrementan su participación en tareas domésticas (Hernando 83). Esta diferenciación es relevante porque, como señala Marín Conejo, Bourdieu “sostiene que la división del mundo se basa en referencias a las diferencias biológicas” (48). Esta afirmación explicaría la posible analogía en Occidente entre las categorías hombre/mujer y masculino/femenino, construida desde una lógica binaria. Como sostiene Fraga, “la forma que adopta el pensamiento occidental es binaria, es decir que se encuentra constituida por dos categorías exclusivas y excluyentes, por pares antagónicos, por polos opuestos” (65). Así, la construcción de categorías moldea identidades y delimita los marcos epistemológicos y existenciales, lo que Adlbi Sibai denomina *cárcel epistemológica-existencial*:

Este sistema se encuentra inextricablemente ligado a unos campos semánticos, a unas redes de significados, a unas imágenes, a unos *discursos* —en definitiva— que lo generan, lo legitiman y lo dotan de sentido; al mismo tiempo que éstos son productos del sistema y son generados y legitimados por el mismo. Estos discursos parten de la incuestionable superioridad de algo caracterizado genuinamente ‘occidental’ y funcionan también a partir de marcos, variados y variables, binarios y antitéticos [...] que generan toda una serie de jerarquías globales, lingüísticas, culturales, etno-raciales, económicas, epistémicas, sexuales, humanas, etc. [...] (21)

El pensamiento binario se consolida con el dualismo cartesiano y filosófico, que formaron una base epistemológica común desde la cual se produce conocimiento en la modernidad. En este punto, conviene distinguir entre *binarismo* y *dualidad*, ya que suele considerarse que el pensamiento binario occidental es una estructura natural y universal que trasciende las fronteras del norte global —por ejemplo, en el yin y yang de la filosofía china. Empero, hay una diferencia clave: mientras la dualidad permite la coexistencia complementaria de dos elementos, el binarismo establece jerarquías, donde uno de los polos tiene la capacidad de subordinar o suprimir al otro. Esto sucede,

por analogía, con el hombre en su estatus social, político y legal, y con el masculino en el sistema del género gramatical.

A la par de estar cautivos en el pensamiento binario, lo estamos en la universalización; ambas lógicas nos enmarcan epistémica, social y políticamente, al imponer una única forma de entender cómo “funciona el mundo”, como si todas las realidades compartieran los mismos principios. De esta forma, la categoría que lleva el nombre de quienes han sido sujetos hegemónicos —histórica, social y políticamente— se convierte en el referente universal, neutro y no marcado. Esta dinámica trasciende lo material y alcanza lo abstracto, incluso lo metalingüístico, ámbito en el que se inscribe el género gramatical. La universalización opera como un proceso mediante el cual epistemologías, marcos conceptuales, prácticas culturales y religiosas, modelos económicos y políticos —e incluso los conflictos derivados de ellos— se imponen como universales mediante la colonización y la colonialidad. Se presenta como objetiva, pues responde a la visión hegemónica de Occidente, de Europa y del norte global. Como advierte Brigitte Vasallo, el sistema no es una forma fija, sino un método de universalización; en este sentido, la -o no sería el sistema *per se* del género gramatical masculino, sino su universalización (128).

Occidente adopta el binarismo y la universalización como herramientas para organizar lo cotidiano, lo conceptual y lo simbólico. Esta universalización, a su vez, se estipula como natural. Como señala Sancha Vázquez: “Lo ‘natural’ no sería más que una ilusión óptica para el que nace con lo que le parecen ya estructuras ‘perfectas’ [...]” (“La lucha por el poder” 260). Los términos *hombre* y *mujer*, tal como se entienden en Occidente, solo tienen sentido dentro del marco occidental y en países occidentalizados a través de procesos de colonización y colonialidad. Si ser hombre o ser mujer es una invención de Occidente, ¿podría decirse que el género gramatical del español es también una forma de categorización construida *desde, por, para y como* Occidente?

Narrativas hegemónicas y marcos de pensamiento en la estructura hispánica del género gramatical

El concepto de *hegemonía*, desarrollado por Antonio Gramsci en *Cuadernos de la cárcel*, se refiere a un mecanismo de dominación que opera también como consentimiento. Este consentimiento es implícito: las ideologías y narrativas hegemónicas no son

percibidas como dispositivos de subyugación, sino como un orden natural aceptado por la sociedad (Bengoechea 12).

La hegemonía, como ejercicio del poder, es característica de quienes lo detentan; en otras palabras, de Occidente. Esta se reproduce mediante narrativas o discursos que consolidan su jerarquía y estructuran la manera en que concebimos la realidad —nuestros marcos de pensamiento—, configurando lo que existe y cómo debe entenderse. Una de las narrativas hegemónicas más arraigadas es la representación del hombre y lo masculino como sinónimos de lo neutro y lo universal. Esta naturalización puede observarse en el uso extendido de *hombre* como equivalente de *humanidad* hasta bien entrado el siglo XX (aunque se argumente que es una forma gramaticalizada, según Bosque 15); así como en la consolidación del modelo axiológico del *deber ser* vinculado al hombre blanco occidental.

Hegemonía de la cultura occidental sobre toda la cultura mundial. Aun admitiendo que otras culturas hayan tenido importancia y significado en el proceso de unificación “jerárquica” de la civilización mundial (y ciertamente tal cosa debe admitirse sin más), han tenido valor universal en cuanto que llegaron a ser elementos constitutivos de la cultura europea, la única histórica o concretamente universal, esto es, en cuanto que han contribuido al proceso del pensamiento europeo y han sido asimiladas por éste. (Gramsci 234)

Este orden simbólico remite a un proceso histórico de hegemonía cultural mediante el cual Occidente no solo ha impuesto sus modelos epistémicos y sociales, sino que ha definido lo universal desde sus propios marcos de sentido. Tal como lo señala la tradición crítica gramsciana, dicha hegemonía se ha construido a través de la absorción jerárquica de elementos culturales ajenos, que adquieren valor únicamente al ser incorporados y resignificados por el pensamiento europeo. En este proceso de *europización*, se consolida una noción de humanidad centrada en el sujeto hombre, occidental, blanco, cisgénero y burgués, erigido como paradigma de lo humano. Esta figura ocupa el lugar de sujeto epistémico y encarna los criterios normativos de racionalidad, objetividad y neutralidad que regulan la producción del conocimiento moderno.

Desde esta lógica, cuerpos y saberes —racializados, feminizados, disidentes o situados en los márgenes del canon— son sistemáticamente desplazados o invisibilizados: absorbidos por la lógica del “neutro”. Esta exclusión se legitima a través de

marcos éticos, científicos y culturales que refuerzan la centralidad de lo masculino como forma no marcada, aun en discursos que se presentan como críticos o emancipatorios. Como plantea Adlbi Sibai, parafraseando a Grosfoguel, “estamos ante el proyecto de secularización occidental donde el hombre occidental se erige como la nueva fuente epistémica de conocimiento” (97), lo que contribuye a consolidar un orden del saber que presenta lo situado como universal y lo particular como excepción.

Si las narrativas hegemónicas operan como discursos que legitiman los marcos de pensamiento occidentales que asumimos como “lo que es” —la razón por encima de la emoción, lo blanco sobre lo no blanco, lo masculino sobre lo femenino—, entonces estas no solo estructuran nuestra visión simbólica de la realidad, sino también su organización operativa: geopolítica, sexoafectiva, lingüística y social. En este entramado, el lenguaje cumple un papel central como dispositivo de regulación simbólica y material. Así, se asume que expresiones como *los padres* incluyen tanto a padres como a madres, o que *los niños* abarca a niños y niñas. Sin embargo, cuando emerge una carga semántica o política más reactiva —por ejemplo, *padres deudores alimenticios*— suele demandarse una especificación explícita (también hay madres deudoras). Esta reacción revela que el masculino funciona como neutro solo mientras no cuestione el orden simbólico que privilegia la figura del varón. Una vez que se lo interpela con una carga significativa, se expone el carácter ideológico de su pretendida neutralidad.

Desde una perspectiva psicoanalítica lacaniana, retomada por Martha Lamas, el lenguaje no solo estructura la socialización, sino también el inconsciente. Según Lacan, este se forma a partir de una estructura lingüística que antecede al sujeto y opera mediante mecanismos de simbolización —como la metáfora y la metonimia— que inscriben el deseo fuera del campo de lo consciente (“Usos, dificultades y posibilidades” 84).

Este planteamiento permite comprender que palabras engenerizadas como *niño*, *niña*, *hombre*, *mujer* no son meras etiquetas descriptivas, sino operadores simbólicos que organizan nuestras identificaciones más íntimas y duraderas. Desde antes de nacer, el lenguaje anticipa nuestra inscripción en un sistema sexuado: frases como “¿qué va a ser?” o “es un varón” no solo nombran, sino que adjudican un lugar en el orden simbólico que regula lo que se espera de ese cuerpo. Así, las diferencias sexuales no se constituyen desde lo biológico, sino desde una red de significados impuesta por el lenguaje, que el sujeto interioriza como parte de su deseo.

En este marco, el inconsciente mismo está sexuado: se estructura a partir de oposiciones simbólicas como activo/pasivo, tener/no tener, masculino/femenino, que

organizan tanto los deseos como las prohibiciones. La repetición inconsciente de estas oposiciones configura una *gramática del deseo* que, aunque silenciosa, tiene efectos concretos: determina los roles que ocupamos, los vínculos que establecemos y las narrativas con las que explicamos quiénes somos y qué lugar ocupamos en el mundo. Así, el lenguaje no solo refleja una cultura de género: la constituye desde sus cimientos.

Desde esta perspectiva, resulta ingenuo —en el marco de la búsqueda científica de la objetividad dentro de la lingüística— suponer que el paradigma del género gramatical está desvinculado de los marcos binarios de pensamiento occidentales y de las narrativas hegemónicas que los sostienen. También lo es ignorar el impacto cognitivo que estos mecanismos simbólicos de clasificación ejercen sobre nuestra percepción del mundo. A primera vista, el género gramatical parece una estructura transparente a través de la cual se articula el lenguaje. Sin embargo, como sostiene Yásnaya Aguilar en el prólogo a *Lenguaje inclusivo y exclusión de clase* de Brigitte Vasallo, los fenómenos lingüísticos deben considerarse “un fenómeno político que, a estas alturas de la historia, no puede dejar de relacionarse con el capitalismo y, por tanto, también con el colonialismo que lo ha producido y, por supuesto, con el patriarcado” (Vasallo 9).

La forma en que entendemos el mundo está vinculada con las estructuras del pensamiento y del conocimiento. Desde la lingüística cognitiva, se han desarrollado diversas teorías que explican cómo operan procesos como la analogía, la metáfora y la metonimia —ya mencionados en la lectura de Martha Lamas sobre Lacan— dentro de los marcos conceptuales. Como señalan Lakoff y Johnson, “la mayor parte de nuestro sistema conceptual normal está estructurado metafóricamente; es decir, la mayoría de los conceptos se entienden parcialmente en términos de otros conceptos” (91). Partiendo de la premisa de que la comprensión de la existencia se origina en el ámbito físico y se proyecta hacia lo abstracto, puede suponerse que la extensión de la estructura sexo/género social al género gramatical se fundamenta en la idea de que los cuerpos son inherentemente sexuados y, por tanto, también lo serían las palabras. Siguiendo el enfoque propuesto por Lakoff y Johnson, quienes ejemplifican con “las teorías (y los argumentos) son edificios” (85), podría plantearse la metáfora “las palabras son personas”, en tanto se les atribuye forma y contenido, en analogía con el binomio cuerpo/mente. Esta proyección simbólica de los cuerpos que, en este caso, se extiende al género gramatical. Esta dimensión simbólica del cuerpo hacia el lenguaje se manifiesta también en cómo el discurso social moldea la subjetividad.

El ámbito social es, más que un territorio, un espacio simbólico definido por la imaginación y determinante en la construcción de la autoimagen de cada persona: nuestra conciencia está habitada por el discurso social. Aunque la multitud de representaciones culturales de los hechos biológicos es muy grande y tiene diferentes grados de complejidad, la diferencia sexual tiene cierta persistencia fundante: trata de la fuente de nuestra imagen del mundo, en contraposición con otro. (Lamas, "Usos, dificultades y posibilidades" 86)

En este contexto, el análisis de los marcos de pensamiento y de las narrativas hegemónicas que fundamentan las estructuras actuales del género gramatical en español permite visibilizar el dominio de las jerarquías sociales y de poder. Porque, de acuerdo con Martha Lamas, "la cultura marca a los seres humanos con el género y el género marca la percepción de todo lo demás: lo social, lo político, lo religioso, lo cotidiano. La lógica del género es una lógica de poder, de dominación" ("Usos, dificultades y posibilidades" 90). La proyección de categorías binarias en el género gramatical, como marca de flexión morfosintáctica, moldea el lenguaje según los esquemas de la cárcel epistemológica-existencial occidental. De este modo, se refuerza y consolida el orden social, lo cual ilustra las relaciones de poder y la subalternización.

Discusión final: el binarismo en el género gramatical y la marginalización a lo Otro

Para cerrar el presente texto, es fundamental reiterar que el binarismo hombre/mujer y masculino/femenino puede interpretarse, a la luz de la revisión teórica previa, como una manifestación del orden epistemológico-existencial impuesto por el norte global. Como señala Aguilar, "estas disputas sobre las superficies morfológicas son solo uno de los indicadores de fenómenos más complejos" (Vasallo 9). En este sentido, hablar de género gramatical no se reduce a una cuestión meramente lingüística: implica adentrarse en un debate epistémico que pone en evidencia cómo, a pesar de la heterogeneidad cultural y social de los países hispanohablantes, seguimos atrapados en la cárcel epistemológica-existencial que Adlbi Sibai describe. En contextos semioccidentales como los latinoamericanos, la colonialidad persiste en la reconfiguración de ideas, estructuras sociales y formas lingüísticas, a partir de narrativas coloniales sobre *el ser*

hombre o mujer, proyectadas también en *el ser* masculino o femenino de las palabras. En el caso del español, el sistema de género gramatical masculino/femenino tiende a universalizar al sujeto masculino cuando se usa para nombrar referentes sexuados, reafirmando simbólicamente su hegemonía sobre el femenino, que aparece como forma marcada, periférica y subordinada: un hipónimo dentro del sistema gramatical.

Bourdieu advierte que el orden social masculino está tan profundamente arraigado que no requiere justificación: se impone a sí mismo como autoevidente, y es tomado como 'natural' gracias al acuerdo 'casi perfecto e inmediato' que obtiene de, por un lado, estructuras sociales como la organización social de espacio y tiempo y la división sexual del trabajo, y por otro lado, de estructuras cognitivas inscritas en los cuerpos y en las mentes. Estas estructuras cognitivas se inscriben mediante el mecanismo básico y universal de la oposición binaria. (citado en Lamas 122)

Si bien los referentes inanimados no poseen sexo, el hecho de que se les clasifique gramaticalmente según categorías que remiten a la organización social hombre/mujer no es una coincidencia arbitraria ni carente de motivación. Es, más bien, una manifestación ampliada del entramado de la colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2007), del poder y del saber (Quijano, 2014), que organiza las existencias, regula los cuerpos y proyecta ese orden en lo abstracto: el lenguaje, el pensamiento, las representaciones simbólicas. Como afirma María Lugones: "Tanto el dimorfismo biológico, el heterosexualismo, como el patriarcado son característicos de lo que llamo el lado claro/visible de la organización colonial/moderna del género" (78). Esta estructura epistémica heredada del colonialismo no solo determina cómo percibimos y categorizamos lo que nos rodea, sino también qué aceptamos como conocimiento legítimo. Se inscribe profundamente en el inconsciente colectivo y en los mecanismos cognitivos que organizan la experiencia.

Por ende, aunque la lingüística teórica y estructuralista insista en separar el género gramatical del género social —so pretexto de una neutralidad científica—, esta distinción no resiste un análisis crítico e interdisciplinario que contemple el peso de la historia, el poder y las ideologías en el lenguaje. La gramática no se construye en el vacío: carga consigo siglos de marcos de pensamiento que siguen esculpiendo cómo pensamos, nombramos y habitamos la realidad.

A raíz de las discusiones en torno al binarismo occidental que subyace en el género gramatical del español y de otras lenguas indoeuropeas, ha emergido el lenguaje no binario⁴ como una respuesta que busca desarticular dichos moldes dicotómicos. Aunque autoras como Brigitte Vasallo han afirmado que “no solo no existe un lenguaje de género perfecto, que nos represente a todes, es que no puede haberlo, no deseamos que exista” (127), esto no implica renunciar al cuestionamiento de las jerarquías lingüísticas heredadas. Si bien todo aquello que no se alinea con lo masculino, blanco y cisgénero se encuentra en posición de subalternidad frente a ese referente hegemónico, es importante señalar que dicho sistema no posee una forma única o definida: el sistema es, de hecho, la hegemonía y la universalización de un Uno.

En este sentido, la búsqueda de alternativas que no reproduzcan lógicas homogeneizantes se presenta como una propuesta subversiva frente al paradigma moderno-colonial. Al mismo tiempo —y sin pedir permiso—, en una casa (lingüística) tomada, los subalternos se apoderan de la sala y del comedor donde descansan quienes descansan. Porque la lengua, desde siempre, ha sido de Todas. Nunca de un Uno.

Conclusión

Como se ha desarrollado a lo largo de este análisis, el binarismo en el género gramatical no representa únicamente una estructura lingüística, sino una reafirmación de los marcos de pensamiento y de las narrativas hegemónicas propias de la colonialidad. Este texto buscó visibilizar cómo, incluso en la gramática, se perpetúan jerarquías de género que reproducen la organización social y cultural impuesta por el norte global.

En este contexto, se cuestionaron los criterios epistémico-científicos que la lingüística teórica y estructuralista ha empleado para separar el sistema lingüístico de los esquemas que condicionan tanto el conocimiento como las múltiples formas de existencia. Tales criterios no solo sostienen una supuesta neutralidad del lenguaje, sino que refuerzan la hegemonía de un pensamiento configurado desde y para Occidente. Así, la relación entre sexo/género social y género gramatical resulta mucho más compleja de lo que tradicionalmente se ha reconocido, y su análisis suscita una lectura crítica de

4 El lenguaje no binario hace referencia al uso en español de e, x o @ en lugar de los morfemas de género -o y -a, con el propósito de evitar la limitación al binarismo de género masculino/femenino y reflejar así una diversidad de identidades.

los efectos cognitivos, sociales e incluso políticos que estas estructuras simbólicas generan. Lo anterior abre una serie de interrogantes sobre cómo seguir cuestionando los marcos que configuran el lenguaje, y si propuestas como el lenguaje no binario permiten transgredir y desobedecer las normas impuestas por el orden dominante. Tal como señala Yásnaya Aguilar, “el control de la norma sobre el lenguaje es la evidencia del poder de clase que despliegan quienes ejercen ese control” (Vasallo 8). En este proceso de búsqueda de alternativas al modelo universalizador del masculino como género genérico, se vuelve inevitable revisar críticamente los modelos educativos que hemos interiorizado, así como las epistemologías occidentales —por ende, coloniales y patriarcales— que hemos reconocido como legítimas e ideales. ▢

Referencias

- Adlbi Sibai, Sirin. *La cárcel del feminismo: Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Akal/Inter Pares, 2024.
- Bengoechea, Mercedes. *Lengua y género*. Síntesis, 2015.
- Booij, Geert. *The Grammar of Words*. Oxford University Press, 2005.
- Bosque, Ignacio. “Sexismo lingüístico y visibilidad de la mujer”. *El País*, 4 mar. 2012, pp. 14-17.
- Butler, Judith. *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós, 2007.
- Cabeza Pereiro, María del Carmen y Susana Rodríguez Barcia. “Aspectos ideológicos, gramaticales y léxicos del sexismo lingüístico”. *Estudios Filológicos*, vol. 52, 2013, pp. 7-27.
- Ciccía, Lu. *La invención de los sexos: Cómo la ciencia puso el binarismo en nuestros cerebros y cómo los feminismos pueden ayudarnos a salir de ahí*. Siglo Veintiuno Editores, 2022.
- Diccionario de la lengua española*. 23.^a ed. Real Academia Española, 2014, www.rae.es.
- Drullard, Mikaelah. *El feminismo ya fue*. 4.^a ed., OnA Ediciones, 2024.
- Fraga, Eugenia. “El pensamiento binario y sus salidas. Hibridez, pluricultura, paridad y mestizaje”. *Estudios Sociales Contemporáneos*, núm. 9, 2013 pp. 66-75. <https://bdigital.uncuyo.edu.ar/5194>
- Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel*, vol. 5. Ediciones Era, 1999.

- Gygax, Pascal Mark, et al. "A Language Index of Grammatical Gender Dimensions to Study the Impact of Grammatical Gender on the Way We Perceive Women and Men". *Frontiers in Psychology*, vol. 10, 2019, pp. 1-6. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.01604>.
- Hernando, Almudena. "Agricultoras y campesinas en las primeras sociedades productoras". *Historia de las mujeres en España y América Latina: de la Prehistoria a la Edad Media*, coordinado por M.^a Ángeles Querol, Consuelo Martínez, Rosa Pastor y Asunción Lavrin. Cátedra, 2005, pp. 79-117.
- Jakobson, Roman. "Aspectos lingüísticos de la traducción". *Ensayos de lingüística general*. Traducido por Josep M. Pujol y Jen Cabanes, Seix Barral, 1975.
- Lakoff, George y Mark Johnson. *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra, 2022.
- Lamas, Marta. "Diferencias de sexo, género y diferencia sexual". *Dimensiones de la diferencia. Género y política*, estudio introductorio y compilación de Gabriela Méndez Cota, 2013, pp. 111-136.
- Lamas, Marta. "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría 'Género'". *Dimensiones de la diferencia. Género y política*, estudio introductorio y compilación de Gabriela Méndez Cota, 2013, pp. 75-110.
- Lugones, María. "Colonialidad y Género". *Tabula Rasa*, núm. 9, 2008, pp. 73-101. <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>
- Maldonado-Torres, Nelson. "On the Coloniality of Being. Contributions to the Development of a Concept". *Cultural Studies*, vol. 21, 2007, pp. 240-270. https://www.udesc.br/arquivos/ceart/id_cpmenu/5800/MALDONADO_Torres_ON_THE_COLONIALITY_OF_BEING_1550515847301_5800.pdf.
- Marín Conejo, Sergio. *Lenguaje y género: aproximaciones desde un marco teórico*. 2015. Universidad de Sevilla, tesis doctoral.
- Moure, Teresa. *Lingüística se escribe con A. La perspectiva de género en las ideas sobre el lenguaje*. Catarata, 2021.
- Oyèwùmí, Oyèronké. *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. en la frontera, 2017.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, 2014, pp. 777-832. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>

Sancha Vázquez, Julián. "Una historia panorámica del 'género gramatical' en la lengua española: ¿es el género una 'clase sexual'?" *Tonos Digital*, núm. 40, 2021. www.tonosdigital.es/ojs/index.php/tonos/article/view/2041.

Sancha Vázquez, Julián. "La lucha por el poder entre las ideologías 'alternativas' y la ideología 'hegemónica' del género gramatical en español: reflexiones en torno a la innovación lingüística y la 'artificialidad'". *Études Romanes de Brno*, vol. 41, núm. 2, 2020, pp. 249-270. <https://doi.org/10.5817/ERB2020-2-15>.

Vasallo, Brigitte. *Lenguaje inclusivo y exclusión de clase*. Almadía, 2024.

Villaseñor Roca, Leticia. "El género gramatical en español, reflejo del dominio masculino". *Política y Cultura*, núm. 1, 1992, pp. 219-231. <https://polcul.xoc.uam.mx/index.php/polcul/article/view/16>

Mary Astell y Sor Juana ante su exclusión del canon filosófico

*Mary Astell and Sor Juana on their exclusion
of the philosophical canon*

Julia Muñoz Velasco

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad de México, México
juliamunoz@filos.unam.mx
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6853-029X>

Resumen

Eileen O'Neill denominó como el "problema del oxímoron" a la idea de que "una mujer filósofa es algo apenas posible y siempre antinatural" (36). A partir de esta noción, el presente artículo persigue dos objetivos principales. El primero es analizar cómo dicha concepción sirvió para justificar la exclusión de las mujeres en la filosofía y cómo fue confrontada por dos autoras de la modernidad: Mary Astell y Sor Juana Inés de la Cruz. El segundo es identificar los compromisos que implica combatir este discurso sexista, esto es, reflexionar sobre cómo es preciso narrar la historia de la filosofía para reconocer la aportación de las mujeres en ella.

Palabras clave

Sexismo, misoginia, historia de la filosofía, filosofía moderna

Abstract

"The oxymoron problem" is the way Eileen O'Neill refers to the thesis that "woman philosopher is something barely possible and always unnatural" (36). In light of the oxymoron problem, this article has two main objectives. The first is to point out how

Recepción: 14-04-2025 | Aceptado: 21-05-2025
Publicado: 30-06-2025

Acceso abierto

Esta obra está bajo licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC
BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Citación:

Muñoz, Julia. "Mary Astell y Sor Juana ante su exclusión del canon filosófico". *Estudios del Discurso* 11.1 (2025): 27-40.

DOI: <https://doi.org/10.30973/esdi.2025.11.1.210>

this problem tried to justify the exclusion of women from philosophy, and how this was denounced by two modern authors: Mary Astell and Sor Juana Inés de la Cruz. The second will be to identify what commitments arise from combating this sexist discourse, that is, it will question how it is necessary to narrate the history of philosophy to recognize the contribution of women in it.

Key Words

Sexism, misogyny, history of philosophy, modern philosophy

*Why were women's printed books treated as if written in disappearing ink
—extant yet lost to sight? How many such books were there?*

Eileen O'Neill.

1. Introducción

Para aceptar la invitación a cuestionar el discurso sexista en el canon filosófico, el presente artículo se enfocará en lo que Eileen O'Neill denominó el "problema del oxímoron": "una mujer filósofa es algo apenas posible y siempre antinatural" (36). Como ejemplo de esta postura, la propia O'Neill cita al filósofo del siglo XIX Pierre-Joseph Proudhon, quien afirmó: "la mujer autora no existe; ella misma es una contradicción [...] El libro de una mujer es una filosofía sobre nada ([A] woman's book...is...philosophy on nothing.)" (Proudhon citado en O'Neill 36).

Como es sabido, un oxímoron es una figura retórica que consiste en juntar dos palabras cuyos significados son opuestos para provocar una reflexión sobre lo absurdo o lo paradójico, por ejemplo: 'instante eterno', 'muerto viviente', 'luz oscura' o, en este caso, 'mujer filósofa'. En contraste, el pleonasma puede considerarse como lo opuesto al oxímoron. Ejemplos de pleonasma incluyen 'desenlace final', 'subir arriba', 'accidente fortuito', 'hecho real' y, para los fines del presente ensayo, 'hombre filósofo'.

A partir del problema del oxímoron propuesto por O'Neill, este artículo tiene dos objetivos principales. El primero es analizar cómo dicha concepción ha servido para justificar la exclusión de las mujeres en la filosofía, así como examinar cómo fue confrontada por dos autoras de la modernidad: Mary Astell y Sor Juana Inés de la Cruz. El

segundo objetivo es identificar los compromisos que implica cuestionar este discurso sexista; esto es, se reflexionará sobre cómo es preciso narrar la historia de la filosofía para reconocer plenamente la aportación de las mujeres en ella.

2. El problema del oxímoron como resultado del sexismo y la misoginia

Antes de abordar el desarrollo de este apartado, conviene hacer una precisión terminológica. En su libro *Down girl: The logic of misogyny*, Kate Manne hace un notable esfuerzo por explicarnos por qué es decisivo no confundir la misoginia con el sexismo. Según la autora, la primera es el conjunto de acciones que vigilan y castigan el cumplimiento de las expectativas dadas por los roles de género. En este sentido, regula el comportamiento de las mujeres a través de distinciones morales entre *buenas* y *malas* mujeres —y, por extensión, entre buenas o malas madres, esposas, hijas, etc. (Manne 80). Por su parte, el sexismo es definido como una ideología que busca justificar o racionalizar el orden social patriarcal.

Para los propósitos del presente artículo, es importante destacar que una de las estrategias más comunes del sexismo consiste en naturalizar ciertos rasgos con el fin de legitimar prácticas de opresión de género. Al hacer esto, el sexismo permite representar las diferencias sexuales como inevitables, de tal forma que “retrata a las personas que tratan de resistirse como peleando una batalla perdida” (Manne 79). Mientras el sexismo ofrece un panorama ‘cientificista’ del orden patriarcal, la misoginia actúa como dispositivo moral que sanciona cualquier desviación respecto a ese orden (Manne 80). Esta idea es expresada por Manne a través de una potente metáfora: el sexismo usa una bata de laboratorio, mientras que la misoginia emprende cacerías de brujas (80).

Ahora bien, explicar en profundidad la interacción entre sexismo y misoginia es un desafío filosófico complejo. Sin embargo, para los propósitos del presente análisis basta con señalar que la relación entre ambos no es armónica ni está exenta de tensiones. De hecho, dicha tensión es central para comprender la contradicción inherente al llamado “problema del oxímoron”. Volviendo a Manne, la autora propone entender el sexismo y la misoginia como “ramas” de un mismo orden patriarcal: el sexismo representaría la rama explicativa, mientras que la misoginia sería la rama ejecutiva. Ambas persiguen un objetivo común: preservar o procurar dicho orden social, dentro

del cual adquieren sentido. Sin embargo, esto no implica que no puedan surgir conflictos entre ellas ni que sus mecanismos coincidan siempre de forma armónica. ¿Significa esto que deben operar necesariamente de manera conjunta? ¿O que sus modos de acción son independientes, aunque convergentes?

El sexismo, como decía Manne, se encarga de ofrecer una explicación ideológica sobre por qué quienes se oponen a un orden social basado en la jerarquización de los géneros están condenados al fracaso. Así, si las mujeres, por naturaleza, tuvieran una menor capacidad para el pensamiento abstracto, resultaría inútil promover su acceso a la universidad para estudiar filosofía, matemáticas u otras disciplinas consideradas de alta exigencia intelectual. Sería inútil, precisamente, porque —por más esfuerzo o insistencia— serían inevitablemente incapaces de comprender dichos saberes. Sin embargo, si esto fuera cierto, ¿por qué sería necesario impedir activamente su ingreso a las universidades? Es decir, ¿por complementar el discurso sexista con la práctica misógina de prohibir su incorporación a los ambientes educativos? ¿No sería más sencillo —menos costoso, menos desgastante— permitirles entrar y dejar que constaten por ellas mismas su presunta incapacidad para asumir tales estudios?

Estas preguntas apuntan a la contradicción que constituye el hilo conductor del presente escrito: si las tesis postuladas por el discurso sexista fueran verdaderas, entonces resulta innecesario implementar estrategias misóginas para asegurar su cumplimiento. De manera inversa, si es preciso ejecutar diversas medidas institucionales para excluir a las mujeres de los espacios educativos o laborales, entonces dichas tesis no son tan autoevidentes o certeras como se presumen. Esta tensión entre sexismo y misoginia nos obliga a preguntar: ¿qué es, en realidad, lo que convierte al término *mujer filósofa* en un oxímoron?

Para ofrecer una respuesta, conviene descartar primero una preocupación legítima: ¿y si la escasa presencia de mujeres en el canon filosófico no se debiera al sexismo ni a la misoginia, sino a circunstancias históricas que simplemente les impidieron acceder a la universidad y formarse como filósofas? Eileen O'Neill advierte al respecto: “dado el extremadamente limitado acceso de las mujeres de la modernidad temprana a las universidades y a otras esferas institucionales de actividad escolar, podríamos pensar que estas mujeres no podrían haber contribuido a la filosofía de una manera significativa” (19). En otras palabras, si las mujeres no tuvieron presencia en aquellos lugares desde los cuales se estudia y hace filosofía, ¿por qué tendríamos que esperar de ellas obra filosófica digna de ser recordada?

3. Mary Astell: desmintiendo el sexismo y luchando contra la misoginia

En su libro *How to think like a woman*, Regan Penaluna reflexiona en torno a uno de los prejuicios más comúnmente asociados con la ausencia de mujeres en la historia de la filosofía, a saber: “las mujeres no escolarizadas no les decían a menudo a los filósofos hombres cómo pensar” (46). Consciente de esta regla no escrita, Mary Astell —filósofa de la modernidad— optó por no escribir para los hombres, sino que dirigió sus esfuerzos exclusivamente a las mujeres, interesada en mostrarles cómo pensar por sí mismas.

Astell fue una filósofa inglesa que, a diferencia de otras autoras de su época como Margaret Cavendish o Anne Conway, no pertenecía a una clase social ni a una familia privilegiada que le permitiera dedicarse a escribir sin comprometer su sustento (Penaluna 40). Por el contrario, destaca por haber desarrollado su obra en un contexto en el que las mujeres no podían ejercer la escritura como una profesión. La conciencia de su vulnerabilidad y exclusión, tanto escolar como profesional, la llevó a escribir libros dirigidos específicamente a lectoras. Mientras Cavendish, en el “Prefacio al lector” de sus *Cartas filosóficas*, expresa su incompreensión ante el hecho de que dialogar filosóficamente con una mujer pueda considerarse deshonoroso —siempre que lo haga con respeto y cortesía (59)—, Astell reconoce de antemano que esa batalla está perdida porque sabe que los hombres no querrán recibir enseñanza “de la pluma de una mujer” (83).

Por esta razón, en 1694 publica *Una proposición formal para las damas, para el progreso de su verdadero y más alto interés*, obra pensada exclusivamente para mujeres. Pero, ¿acaso no se trataba de una apuesta excesivamente arriesgada? ¿Podría interesarles a las mujeres leer sobre filosofía y sobre cómo llegar a ser virtuosas? Más allá de solicitar a las damas (a quienes alude en el título) que considerasen seriamente su proposición, Astell comprendía que, antes de ello, debía desmentir el discurso sexista que vaticinaba el necesario fracaso de sus esfuerzos:

Aunque han dicho hombres más ingeniosos que sabios o quizá más perversos, que *las mujeres por naturaleza son incapaces de actuar con sensatez o que están inclinadas forzosamente a la necedad*, de ninguna manera pienso consentirlo; dicha hipótesis convertiría mis pretensiones en impertinentes, pues en tal caso sería en vano aconsejar a favor de la primera o animar a la reforma de la segunda. (86, cursivas mías)

Astell tiene claro que el primer paso para defender la legitimidad de su propuesta consiste en desmontar la tesis sexista según la cual las mujeres, por naturaleza, serían insensatas, necias y carentes de capacidad intelectual o de curiosidad para explorar temas complejos. Por ello, argumenta de forma sistemática que “la incapacidad, si la hubiese, es adquirida, no natural; y tampoco es inevitable esa estupidez, sino que podría evitarse” (86). En los términos revisados previamente en Kate Manne, Astell muestra que el término *mujer filósofa* ha sido considerado un oxímoron, no como resultado de una supuesta evidencia sexista, sino como efecto de la misoginia. Para ella, demostrar la falsedad del sexismo es relativamente sencillo; no obstante, esto no es suficiente para desmontar las estrategias misóginas que mantienen a las mujeres lejos de la filosofía.

Así, para poner en entredicho la tesis sexista de una incapacidad natural femenina, Astell confronta a sus defensores con el callejón sin salida en que incurre su postura: “que quienes nos deniegan el progreso del intelecto admitan su paradoja, y aquel que dijo que: *las mujeres no tienen alma*; eso a estas alturas, cuando incluso se les reconoce a las bestias, resulta contrario a la filosofía así como descortés; o si no que se nos consienta cultivar y mejorar nuestra mente” (113-114).

La paradoja a la que alude Astell debe entenderse en el contexto de la metafísica dualista cartesiana, según la cual tener alma es equivalente a ser *res cogitans*, es decir, una cosa que piensa. De ahí que el defensor de la postura sexista debe elegir entre dos opciones: (a) afirmar que las mujeres no tienen alma, que son meramente cuerpos o *res extensa*, e incapaces de pensar; o (b) aceptar que tienen alma al igual que los hombres y, por tanto, poseen capacidad de pensamiento racional. En el primer caso, el interlocutor se vería comprometido a defender una postura difícilmente aceptable desde el punto de vista filosófico, sobre todo porque el alma cartesiana —como facultad pensante— no presupone distinciones de sexo o género como sí lo hace el cuerpo. En el segundo caso, se reconoce que la exclusión de las mujeres es injustificada, arbitraria e ideológicamente motivada.

Este razonamiento permite concluir, junto con Astell, que el problema del oxímoron no radica en la naturaleza femenina, sino en la misoginia institucional que niega a las mujeres el acceso a la educación:

Existen poderosas y graves razones que demuestran la superioridad y preeminencia de los hombres. Pues, en primer lugar, se dedica mucho tiempo y esfuerzo, cuidado y dinero a la educación de los varones, mientras que a las niñas poco o ninguno. A los

primeros se les inicia pronto en las ciencias, se les informa de los descubrimientos antiguos y modernos, estudian libros y reciben todo el aliento imaginable [...] En cambio, a estas últimas se las constriñe, se les pone mala cara, o se las azota no para que las *inspiren* las musas, sino para que *no lo hagan*. (Astell 184)

Quien defienda que el término *mujer filósofa* es un oxímoron podría partir del hecho de que existen menos obras filosóficas publicadas por mujeres que por hombres a lo largo de la historia de la filosofía. A partir de esa constatación, podría sostener que esta disparidad se debe a diferencias sexuales naturales, sin reparar en que dichas diferencias no son tales, sino el resultado de procesos misóginos de socialización.

En la cita previamente analizada, Astell señala que la aparente falta de interés de las mujeres por la filosofía no obedece a causas naturales, sino a la ausencia sistemática de cuidados y educación. Esta exclusión va de la mano, además, con un reforzamiento disciplinario de carácter punitivo. Pero Astell va más allá: advierte que, ante la posibilidad de que todos esos obstáculos no sean suficientes para mantener a las mujeres alejadas de la reflexión filosófica, se recurre a una estrategia adicional, más drástica y simbólicamente violenta: “si a pesar de todas las dificultades, la naturaleza prevalece y no se consigue mantenerlas tan ignorantes como desearían sus amos, se las contempla como si fuesen *monstruos*” (Astell 184-5, cursivas mías).¹

Con base en lo hasta aquí expuesto, puede sostenerse que el problema del oxímoron en el canon filosófico se debe, no a la existencia de un discurso sexista objetable a partir de sus propias contradicciones, sino a la misoginia institucional que ha impedido a las mujeres recibir una educación formal. Aceptar esta conclusión permite coincidir con Astell cuando afirma: “a los hombres debemos agradecer cómo nos dirigen y el afán por hacernos así, empleando todo el artificio a su alcance para malcriarnos y negarnos los medios para mejorar. De modo que en vez de preguntarnos por qué no son todas las mujeres sabias y bondadosas hay que admirarse de que alguna llegue a serlo” (84). En lugar de preguntarnos por qué hay tan pocas mujeres en la historia de

¹ Esta descripción parece dolorosamente precisa si consideramos que, tan solo 27 años antes, Margaret Cavendish se convirtió en la primera mujer invitada a la Royal Society, hecho que le valió numerosas burlas y afrentas (Mintz 168-176). Conviene recordar, además, que incluso Virginia Woolf retoma esta hostilidad al referirse a Cavendish como un “pepino gigante” cuyas raíces asfixian un jardín de rosas, y como una “duquesa loca”, cuya figura servía a manera de *bogey* —un “coco”— para disuadir a las niñas inteligentes de seguir su ejemplo (85).

la filosofía, tal vez deberíamos admirarnos de aquellas que, pese a la adversidad, lograron hacerse un lugar en ella, aunque su voz fuera tenue.

En *Una proposición formal para las damas*, Astell no solo formula un diagnóstico, sino que propone también un remedio al problema del oxímoron. En su planteamiento, la dolencia a tratar es la supuesta necesidad e ignorancia de las mujeres; su causa no es la naturaleza, sino la falta tanto de educación como de oportunidades sociales para desarrollarse; y su “remedio” (102) es la conformación de un retiro religioso (103) donde las mujeres puedan dedicarse al estudio y al cultivo de la virtud. Que Astell pueda apelar a la metafísica cartesiana de su época para ofrecer una propuesta como esta es de gran ayuda para los propósitos del presente escrito, ya que permite concluir que la conformación y defensa de cierto canon filosófico obedece a prácticas misóginas, y no a una incapacidad natural. En sus palabras:

Desde la infancia a las mujeres [...] se las alimenta con los vicios por los que luego serán increpadas. Los hombres muestran gran parcialidad cuando esperan ladrillo sin haber proporcionado la paja; y se muestran sumamente considerados al ocuparse de que nos hagamos dignas valedoras del epíteto *ignorantes* que ¡tan cortés y educadamente nos dispensan! (Astell 87)

Tras la lectura de este pasaje, resulta casi inevitable evocar las célebres redondillas de otra autora contemporánea de Astell: “Hombres necios que acusáis // a la mujer sin razón, // sin ver que sois la ocasión // de lo mismo que culpáis”. Tanto Sor Juana como Mary Astell compartieron una época en la que la presencia de mujeres en las universidades era prácticamente impensable (O’Neill 18) y en la que, si una mujer deseaba dedicarse al estudio, debía recurrir a los “refugios religiosos” o, como en el caso de la filósofa novohispana, ordenarse y vivir en un convento. Sin embargo, a pesar de las numerosas similitudes que guardan sus obras, es pertinente indagar ahora cuál es el aporte distintivo que los escritos de Sor Juana permiten hacer frente al problema del oxímoron.

4. Sor Juana Inés de la Cruz: cómo usar el sexismo en contra de la misoginia

Lo que hoy conocemos bajo el título de *Carta atenagórica* fue, en realidad, una crítica religiosa que Sor Juana Inés de la Cruz dirigió al “Sermón del Mandato” del teólogo portugués Antonio Vieira. El texto fue titulado originalmente *Crisis sobre un sermón*, pero cambiaría de nombre debido al reconocimiento que alcanzó entre los contemporáneos de la autora, quienes se admiraban de que una mujer (!!) autodidacta (!!) pudiera escribir de esa manera (Soriano Vallès 17). Uno de los primeros en reconocer su mérito fue el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, quien, bajo el seudónimo de Sor Filotea, le dirigió una carta pública en la que le pedía que dedicara más tiempo al estudio de la Biblia. Tras expresar fervientemente su admiración, le advertía: “No pretendo, según este dictamen, que V. md. mude el genio renunciando los libros, sino que le mejore, leyendo alguna vez el de Jesucristo” (Fernández en Soriano Vallès 281).

Estudiar el intercambio epistolar entre Sor Filotea y Sor Juana es bastante enriquecedor para reflexionar sobre el problema del oxímoron y el lugar de las mujeres en la historia de la filosofía. Cabe preguntarse: ¿está el obispo de Puebla encomiando y censurando a la vez la escritura de la autora novohispana? ¿O es precisamente su admiración por la *Crisis sobre un sermón* lo que lo lleva, en realidad, a intentar persuadirla de que concentre sus esfuerzos intelectuales en los estudios divinos y reduzca los humanos? (Soriano Vallès 18).

En 2010, se descubrieron en la Biblioteca Palafoxiana algunos borradores epistolares que permiten cuestionar la hipótesis de Octavio Paz, según la cual el obispo habría quedado rotundamente decepcionado por la respuesta de Sor Juana, lo que habría intensificado el conflicto entre ambos. Por el contrario, “en contraste con los deseos de Paz, la autobiografía de Sor Juana está inscrita en un fraternal intercambio de epístolas, que [...] se dio en un clima en el que el mitrado buscaba solo el bienestar espiritual de su amiga” (Soriano Vallès 27).

Para los fines del presente análisis, no es relevante dilucidar si la relación entre Fernández de Santa Cruz y Sor Juana fue amistosa o si el escrito del obispo respondía a una estrategia política para criticar a sus adversarios eclesiásticos. Lo que sí resulta decisivo es la forma en que Sor Juana se apropia del sexismo de su época como una suerte de defensa ante las posibles censuras misóginas. Incluso si se acepta la hipótesis de un intercambio cordial, es innegable que Sor Filotea le señala: “Letras que

engendran elación, no las quiere Dios en la mujer; pero no las reprueba el Apóstol cuando *no sacan a la mujer del estado de obediente*" (Fernández citado en Soriano Vallès 280, cursivas mías).

En otras palabras, el obispo incita a Sor Juana a profundizar en el estudio de la Biblia, pues solo en ese ámbito las mujeres podrían adquirir más conocimientos sin caer en la vanidad o la desobediencia (Fernández citado en Soriano Vallès 280). Esta advertencia recuerda la observación de Virginia Woolf sobre las dificultades que enfrentó Mary Astell al intentar fundar un colegio para mujeres: "la educación de ninguna manera posee un valor positivo; [la educación] no es buena en todas las circunstancias, ni buena para todas las personas; es buena solo para algunas personas y para algunos propósitos" (142).

Más allá de las intenciones del obispo al escribirle su misiva, lo cierto es que se escuda en un seudónimo femenino para afirmar, siguiendo a san Pablo, que solo busca "prevenir el riesgo de elación *en nuestro sexo*, propenso siempre a la vanidad" (Fernández en Soriano Vallès 280, cursivas mías). Esta afirmación nos regresa al modo en que los discursos sexistas, al naturalizar ciertos estereotipos de género, contribuyen a la consolidación de un canon filosófico que margina a las mujeres. ¿Debía Sor Juana priorizar ciertos estudios sobre otros para evitar caer en los vicios propios de la naturaleza de su sexo? ¿Qué tanto creía el obispo que Sor Juana podía huir de este sino naturalista? ¿Puede el oxímoron *mujer filósofa* evitar la vanidad y la desobediencia?

Astell ya había señalado que, si la incapacidad de las mujeres fuera natural, entonces su propuesta educativa carecería de sentido. Sor Juana lleva este razonamiento más allá: utiliza dicha premisa para evidenciar las contradicciones en las que caen tanto sus admiradores como sus críticos, a saber: dado que es una mujer autodidacta, ¿es posible que haya escrito algo verdaderamente digno de atención? Y si así fuera, ¿no implicaría esto que las mujeres deberían poder estudiar en condiciones de igualdad con los hombres, por tener la misma capacidad para producir conocimientos filosóficos y teológicos? En palabras de la propia autora: "¿de dónde, venerable Señora, de dónde a mí tanto favor? ¿Por ventura soy más que una pobre monja, la más mínima criatura del mundo y la más indigna de ocupar vuestra atención?" (Sor Juana en Soriano Vallès 288).

Sor Filotea advierte que "ciencia que no es del Crucificado, es necedad y solo vanidad" (Fernández citado en Soriano Vallès 281). Como respuesta, Sor Juana declara que, aunque su misiva venga disfrazada de consejo, la aceptará como precepto pero que, aun así, le resulta difícil comprender su legitimidad, precisamente a la luz del

reconocimiento que se le hace de sus capacidades. Así, argumenta que si no ha dedicado mayor atención al estudio de las Sagradas Escrituras es porque se asume intelectualmente incapaz e indigna de hacerlo (Sor Juana citada en Soriano Vallès 290).

Sor Juana era plenamente consciente del riesgo que implicaba escribir como mujer. Sabía que, si publicaba algo considerado herético, su vulnerabilidad sería mayor precisamente por su género. La doctrina oficial delimitaba con claridad cuál era el lugar permitido para las mujeres en el ámbito teológico: podían escuchar misa, pero no oficiarla; leer, pero no interpretar públicamente las Escrituras. A partir de estas restricciones, Sor Juana insiste de nueva cuenta en la contradicción inherente a la relación entre el sexismo y la misoginia. Incluso si se mantuviera dentro del discurso religioso, seguiría sin poder ser censurada, ya que: “ni tengo obligación para saber ni aptitud para acertar; luego, si lo yerro, ni es culpa ni es descrédito. No es culpa, porque no tengo obligación; no es descrédito, pues no tengo posibilidad de acertar” (291).

Estas líneas revelan un tono marcadamente sarcástico con el que Sor Juana se refugia en los discursos sexistas de su tiempo para argumentar que, precisamente por sus supuestas limitaciones naturales como mujer, no podría ser considerada responsable de lo que escribe. Hasta cierto punto, podría decirse que, en estos renglones, obliga a sus interlocutores a enfrentar una disyuntiva: (a) aceptar que las mujeres pueden ser autoras legítimas de obras importantes; o (b) sostener que, por su naturaleza, las mujeres no tienen responsabilidad alguna sobre lo que escriben, ya que su identidad les impedía acertar o errar en sus elucubraciones de forma significativa.

Por esta razón, Sor Juana continúa su argumentación enfatizando que todos sus estudios han sido realizados muy a su pesar, como si una fuerza ajena la impulsara inevitablemente. Llega incluso a admitir que ha suplicado a Dios que “apague la luz de mi entendimiento dejando solo lo que baste para guardar su Ley, pues lo demás sobra, según algunos, en una mujer; y aún hay quien diga que daña” (292). ¿Es posible leer estas palabras sin advertir que, al apelar a las ideas sexistas más arraigadas de su época, Sor Juana no busca identificarse como una filósofa legítima, sino más bien camuflar su lucidez intelectual para evitar la persecución y la censura?

Para corroborar que el miedo a la censura no era paranoia ni recelo infundado, la filósofa novohispana recuerda en esta misma carta la ocasión en que le fue prohibido estudiar como forma de castigo. Si bien esta experiencia, aunque dolorosa, le permitió descubrir que podía filosofar en cualquier contexto, lo cierto es que vivía bajo una

amenaza constante. Sor Juana fue una autora que debió mantenerse siempre en guardia ante la misoginia que la rodeaba.

El sexismo de su época queda denunciado en aquellas líneas en que advierte que, a las mujeres, por el hecho de serlo, se les considera ineptas; mientras que, a los hombres, por el mismo hecho, se les considera sabios (311). Esta desventaja epistémica se presenta como natural, cuando en realidad es producto de la exclusión educativa sistemática. Sin embargo, como se ha señalado en las líneas anteriores, Sor Juana sabe aprovechar las fisuras del discurso sexista para eximirse de las acusaciones misóginas. Así lo expresa, por ejemplo, al reflexionar sobre el reconocimiento que han recibido sus escritos:

Si éstos, Señora, fueran méritos (como los veo por tales celebrar en los hombres), no lo hubieran sido en mí, porque obro necesariamente. Si son culpa, por la misma razón creo que no la he tenido; mas, con todo, vivo siempre tan desconfiada de mí, que ni en esto ni en otra cosa me fío de mi juicio; y así remito la decisión a ese soberano talento, sometiéndome luego a lo que sentenciare, sin contradicción ni repugnancia, pues esto no ha sido más de una simple narración de mi inclinación a las letras. (309)

Si fuera hombre —parece sugerir Sor Juana—, sus obras podrían ser dignas de mérito. Pero, siendo mujer —y más aún, una mujer que escribe *casi* en contra de su voluntad—, renuncia de antemano a cualquier reconocimiento. Es un precio alto, pero también un beneficio estratégico, como ella misma afirma: “si son culpa, por la misma razón creo que no la he tenido”. Sor Juana acepta que el término *mujer filósofa* sea entendido como un oxímoron si con ello puede obligar a sus interlocutores a ser consecuentes con su propio sexismo y, en esa medida, exigirles que no la hagan responsable por sus supuestos errores, de la misma forma en que le niegan el reconocimiento de sus aciertos, únicamente por ser quien es.

5. Consideraciones finales

Como se señaló al inicio, este texto tiene doble propósito. Por un lado, busca reconstruir la manera en que puede comprenderse el problema del oxímoron a partir de las reflexiones filosóficas de Mary Astell y Sor Juana Inés de la Cruz. En los apartados

anteriores se mostró cómo cada una de estas autoras enfrenta el discurso sexista de su época, ya sea para desmentirlo o para usarlo a su favor en contra de las prácticas misóginas. En ambos casos, encontramos un cuestionamiento a la congruencia del discurso sexista, el cual pretende naturalizar las desventajas impuestas a las mujeres dentro del orden social patriarcal. Esta crítica se dirige a las instituciones que, por un lado, se escudan en el sexismo como ideología justificativa, y por otro, implementan estrategias misóginas que parecen contradecir los mismos supuestos que dicen sostener. Si el término *mujer filósofa* fuera realmente un oxímoron —es decir, si existiera una incapacidad natural de las mujeres para dedicarse a la filosofía—, ¿por qué se ha impedido tan fervientemente su acceso a las universidades y a la posibilidad de estudiar o escribir?

Aunque Mary Astell y Sor Juana pertenecen a la filosofía moderna temprana, y sus intervenciones responden a contextos específicos, es necesario preguntarnos qué aprendizajes pueden ofrecer sus obras para seguir cuestionando las formas de sexismo y misoginia en el canon filosófico.

Sarah Tyson sostiene que: “las mujeres simplemente no figuran en la práctica de la filosofía. Y la falta de representación es una forma poderosa de prohibición —la filosofía no es una práctica para mujeres” (2018, xiv). En su libro *Where are the women? Why expanding the archive makes philosophy better*, Tyson analiza cuatro estrategias para reparar las omisiones del canon filosófico respecto a las mujeres. Para ella, la única vía verdaderamente transformadora consiste en replantear de forma radical las prácticas filosóficas contemporáneas (xxix).

Lo anterior implica reconocer que no basta con forzar la inclusión de un par de mujeres en los temarios o bibliografías de las investigaciones y cursos académicos para dar por terminado nuestro compromiso con las mujeres de la historia de la filosofía. Por el contrario, asumir dicha deuda histórica también supone repensar nuestra propia concepción de qué es la filosofía, desde qué espacios se produce, cómo se escribe y cómo se transmite. Con este texto, he intentado contribuir modestamente a la recuperación de estas preguntas. Leer a autoras brillantes como Astell o Sor Juana debería impulsarnos a revisar nuestros prejuicios, herencias y hábitos intelectuales. En otras palabras, sus textos no solo deben ser leídos, sino que deben enseñarnos a mejorar nuestras propias prácticas filosóficas.

En ese sentido, suscribo plenamente las palabras de la profesora Laura Benítez, quien afirma que recuperar a las filósofas de la modernidad es siempre afortunado, en

la medida en que, por “el hecho de que al ser mujeres, no siempre recibieron el reconocimiento intelectual que merecían, pero sobre todo, porque al reconocerlas nos reconocemos a nosotras mismas como una parte importante del género humano dedicada a la filosofía” (14). Ante la batalla de Astell por desmentir el sexismo que le impidió acceder a una educación formal, y la estrategia de supervivencia de Sor Juana al apropiarse del sexismo como mecanismo de defensa frente a la misoginia, es importante celebrar lo que hoy podemos hacer desde los espacios académicos para restituir a las mujeres como una parte fundamental de la historia de la filosofía. ▢

Referencias

- Astell, Mary. *Escritos Feministas*. Maia ediciones, 2013.
- Benítez, Laura. “Algunas reflexiones sobre el filosofar de las mujeres en la modernidad temprana”. *Filósofas de la Modernidad temprana y la Ilustración. Homenaje a Laura Benítez y José Antonio Robles*, coordinado por Viridiana Platas Benítez y Leonel Toledo Marín. Universidad Veracruzana, 2014, pp. 13-24.
- Cavendish, Margaret. *Essential writings*. Oxford University Press, 2019.
- Manne, Kate. *Down girl: the logic of misogyny*. Oxford University Press, 2017.
- Mintz, Samuel. “The duchess of newcastle’s visit to the royal society”. *The Journal of English and Germanic Philology*, vol. 51, núm. 2, 1952, pp. 168-76.
- O’Neill, Eileen. “Disappearing ink: early modern women philosophers and their fate in history”. *Philosophy in a feminist voice: critiques and reconstructions*. Princeton University Press, 1997, pp. 17-62.
- Penaluna, Reagan. *How to think like a woman: four women philosophers who taught me how to live a life of the mind*. Grove Press, 2023.
- Soriano Vallès, Alejandro. *Sor Filotea y sor Juana. Cartas del obispo de Puebla a sor Juana Inés de la Cruz*. Fondo Editorial Estado de México, 2019.
- Tyson, Sarah. *Where are the women? Why expanding the archive makes philosophy better*. Columbia University Press, 2018.
- Woolf, Virginia. *A room of one’s own and three guineas*. Oxford University Press, 2015.

Narrativas institucionales y desigualdades estructurales: políticas públicas de género en Argentina y Uruguay

Institutional narratives and structural inequalities: a gender policy analysis of Argentina and Uruguay

Tatiana Marisel Pizarro

CONICET, Instituto de Investigaciones Socioeconómicas
Universidad Nacional de San Juan
San Juan, Argentina
tatianamariselpizarro@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3701-5156>

Resumen

Este artículo presenta un marco teórico-metodológico que articula el enfoque "What's the Problem Represented to Be?" (WPR) de Carol Bacchi (2009) con el Análisis Crítico del Discurso (ACD), en diálogo con los feminismos y estudios de género. La propuesta analiza políticas públicas no solo como herramientas técnicas, sino como prácticas discursivas que configuran realidades sociales. Este enfoque permite desentrañar cómo las narrativas institucionales producen representaciones que perpetúan o desafían desigualdades. A través de ejemplos como el Plan Nacional de Acción contra las Violencias por Motivos de Género en Argentina y el Sistema Nacional Integrado de Cuidados en Uruguay, se exploran las tensiones discursivas. Finalmente, se destaca la importancia de diseñar políticas públicas inclusivas que transformen narrativas problemáticas y promuevan la igualdad de género.

Palabras clave

Políticas públicas; análisis crítico del discurso; enfoque WPR; violencia de género; feminismos

Recepción: 20-01-2025 | Aceptado: 27-03-2025
Publicado: 30-06-2025

Acceso abierto

Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Citación:

Marisel, Tatiana. "Narrativas institucionales y desigualdades estructurales: políticas públicas de género en Argentina y Uruguay". *Estudios del Discurso* 11.1 (2025): 41-58.

DOI: <https://doi.org/10.30973/esdi.2025.11.1.200>

Abstract

This article presents a theoretical-methodological framework that integrates Carol Bacchi's "What's the Problem Represented to Be?" (WPR) approach (2009) with Critical Discourse Analysis (CDA), in dialogue with feminist and gender studies. The proposal examines public policies not merely as technical tools, but as discursive practices that shape social realities. This framework enables the analysis of how institutional narratives construct representations that either perpetuate or challenge structural inequalities. Using examples such as Argentina's National Action Plan Against Gender-Based Violence and Uruguay's National Care System, the article explores discursive tensions. Finally, it underscores the importance of designing inclusive public policies that transform problematic narratives and promote gender equality.

Keywords

Public policies; critical discourse analysis; WPR approach; gender-based violence; feminisms

Introducción

En los últimos años, América Latina ha sido escenario de importantes avances en la formulación e implementación de políticas públicas con perspectiva de género. Estos esfuerzos, impulsados por una creciente conciencia sobre la desigualdad de género y la violencia estructural que enfrentan las mujeres, han contribuido a visibilizar derechos y promover la igualdad de género. Sin embargo, a pesar de estos logros, las políticas públicas aún enfrentan barreras estructurales que limitan su capacidad para generar transformaciones profundas y sostenibles. A menudo, se entienden como respuestas técnicas a problemas sociales, cuando en realidad son discursos institucionales que configuran realidades, estructuran relaciones de poder y moldean identidades de los sujetos involucrados. Este artículo examina cómo las políticas públicas de género en América Latina, específicamente en Argentina y Uruguay, se construyen mediante narrativas institucionales que, en muchos casos, perpetúan o refuerzan las desigualdades existentes.

Se abordan dos casos paradigmáticos: el Plan Nacional de Acción contra las Violencias por Motivos de Género 2020-2022 en Argentina y el Sistema Nacional

Integrado de Cuidados en Uruguay. Aunque fundamentales en sus respectivas agendas políticas, ambos programas han sido objeto de críticas por las tensiones discursivas en su diseño e implementación.

El plan argentino, por ejemplo, representa un avance al reconocer la violencia de género como un problema prioritario en la agenda estatal. Sin embargo, al centrarse en medidas paliativas —como líneas de atención, refugios temporales y asistencia psicológica—, corre el riesgo de tratar la violencia como un problema individual y de corto plazo, sin atender sus causas estructurales: desigualdad económica, laboral y exclusión social. Por su parte, el Sistema Nacional Integrado de Cuidados en Uruguay, si bien innovador al reconocer el cuidado como un derecho humano fundamental, reproduce una visión tradicional al situar esa tarea principalmente en el ámbito doméstico y femenino. Esta representación limita su redistribución hacia el Estado o el mercado y, por ende, restringe su capacidad transformadora.

Desde un enfoque teórico-metodológico que articula el enfoque “What’s the Problem Represented to Be?” (WPR) de Carol Bacchi (2009) con el Análisis Crítico del Discurso (ACD), este artículo busca mostrar cómo las políticas públicas de género construyen representaciones que pueden reforzar o desafiar desigualdades estructurales. El enfoque WPR permite identificar las construcciones implícitas del problema, interrogando su formulación y los efectos que produce. El ACD, a su vez, ofrece herramientas para analizar las estrategias discursivas presentes en los textos oficiales que reproducen roles tradicionales y relaciones de poder, lo que dificulta la puesta en marcha de políticas realmente inclusivas. El objetivo central es demostrar que estas políticas, como construcciones discursivas, no solo reflejan problemas sociales, sino que los constituyen y legitiman. Se busca evidenciar cómo las narrativas institucionales que subyacen a las políticas de género, en lugar de promover la igualdad estructural, pueden contribuir a perpetuar jerarquías y desigualdades de género. Asimismo, se plantea que la articulación entre WPR y ACD permite reconfigurar esas narrativas y generar políticas más inclusivas, integrales y transformadoras.

Finalmente, se argumenta que analizar las tensiones discursivas presentes en las políticas públicas permite comprender mejor cómo se moldean las representaciones de género y cómo estas, a su vez, condicionan las posibilidades de transformación. A partir de los casos de Argentina y Uruguay, se examinan los supuestos ideológicos que guían la intervención estatal y se proponen recomendaciones para diseñar políticas más justas, capaces de cuestionar las estructuras de poder que sostienen la desigualdad.

1. Fundamentos del enfoque WPR: ¿qué se representa como problema?

El enfoque “What’s the Problem Represented to Be?” (WPR), desarrollado por Carol Bacchi (2009), representa un cambio de paradigma en el análisis de las políticas públicas. A diferencia de las aproximaciones tradicionales, que las consideran respuestas técnicas y neutras a problemas objetivos, Bacchi (2009) sostiene que las políticas públicas son prácticas discursivas que construyen, legitiman y configuran los problemas que intentan resolver. En este proceso, las representaciones del problema no solo enmarcan las posibles soluciones, también refuerzan relaciones de poder y jerarquías sociales. Según Bacchi (2011), las políticas públicas no emergen de forma espontánea ni natural; son narrativas estructuradas a partir de supuestos ideológicos y valores culturales. Estas narrativas determinan qué se considera un problema, a quién afecta, qué soluciones se consideran válidas y, sobre todo, qué aspectos quedan fuera del marco interpretativo. El enfoque WPR plantea seis preguntas clave para cuestionar estas representaciones: ¿qué se presenta como el problema?, ¿qué suposiciones subyacen a esa formulación?, ¿qué se omite?, ¿qué efectos produce?, ¿cómo podría representarse de otro modo? y ¿qué implicaciones tiene para los actores sociales implicados? (Bacchi, 2009).

1.1. Políticas públicas como constructos discursivos

Desde esta perspectiva, las políticas públicas son vistas como discursos performativos que no solo describen problemas, sino que también los producen y los legitiman. Por ejemplo, una política orientada a combatir la violencia por motivos de género que se enfoque exclusivamente en la intervención penal tiende a construir a las mujeres como “víctimas” y a los agresores como “individuos desviados”, sin atender las raíces estructurales de la violencia, como las desigualdades económicas o la división sexual del trabajo. Estas representaciones, al simplificar o descontextualizar el problema, limitan el alcance de las intervenciones y reproducen una mirada reduccionista que evita confrontar el sistema patriarcal (Lombardo, et al. 2009).

En el contexto latinoamericano, el WPR resulta una herramienta crucial para analizar cómo las políticas públicas representan los problemas sociales de manera que pueden reforzar o cuestionar las desigualdades. Estudios recientes muestran que, en numerosos planes nacionales contra la violencia de género, el problema se representa como un asunto de conducta individual, omitiendo dimensiones económicas, sociales

y culturales que sostienen estas dinámicas (Santos y Rodríguez, 2020). Esta forma de representación libera al Estado de su responsabilidad y reduce las políticas a medidas paliativas y de corto plazo. Nancy Fraser (1997, 2009) advierte que las lógicas neoliberales tienden a individualizar los problemas sociales, desplazando la responsabilidad institucional hacia las personas. Esta lógica limita la capacidad de respuesta estructural y fragmenta las intervenciones.

En esta misma línea, Carol Bacchi (2009) subraya que las políticas públicas no son neutras: son construcciones discursivas que reflejan relaciones de poder, excluyen alternativa integrales y perpetúan respuestas superficiales. Por su parte, Sylvia Walby (2009) insiste en que las desigualdades de género son parte de sistemas estructurales complejos que no pueden explicarse ni resolverse desde una mirada individual. Asimismo, Evelina Dagnino (2007) advierte que, en América Latina, muchas políticas públicas han sido diseñadas bajo una lógica que traslada responsabilidades al ámbito comunitario o personal, desdibujando el rol del Estado como garante de derechos colectivos. Por último, Lombardo y colaboradores (2009) sostienen que las representaciones discursivas suelen reforzar roles de género tradicionales y limitan el alcance transformador de las intervenciones al ignorar las dimensiones económicas y sociales que las sostienen. En conjunto, estos enfoques teóricos muestran que centrar las políticas públicas en representaciones individualistas no solo perpetúan desigualdades estructurales, también reduce la capacidad del Estado para garantizar derechos y promover cambios profundos.

Sin pretenderlo, el análisis propuesto por Bacchi (2011) dialoga con los estudios de género y los aportes del pensamiento feminista. Las teóricas feministas han mostrado cómo los discursos políticos tienden a invisibilizar las experiencias de las mujeres, reduciendo sus problemáticas a marcos interpretativos que refuerzan la exclusión o subordinación (Scott, 1986). El WPR contribuye a deconstruir estas narrativas, visibilizando las dinámicas de poder que subyacen a las representaciones institucionales. Por ejemplo, en el caso de las políticas de cuidado, permite evidenciar cómo estas se elaboran sobre la base de supuestos que naturalizan el rol de las mujeres como principales responsables del trabajo doméstico y del cuidado, lo cual perpetúa su sobrecarga y restringe su autonomía económica.

El WPR también subraya la necesidad de atender aquello que queda fuera del marco discursivo. Estas omisiones no son accidentales, sino parte de un proceso en el cual las políticas públicas delimitan el campo de lo pensable y lo posible. Así, al no

nombrarse, por ejemplo, las experiencias de mujeres indígenas, afrodescendientes o rurales, estas quedan excluidas tanto de las soluciones políticas como del reconocimiento institucional. Este vacío discursivo refuerza desigualdades interseccionales y limita el potencial transformador de las políticas públicas.

1.2. Una aproximación a las tensiones discursivas en políticas públicas de Argentina y Uruguay desde el enfoque WPR

En América Latina, los avances en políticas públicas con enfoque de género han sido significativos, pero persisten representaciones problemáticas que limitan su potencial transformador. Un ejemplo paradigmático es el Plan Nacional de Acción contra las Violencias por Motivos de Género 2020-2022 en Argentina. Esta iniciativa representa un avance al reconocer la violencia de género como prioridad estatal; sin embargo, su análisis desde el enfoque WPR revela tensiones discursivas que restringen su alcance.

El texto del Plan reconoce la multidimensionalidad de la violencia, pero prioriza medidas paliativas, como líneas de atención y asistencia psicológica, dejando en segundo plano estrategias redistributivas que aborden las raíces estructurales de la desigualdad, como la precarización laboral o la falta de acceso a la vivienda.

El énfasis en la asistencia individualizada —como la creación de líneas de atención, refugios temporales y dispositivos de contención psicológica— contribuye a representar la violencia como un problema que recae exclusivamente sobre quienes la padecen. Esto posiciona a las mujeres como “víctimas” y les delega la responsabilidad de buscar soluciones (*Plan Nacional de Acción*, 2020). Dicha representación omite que la violencia de género es una manifestación de desigualdades profundamente vinculadas a la precarización laboral, la pobreza y la exclusión social.

Desde el enfoque WPR cabe formular preguntas clave: ¿por qué la violencia se enmarca principalmente como un problema interpersonal?, ¿qué supuestos subyacen a esta representación? Estas preguntas revelan un trasfondo ideológico que prioriza intervenciones paliativas, como la asistencia psicológica, por encima de medidas redistributivas orientadas a abordar las raíces económicas y sociales del problema. La falta de políticas que garanticen vivienda o autonomía económica perpetúa la dependencia de las mujeres y, con ella, su vulnerabilidad (Fraser, 2009). Aunque el Plan menciona la perspectiva interseccional, en la práctica muestra deficiencias al atender a grupos vulnerabilizados como mujeres indígenas, afrodescendientes y rurales. Esta omisión refleja una representación homogénea de “la mujer”, ignorando cómo género

clase y territorio se entrecruzan (Santos y Rodríguez, 2020). El resultado es una política que descontextualiza la violencia de las estructuras sociales y económicas que la sustentan.

El enfoque WPR también es particularmente útil para cuestionar políticas de cuidado como el Sistema Nacional de Cuidados en Uruguay. Esta política se presenta como un ejemplo paradigmático en la región, pues declara que el cuidado es entendido como un derecho humano fundamental y una responsabilidad colectiva, que involucra al Estado, las familias, la comunidad y el mercado (Batthyány, 2015). No obstante, su diseño inicial refuerza la centralidad del hogar como espacio privilegiado del cuidado, lo que dificulta la redistribución de esta labor hacia el mercado o el Estado. Desde el enfoque WPR, estas tensiones discursivas se hacen visibles y permiten repensar el diseño de políticas más equitativas. El marco analítico de Bacchi permite identificar no solo lo que se representa como problema, sino también los supuestos ideológicos que lo sustentan y los efectos que estas representaciones generan en las relaciones de poder y en la construcción de los sujetos políticos (Bacchi, 2009).

En el caso del SNIC, el enfoque revela cómo la centralidad del hogar en el diseño de la política refuerza representaciones tradicionales que naturalizan el rol de las mujeres como cuidadoras primarias. Este supuesto mantiene la idea de que las tareas de cuidado deben organizarse en el ámbito familiar, lo cual obstaculiza su redistribución hacia el Estado, el mercado u otros actores. Así, a pesar de su carácter innovador, la política perpetúa inequidades de género al no cuestionar de manera suficiente la división sexual del trabajo.

El WPR permite formular preguntas como: ¿por qué el cuidado sigue representándose como una responsabilidad predominantemente familiar?, ¿qué supuestos sobre género, familia y trabajo sostienen esa representación?, ¿qué alternativas permitirían desnaturalizar estas relaciones de poder? Estas interrogantes evidencian que la centralidad del hogar no es una característica inherente al cuidado, sino una construcción discursiva influida por valores culturales e históricos.

Al problematizar estas representaciones, el WPR también expone los efectos de exclusión que generan. Por ejemplo, cuando el hogar se asume como principal espacio de cuidado, se ignoran las necesidades de mujeres trabajadoras precarias, hogares monoparentales y comunidades rurales, que enfrentan mayores obstáculos para acceder a servicios. Además, esta representación omite la responsabilidad del Estado y del mercado en la provisión de infraestructura que garantice la corresponsabilidad del

cuidado. En última instancia, el WPR no solo visibiliza estas tensiones, sino que abre la posibilidad de rediseñar las políticas públicas con un enfoque más equitativo. Esto implicaría incorporar representaciones que conciban el cuidado como una responsabilidad compartida y un derecho universal, redistribuyendo las tareas entre familias, Estado, mercado y comunidad. Por ejemplo, podrían priorizarse políticas que amplíen las licencias parentales para los hombres, fortalezcan redes comunitarias de cuidado o incentiven la participación del sector privado en la provisión de servicios.

2. Análisis Crítico del Discurso: la relevancia de su aplicación en las políticas públicas con enfoque de género

El Análisis Crítico del Discurso (ACD) es una herramienta teórico-metodológica fundamental para comprender cómo las políticas públicas, en tanto prácticas discursivas, producen, reproducen y transforman relaciones de poder. Según Fairclough (1992), el discurso no solo describe la realidad, sino que la constituye activamente al configurar relaciones sociales, legitimar ideologías y reproducir jerarquías. En el ámbito del género, el ACD permite desentrañar las representaciones discursivas que estructuran las políticas públicas, hacer visibles las ideologías que las sostienen y analizar sus implicaciones en términos de justicia social e igualdad. Lombardo y colaboradores (2009) señalan que las políticas de igualdad de género, al estar atravesadas por narrativas institucionales, pueden reforzar roles tradicionales o, por el contrario, desafiar las estructuras patriarcales. Por esta razón, el ACD es clave para comprender cómo los discursos institucionales configuran representaciones de género y cómo podrían transformarse para impulsar cambios estructurales hacia una mayor equidad.

El ACD parte de la premisa de que el lenguaje no refleja pasivamente la realidad: constituye una práctica social que legitima y disputa estructuras de poder (Fairclough, 1992). En este sentido, las políticas públicas, entendidas como textos discursivos, no solo nombran los problemas sociales, sino que los construyen. Por ello, analizar su lenguaje resulta esencial para entender cómo se configuran las narrativas sobre género, igualdad y desigualdad, y cómo estas afectan la manera en que se abordan —o se omiten— ciertos problemas.

En particular, el ACD permite observar cómo las políticas públicas representan a las mujeres y otros sujetos sociales, cómo definen fenómenos como la violencia de

género o el cuidado, y cómo legitiman ciertas intervenciones mientras excluyen otras. Por ejemplo, cuando las políticas presentan a las mujeres únicamente como víctimas y no como sujetas de derechos, refuerzan narrativas paternalistas que perpetúan su dependencia frente al Estado u otras instituciones (Lombardo, et al. 2009).

Las políticas públicas están atravesadas por ideologías que moldean su diseño, ejecución y evaluación. El ACD permite identificar esas ideologías —a menudo implícitas— que, lejos de revertir desigualdades, pueden contribuir a reforzarlas. Un ejemplo ilustrativo son las políticas de cuidado, que con frecuencia consolidan la noción de que las mujeres son las principales encargadas del cuidado en el hogar. Esta narrativa naturaliza la división sexual del trabajo y contribuye a la sobrecarga de las mujeres sin promover un reparto equitativo de responsabilidades entre Estado, mercado y familias (Batthyány, 2015). Al develar estas ideologías, el ACD facilita una crítica feminista de las políticas públicas. Esto resulta especialmente importante en el contexto latinoamericano, donde los discursos progresistas muchas veces coexisten con prácticas institucionales que reproducen estructuras patriarcales (Fraser, 2009).

2.1. Interseccionalidad y silencios discursivos

El ACD también es esencial para examinar los silencios en las políticas públicas, es decir, aquello que no se dice. Estos silencios discursivos son significativos porque invisibilizan a ciertos grupos sociales y sus necesidades específicas. En el caso de las políticas de género, el ACD puede revelar cómo las narrativas dominantes tienden a omitir las experiencias de mujeres indígenas, afrodescendientes, rurales o trabajadoras informales, consolidando una representación homogénea de “la mujer” que ignora las desigualdades interseccionales (Santos y Rodríguez, 2020).

Como se mencionó anteriormente, en el Plan Nacional de Acción contra las Violencias por Motivos de Género 2020-2022 en Argentina, las narrativas predominantes tienden a desatender desigualdades de clase, etnia o territorio que intensifican la experiencia de la violencia. Esta omisión contribuye a construir una imagen homogénea de las mujeres, sin considerar las intersecciones entre género, pobreza y lugar de residencia, lo cual limita la efectividad de las políticas públicas (*Plan Nacional de Acción*, 2020). Según Santos y Rodríguez (2020), estos silencios no solo perpetúan formas de exclusión social y cultural, sino que también restringen la capacidad de las políticas para responder a las realidades diversas de quienes enfrentan mayores condiciones de vulnerabilidad estructural.

El análisis del Plan Nacional, a través del enfoque WPR, muestra que estas representaciones discursivas producen efectos performativos que condicionan la acción estatal. Al enmarcar la violencia de género como un problema privado, el papel del Estado se reduce a brindar contención y protección inmediata, lo que deja de lado su responsabilidad en transformar las condiciones estructurales que sostienen la desigualdad. Esto no solo restringe las posibilidades de intervención, también naturaliza las desigualdades sistémicas (Lombardo, et al. 2009).

Para avanzar hacia políticas más equitativas y transformadoras, es necesario reconfigurar las representaciones discursivas del problema. Esto implica reconocer la violencia de género como un fenómeno estructural vinculado a la precarización económica, la falta de servicios de cuidado y las desigualdades territoriales. Medidas como ampliar el acceso a la vivienda, promover programas de empleo con enfoque de género y redistribuir las tareas de cuidado pueden complementar las estrategias asistenciales y generar un impacto más duradero en la erradicación de la violencia.

El Plan Nacional de Acción contra las Violencias por Motivos de Género representa un avance significativo; sin embargo, su análisis desde el WPR revela tensiones discursivas que limitan su alcance. Replantear estas representaciones desde una perspectiva crítica e interseccional permitiría articular políticas que aborden tanto las manifestaciones como las causas estructurales de la violencia.

En este sentido, el ACD no solo facilita la identificación de narrativas problemáticas presentes en las políticas públicas, también posee un potencial transformador al desentrañar las ideologías y estructuras de poder que sostienen las desigualdades. Como señala Fairclough (1992), el análisis del discurso permite comprender cómo el lenguaje reproduce jerarquías sociales, pero también cómo puede convertirse en una herramienta para cuestionarlas y reconfigurarlas. Así, el ACD abre el camino para imaginar políticas públicas más inclusivas, capaces de propiciar cambios estructurales que desafíen el statu quo.

En el campo de género, el ACD es particularmente valioso, pues permite analizar cómo las políticas públicas representan a las mujeres y a otros sujetos sociales. Lombardo y colaboradores (2009) advierten que dichas representaciones no son neutrales: pueden reproducir roles tradicionales o, por el contrario, proponer alternativas que transformen las relaciones de poder. En lugar de presentar a las mujeres como receptoras pasivas de políticas, el ACD impulsa narrativas que las reconozcan como agentes de cambio, capaces de participar activamente en el diseño e implementación

de las políticas que les afecten. Además, el ACD promueve la incorporación de narrativas que desafíen las jerarquías de género y hagan visible la necesidad de redistribuir recursos y responsabilidades. Esto implica abordar aspectos estructurales como la división sexual del trabajo, el acceso desigual a servicios de cuidado y las brechas salariales, aspectos fundamentales para alcanzar una justicia de género efectiva (Fraser, 2009). De esta forma, el ACD no solo ilumina las tensiones discursivas, sino que también ofrece herramientas analíticas para reimaginar políticas públicas que respondan a las complejidad de las experiencias interseccionales de las mujeres.

3. Hacia un marco integrado: articulación del enfoque WPR y el ACD

La integración del enfoque “What’s the Problem Represented to Be?” (WPR) de Carol Bacchi (2009) y el Análisis Crítico del Discurso (ACD) constituye un marco metodológico sólido para analizar políticas públicas desde una perspectiva crítica e interseccional. Mientras el WPR permite cuestionar las representaciones de los problemas y los supuestos que las sustentan, el ACD profundiza en las dinámicas lingüísticas, ideológicas y de poder que las estructuran. Esta articulación resulta particularmente eficaz para abordar el diseño y evaluación de políticas públicas con enfoque de género, pues ambos enfoques develan cómo las narrativas institucionales configuran desigualdades y excluyen voces alternativas. Por un lado, el enfoque WPR proporciona un marco analítico que permite identificar cómo las políticas públicas construyen problemas sociales a partir de supuestos culturales e ideológicos. Las preguntas clave de Bacchi, como “¿qué se presenta como el problema?” y “¿qué suposiciones subyacen a esta representación?”, permiten analizar cómo los discursos institucionales delimitan tanto las soluciones como los actores implicados. En las políticas de género, estas preguntas revelan que problemáticas como la violencia de género o las tareas de cuidado suelen abordarse de forma reduccionista, sin considerar sus dimensiones estructurales e interseccionales (Lombardo, et al. 2009; Scott, 1986).

Por otro lado, el ACD complementa el WPR al permitir el análisis de las estrategias discursivas empleadas en las políticas públicas: la construcción de sujetos, la naturalización de los roles de género y los silencios que perpetúan desigualdades. Según Fairclough (1992), el lenguaje en las políticas públicas no solo refleja relaciones de poder,

sino que también las reproduce activamente. En el ámbito del género, por ejemplo, el ACD posibilita identificar narrativas que refuerzan jerarquías o, por el contrario, desafían las estructuras patriarcales.

En este sentido, este artículo propone la articulación entre el WPR y el ACD como una propuesta metodológica para realizar un análisis multidimensional de las políticas públicas. Mientras el WPR problematiza las representaciones discursivas de los problemas, el ACD examina las dinámicas de poder y las estrategias lingüísticas que las sostienen. En conjunto, ambos enfoques permiten:

- a. Visibilizar las tensiones discursivas y estructurales:** al identificar cómo las políticas públicas refuerzan o cuestionan las desigualdades de género a través de sus narrativas. Por ejemplo, el WPR permite interrogar la representación del cuidado como responsabilidad familiar en el Sistema Nacional Integrado de Cuidados (SNIC) en Uruguay, mientras que el ACD muestra cómo esta narrativa perpetúa la centralidad del hogar y excluye a otros actores, como el Estado o el mercado (Batthyány, 2015).
- b. Reconocer los efectos performativos del discurso:** la conjunción de ambos enfoques permite observar cómo las narrativas institucionales no solo describen los problemas, sino que también configuran las relaciones de poder, jerarquías de género y márgenes de intervención (Fraser, 2009). Por ejemplo, representar a las mujeres únicamente como “víctimas” en las políticas contra la violencia de género refuerza su dependencia del Estado y limita su autonomía.
- c. Incorporar la interseccionalidad en el análisis:** al evidenciar las omisiones en las políticas públicas, como la invisibilización de las experiencias de mujeres indígenas, afrodescendientes o rurales, y al proponer representaciones que integren esas realidades. Esta perspectiva es clave para construir políticas públicas verdaderamente inclusivas y sensibles a la complejidad de las condiciones que enfrentan las mujeres (Crenshaw, 1989; Santos y Rodríguez, 2020).

Cabe mencionar que la articulación del WPR y el ACD no solo es útil para analizar políticas existentes, sino que también ofrece una base metodológica para diseñar políticas más inclusivas y transformadoras.

Este marco integrado permite cuestionar los supuestos ideológicos que las sustentan y proponer alternativas discursivas que desafíen las jerarquías de género y fomenten la redistribución de recursos y responsabilidades.

Por ejemplo, en el caso del Plan Nacional de Acción contra las Violencias por Motivos de Género, esta articulación permitiría incorporar representaciones que visibilicen las desigualdades estructurales y promuevan medidas redistributivas, como el acceso a vivienda, el empleo y los servicios de cuidado. De igual modo, en el SNIC de Uruguay, la combinación del WPR y el ACD podría orientar el diseño de políticas que reconozcan el cuidado como una responsabilidad colectiva y un derecho universal. El SNIC establece como prioridad la atención a las primeras infancias, personas mayores en situación de dependencia y personas con discapacidad, con el objetivo de generar condiciones de equidad (Batthyány, 2014). Analizado desde el ACD, este discurso institucional cómo se refuerzan ciertos valores culturales, como la centralidad de la familia, sin problematizar de forma suficiente la división sexual del trabajo que reproduce desigualdades de género.

La integración del WPR y el ACD constituye, en suma, un marco metodológico indispensable para analizar y rediseñar políticas públicas con enfoque de género. Al problematizar las representaciones discursivas de los problemas y desentrañar las dinámicas de poder que las sostienen, este enfoque combinado abre la posibilidad de construir políticas más inclusivas, equitativas y transformadoras, que respondan a las realidades complejas de las mujeres en América Latina.

3.1. Alcances para el análisis y diseño de políticas públicas de género

Analizar las políticas públicas desde una articulación entre el enfoque WPR y el ACD permite identificar no solo limitaciones discursivas de las intervenciones actuales, sino también su impacto en la perpetuación o transformación de desigualdades de género. Este apartado discute los alcances de dicha aproximación metodológica para el diseño e implementación de políticas públicas orientadas a atender la violencia de género y las desigualdades estructurales, así como a transformar las narrativas institucionales que las sostienen.

Como se ha señalado, el enfoque WPR de Bacchi (2009) subraya la importancia de analizar cómo las políticas públicas representan los problemas sociales. Estas representaciones no solo enmarcan las problemáticas, sino que determinan las soluciones y, por ende, los actores responsables. En el caso del Plan Nacional de Acción contra las Violencias por Motivos de Género en Argentina, por ejemplo, el análisis desde el WPR revela una representación predominantemente individualista de la violencia de género,

lo que limita las intervenciones a medidas paliativas, como la asistencia psicológica o la protección inmediata (*Plan Nacional de Acción, 2020*).

Desde esta perspectiva, una política pública que visibilice las dimensiones estructurales e interseccionales de la violencia de género debería incorporar narrativas que reconozcan las desigualdades económicas, sociales y culturales como factores que las perpetúan. Esto implicaría, por ejemplo, abordar la precarización laboral de las mujeres, la falta de acceso a una vivienda digna y las deficiencias en los sistemas de cuidado (Fraser, 2009; Crenshaw, 1989).

3.2. El poder transformador del discurso institucional

El ACD complementa este análisis al mostrar cómo las narrativas institucionales pueden reforzar jerarquías de género o, por el contrario, abrir posibilidades de transformación. Fairclough (1992) señala que el lenguaje de las políticas públicas no solo describe la realidad social, sino que también la performa, al configurar sujetos políticos y relaciones de poder. En este sentido, una política que representa a las mujeres únicamente como “víctimas” reproduce relaciones de dependencia frente al Estado y refuerza narrativas paternalistas. Para contrarrestar estos efectos, es necesario construir discursos que reconozcan a las mujeres como agentes de cambio, capaces de intervenir activamente en el diseño y ejecución de políticas públicas orientadas a transformar su realidad (Lombardo, et al. 2009).

Por ejemplo, en el Sistema Nacional Integrado de Cuidados (SNIC) de Uruguay, el discurso institucional ha consolidado la centralidad del hogar como espacio privilegiado para el cuidado, lo cual naturaliza el rol de las mujeres como principales responsables de estas tareas (Batthyány, 2014). Incorporar representaciones que conciben el cuidado como una responsabilidad colectiva y un derecho universal permitiría transformar de forma sustantiva las relaciones de género en este ámbito.

En este contexto, el análisis interseccional se presenta como una herramienta para diseñar políticas públicas verdaderamente inclusivas. Como señala Crenshaw (1989), las políticas que omiten las intersecciones entre género, raza, clase y otros ejes de opresión tienden a invisibilizar las experiencias de los grupos más vulnerabilizados. En América Latina, se manifiesta con claridad en políticas que no contemplan las necesidades diferenciadas de mujeres indígenas, afrodescendientes, rurales y migrantes (Santos y Rodríguez, 2020).

El Plan Nacional de Acción contra las Violencias por Motivos de Género constituye un ejemplo de esta tendencia, pues sus narrativas tienden a homogenizar la experiencia de las mujeres, sin considerar cómo las desigualdades territoriales y económicas exacerbaban su exposición a la violencia. Este vacío discursivo no solo reduce la efectividad de las políticas, sino que también perpetúa formas de exclusión social y cultural que afectan de manera diferenciada a las mujeres según su posición social.

El marco integrado que articula el WPR y el ACD proporcionan herramientas críticas para repensar las políticas públicas desde una perspectiva transformadora. Esto implica no solo identificar y cuestionar las representaciones problemáticas, sino también proponer alternativas discursivas que desafíen las jerarquías de género y promuevan la redistribución de recursos y responsabilidades (Fraser, 2009). Algunas de estas alternativas podrían ser:

- ◆ **Políticas de cuidado como derecho universal:** rediseñar los sistemas de cuidado que redistribuyan las tareas entre familias, Estado y mercado, promoviendo una corresponsabilidad efectiva (Batthyány, 2015).
- ◆ **Intervenciones redistributivas:** implementar medidas que garanticen el acceso equitativo a la vivienda, el empleo y servicios de calidad, abordando así las raíces económicas de la desigualdad de género (Lombardo, et al., 2009).
- ◆ **Inclusión de voces subalternas:** incorporar las perspectivas de mujeres indígenas, afrodescendientes y rurales en el diseño de políticas públicas, asegurando que respondan a sus necesidades específicas (Crenshaw, 1989).

La articulación metodológica propuesta no solo permite identificar las narrativas que perpetúan desigualdades, sino que también ofrece recursos analíticos para rediseñar políticas inclusivas y transformadoras, capaces de incidir en los factores estructurales que sostienen la desigualdad de género.

Reflexiones finales: resignificar las políticas públicas desde un enfoque crítico

La articulación del enfoque WPR y el ACD constituye un marco teórico-metodológico indispensable para analizar y diseñar políticas públicas con perspectiva de género. A lo

largo de este artículo se ha demostrado cómo, al complementarse, ambos enfoques permiten desentrañar las narrativas institucionales que configuran las políticas públicas y ofrecen herramientas críticas para transformarlas. En un contexto latinoamericano, donde las desigualdades de género se entrecruzan con dinámicas de clase, territorio y etnicidad, esta propuesta adquiere especial relevancia.

El enfoque WPR de Bacchi (2009) destaca la necesidad de examinar cómo las políticas públicas representan los problemas sociales, y de cuestionar los supuestos ideológicos y culturales que sustentan esas representaciones. Las políticas públicas no deben entenderse como respuestas técnicas neutrales, sino como prácticas discursivas que enmarcan los problemas y delimitan las posibles soluciones. Este análisis es crucial para evidenciar cómo las representaciones reduccionistas o individualistas perpetúan desigualdades estructurales. Un ejemplo claro es el Plan Nacional de Acción contra las Violencias por Motivos de Género en Argentina, cuyo análisis desde el WPR reveló una narrativa que concibe la violencia como un problema interpersonal, omitiendo sus raíces económicas y sociales. Esta representación limita el potencial transformador de las políticas, al enfocarse en medidas paliativas y de corto plazo (*Plan Nacional de Acción, 2020*).

El WPR, además, invita a imaginar alternativas discursivas que cuestionen las jerarquías de género y promuevan una redistribución más justa de recursos y responsabilidades. Preguntas como “¿qué se omite?” o “¿qué suposiciones subyacen a esta representación?” permiten visibilizar las tensiones entre discursos progresistas y prácticas que reproducen estructuras patriarcales. Bajo esta óptica, las políticas de género pueden rediseñarse para enfrentar no solo síntomas de la desigualdad, sino también las causas profundas de la desigualdad.

El ACD complementa esta perspectiva al enfocarse en las estrategias discursivas que configuran las narrativas institucionales. Como afirma Fairclough (1992), el discurso no se limita a describir la realidad: la constituye activamente, ya sea reproduciendo o desafiando las relaciones de poder. Este enfoque resulta esencial para analizar cómo las políticas públicas naturalizan ciertos roles de género o silencian las experiencias de grupos históricamente excluidos.

En el ámbito del género, el ACD permite identificar cómo ciertas narrativas refuerzan la dependencia de las mujeres frente al Estado al representarlas exclusivamente como “víctimas”. Lejos de limitarse a la crítica, este análisis impulsa la incorporación de narrativas que reconozcan a las mujeres como sujetas de derecho y agentes de transformación, capaces de incidir en el diseño y ejecución de políticas públicas. Asimismo,

visibiliza los silencios discursivos —como la omisión de las vivencias de mujeres indígenas, afrodescendientes y rurales— que perpetúan formas de exclusión social y cultural (Santos y Rodríguez, 2020).

La integración del WPR y el ACD permite, en suma, un análisis multidimensional que trasciende las limitaciones de cada enfoque por separado. Mientras el WPR interroga las representaciones de los problemas, el ACD explora las dinámicas lingüísticas e ideológicas que las sustentan.

En América Latina, esta propuesta es indispensable para abordar las desigualdades históricas que afectan a las mujeres. Rediseñar sistemas de cuidado desde una lógica de corresponsabilidad y derechos universales, así como garantizar el acceso equitativo a vivienda, empleo y servicios de calidad, son pasos fundamentales hacia una justicia social efectiva.

Aunque el reto es considerable, el potencial transformador de este marco radica en su capacidad para visibilizar las tensiones discursivas y estructurales, cuestionar los supuestos ideológicos de las políticas públicas y proponer alternativas que promuevan la justicia de género. En última instancia, avanzar hacia políticas públicas más inclusivas y equitativas requiere no solo un análisis crítico, sino también un compromiso político y social con la transformación estructural. ▸

Referencias

- Bacchi, Carol. *Analysing Policy: What's the problem represented to be?* Pearson Education, 2009.
- Batthyány, Karina. *Las políticas y el cuidado en América Latina. Una mirada a las experiencias regionales*. CEPAL, 2020.
- Batthyány, Karina. "Los cuidados en la agenda de investigación y en las políticas públicas en Uruguay". *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 50, 2014, pp. 43-60.
- Crenshaw, Kimberle. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". *University of Chicago Legal Forum*, vol. 1989, núm. 1, 1989, pp. 139-167.
- Dagnino, Evelina. "Citizenship: A Perverse Confluence". *Development in Practice*, vol. 17, núm. 4-5, 2007, pp. 549-556.
- Fairclough, Norman. *Discourse and Social Change*. Polity Press, 1992.

- Fraser, Nancy. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. Routledge, 1997.
- Fraser, Nancy. *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Columbia University Press, 2009.
- Lombardo, Emanuela, et al., eds. *The Discursive Politics of Gender Equality: Stretching, bending and policymaking*. Routledge, 2009.
- Plan Nacional de Acción contra las violencias por motivos de género (2020-2022)*. Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad, 2020. https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/plan_nacional_de_accion_2020_2022.pdf.
- Santos, María A. y Luis M. Rodríguez. "Narrativas institucionales y violencia de género en América Latina: Un análisis desde las políticas públicas". *Revista de Estudios de Género y Políticas Públicas*, vol. 12, núm. 3, 2020, pp. 45-63.
- Scott, Joan W. "Gender as a Useful Category of Historical Analysis". *The American Historical Review*, vol. 91, núm. 5, 1986, pp. 1053-1075.
- Walby, Sylvia. *Globalization and Inequalities: Complexity and Contested Modernities*. SAGE Publications, 2009.

#SerDueñasDeLoQueDecimos. La escritura de mujeres en Twitter (X)

*#Owningwhatwesay.
Women's writing on Twitter (x)*

Teresa Díaz Torres

Doctorado en Estudios Feministas
Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco
Ciudad de México, México
teresadt1989@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-5242-746X>

Resumen

En este artículo, analizo la escritura hipertextual que desarrollan las usuarias de Twitter (X) al entrar en contacto con las narraciones y experiencias de otras mujeres, así como diversas prácticas feministas que se producen en la plataforma. De la mano de los testimonios de cinco mujeres activas en Twitter, reflexiono sobre la forma en que se genera un proceso de transformación subjetiva al escribir y colocarse como sujetas de enunciación. A través de las discusiones feministas sobre la escritura de mujeres y la feminización de la escritura, entiendo estos tweets como una escritura (otra) que se aleja del canon literario para posicionarse como una escritura cotidiana, sin reglas establecidas y capaz de cuestionar ciertos sistemas de dominación imperantes.

Palabras clave

Escritura de mujeres; hipertexto; redes sociales; feminismos

Abstract

In this article, I analyze the hypertextual writing developed by Twitter users (X), as they come into contact with the narratives and experiences of other women and various feminist practices that are produced on the platform. Through the testimonies of five

Recepción: 12-02-2025 | Aceptado: 19-05-2025
Publicado: 30-06-2025

Acceso abierto

Esta obra está bajo licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial 4.0 Internacional
(CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Citación:

Díaz, Teresa. "#SerDueñasDeLoQueDecimos. La escritura de mujeres en Twitter (X)". *Estudios del Discurso* 11.1 (2025): 59-80.

DOI: <https://doi.org/10.30973/esdi.2025.11.1.204>

active women on Twitter, I reflect on the way a process of subjective transformation occurs by writing and positioning themselves as subjects of enunciation. Through feminist discussions on *escritura de mujeres* and the *feminización de la escritura*, I understand this writing in tweets as an [other] writing that moves away from the literary canon, positioning itself as everyday writing without established rules and capable of questioning certain prevailing systems of domination.

Keywords

Women's writing; hypertext; social networks; feminisms

Introducción

A lo largo de nuestra trayectoria, muchas mujeres hemos sido confinadas a espacios de silencio. Para nosotras, hablar y escribir no es un proceso sencillo, pues continuamente nos hemos encontrado con barreras y castigos por ejercer estos actos. Como sugieren Rosi Braidotti (2005, 2015) y bell hooks (2017, 2022), históricamente las mujeres no hemos sido reconocidas como sujetas de enunciación. Entonces: ¿qué pasa cuando ejercemos y ejercitamos el acto de escribir?, ¿qué se desplaza y qué se modifica cuando aparece un coro testimonial de mujeres en internet?, ¿qué se transforma cultural y personalmente cuando las mujeres escriben y se expresan en un lugar como Twitter?¹

Es relevante señalar que la escritura que se crea en esta red social viene de sujetas concretas y situadas. Por ello, lo que se expresa es generado a partir de posicionamientos, pensamientos, emociones y experiencias específicos que muchas veces son confrontados o cuestionados por los feminismos posicionados en la misma plataforma.

1 El 23 de julio de 2023, Twitter cambió su nombre a X. Sin embargo, en este artículo conservo el nombre antiguo porque, cuando se realizó el trabajo de campo y las entrevistas a profundidad, aún no se había realizado esta modificación.

Este artículo se desprende de mi investigación doctoral.² De la mano de los testimonios³ de Yeni, Geo, Cindy, Luma y Fer⁴ —mujeres que colaboraron en la investigación—, analizo cómo se da un proceso de transformación subjetiva, es decir, una reposición de sí mismas al escribir y colocarse como sujetas de enunciación. A lo largo de estas páginas, respondo a las preguntas señaladas anteriormente, evidenciando cómo se ha modificado la escritura de las usuarias al responder y defender su voz, la ruptura del silencio, y la forma en que ahora se reconocen como mujeres con una conciencia crítica feminista.

Antecedentes teóricos de la escritura en tweets

¿Qué se ha analizado de la escritura en Twitter? Este es un campo que se encuentra muy abandonado. Sin embargo, Cesar Cansino analiza Twitter como un lugar “que ha venido a constituirse en la moderna ágora de la deliberación y confrontación de ideas y opiniones” (11). Para el autor, la escritura es el punto fundamental de las prácticas en la plataforma pues: “no se renuncia a la palabra escrita, tentativa de ser elocuente en la brevedad y el esfuerzo de síntesis” (14). Twitter habría logrado lo que se sentía perdido en internet: regresar a la escritura, ya que los medios de comunicación la habían desplazado, atendiendo hasta el cansancio la imagen y el video. Twitter “habría restituido la escritura, pero breve y críptica, lo que también lleva a una lectura críptica, cortada, intermitente” (Cansino 14).

La escritora Cristina Rivera Garza, en su texto *Escribir no es soledad* (2014), reflexiona agudamente sobre la escritura en Twitter. Para ella, el tiempo es un punto de partida, “en Twitter todo tiempo está hecho de escritura en su incesante aparecer y

2 La investigación fue desarrollada en el Doctorado en Estudios Feministas en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Lleva por título *#DevenirFeminista en 280 caracteres. Transformaciones subjetivas de mujeres mexicanas al encontrarse con los feminismos en Twitter*.

3 Este análisis parte de un compromiso político con la producción situada del conocimiento y se centra en los testimonios de las mujeres participantes. Lejos de ser meras ilustraciones, sus voces encarnan y sostienen el núcleo del proceso investigativo.

4 Todas las mujeres que colaboran en esta investigación comparten las siguientes características: no cuentan con antecedentes feministas familiares, académicos o activistas; tienen entre 28 y 35 años; llevan al menos siete años activas en la plataforma y han vivido tanto la evolución de Twitter (por ejemplo, el cambio de 140 a 280 caracteres), como las transformaciones de la Web 2.0 y el uso de diversas tecnologías y dispositivos.

desaparecer” (7). Esta idea nace del perpetuo *scroll down*,⁵ pues el tweet es una escritura en 280 caracteres que se desplaza siempre hacia abajo y que desaparece y aparece sin cesar. “Esta escritura es lo que genera un tiempo otro marcado por el transitar” (Rivera 7) o, en otros términos, *scrollear*. La autora recuerda que esta escritura mínima no es nueva, pues ya existía antes del tweet: “el poemínimo, la invención varia, la viñeta, el haiku, la frase suelta, el versículo, la oración” (8), lo que la hace diferente es el lugar en donde habita, es una “escritura en pantalla, en tiempo real, escritura en breve como tanta otra, pero con y en y a través de la tecnología de hoy” (Rivera 8). Un tweet solo puede existir dentro de una interfaz en un fluir continuo: “siempre en conexión con otros (tweets) y siempre en movimiento vertical y descendente” (Rivera 8). El tweet, al ser una escritura que fluye y es, continua: “Pone en crisis ciertas figuras básicas de la narrativa tradicional como: la bifurcación que se asume como central entre el autor y el narrador, la existencia o necesidad de un arco narrativo en el relato, la sacrosanta idea de que la escritura es un ejercicio literario” (Rivera 9).

El tweet, además, no está solo hecho de letras, números y símbolos, sus componentes son variados. Puede estar compuesto de imagen, video, sonidos, una liga a otra página o estar sujeto a otro tweet de manera que crea hilos de narración. Puede ser una combinación de todos ellos o presentar cada elemento solo. Es un hipertexto.

La primera definición de hipertexto se debe a Ted Nelson en 1965: “con el término hipertexto Nelson se refería tanto a un texto electrónico, como a tecnología informática y a un modo de edición” (Lamarca, párr. 4). María de la Paz Garberoglio lo define como: “un texto que utiliza como soporte físico la pantalla electrónica y que tiene la particularidad fundamental de permitir mediante enlaces, la conexión o salto inmediato a otros textos del mismo o de diferentes sitios” (104). Eva Da Ponta y Silvia Tabachnik entienden el hipertexto como: “un discurso multinodal que articula diversas materias significantes, dinámicas intertextuales y componentes de diseños muy diversos, lo que da a la escritura digital un sentido amplio y expandido” (27). Otro punto fundamental del hipertexto es su necesidad de interacción, “el hipertexto requiere la participación activa del lector, para poder accionar estos enlaces que lo convierten en un texto nuevo, abierto, heterogéneo” (Garberoglio 104). El tweet necesita de cooperación, es por ello que es una escritura con botones de interacción (comentar, “me gusta” y retweet), ya

5 *Scroll down* o *scrollear* son términos muy usados por los usuarios y usuarias de las redes sociales. Significa mover verticalmente el dedo por la pantalla con un toque rápido para avanzar a lo largo de un documento o de lo que se muestra en un determinado momento en la pantalla del dispositivo.

sea para seguir produciendo texto, validar o hacerlo más visible. Es un hipertexto que, aunque está condenado a morir (en su desaparición), espera ser intervenido, tocado, seleccionado; esto logra que no sea un texto finito, “es un texto que se va construyendo en proceso, modificable, borrable” (Garberoglio 104).

Los antecedentes del tweet son mayoritariamente los blogs. Estos han sido estudiados principalmente desde la comunicación, la lingüística y los estudios literarios. Los blogs problematizaron la tensión entre lo público y lo privado; en ellos, se evidenciaba “un deseo de tomar la palabra, de salir del silencio y del olvido y transmitir memoria” (Violi 51). Estos blogs suponían, para la escritura de algunas mujeres, una escritura diaria y continua “reproduciendo una escritura diarista a menudo sentida como un espacio de autonomía, un lugar privilegiado de la autorrepresentación, capaz de dar voz a ese componente personal de la experiencia desde siempre invisible, cancelada de la escritura masculina” (Violi 51). En lo que se refiere a la escritura de mujeres, existe una aproximación a definir estos discursos en los blogs como discursos femeninos “marcados por los valores de la comunicación emotiva, de la construcción de consenso, del cuidado de la comunidad, de la atención a la relación” (Violi 49). No obstante, me parece problemático este acercamiento a la escritura virtual de mujeres, porque cae en lugares comunes de estereotipo de lo femenino como la emocionalidad, la dependencia, la docilidad, entre otros. Por lo que se hace necesaria una revisión de lo que se entiende por escritura de mujeres.

Escritura de mujeres y feminización de la escritura

La discusión que distingue escritura de mujeres y feminización de la escritura se ha generado mayoritariamente desde la crítica literaria. En ella, se ha pensado el lugar de las mujeres, sobre todo, desde los cánones de la literatura, en la que, por mucho tiempo, se les ha visto como “audiencia, consumidoras o administradoras de ciertos bienes culturales, no como sus generadoras” (Garzón 57). Esta marginalidad ha presionado por “una búsqueda de la representación y enunciación depurada de la modulación patriarcal” (Baeza 14). Dentro de este discurso, se piensa el lugar de la mujer en el ámbito privado que la mantiene en silencio y, por lo tanto, hay una urgencia de “tomar por asalto el ámbito público para exponer una decibilidad que ya no quiere más silencio,

ni desea la sordina del secreto, impuestos a la fuerza, sin más razón que la diferencia sexo-genérica” (Luongo 112). No obstante, estas discusiones comenzaron a tejer fino para reflexionar sobre la escritura desde un lugar complejo y entender al discurso: “Como un conjunto de prácticas significantes, escritas en materialidades diversas (no exclusivamente lingüísticas), y también el campo de relaciones simbólicas material y comunicativa de los diálogos en los que surgen los conflictos de interpretación, que se libran en torno al uso político y social de los signos” (Garzón et al. 163).

Con esta visión no solo se reconoce una invisibilidad de las mujeres dentro de estos espacios, sino las relaciones de poder materiales y simbólicas que se despliegan en estas escrituras, así como los conflictos y efectos de la interpretación tanto social como política que desatan. Por lo tanto, existe la necesidad de que la escritura de mujeres se concentre en desenmarañar “las maniobras ocultas de los signos que supuestamente neutros, fingen que la razón abstracta del pensamiento universal es una razón superior, ya que es imparcial y desinteresada” (Garzón 163). Nelly Richard, siguiendo los planteamientos de Helene Cixous, escribe el texto *¿Tiene sexo la escritura?* (1994) a partir de su participación en el primer Congreso de Literatura Femenina Latinoamericana celebrado en Chile. En este documento, la autora plantea la categorización de la escritura en dos niveles; simbólico-expresivo: la connotación de un registro femenino cuyo estilo pertenece a la escritura de mujeres, y temático: un argumento narrativo centrado en la “imagen de la mujer”.

Sin embargo, en ellos encuentra una categorización simplista y normativa que naturaliza las posiciones de las mujeres en la escritura, por lo que se cuestiona “¿qué hace de una escritura, una escritura femenina?, ¿es posible que una escritura sea femenina?” (Richard 131). Para ella, hay dos puntos de diferenciación entre lo masculino y lo femenino:

- ◆ Semiótica-pulsional (femenina): que siempre desborda la finitud de la palabra con su energía transversal.
- ◆ Racionalizante-conceptualizante (masculina): que simboliza la institución del signo y preserva el límite socio-comunicativo (Richard 132).

Por lo que propone la feminización de la escritura, “que se produce cada vez que se rebasa el marco de retención/contención de la significación masculina, con sus excedentes rebeldes (cuerpo, goce, lívido, heterogeneidad, multiplicidad, etc.,) para desregular la tesis del discurso mayoritario” (Richard 132). Esta escritura, entonces:

1. Tiene la posibilidad de romper con las reglas del discurso androcéntrico.
2. Señala y cuestiona sistemas que dificultan la credibilidad de determinadas realidades.
3. Evidencia la crisis de los discursos patriarcales (García 107).
4. Contiene autonomía de la visión. Cuando la literatura hecha por mujeres enfrenta el androcentrismo y la supuesta neutralidad (Garzón et al. 164).
5. Pugna por el significante de una historia política que se encarna en el cuerpo, se hace materia y lucha por la significación: producir nuevos discursos para nuevos cuerpos. (Richard 137).

De este modo: "Cualquier escritura en posición de descontrolar la pauta de la discursividad masculina/hegemónica, compartiría el devenir femenino que opera como paradigma de desterritorialización de los regímenes de poder" (Richard 137).

Regresando a la escritura virtual de mujeres, me gustaría decir que se le ha pensado a través de lo que Richard reconoce como simbólico-expresivo. Una discusión que procura definirla en zonas seguras, anclada en la preocupación de su pertenencia o no al canon literario (González 2008; Rosal 2016; Rovira-Esteva y Sáiz López 2010; Sola 2012; Visa 2012). Sin embargo, creo que es necesario volver a repensar estas escrituras virtuales desde "zonas inseguras, sin límites ni frontera" (Courau y Palaisi 192).

El tweet es una escritura que permitiría "ser" de otros modos; "la escritura abre la posibilidad de la inscripción de sujeto, de la diseminación, convoca a la subjetividad, provoca el desvío y la impugnación de ciertos órdenes imperantes (Da Ponta y Tabachnik 25). La escritura en tweets puede impulsar la transformación subjetiva de las mujeres en tanto es una "escritura híbrida que habilita posiciones enunciativas novedosas, tanto en su dimensión de sujeción a los dominios de poder y saber, como en los procesos de de-sujeción y reconfiguración subjetiva" (Da Ponta y Tabachnik 25). Si seguimos los planteamientos de la filósofa Rosi Braidotti, la subjetividad es entendida como: "reinventar el sí mismo como proceso, como complejidad flexible y abierta unida por la necesidad gramatical de decir 'yo'" (66), por lo que la escritura en tweets, al ser un lugar de enunciación, de posición y de experimentación, evidencia procesos "que ponen en escena las diferencias, sus múltiples tensiones, movimientos y contradicciones" (Luongo 112).

La escritura que las mujeres generan en Twitter, al transformar el "silencio en lenguaje, [produce] un acto de [revelación y] autorrevelación que puede ser peligroso"

(Hill Collins 38) porque, al ser una escritura abierta y comunicativa, consigue generar tensiones al desnudar parte de nosotras. Este acto revela quiénes somos, ya que “esta escritura inscribe en sus entrañas un fuerte simulacro de subjetividad autoral, que se presenta, por decirlo de algún modo, en una marea de reconocibilidad” (Violi 44). En consecuencia, apuesto por indagar, como Da Ponta y Tabachnik, sobre los modos como la escritura en tweets “se articula hoy con los procesos de inscripción y diseminación de las sujetas, dando lugar a nuevas textualidades, universos de sentido, posiciones enunciativas y trayectorias subjetivas” (26). Esto concederá el reconocimiento de ser sujetas de discurso, pues el objetivo es que las mujeres “se cuenten y aprovechen así las circunstancias históricas y políticas que generan el espacio necesario para sus voces” (García López 108).

#SerDueñasDeLoQueDecimos. La escritura de mujeres en Twitter

En los primeros años de Twitter, para muchos usuarios y usuarias (yo incluida),⁶ el número de caracteres permitidos parecía una limitante; existía la necesidad de adaptarse a un lugar pequeño para la expresión, pero era cuestión de aprender, de ensayar y experimentar para saber abreviar las ideas. El tweet es una escritura que “conforma una línea de tiempo en continuo movimiento [...] no hay tiempo sin escritura, esta es la primera conclusión. No hay escritura que no sea simultáneamente tiempo que pasa” (Rivera 7). El tweet se convirtió, en aquellos primeros años, en un registro muy puntual y casi literal de nuestra vida y de la cotidianidad. Geo comparte: “Yo escribía: tengo hambre. Ya comí. Me voy a hacer una ensalada. Todo poníamos. Todo. Porque no dimensionábamos, porque tampoco eran tantas las dimensiones de Twitter [...]. Todo poníamos. Era así de: ya llegué de trabajar. Ya me fui a hacer un café. Mi jefe me regañó. Todo”.

En esos momentos, la manera de darle forma a nuestros días era tuiteando actividades. Incluso existía un *hashtag* que marcaba el inicio de actividad: #TwitterOn y otro que la cerraba #TwitterOff; estos *hashtags* eran el equivalente a dar los buenos

⁶ Yo soy una usuaria de Twitter y escribo cotidianamente en la plataforma, por lo que dentro del análisis estoy incluida como una mujer más que tuitea. El trabajo de campo para esta investigación fue realizado desde mi cuenta personal, cuenta que está activa desde el año 2009. En otro momento de la investigación explico mi posición como usuaria e investigadora, por la extensión de este texto no me es posible profundizar en ello.

días y las buenas noches. Quizá pueda parecer ocioso que alguien publique en un rectángulo digital todos los pasos de su hacer, pero, para mí, esta manera de tuitear involucraba producir el ejercicio de escribir, de reconocer que existía un espacio en donde importaba señalar la rutina; una red social en la que la repetición de nuestras prácticas (ya desperté, desayuné, me voy a trabajar, regresé a casa...) tenía un valor, el valor de reconocer que se puede escribir la cotidianidad, la vida. Así comenzamos a hacer registro de nuestra historia.

Si destaco esta primera etapa de Twitter es porque reconozco un proceso en las formas en las que la escritura de las usuarias se ha dado a lo largo de su trayectoria en la plataforma. Yeni menciona: “Podía poner cosas de mi vida cotidiana. Mi blog era mi vida cotidiana, pero a partir del 2018-2019 yo comencé a tener un acercamiento... más de seguir a personas que estaban hablando de temas que a mí me interesaban. El feminismo, por ejemplo”.

Después de publicar nuestras actividades casi obsesivamente, usuarias y usuarios descubrimos que se podían expresar muchas cosas a través de tweets. Como menciona Yeni, algunas y algunos tomaron la plataforma para exponer sus conocimientos, habilidades, pasatiempos e información. Todo tipo de tweets comenzaron a circular por la red social. Sin embargo, el sentido de Twitter empezó a cambiar. Yeni agrega:

Es interesante ver que sí podría ir identificando la forma de cómo fui escribiendo distinto, a partir de cómo me fui involucrando diferente con la aplicación, con la plataforma. Eso habla de cómo también Twitter se ha modificado en esos términos. Siento que, en un principio, Twitter era un lugar en donde decíamos estas cosas como: “voy a comer”, “estoy en el parque” o lo que sea, y de repente hubo un cambio.

Parecía que, como mencionaba Geo anteriormente, solo había una dimensión de la plataforma: escribir y publicar nuestro hacer en el mundo. Pero, poco a poco, otras dimensiones se hicieron presentes: estar informadas, conocer el último chisme de la farándula, ver memes, hacer denuncias públicas, exigir al Estado y múltiples cosas más. La plataforma fue ganando usuarios y usuarias y, con ello, se complejizaron sus dinámicas. Los *hashtags* ayudaron a que esto pasara, pues formaban coros de voces que hablaban sobre un tema específico. Así, Twitter comenzó a politizarse, en tanto se convirtió en una vía de demanda, primero, contra el gobierno y, después, fue una fuente de denuncias sobre prácticas cotidianas, nociones, normativas, conceptos y más.

Se transformó la manera de escribir, porque se modificó el propio contenido de la plataforma. No quiero decir con esto que cuando se escribía el paso a paso de nuestros días era menos importante, pues, como ya comenté, esa dinámica dio pie a que muchas usuarias se animaran a teclear/escribir y a comenzar a hacer un registro puntual de su vida. Pero, cuando las dimensiones de Twitter se abrieron, la escritura de las mujeres en la plataforma dio un paso adelante.

Una de las dimensiones que se abrió en Twitter fue la efectividad para producir denuncias de diverso tipo. La denuncia de violencias fue un detonante para la proliferación de la escritura de las mujeres en la plataforma. En el año 2016, el *hashtag* #MiPrimerAcoso fue prueba de ello. La publicación de los testimonios de mujeres se viralizó en Twitter, lo que alentó a más usuarias a recordar y compartir. Este *hashtag* me parece emblemático en México porque no solo explotó en un coro testimonial, sino que hizo que prevaleciera durante días la discusión sobre las violencias vividas por las mujeres. Se contagiaron, entre las usuarias, las ganas de denunciar un malestar que se mantuvo silenciado por años, pues se identificó que la mayoría de las mujeres que escribieron tweets, habían vivido acoso y violencias machistas desde la infancia.

Si bien la escritura de las mujeres en Twitter claramente ya existía, al reunirse en torno a una práctica violenta que durante mucho tiempo fue normalizada y silenciada socialmente (como el acoso), en conjunto generó cuestionamientos y evidenció nuestras propias experiencias y la manera en que entendíamos este fenómeno. Cindy señala:

En mi burbuja no estaban los feminicidios, los acosos. A pesar de que yo soy una sobreviviente de una agresión sexual, no lo consideraba un problema sistemático ni nada de eso, entonces no hablaba de eso.

Cindy cuenta cómo el video de la influenciadora Tamara De Anda⁷ —también conocida como Plaqueta— en el que denunciaba un acoso en la calle y la discusión que se produjo sobre esto en Twitter hizo que se preguntara profundamente sobre el acoso.

7 «“¡Guapa!”, fue el grito que Tamara de Anda escuchó mientras caminaba por una calle de la delegación Cuauhtémoc en la Ciudad de México. La bloguera notó que había sido un taxista quien lanzó el piro. “Nadie te pidió tu opinión”, le respondió. El hombre dijo que el comentario no era para ella, con tono burlón, según cuenta la escritora en su columna en el medio Maspormás. De Anda pidió el apoyo de un policía de tránsito quien llevó el caso a un Juzgado Cívico, donde el hombre fue procesado por una falta administrativa. Él, al rehusarse a pagar una multa, pasó una noche en el centro de detención, conocido como el torito.» (Mulato y Ruiz 2017).

Esto me abrió los ojos porque, obviamente, como cualquier mujer, he recibido “piropos” en la calle y aunque nunca me gustaron, tampoco los veía como acoso. Para mí, la palabra acoso era muy fuerte; para mí, un acoso era más directo, que te sigan o te estén molestando de una forma más hostil, no nada más que te griten. Fue como darme cuenta de las veces que yo lo he vivido, entonces entendí que sí era un acoso.

De igual forma, Fer comparte:

Al principio, cuando empecé a ver estos discursos, pues no concordaba del todo, pero luego ya tuve un golpe de realidad y vi que hay muchas mujeres que han sido abusadas, que han desaparecido, que han sufrido acoso y ya lo empiezas a ver más cercano en tu círculo, y ya empiezas a ver en el #MeToo que hay una compañera tuya de la universidad denunciando, una amiga cercana que ya tuitea cosas o hace denuncias o señalamientos. Creo que fue eso, el hecho de leer a otras mujeres que hacen denuncias, que hablan de alguna experiencia, de acoso o abuso y tú dices: esto es real, es algo serio y es algo en lo que me tengo que involucrar. Creo que esa fue la primera vez que tomé postura como feminista.

Cuando aparece un *hashtag* como #MiPrimerAcoso o #MeToo, se emprende una escritura en simultáneo y en tiempo real. Las usuarias, al participar con sus experiencias, producen un coro testimonial que se entreteje y que tiene coherencia por el grado de interacción y coincidencia en aquello que narran. Al ver los tweets reunidos en un mismo sentido, se logra un impacto y asombro en quien se encuentra ante tal escritura, porque es una escritura que llena y desborda el *timeline*,⁸ es una escritura continua que aparece y aparece y que aparenta no tener fin. Cuando es tan reiterativo el discurso, sucede lo que relatan Cindy y Fer: aparece la duda (¿esto lo he vivido?), el desconcierto (¿esto fue o es acoso?) y la reposición del significado de acoso, es decir, la transformación en la forma de entender estas violencias (“tuve un golpe de realidad” o “esto me abrió los ojos”).

Este coro testimonial provoca el encuentro y la identificación que lleva a una sensación abrumadora: la de dejar de sentirse sola ante la experiencia compartida.

8 El *timeline* en una red social es la página de inicio que muestra el contenido y las publicaciones de los usuarios y usuarias.

Solemos vivir las violencias en soledad y nos han enseñado a no hablar de ello. Cuando se destapa un tema como este y descubrimos que otras mujeres han pasado por lo mismo y se han sentido igual, lo vivido cobra sentido de otra manera; nos sentimos resguardadas y nos animamos a hablar y a acompañar. Este momento escritural puede interpretarse como cuando “algunas especies de árboles extienden sistemas radiculares bajo tierra que interconectan los troncos individuales y entrelazan los árboles en un todo más estable que no puede ser tan fácilmente derribado por el viento. Las historias y las conversaciones son como estas raíces” (Solnit 26). Cada tweet es una raíz que se interconecta con otra, se entrelaza, se cruzan y provoca un discurso constante que logra desestabilizar creencias y formas de pensar, de esta manera, “cuando nosotras las mujeres ofrecemos nuestra experiencia como nuestra verdad, cambian todos los mapas, aparecen nuevas montañas. Las nuevas voces que son volcanes submarinos entran en erupción en aguas abiertas y nacen islas nuevas, es algo furioso y sorprendente. El mundo cambia” (Solnit 26). La forma de entender nuestras propias vivencias cambia, así como la manera de entender nuestro mundo, como muestran los testimonios anteriores.

Esta escritura en conjunto (como fue #MeToo, #NiUnaMenos, #JusticiaPara, #NoMeCuidanMeViolan, entre tantas otras que se han dado en México) visibiliza las relaciones de poder materiales y simbólicas que vivimos las mujeres en distintos ámbitos: en lo privado y lo público, del Estado al entorno familiar, en el trabajo, la escuela, la casa, en las relaciones sociales, en la calle. Muestran los conflictos y efectos de la interpretación social y política que estos desatan. Esta escritura: “Construye argumentos a base de un comentario tras otro [...], es un gran almacén lleno de ideas: un sinfín de [mujeres] aportan sus experiencias, conocimientos, análisis, términos nuevos y marcos de referencia. Estos pasan a formar parte del tejido de la vida cotidiana y cuando esto ocurre el mundo ha cambiado” (Sonit 81).

Es interesante cómo este coro testimonial, sin haber sido planeado de forma consciente —pues muchas veces es un acto fortuito el que detona la escritura (una invitación a escribir, la narración de una denuncia o experiencia)—, se orienta hacia la tarea de desvelar los mecanismos ocultos que configuran los signos (Garzón et al.), cuestiona y problematiza las estructuras de poder que buscan debilitar o invisibilizar ciertas realidades, y evidencia la fragilidad de discursos hegemónicos como el patriarcal (García López). De acuerdo con el pensamiento de Richard en torno a la feminización de la escritura, desde la aparición de estos *hashtags*, el coro testimonial de las mujeres

en Twitter se configura como un campo de disputa simbólica en torno al significante, pues se narran, en tweets, historias políticas que (como vimos con Fer y Cindy) se encarnan en el cuerpo y se hacen materia.

En el caso del acoso y la violencia doméstica, al ser cuestionados de una manera radical a partir de este conjunto de *hashtags* y denuncias colectivas, poco a poco la forma de entender estas violencias socialmente se transforma, lo cual “es el resultado de una lucha: de las ideas y de las voces” (Solnit 81). Por lo que no me parece gratuito que el sentido de la escritura de las mujeres se haya modificado, pues las usuarias identificamos que Twitter era un lugar para narrar, sí, pero también para disputar las palabras y, con ello, sus significados al patriarcado, por lo que encontramos un lugar para unir narraciones, experiencias y, a partir de nuestras propias historias, destapar el silencio y reconfigurar sentidos.

Así como encontramos una escritura en conjunto en Twitter, podemos localizar una escritura personal. Como expliqué líneas arriba, en los inicios de la plataforma, se producía un registro de nuestras prácticas en un sentido mucho más descriptivo. Pero, conforme ciertos discursos comenzaron a correr en esta (siendo el feminismo uno de los principales), las dinámicas de escritura se modificaron en las usuarias. Geo, Luma, Fer y Yeni coinciden en que sí percibieron un cambio en la manera de expresarse en Twitter, en el que sus experiencias y pensamientos se posicionaron como algo principal.

Twitter se volvió un registro diferente de la vida. Fer comparte: “También hablo de cosas muy personales y cosas muy colectivas, de todo un poco. Desde el deporte que puede ser muy colectivo, hasta lo que me pasó hoy en la mañana”. Luma agrega: “Comparto cosas personales. Como cuando tenemos estos espacios de alienación personal, entonces eso que pienso mientras me estoy bañando es lo que publico en Twitter. Me vale si alguien lo ve. Pero para mí, en ese momento, tiene sentido. Entonces, es un espacio muy personal en donde puedo hablar de estas cosas”. Yeni dice: “Mi escritura sí cambió, definitivamente, me armé de un vocabulario para decir cosas”. Por su parte, Geo comenta: “Mi forma de escribir sí cambió, justo te digo que evito usar ciertas palabras. Tengo más cuidado en lo que digo, no por cuidar mi imagen de feminista, sino porque considero más factores”.

No es coincidencia que algunas expresen que Twitter es una especie de diario, pues en él se produce una escritura que es percibida como un lugar de autonomía, memoria y autorrepresentación, capaz de poner en el centro la propia experiencia

(VioliVolpi 2008). Aunque Twitter es una plataforma abierta y Geo, Cindy, Luma, Fer y Yeni tienen su cuenta pública, la escritura que ellas desarrollan es una escritura para sí mismas. Es un lugar de memoria; se generan tweets que no necesariamente necesitan una respuesta o interacción, solo esperan que lo escrito se quede almacenado en un tiempo y espacio específico.

Cindy dice:

Yo escribo en Twitter como un desahogo, porque no soy mucho de hablar lo que me pasa en persona, me cuesta más. Muchas veces mis tweets no reciben respuestas, pero no me importa, sino que ya lo saqué. En Twitter puedo hablar, pero porque no es una conversación.

Hay algo que pasa psicológicamente porque al escribirlo, aunque nadie lo lea, hay algo en ese acto de escribir que te saca. Es una catarsis. Yo lo tuiteo y, honestamente, es sin esperar respuesta a cambio. Ya con eso me siento más aligerada de lo que escribí.

Fer continúa el diálogo:

Escribo para desahogarme, no escribo para los demás, pero si a alguien le sirve está de lujo. Muchas veces siento la necesidad de escribir cosas para externarlas. No quedármelas. Entonces, muchas veces, utilizo Twitter como un diario, ya sé que todo el mundo lo ve y no es nada privado, pero muchas veces *sí* utilizo Twitter como un diario para expresar las cosas y no guardármelas. Siento la necesidad de escribirlas.

Lo uso para hablarme a mí misma, si alguien le dio *like*, pues qué bien, pero lo escribía para desahogarme. En realidad, pocas veces escribo pensando que alguien me va a responder, lo escribo porque lo pienso, lo viví, lo respaldo y no porque quiera generar una conversación.

Como podemos ver, las dos usan la palabra *desahogo*. Según la Real Academia de la Lengua Española, esta palabra puede entenderse como: “alivio de la pena o aflicción. Manifestación violenta de un estado de ánimo. Ensanche, dilatación, esparcimiento. Desembarazo, desenvoltura, descaró”. Como señalé en el apartado anterior, la escritura, al modificar el silencio en lenguaje, opera como un acto de revelación (Hill Collins), pero también un acto de alivio, de manifestación, de ensanche, dilatación, desenvoltura y hasta descaró. Es un acto que rompe el silencio —no quiero quedarme

con esto—y, como dice Cindy, algo pasa en ese acto que *te saca*, es decir, te lleva a un lugar diferente de la reclusión, del encierro. Al escribir tweets en nuestro perfil, estamos movilizándonos como sujetas de enunciación y de autonomía, porque no es fortuito que se dé esta escritura en un espacio público. Aunque no se espere respuesta, nos demostramos a nosotras mismas y a quien nos lee que tenemos la capacidad de hablar y argumentar, que tomamos este espacio tan contestado y lo hacemos nuestro. En este sentido Yeni comenta:

Estoy recordando que, en algún momento, alguien me invalidó algo que escribí porque lo escribí mal y yo soy editora y escritora, ¿no? En algún momento, alguien hizo esa señalización; pero lo que me gusta que surja de esta discusión, es que se presenta una agencia de poder decir: para empezar, es mi red y yo aquí puedo escribir como se me dé la gana. Al final, si estas entendiendo el mensaje y puedes decodificar los errores de ortografía, significa que quizá esas reglas tan normativas son válidas en contextos que necesitan de estas normativas, como una publicación o un periódico, por ejemplo, pero no una publicación tan coloquial y tan cotidiana, inmediata y rápida como es un tweet.

Con este testimonio, podemos ver no solo una lucha por el propio espacio, sino a una sujeta de enunciación, autonomía y, en las propias palabras de Yeni, una sujeta de agencia. Cuando me contaba esto, me sorprendí porque manifestaba varios puntos que considero muy significativos en la escritura que se produce en Twitter por parte de las mujeres. Lo que narra Yeni implica el hartazgo del continuo señalamiento sobre cómo las mujeres nos expresamos o debemos expresarnos, lo que incluye seguir normativas que, como bien comenta ella, pueden aplicarse en otros contextos y espacios, pero no necesariamente en Twitter. De igual forma, Yeni reconoce, con autoridad, como suyo el perfil y *timeline*, haciéndose espacio, argumentando que puede escribir lo que quiera y como quiera, y —lo que para mí es un punto clave— el autorreconocimiento de su agencia. Esta agencia se puede reconocer en el momento en que ella contesta y defiende su derecho a decir, escribir y hablar como ella quiere. Este es un acto manifestativo, de ensanche, de dilatación. Es Yeni extendiéndose a través del espacio virtual y su escritura.

Es similar a lo que comentaron Fer y Cindy en relación con usar Twitter como un diario, pero no cualquier diario, es un diario público en el que se escribe bajo sus propios términos y condiciones, es decir, usan Twitter como ellas quieren a tal grado de exponer que no les importa si alguien les contesta o no porque, en este momento —a diferencia

de cuando se produce una escritura en conjunto—, se están hablando a sí mismas y lo que opinen otros u otras no necesariamente es relevante. Lo relevante es el acto de escribirse, de rememorarse, de encontrarse consigo mismas a través de sus propias palabras.

Los cambios en la subjetividad se hacen presentes, pues se despliega un discurso propio que narra la experiencia como punto principal, pero también se atreven a decir lo que en otros lugares no se puede o no se debe. Comienzan a reconocerse y entenderse como sujetas de palabra y, por ende, de escucha y lectura de su propia voz. Siguiendo este camino, Luma señala que ella percibe una forma de escribir en las mujeres: “Hemos dejado de tenerle miedo al discurso, creo que nos hemos empoderado para ser dueñas de lo que decimos y eso se transmite en que reclamamos nuestro espacio y creo que justamente se nota en el discurso”.

Percibo reposiciones subjetivas en lo que Luma explica en este testimonio. Contundentemente dice: “hemos dejado de tenerle miedo al discurso, nos hemos empoderado para ser dueñas de lo que decimos”. Muchas mujeres hemos crecido en el silencio y acomodadas (no precisamente cómodas, aunque algunas veces sí), en cuál era el discurso de las mujeres y cuál era el de los hombres. Como comenta Garzón, en la producción discursiva éramos consideradas como “audiencia, consumidoras o administradoras de bienes culturales, no como sujetas generadoras” (57). Muchas veces se nos enclaustró en el silencio porque lo que se buscaba era, como señala Solnit, la quietud: “la tranquilidad de un lugar silencioso, de acallar la propia mente, de un retiro de las palabras y el bullicio [...] La quietud es al ruido lo que el silencio a la comunicación” (25). De ahí que existan estos dichos que hemos escuchado hasta la saciedad como: “calladita te ves más bonita”. Pero, al dejar de temer a la palabra y ser dueñas de lo que decimos, se produce una reposición de sentido sobre lo que socialmente creíamos que debía ser nuestro discurso, lo que debían decir nuestras palabras y lo que teníamos que callar.

Dejar de temer a la palabra y adueñarnos de ella, parafraseando a Judith Bautista, lleva consigo la percepción sobre cómo funciona la vida, sus reglas, sus sentidos, la forma en la que entendemos las normas y la colocación de nuestras palabras principales, porque reconocemos en nuestro contexto la urgencia de tomar el espacio público para expresar lo que ya no puede ser silenciado (Luongo). Cuando esto sucede, una ya no puede ser la misma de antes, porque la cobardía se perdió y descubrimos que al generar vocabulario aprendemos a nombrar, que nombrar nos permite dar sentido a acontecimientos que estaban nubosos y los reconocemos desde otros marcos.

Entendemos que nuestra experiencia vale y resuena y que, con nuestra escritura, reclamamos el lugar y nos extendemos a otros campos de significación y de sentido. Adueñarnos del discurso, como dice Luma, es tomarlo, posicionarnos y adjudicarnos signos, símbolos y conceptos que no estábamos autorizadas a usar.

La escritura que Geo, Cindy, Fer, Luma y Yeni realizan se desarrolla a partir de sí: “esto se define como el partir de lo que cada una tiene en su estar en el mundo, lo que cada una tiene que es principalmente su experiencia femenina personal” (Martín 124). Como he detallado, la escritura que ellas generan en Twitter es una escritura cotidiana que adopta la forma del diario personal, que toma como punto principal sus vivencias, acontecimientos y prácticas, pero también pensamientos, deseos y conversaciones consigo mismas. El tweet es una forma de escritura que puede concebirse como una escritura feminizada, en el sentido propuesto por Nelly Richard, ya que “produce divergencias de sentido que alteran los modos de representación establecidos” (34). Esta escritura no se limita a replicar estructuras hegemónicas de significado, sino que las desborda mediante gestos simbólicos y pulsionales que tensionan la discursividad dominante.

En este sentido, la escritura en Twitter encarna ese devenir femenino que, como plantea Richard, desregula la significación masculina al introducir excedentes como el cuerpo, el goce, la multiplicidad y la experiencia situada. Por ello, el tweet convoca a la subjetividad y genera el cuestionamiento de ciertos órdenes imperantes (Da Ponta y Tabachnik), y rompe con marcos racionalizantes y conceptualizantes que suelen guiar las formas tradicionales de escritura. Al ser una escritura a partir de sí, en su hacer, va dejando huella de lo que una es y, al mismo tiempo, de en lo que una se está convirtiendo. Es una escritura que nos amplía no solo por su capacidad de ser replicada —a través del retweet o la cita—, sino porque nos desplaza en el momento en que reconocemos la disputa y la resistencia ante ciertos mecanismos de dominación que buscan mantenernos sin voz.

Conclusiones

El ejercicio escritural que las mujeres realizan en Twitter es híbrido y, como desarrollé, habilita posiciones enunciativas. Los tweets de Yeni, Fer, Luma, Cindy y Geo son actos abiertos y comunicativos que generan tensiones, pues, al exponerse a sí mismas, se

refleja quiénes son; estos son una forma de escritura que incorpora en su estructura una representación simulada de una subjetividad autoral (Violi 44). La escritura en tweets muestra el contexto y la historia de cada una de ellas, señala otro uso de los signos moviéndolos, trasladándolos y jugando con ellos, evidencia un proceso complejo de introspección que se ve reflejado en cambios y transformaciones que están ligadas, principalmente, a los feminismos.

En este punto, quiero detenerme en la crítica que hace Rosi Braidotti al filósofo Gilles Deleuze. Para este autor, “el espacio del devenir es el de la marginalidad dinámica” (102), lo que puede interpretarse como que el hombre y lo masculino constituyen la norma, el logos y el referente de sujeto. Esto implicaría que la mujer es binaria y positivamente lo Otro, el resultado de esta concepción es:

1. No hay un devenir minoritario posible del hombre.
2. El devenir mujer es una posición privilegiada de la conciencia colectiva minoritaria, este devenir es el referente de un proceso de metamorfosis general ya que está dotado de positividad y niveles de conciencia rizomática y fluida.

No obstante, para Braidotti este devenir mujer no está pensando en mujeres concretas, sino en diversas posiciones territoriales, con grados de intensidad y estados afectivos. Una figuración problemática, pues este análisis no las disloca de la posición dualista, sigue siendo para Deleuze lo Otro del sistema falocéntrico, aunque mediado por la negación. Para este autor la diferencia sexual debe aspirar a la desaparición final o ir más allá del género, en el sentido de que el proceso de subjetividad que propone es diluido, no unitario, no dualista, interconectado, múltiple. Braidotti ve con sospecha esta teoría del sujeto, pues para ella la diferencia sexual no puede deshacerse de tajo. De acuerdo con la autora, Deleuze conduce su pensamiento como si existiera una igualdad o equivalencia entre las posiciones enunciativas de los dos sexos, sin considerar el punto medular del pensamiento feminista. La filósofa italiana destaca que la posición de sujeto que plantea Deleuze cambia las posiciones, retomando una disimetría que apela a una “reivindicación, es decir, postula un sujeto femenino que se yergue en una relación disimétrica con lo masculino” (*Feminismo, Diferencia Sexual...* 106).

Lo importante aquí es que Deleuze ignora que la posición de sujeto que él emplea conlleva una postura de enunciación que las mujeres no han tenido como patrón común en relación con los hombres. Para Braidotti, esta producción subjetiva acarrea

ciertas dificultades pues “nadie puede deconstruir una subjetividad si antes no ha sido concebida la plena autoridad sobre allá [...] Para anunciar la muerte del sujeto, primero se debe haber ganado el derecho hablar como tal” (*Feminismo, Diferencia Sexual...* 107). La producción del sujeto mujer no ha tenido, históricamente, una posición similar al sujeto masculino, blanco y heterosexual, al contrario, el sujeto mujer se ha generado en posición negativa a este. Esto no significa que se deseé una posición de sujeto mujer unitaria o inamovible; Braidotti apela al no reconocimiento histórico de la identidad femenina o reconocimiento en negativo.

Para Rebeca Solnit “la historia del silencio es fundamental en la historia de las mujeres” (26). Este silencio que se nos ha impuesto es el mismo al que apela Braidotti cuando dice que no hemos sido reconocidas como sujetas de enunciación, como sí lo son los hombres. Con base en sus pensamientos, no queremos un proceso de devenir que se produzca solo porque se quiere ocupar la posición de sujeto de enunciación que tiene el hombre/lo mismo/masculino para canjear e intercambiar posiciones de poder, sino ir más allá de esta lógica y subvertirla, ya que esto posibilita la creación de subjetividades nuevas, mutantes, modificables, sin posibilidad de arraigo, sin destino final.

El proceso de devenir al que apela Braidotti se sostiene sobre la voluntad de saber, el deseo de decir, el deseo de hablar. En la escritura de estas mujeres en Twitter, encontramos ese proceso de devenir en tanto reconocemos su voluntad de saber, pero, sobre todo, su deseo de decir, de hablar y de narrar, para tomar la posición enunciativa que se nos ha negado. “La liberación es siempre, en parte, un proceso de narración de historias: anunciar historias, romper silencios, crear nuevas historias. Una persona libre cuenta su propia historia. Una persona valorada vive en una sociedad en la que su historia tiene cabida” (Solnit 27).

Luma dice:

La escritura de mujeres en Twitter abre el discurso a muchas maneras de pensar y muchas más perspectivas, es un discurso que se abre a otro canal y a otras voces. Creo que todo el mundo gana porque ya no solo es una historia la que se cuenta, sino que son múltiples y hay más formas de pensar, más formas de crear, más formas de ser, más formas de cómo crear una sociedad que no maneje tantas dicotomías, sino que sea un discurso en donde todas y todos quepan.

Me parece muy injusto que el discurso feminista se reduzca únicamente a pelearse con los hombres, es mucho más que eso. Implica reconciliaciones con anteriores

versiones de nosotras mismas; creo que cuando te vas metiendo, te vas reconciliando con muchas cosas de ti, de tu cuerpo [...] Y es lo que me gusta, ver cómo se desquebrajan viejas maneras de pensar, de expresarnos. [...] Poco a poco, vamos cambiando la manera en la nos vamos moviendo, lo que queremos ver y cómo permea en múltiples capas.

La escritura de mujeres en Twitter, como muestra Luma es múltiple, diversa, abierta. No se arraiga y no se sedimenta porque se mueve, es laberíntica, es mutante y rizomática, se entrelaza y se desconecta, va marcando otros mapas y creando otros puntos de encuentro. Como hemos visto a lo largo de este texto, la escritura de estas mujeres transforma su subjetividad porque nace de la voluntad de decir, del deseo de tomar la palabra, para narrarse y, al narrarse —en un proceso no lineal—, reencontrarse consigo mismas y reconciliarse. Es un registro testimonial de nuestro tiempo, nuestro espacio y nuestra vida, en el que la experiencia es fundamental porque coloca las historias que han sido silenciadas en primer plano, para mostrar lo que verdaderamente nos importa a cada una de nosotras. El deseo del salir del silencio, romperlo. ▸

Referencias

- Baeza Erazo, Rodrigo Andrés. "Diferencia sexual y cuerpo en la escritura de mujeres. Trazos para una crítica desarticuladora de los bordes." *Revista Nomadías*, núm. 26, 2018, pp. 13-30.
- Bautista Pérez, Judith. "El relato de lo comunitario y la transmisión de la vida comunitaria." *Tema y Variaciones de Literatura*, 2016, pp. 49-55.
- Braidotti, Rosi. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Gedisa Editorial, 2015.
- Braidotti, Rosi. *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Akal, 2005.
- Cansino, Cesar. "Viejas y nuevas tesis sobre el homo twitter." *del homo videns al homo Twitter: democracia y redes sociales*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2016, pp. 11-29.
- Cixous, Helene. *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*. Anthropos, 1995.

- Courau, Thérèse y Marie-Agnés Palaisi. "Escrituras nómades del cuerpo en la era ciberfeminista de la post-autoría: ¿dónde es aquí? de valeria flores." *Interferences Littéraires/Littéraire Interferentia*, núm. 27, 2017, pp. 185-96.
- Da Ponta, Eva y Silvia Tabachnik. "Escrituras virtuales y subjetivación. Los nuevos escritores de la red." *Revista Heterotopías*, vol. 2, núm. 3, 2019, pp. 25-35.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *El anti edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, 1985.
- Garberoglio, María de la Paz. "Literatura y nuevas tecnologías. Cambios en las nociones de lectura y escritura a partir de los weblogs." *Cuaderno 45. Centro de Estudios en Diseño y Comunicación.*, 2013, pp. 103-114.
- García López, Celia. "Elene Cixous y la cuestión de la escritura femenina." *Del Prudente Saber...*, núm. 7, 2012, pp. 103-114.
- Garzón Martínez, María Teresa. "Montserrat Ordóñez y la 'escritora excluida'. Notas sobre la crítica literaria feminista en Colombia." *Mundos en Disputa. Intervenciones en Estudios Culturales*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2007, pp. 49-68.
- Garzón Martínez, María Teresa, et al. "Ninguna guerra en mi nombre: feminismo y estudios culturales en América latina." *Nómadas*, núm. 40, 2014, pp. 158-173.
- González, Helena. "Simulaciones del Yo. Autobiografía y blogs en las escritoras gallegas." *IX Jornadas de Historia de las Mujeres. IV Congreso Iberoamericano de Estudios de Género*, 2008, pp. 1-16.
- Hill Collins, Patricia. *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness and Politics of Empowerment*. Routledge, 2000.
- hooks, bell. *El feminismo es para todo el mundo*. Traficantes de sueños, 2017.
- hooks, bell. *Respondona*. Paidós, 2022.
- Lamarca, María. *Hipertexto: el nuevo concepto de documento en la cultura de la imagen*. 2020. <http://www.hipertexto.info/documentos/hipertexto.htm>.
- Luongo, Gilda. "Contrapunto Para Cuatro Voces: Emergencias Privadas/Urgencias Públicas En La Escritura de Mujeres." *Revista Signos*, vol. 38, no. 7, 2005, pp. 111-122.
- Martín Horcajo, Montserrat. "The Contribution of Sexual Difference Feminism to the Analyses of Gender within Sport." *Revista Internacional de Sociología*, vol. LXIV, núm. 44, 2006, <https://doi.org/10.3989/ris.2006.i44.30>.
- Mulato, Abril y Mónica Ruiz. "Tamara de Anda 'Plaqueta' explica por qué un piropo no es un halago sino una forma de acoso." *El País*, 2017. https://verne.elpais.com/verne/2017/03/22/mexico/1490142434_128960.html.

- Richard, Nelly. "¿Tiene sexo la escritura?" *Debate Feminista*, vol. 9, 1994, pp. 127-139, <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1994.9.1755>.
- Rivera Garza, Cristina. *Escribir no es soledad*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.
- Rosal, María. "La poesía en los tiempos del blog: jóvenes poetas españolas." *Sociocriticism*, vol. 1, núm. 31, 2016, pp. 181-207.
- Rovira-Esteva, Sara y Amelia Sáiz López. "Femenino virtual: aproximación al blogging de mujeres en China." *Cruce de Miradas, Relaciones e Intercambios*. Universidad de Granada, 2010, pp. 421-433.
- Sola, Salome. "¿Víctima o heroína? Un análisis crítico de los blogs 'de mujeres' y 'en femenino.'" *Discurso y Sociedad*, vol. 6, núm. 4, 2012, pp. 815-849.
- Solnit, Rebecca. *La madre de todas las preguntas*. Capitán Swing Libros, 2018.
- Violi, Patrizia. "Espacio público y espacio privado en la era de Internet. El caso de los blogs." *Cuadernos de Información y Comunicación*, vol. 13, 2008, pp. 39-59.
- Visa, Mariona. "Las madres toman la palabra. Análisis del fenómeno de los blogs de madres." *I Congreso Internacional de Comunicación y Género*, 2012, pp. 11628-11647.

Barbie, la muñeca y su discurso como ícono cultural de la feminidad

Barbie, the doll and her discourse as a cultural icon of femininity

Javier Trejo Tabares

Universidad Pedagógica Nacional, U-096 Norte
Ciudad de México, México
jtrejo@g.upn.mx
ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-4014-3482>

Resumen

Propongo tomar la muñeca Barbie como objeto de reflexión filosófica y analizar sus diferentes significados y prácticas que proponen una idea de feminidad. Para ello, se utilizan la categoría analítica de imaginarios sociales, la teoría del discurso y la metodología hermenéutica-interpretativa. Se concluye que la muñeca, como construcción imaginaria, puede influir en la estructuración de las expectativas de las niñas. El discurso rosa actual, promovido por la película *Barbie* (2023), ofrece diversas opciones para construir la imagen de la feminidad mediante la crítica de los roles de género tradicionales.

Palabras clave

Juguetes; feminismo; filosofía; teoría crítica; teoría del discurso

Abstract

I propose to take the cultural product Barbie doll as a object of philosophical reflection, and analyze its different meanings and practices that propose an idea of femininity. The analytical category of social imaginaries, discourse theory and hermeneutic-interpretative methodology are used. It is concluded that the doll as an imaginary

Recepción: 15-04-2025 | Aceptado: 29-05-2025
Publicado: 30-06-2025

Acceso abierto

Esta obra está bajo licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC
BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Citación:

Trejo, Javier. "Barbie, la muñeca y su discurso como ícono cultural de la feminidad". *Estudios del Discurso* 11.1 (2025): 81-99.

DOI: <https://doi.org/10.30973/esdi.2025.11.1.211>

construct can influence the structuring of girls future expectations. The current pink discourse, promoted by the film *Barbie* (2023), offers diverse options for constructing the image of femininity, criticizing traditional gender roles.

Keywords

Toys; feminism; philosophy; critical theory; discourse theory

Lilli y Barbie, dos muñecas en pugna

La muñeca Barbie salió al mercado en 1959. Entonces ya existían antecedentes de este tipo de muñeca en Alemania: la muñeca Bild Lilli, producida en la década de los cincuenta. Durante un viaje a Europa, Ruth Handler, creadora de Barbie, compró una muñeca Lilli y se la regaló a su hija Barbara al regresar a Estados Unidos. Handler detalla su experiencia con la muñeca de distintas formas en entrevistas periodísticas (Gerber et al. 380) y no suele profundizar en torno al conflicto entre ambas muñecas. Una vez que conoció la muñeca Lilli, la rediseñó y renombró. Así, Barbie comenzó a ser producida por la empresa Mattel Inc. Desde entonces hasta ahora, la muñeca ha penetrado en la cultura a través de los medios, como la televisión, y los productos infantiles, pero también se ha introducido en los imaginarios y en los discursos sobre la construcción de lo femenino desde etapas tempranas de formación.

Tanto Bild Lilli como Barbie no solo competían como productos de consumo, sino que también obedecían a un conflicto cultural de posguerra en el escenario de la Guerra Fría. La producción en masa cumplió un papel crucial en el resultado de dicha batalla en la que Barbie, como símbolo de la liberación femenina, se manifestaba en la figura de la mujer que se incorporaba como fuerza laboral y parte crucial de la acumulación de capital en el liberalismo. La muñeca se convirtió en un objetivo para infancias que apenas se encontraban en edad para discernir los valores estéticos y culturales de los cuales se apropiaban.

Los discursos culturales tienen la cualidad de ser reproducibles y generar una suerte de ecos en el comportamiento social, por lo que su estudio y esclarecimiento puede favorecer la comprensión de sucesos complejos que podemos abordar desde disciplinas como la filosofía, la sociología, los estudios del discurso, entre otros. La significación social aterriza en lo particular y puede viajar también a través de productos

como las muñecas o las películas. Las infancias son especialmente vulnerables frente a los mensajes que se presentan ante ellas, y se los apropian de manera acrítica y posiblemente irreflexiva.

Enfoque metodológico y planteamiento del concepto de imaginario

Antes de comenzar a profundizar más en nuestro tema, quiero mencionar que el enfoque metodológico presente en este artículo es el hermenéutico interpretativo. Este enfoque estudia las partes de un texto en su integración como sistema (Quintana et al. 4) y puede aplicarse teórica y filosóficamente a las ciencias sociales (Arráez 4). Permite abordar los problemas y fenómenos que ocurren en el campo de los hechos, las prácticas, los productos culturales e ideologías. En este caso, hablaremos de la muñeca Barbie y la película homónima como construcciones culturales de la feminidad que pueden ser analizadas e interpretadas metódicamente. En un primer momento, plantearé los fundamentos teóricos necesarios y, más tarde, abordaré el problema de la muñeca Barbie como objeto de estudio, para, posteriormente, continuar la reflexión en torno a mi interpretación del mensaje de feminidad dentro de la película *Barbie* del año 2023.

Los imaginarios sociales pueden ser una categoría de análisis desde la cual comprender el problema de la muñeca Barbie como ícono cultural y construcción discursiva en torno a la feminidad. Para Benedict Anderson, los imaginarios adquieren una amplia dimensión social ya que no son exclusivamente construcciones de un sujeto determinado, sino que pueden compartirse por grupos de personas que conforman colectividades, “comunidades imaginadas” (Castany-Prado 5). El concepto de feminidad puede también considerarse una construcción imaginada. Como comenta Mitzy Flores (128), la feminidad se integra en la cotidianidad, en las prácticas diarias en las que se desarrollan roles y acciones. El sujeto femenino puede ser el resultado de una compleja interacción material, social, arquetípica e imaginada, en ocasiones, reproducida a través de la utilización de juguetes.

Los imaginarios se constituyen según una tiempo-espacialidad concreta y tradiciones culturales determinadas. Justamente, el juego con muñecas es una tradición de iniciación a la feminidad, aunque la forma y el uso de cada muñeca puede ser diferente según la época. Los muñecos han estado presentes como representaciones

desde el tiempo de las primeras civilizaciones y transmiten ciertos mensajes. Se cuenta que en Troya, donde se criaban caballos, se solían tallar pequeños caballos de madera como juguetes para los niños que, en un futuro, se dedicarían a su crianza. Un dato irónico, pues fue esta misma costumbre la que aprovechó Odiseo para tender la trampa con la que se ganó la guerra de Troya.

Moscovici (25) menciona que las representaciones sociales son casi tangibles y que las razones detrás de tales representaciones son mixtas. Los seres humanos piensan a través de conceptos y, a la larga, estos pensamientos, en su dimensión social, cobran forma de fenómenos psíquicos que van desde lo mitológico y antiguo, a través de una serie de sucesos históricos, hasta llegar a la noción actual. Es decir, las representaciones son acumulativas. En particular, la representación actual de lo femenino sería la síntesis de lo femenino en diversos momentos históricos, aunque no necesariamente conlleva una identidad con ningún momento previo.

El concepto de representación social resulta insuficiente y fantasmagórico para Moscovici, por lo que plantea el abandono de este en favor del análisis de modelos que determinan la interacción con objetos reales. Moscovici realiza un levantamiento de datos y una revisión exhaustiva de artículos de investigación para conformar una teoría sustantiva, con lo que intenta elevar el psicoanálisis a un nivel científico. Desde esta perspectiva, podemos pensar sistemas culturales como el que se dio en torno a la película *Barbie* del año 2023 que implicó objetos reales: autos, trajes de baño, camisetas, posters, maquillaje, entre otros artículos impulsados por el éxito cinematográfico del filme. El psicoanálisis de Moscovici retrata la incómoda imagen de lo social como reflejo de la identidad de las colectividades, pero esta confrontación podría ser necesaria para el autoconocimiento del sujeto público.

Los imaginarios infantiles como categoría de análisis parten de la constitución del individuo infantil a través de la capacidad cognitiva de construir imágenes en un sentido fenomenológico. Esto quiere decir que los imaginarios se llenan de contenido a través de las experiencias. Quiero aprovechar para introducir un concepto de la teoría de la recepción que normalmente se utiliza en la interpretación de textos literarios para su adaptación a la teoría del discurso. Las protenciones (expectativas), como las comprendía Wolfgang Iser (Torneró 166), son anticipaciones de lo que vendrá a partir de lo que ya fue. La muñeca Barbie tiene la particularidad de que retrata a una mujer adulta. Cuando una niña juega con esta muñeca, podría estar imaginando, a manera de expectativa, cómo desea verse y actuar cuando tenga la edad de una mujer adulta.

Con base en lo anterior, es posible establecer la conexión entre la construcción de imaginarios y la construcción de discursos como la feminidad, comprendiendo esta última como una manera deseable de ser mujer en un contexto cultural determinado que deviene en lo social. Tras la imaginación como facultad, o gracias a su uso, la imagen se concretiza en práctica y, posteriormente, se configura como sistema de creencias en un sentido psicológico. Los sistemas de creencias sirven como base para la regulación de conductas o como sistema de elección. La infancia es un momento especial cuando se trata de la construcción de imaginarios, pues la plasticidad del pensamiento y la aparición de la imagen como innovación es capaz de imprimir experiencias significativas. Las imágenes pueden ser transmitidas (Amar et al. 135) con mayor facilidad por emisores, que pueden ser los padres, y adoptarse por receptores, en este caso, los niños y las niñas.

El estudio de los juguetes como documentos de cultura significativos y relacionales

¿Pueden los juguetes ser objeto de análisis desde la teoría del discurso? Los objetos cuentan historias, son *relata*, objetos que capturan significados, momentos históricos y mensajes. Este concepto fue propuesto por Walter Benjamin (78) en sus escritos de literatura infantil. Aunque Benjamin lo utilizaba en un sentido antropológico y su intención se centraba en la posibilidad de describir hábitos, pienso que tiene un gran potencial para establecer una relación entre objetos, y es esta la manera en que lo utilizo. Benjamin desarrolló este concepto a partir de su amor por el coleccionismo de antigüedades, entre cuyos objetos destacaba, además de su colección de ángeles, su colección de juguetes infantiles.

El concepto de *relata* nos permite el estudio profundo, filosófico y semántico de los juguetes en los estudios culturales y la teoría crítica. Lo que podría parecer un objeto muerto, inmóvil y mudo puede ayudarnos a establecer redes de significación. Una colección de muñecas podría decir muchísimo sobre la persona que las recolectó; los zapatos de fútbol de un niño o su balón podrían servir como objetos de reflexión para entender cómo es y cuál es su historia. Los juguetes son objetos insertos en sistemas de productos en momentos determinados del desarrollo histórico y técnico. En este sentido, representan conjuntos de relaciones materiales y sociales que pueden ser

susceptibles de interpretación, sobre todo, en redes de significado, en la exploración de sus contextos, de sus representaciones simbólicas y como vehículos de lo que fueron en el momento en que fueron vendidos.

Las significaciones se construyen en la experiencia a través de las facultades imaginativas y cognitivas en la relación experiencia-significación. La infancia es también una subjetividad que interactúa con prácticas externas, provenientes del mundo de los adultos, que confrontan al niño con significados ya acabados sobre los cuales el niño reinventa. Esto refleja una dinámica curiosa: el mundo del adulto es un mundo inacabado, pero sus mensajes aparecen para el niño como ya acabados, sustentados en la experiencia del adulto y la comprobabilidad sobre el cómo pueden ser determinadas cosas. Cuando un adulto dice “no hables sin permiso”, para el niño aparece como una norma de vida, aunque se trate de una norma provisional.

Los niños aprenden a través de la repetición, juegan al “otra vez”, lo que vuelve más profundas las impresiones que pueden tener a través de la repetición de juegos que, a su vez, pueden ser comprendidos como una repetición de mensajes. Al mismo tiempo, el niño tiene una facultad mimética que lo lleva a intentar imitar, en una relación de semejanza, aquello que toma como original, para después agregarle fantasías e imaginaciones que se desprenden del original. Las niñas juegan a ser otras que aún no son, que pueden llegar a ser o no; intentan habitar en lo diferente. Por esto mismo, Barbie, al ser una muñeca construida en el mensaje de lo posible y lo probable, resulta ser un terreno fértil de la exploración de lo “otro”. Aunque, también, en algunos casos, se puede interpretar como límite o aspiración que no se puede alcanzar, puesto que sus cualidades, particularmente físicas, pueden ser parámetros inaccesibles (Vignale 79).

Indagación y estado del arte; breves aproximaciones a la muñeca y la película *Barbie*

Desde 1959, la muñeca Barbie se ha convertido en símbolo y mensaje de la feminidad, en arquetipo de belleza, especialmente, para las infancias de niñas en América y el mundo. Es considerada espejo de las transformaciones sociales, culturales y estéticas en la historia. Ha cambiado su cuerpo con los avances técnicos del uso del plástico, su vestimenta cambia según la moda o los eventos históricos. Barbie fue astronauta cuando se llegó a la luna y bailó disco cuando se popularizaron las discotecas. Sus oficios se

convertían en aspiraciones de la niñez, pero solo porque también eran aspiraciones de la adultez de su tiempo.

La bibliografía en torno a la muñeca Barbie y sus implicaciones en la cultura toca muy diversos y ricos puntos de análisis. El problema de la etnicidad (Buddington 136) muestra la experiencia de niñas y padres frente a la representación racial alternativa e intenta responder a la pregunta ¿cómo se sienten determinadas etnias al ser representadas en una muñeca? Esta misma cuestión se desarrolla por varias vías, entre ellas, la racialización de la industria del juguete (Chin 305). Esto quiere decir que ampliar la representación de etnias distintas en los juguetes también puede ser una decisión ejecutiva para ampliar las ventas. De hecho, existen versiones de la muñeca que sugieren, aunque no logran del todo, rasgos asiáticos, africanos o latinoamericanos.

Otros estudios plantean la función colonizadora y culturizante de la muñeca en naciones no occidentales, como Nigeria (Okafor 3). Esto muestra un tipo de imposición de la imagen de la mujer blanca en sitios donde rara vez nacen mujeres de tez blanca. Otros más se centran en la crítica sobre la concepción del cuerpo, sus implicaciones políticas, sociales y culturales, por ejemplo, la estrechez de la cintura de Barbie (Cunningham 80) o las cirugías plásticas como imitación de la belleza plástica de una muñeca (Gaudio 11). Otro de los problemas más comunes es la imposición de roles de género (Perrin 83), la cual describe la manera en que, a través de los rasgos corporales, la vestimenta y otras características, se orienta a las infancias hacia la definición de características de un rol de género deseable. Y, por último, también existen estudios respecto al uso de la imagen de la muñeca en internet (Saunders 1150) en los que se critica la selección de características que se promueven en el mundo de Barbie.

En el caso de la película *Barbie*, existen muchas aproximaciones. Esta se ha utilizado para plantear el discurso de *body positive* (Abad 4), cuyos resultados muestran una insuficiente representación asertiva del cuerpo que se ve empañada por valores estéticos poco realistas. También se estudia como un producto con valor formativo en el que, a través de la trama, transmite posturas sobre el feminismo (Amórtegui 2). Otro punto de vista discute acerca de la instauración ficticia de sistemas de gobierno basados en roles de género o la reestructuración de estos (Balanian 31).

Pese a que Barbie tiene la misma figura en todo el mundo, su concepto plantea diferentes aproximaciones, cuestionamientos y significados. La muñeca funciona como arquetipo que motiva reflexiones múltiples, por lo que planteo las siguientes preguntas que pueden acercarnos a un análisis de Barbie como ícono cultural y medio para la

exploración del concepto de feminidad (Zacipa-Infante y Tur-Viñes 2). ¿Cómo experimenta la mujer en sus fases etarias (infancia, adolescencia, juventud) el significado de la feminidad y el ser mujer a partir de la muñeca Barbie como arquetipo? ¿Qué significa tener una construcción de lo femenino como valor, creencia e imaginario? ¿Cómo se relaciona la mujer con la aspiración de la belleza y la realización profesional?

El discurso rosa: una forma de ser, pensar y hablar basada en Barbie

El discurso rosa es la manera en que Martín-Romo (476) llama al movimiento cultural y simbólico que rodeó el proceso de elaboración, promoción y distribución de la película *live action* de *Barbie* en el año 2023. El eslogan de la muñeca Barbie “*You can be anything*”, se manifestó en la representación de diversas iniciativas culturales (música, gráfica, cinematográfica). Intenta significar libertad femenina y feminista; la narrativa rosa implica un ideal de belleza, independencia femenina, decisión sobre el cuerpo propio, apoderamiento en torno a la reproducción, entre otros valores representados por el color rosa. El discurso rosa también es una narrativa sobre el papel actual de la mujer. Aun así, para algunos críticos, la película aún no abandona valores patriarcales y machistas.

“Tú puedes ser cualquier cosa” es una posible traducción del eslogan original. Esta frase, en principio, tiene un sentido de “útil”, como cuando hablamos de la construcción de la personalidad infantil a través de juegos y juguetes. Manipulamos objetos lúdicos como medios de expresión de nuestras ideas; es decir, en las cosas ponemos un significado. En el lenguaje común se dice “vas a la guerra sin fusil” cuando olvidas el instrumento necesario para realizar una labor, por ejemplo, una pluma para escribir. También se suele decir “para ser hay que parecer”, lo que se refiere a que se debe vestir según lo que se quiere proyectar. El sentido de “ser cualquier cosa” pone el valor de la labor en la manipulación del objeto, en este caso, la muñeca: “puedes ser cualquier cosa” a través de la muñeca y, específicamente, en el imaginario.

Benjamin (25) habla sobre cómo los niños utilizan objetos fragmentarios para jugar. Para él, el uso de la “cosa” como “fragmento” o parte de un sistema más amplio, es un ejercicio común de la imaginación infantil. Para las niñas pequeñas, los trozos de tela o los residuos de madera pueden transformarse en costuras, cortinas, capas o

mesitas, sillas e incluso coches. Barbie tiene muchos escenarios puesto que la muñeca cuenta con módulos que se interconectan (coches, casas, piscina, mansiones) y el espacio para el fortalecimiento de la imaginación por medio del fragmento se convierte en un despropósito. Estos módulos y escenarios conformarían partes de sistemas semánticos y expresivos que se vinculan o agrupan en mensajes más complejos. El ensamblaje de módulos no se limita a los juguetes, sino que puede integrar otros objetos e incluso pensamientos e ideas. Por ejemplo, lo que puede comenzar con la obtención de una muñeca y, posteriormente, avanzar a la compra de un jeep rosa de juguete, puede después integrar una serie de televisión de *Barbie, viviendo en la casa de ensueño*, un cepillo de dientes de la misma marca, un espejo rosa, una peineta o una camiseta. Conforme la consumidora crece en edad, estos objetos se podrían convertir en otra clase de productos: trajes de baño, vestidos, tal vez un día, un automóvil rosa real con el logotipo “Barbie” y, así, invadir otros aspectos de su vida.

El discurso rosa tiene un color específico —#DA1884 en hexadecimal—; este tono saturado colorea no solo los zapatos de la muñeca o sus labios, también se puede transportar fuera de la estructura del juego. Durante la fiebre de la película *live action* de Barbie (2023), hombres y mujeres acudieron a las salas vestidos de rosa o disfrazados de Barbie y Ken (Argáez 30), y esta fue solo una de todas las expresiones que se dieron alrededor de la muñeca y su filme, una de las películas más esperadas del año. Pese a que la película discutía temas demasiado complejos, las salas de cine se llenaron de niñas. Con respecto a Ken, este no es un muñeco de un hombre que sostiene una relación amorosa con Barbie. Él es un accesorio más de Barbie, es otro elemento de los módulos que se interconectan, es otra de las “cosas” de las que ella dispone, como un bolso o un peine. Tiene una función en relación con ella y, sin ella, el juguete carece de valor.

La muñeca está hecha a la medida de la mano, pero se trata de un tamaño irregular. Es demasiado pequeña para las manos de una adolescente, demasiado grande para las manos de una niña. Así como el color, el tamaño nos dice algo, define un momento del desarrollo que podríamos comprender como “pubertad”, biológicamente hablando, y como “adolescencia”, en el sentido cultural (Rodríguez 13). Este último es el que nos incumbe cuando pensamos en lo que uno “quiere ser” y lo que uno “sueña ser”. Específicamente en el ámbito femenino, el querer ser despliega un carácter de posibilidad, de “proyecto de vida” (D’Angelo 3) o de una visión a futuro.

Cuando Mattel nos habla de que Barbie es lo que quiere ser, se refiere a un esquema de mujer profesionalista, tomando en cuenta la infinidad de profesiones que la

muñeca ha representado, desde policía hasta astronauta. Representando la feminidad de cincuenta nacionalidades diferentes, cuenta, en su historia, con más de 156 oficios o profesiones. Desde hace más de 60 años, ha vendido más de 120 millones de ejemplares anualmente en 140 países. Para muchas, Barbie es una inspiración con respecto al papel de la mujer en un mundo globalizado (Okafor 3). Barbie puede ser una estudiante universitaria, fotógrafa, productora de medios, bailarina y astronauta; aunque también puede ser sirena, princesa o hada. Las posibles versiones en las que se manifiesta la feminidad van desde versiones mitológicas, hasta la Barbie científica. Estas atraviesan el pensamiento mágico de la niña y se adaptan a fases etarias posteriores. En este sentido, la muñeca es una herramienta de la inserción laboral y social a través de una expectativa de futuro.

Barbie no es orientadora educativa ni da talleres de planeación de vida, pero su mensaje puede influenciar en la construcción del sentido de la feminidad, ideológicamente hablando. En un sentido psicológico cognitivo conductual, jugar con Barbie promueve la construcción de sistemas de creencias comprendidos como momentos de la experiencia humana y del desarrollo de la conducta (Díaz et al. 49).

Feminidad: rol tradicional frente a la mujer profesionalista como formas de ser

La película *Barbie* (2023), dirigida por Greta Gerwig, cuenta la historia de una Barbie estereotípica que comienza a sufrir problemas de “imperfección”, pues se manifiestan en ella características de una mujer real. Por tanto, se ve obligada a viajar al mundo real (machista y patriarcal) para encontrar a la mujer que la imagina, pues sus cambios son síntomas de la desmotivación emocional presentes en la mujer que la está imaginando y que tiene un vínculo con ella. En el transcurso de esta historia, Ken viaja con Barbie al mundo real, donde aprende las bases del patriarcado y regresar a Barbie Land a instaurar un dominio machista y patriarcal, despojando a las barbies de su posición política y de sus derechos sociales. Barbie Land representa un mundo dominado por la mujer que, desde la perspectiva de la ficción interna de la trama, es más civilizado, menos violento, más funcional, entre otras bondades. Las barbies logran recuperar su Estado mediante una trampa con la cual se deshacen de los kens por un tiempo; gracias a esto, retoman la dirección del Estado y ofrecen un pequeño aumento de derechos a los kens.

La Barbie estereotípica es interpretada por Margot Robbie. Su motivación es el autodescubrimiento y el reencuentro con nuevas problemáticas de la feminidad en el mundo (Barrenetxea 605). Al inicio del filme, se parodia la primera escena de la película *Odisea 2001* (1968) dirigida por Stanley Kubrick basada, a su vez, en la novela homónima de Arthur C. Clarke. En la escena inicial de Kubrick, simios humanoides reaccionan frente a un monolito negro que se les presenta y los influencia conduciéndolos a la evolución. Los simios utilizan un hueso como herramienta, hueso que representa el uso de utensilios como el punto de partida de la evolución humana (como *homo habilis*). Los simios golpean el hueso contra el suelo como expresión de su ser primitivo. El hueso vuela en el aire y se convierte en un transbordador espacial que representa el avance entre el primer utensilio y el último. Al mismo tiempo, y bajo el discurso rosa de Barbie, esta escena representaría los juguetes de los hombres. Los hombres juegan con la técnica y el juego configura la aspiración, la masculinidad busca en su juego el dominio, el poder, la violencia y su juego, tomado demasiado en serio, lo lleva a viajar por el espacio exterior, en el solipsismo del vacío interminable.

En la película *Barbie*, la primera escena es similar y diferente. Las niñas juegan con muñecas tradicionales que representan a niñas y que reproducen el discurso tradicional de la feminidad centrado en el cuidado de los hijos y la reproducción. En este caso, el útil, o el juguete como herramienta, no es liberador, sino que parece encadenar a las niñas a un futuro en casa, lo que contrasta con el futuro del viaje espacial para los hombres. Las niñas no se encuentran frente a un monolito intergaláctico que las influencia a evolucionar, como en la película de Kubrick o la novela de Clarke, sino que se encuentran con la muñeca Barbie en todo su esplendor: una figura rubia en traje de baño con lentes de sol. En ese momento, las niñas pequeñas rompen sus muñecas, símbolo de la maternidad y el cuidado del hogar, influenciadas por Barbie como ícono de la libertad y el empoderamiento femenino, y se aventuran en su propia trayectoria de autodescubrimiento hacia la construcción de su feminidad presente y futura.

La película podría estar enviando un mensaje acerca de la destrucción de la maternidad. La muñeca como representación de la niña ha sido eliminada y ahora se abraza la posibilidad de un juguete que desarrolla una profunda idea de libertad y realización profesional. La maternidad destruida implica aspiraciones no condicionadas (Uzcanga 251) y la libre elección sobre el cuerpo.

Al final de la película, Barbie decide dejar de ser solo una muñeca imaginaria e idealizada para concretarse como una mujer real y potencialmente imperfecta en un

sentido aspiracional. Ya en el mundo real, ella visita al ginecólogo, lo que envía un mensaje abierto y ambiguo que puede tener múltiples interpretaciones: a) Barbie está reafirmando y aceptando que ahora es una mujer real que debe preocuparse por su periodo y hacerse revisiones médicas como parte de su autocuidado; b) Barbie explora la posibilidad de convertirse en madre ya sea en un paradigma tradicional de familia o de una manera más abierta, por lo que también considera la posibilidad de unirse a un hombre en pareja; c) Barbie considera la posibilidad de ser madre sin la intervención de una pareja, en una reinención del mito bíblico de la virgen María, asistida por la ciencia a través de la inseminación artificial. En una cuarta posibilidad semántica, ya casi en una dimensión de ciencia ficción, Barbie podría estar intentando reproducirse por sí misma de manera autónoma, sin ninguna carga genética donada por un agente externo como hacen algunos organismos que se reproducen de manera asexuada. El paradigma científico constituye una búsqueda, y lo que hoy parece solo ciencia ficción, en un futuro, podría convertirse en algo alcanzable; lo que no resuelve la pregunta sobre si los alcances de la ciencia aportan algo en el desarrollo del individuo como persona.

La elección de Barbie sobre su propia vida presenta un abanico de posibilidades e interpretaciones tanto variadas como retadoras. Surge el sentido de lo femenino orientado a la realización personal, laboral y profesional a través de la elección incondicionada y libre. O se renuncia a la maternidad o se abraza la idea de desarrollo propio. También se plantea un discurso de libertad deseable, y el anclaje a la familia y la ausencia de desarrollo como indeseable. Queda a interpretación personal el definir si, para uno mismo, es posible tener familia, realizarse y ser libre al mismo tiempo, o ser profesionista, hacer uso de la libertad y, aun así, carecer de desarrollo, pues las elecciones no tienen, necesariamente, un rumbo determinado.

En la película, el conflicto entre Ken y Barbie como arquetipos de la masculinidad y de la feminidad podría estar planteando la escisión entre el hombre y la mujer tanto en un sentido ideológico, como material y espacial. Al final, se da una reconciliación aparente, pero no profunda, pues el objetivo como tal no es presentar la armonía entre los dos polos, sino, más bien, la diferenciación y el distanciamiento. La mujer no necesita al hombre para ser mujer, el hombre no necesita a la mujer para ser hombre y, al no necesitarse, pueden construir prácticas, valores, productos culturales o vidas paralelas. Esto desata muchas más preguntas que habrá que explorar en la reflexión sobre el género y sobre el feminismo. ¿Barbie se masculiniza al apropiarse de planteamientos que en el discurso del filme son normalizados en los hombres o, más bien, se

hombrefica? Si es que puedo plantear un concepto tal, el cual significa, para mí, la ruptura con la feminidad cultural y biológica para la identificación y elección de erradicar las cualidades femeninas de cualquier índole. ¿Cuál es el objetivo y por qué es deseable la escisión entre hombres y mujeres? Además, ¿tiene veracidad el comprender culturalmente al hombre como un ser independiente por el solo hecho de existir o la soledad masculina como una condición deseable?

Barbie puede ser lo que quiera ser, pero es menos deseable que busque ser madre o esposa, puesto que esto puede asociarse con el estancamiento de su desarrollo en la época de la “liberación femenina”. La mujer es fuerza de trabajo, a la vez que individuo susceptible de autorrealización individual. ¿Qué tanto a los medios culturales les interesa el empoderamiento femenino y qué tanto su interés es el consumo? La mujer puede estar siendo contemplada como sujeto económico (Bard 9) y estos productos ser resultado de estudios de mercado. Cabe cuestionar, también, la construcción imaginaria de dicha autorrealización individual y si la individualidad, o el individualismo, puede tornarse en una idea de solipsismo o aislamiento. Si es parte de la construcción del género femenino el ser social, o si el ser asocial o no depender de lo social puede considerarse un privilegio de la masculinidad. Por otra parte, y para futuras investigaciones, queda como proyecto la exploración de la construcción de la masculinidad y su relación con el machismo; la indagación sobre si podría existir una diferenciación analítica entre masculinidad y machismo o si son una y la misma cosa como se ha trabajado históricamente. Este es un tema poco abordado en comparación con la cantidad de estudios sobre la identidad masculinidad-machismo como principio de opresión, violencia directa y violencia cultural.

Mensajes de un cuerpo insuficiente. Barbie una fantasmagoría inalcanzable

En el filme, Barbie estereotípica nos invita a repensar la muñeca desde la cultura. Barbie no enmarca solo una crisis cultural de la identidad, sino una crisis de existencia en cada mujer que se cuestiona sobre su lugar en el mundo. Las exigencias que puede enfrentar socialmente la mujer y la presión frente a un rol generacional que, tarde o temprano, habrá que confrontarse son una carga atroz.

La película muestra que Barbie no es perfecta, también sufre confusiones. Se pregunta para qué fue hecha. El paradigma científico, que busca la liberación de las fuerzas trascendentes y míticas, sustituye la idea de integrarse a un cosmos (en el sentido griego como orden de un sistema del todo) con la idea de integrarse a un sistema funcional utilitario. A manera de máquina, el individuo participa del mundo a partir de su nivel de productividad y funcionalidad. En el paradigma teológico hay alguien que crea a los individuos, como se crean los juguetes.

En la canción *What Was I Made For?* (2023) de Billie Eilish, que forma parte de la banda sonora de dicha película, se demuestra la vulnerabilidad de la construcción progresiva de uno mismo en el tránsito de los primeros años de vida hasta la adultez. La muñeca, étnicamente rubia como la cantante, se pregunta para qué fue hecha, para qué sirve. Se comprende a sí misma como un individuo no funcional, en cierto sentido “descompuesta”, como un juguete o un instrumento roto. Esto último, quizá pueda estar asociado con el hecho de que la cantante padece el síndrome de Tourette, que la hace padecer espasmos involuntarios repentinos, como una muñeca a la que le fallan las articulaciones. Billie Eilish manifiesta una crisis de identidad y se plantea como la única responsable de buscar el motivo de la confusión en sus sentimientos. También cuestiona su realidad o idealidad al ser un producto por el que se “paga” por tener. Esto último resuena con la idea de que la cantante tiene un estilo de vida como celebridad en el que ella colabora en la construcción de los ideales de las jóvenes que escuchan su música, es un producto cultural y quienes desean consumirla deben pagar por verla.

Los adultos constituyen su forma y aterrizan las expectativas que pudieron tener en la infancia frente a las expectativas que les ofrece su adultez. El desarrollo humano no es una ruta lineal, sino que implica encuentros y desencuentros, crisis y oscuridades que pueden ser exploradas e, incluso, superadas y que están implícitas en el proceso de desarrollo de la personalidad en un camino de vida propio.

Pero la sensación de insuficiencia no solo puede manifestarse emocionalmente, también puede darse en relación con el cuerpo. La muñeca Barbie puede convivir con la dismorfia corporal, como trastorno de la imagen física, o con los trastornos alimenticios como la bulimia o la anorexia, o con la adicción a las cirugías plásticas. Heidi Montag llegó a someterse a 10 procedimientos cosméticos en un solo día. Modificó su nariz, sus orejas, su mentón, sus cejas, se aumentó los senos, se aplicó inyecciones de grasa facial, liposucción, entre otras intervenciones. Se ha llegado a decir que Montag parece una Barbie, es rubia, tiene un cuerpo irreal y suele vestir siempre a la moda.

Alexandra Gaudio (11) nos dice que la vida imita al plástico. En la cultura, se desarrollan estándares de belleza arbitrarios los cuales podríamos considerar que violentan la construcción de autoimagen en algunos casos o frente algunas subjetividades; estereotipos que sirven como disparadores para que algunas personas lleguen a intervenir a través de cirugías plásticas con tal de adecuarse a un imaginario. Esto podría ser la expresión de una profunda inseguridad y necesidad de reafirmación externa, lo que no siempre representa salud o equilibrio mental. El pendular entre una visión y otra en la definición de un concepto básico para la imagen de la mujer, como puede ser la caracterización de la feminidad, también podría implicar procesos de angustia.

La muñeca Barbie como imaginario también puede aparecer como un arquetipo de belleza que implica cierto grado de presión social. Sobre todo, al detenernos en su complexión física y el significado de sus elementos más destacados como ojos, labios, cabello y dimensiones corporales. Si una mujer tuviera las dimensiones de la muñeca Barbie en escala real quizá no sería considerada bella. Un análisis dimensional de las medidas principales de la muñeca en antropometría indica que ella mediría 1.75 metros de altura, 87 centímetros de busto, 49 centímetros de cintura, 77 centímetros de cadera, y tendría un índice de masa corporal de 11.6, que corresponde a infrapeso (Vega-Cobos 974). El peso recomendado médicamente para una persona que mide 1.75 metros de altura es de 65 a 80 kilogramos, con un índice de masa corporal de 18.5 a 24. ¿Por qué, entonces, tiene tanto éxito la muñeca si no es bella? Esto es debido a que se trata de una representación imaginaria y subjetiva, no vemos a la muñeca, sino sus rasgos que, en conjunto, envían un mensaje.

En los dibujos animados, la representación por exageración es muy común, esto mismo pasa con la muñeca; ella no nos dice lo que deseamos ser, sino lo que deseáramos que fuera, no corresponde a una realidad buscada, sino a una realidad evitada. No es definitivo que todas las mujeres vean en la muñeca una exigencia o una suerte de condena que las orille a sentirse poco bellas o inadecuadas, pero, en algunos casos relacionados con inseguridad, problemas de autoimagen, inestabilidad o angustia, la muñeca como arquetipo podría funcionar como detonante de reacciones inquietantes. Por un lado, el juguete intenta inspirar a todas las mujeres, por otro, no las representa a todas o no todas llegan a sentirse representadas por ella. No todos los rosas tienen la misma vivacidad y no todo el tiempo se puede sonreír como lo hace Barbie.

Conclusiones

Considero que las principales aportaciones presentadas en este artículo en el que trabajé la muñeca Barbie como ícono cultural entorno a la construcción de la feminidad son: 1. una exploración de los conceptos de relato de Walter Benjamin y protenciones de Wolfgang Iser, adaptados a la teoría del discurso; 2. una breve concepción de los imaginarios como modelos de interpretación de la cultura; 3. un estado del arte actualizado sobre los principales temas abordados al analizar la muñeca Barbie y su película; 4. la exploración de la posible susceptibilidad de las infancias ante los mensajes que viajan en los juguetes como productos culturales; 5. una perspectiva crítica del mensaje contra la maternidad en la película *Barbie* (2023), y 6. una aproximación a la exigencia y frustración corporal y emocional que puede tener la muñeca Barbie en su público.

El mensaje de feminidad de Barbie no tiene, exclusivamente, un tono infantil con un significado de inocencia; se trata de un discurso cuyo tono raya entre el mundo del adulto y el mundo del niño, que conlleva el descubrimiento de la feminidad propia así como la exploración de una elección de vida. “Ser lo que quieras ser” implica libertad, pero también, conforme se avanza hacia el futuro, implica la definición de un posicionamiento individual. De esta manera, mientras la vida de la mujer avanza, su propio concepto de feminidad se aclara, pues, a través de sus acciones, reflexiones y exploraciones, se define a sí misma poco a poco. El problema radica en la pregunta ¿qué tan libre fue su elección si no fue ella quien definió el significado de la imagen de feminidad que le fue dada desde un inicio ya que pudo ser presentada ante ella de manera externa por un emisor, a través de documentos culturales e, incluso, a través de los juguetes?

Otro problema lo encontramos al reflexionar sobre qué efecto puede producir en el receptor la agresividad con la que se presenta la expectativa sobre su persona en el caso de la definición de feminidad sobre la mujer. Independientemente de lo diversa que pueda ser la construcción que una elija, o del contenido que libremente pueda atribuirle a su propia concepción de feminidad y a su propio mensaje, el discurso y la discusión pública siguen presentes en los medios. Aunque no en todos los casos, sí en algunos, puede funcionar como presión y desatar comportamientos o elecciones que manifiestan la libertad que cada individuo y cada fémica tiene, pero también, la desestabilización de la forma propia de vivirse mujer.

Con respecto a la construcción de imaginarios frente a la definición de mensajes como la feminidad, la fase de infancia afianza valores, la fase de adolescencia construye posibilidades, y la fase de juventud determina criterios. Los juguetes tienen una influencia que puede sembrarse en la infancia y cultivarse en la juventud. La muñeca se plantea como una posibilidad en el límite de un umbral del desarrollo y de la multiplicidad de opciones y posibilidades que nos arrojan justo al momento en el que se manifiesta, etariamente, el pensamiento mágico y mitológico de la infancia frente al pensamiento práctico de la adultez.

En cuanto a la construcción de la feminidad en torno a la maternidad, el discurso de la película de Barbie parece apuntar a una disyunción excluyente entre el proyecto de vida de una mujer independiente y libre frente al de una mujer estancada en el rol de madre. Esta estructura polar puede ser susceptible de interpretación, discusión y resignificación, así como de múltiples matices. Aunque la película como documento cultural ofrece un discurso, la práctica de cada mujer motivada por la construcción personal de su propia feminidad también constituye mensajes que pueden unirse y enriquecer la discusión, así como desarrollar su propia elección de vida.

La queja principal frente a la interpretación de Barbie como arquetipo de feminidad suele rondar entorno a si la muñeca envía un mensaje contradictorio. Por un lado, te dice que puedes ser lo que quieras y, por el otro, para muchos, reduce las posibilidades de ser algo diferente a una mujer alta, bella, delgada, blanca, libre, capacitada, independiente. El problema corporal de la belleza y su relación con la mujer real es un problema sobre la construcción del mensaje de la feminidad en la cultura, pero también en la expectativa personal. Si es verdad que Barbie defiende la idea de que cada niña y cada mujer pueden ser lo que quieran ser, tal vez, en el fondo, esté diciendo “sé tú misma, busca tu propia respuesta, no tienes por qué parecerte a mí”; pero, entre el abanico de cosas que “puedes ser”, eliges ser una *Barbie girl*. ▸

Referencias

- Amar, José, et al. “Construcción de imaginarios infantiles y vida cotidiana”. *Psicología desde el Caribe*. Núm. 12, 2003, pp. 134-172.
- Abad, María. *Body positive en la película de Barbie 2023*. 2024. Universidad del Azuay. Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas, tesis de grado.

- Amórtégui, Elías. «Educación científica en la era de “Barbie” y “Openheimer”». *Góndola, Enseñanza y Aprendizaje de las Ciencias*, vol. 18, núm. 2 (mayo-agosto), 2023.
- Argáez, Sofía. *Barbie, el espejo donde nos cooltureamos. Proyecto COOLTURE*. 2024. Universidad de los Andes, trabajo de pregrado.
- Arráez, Morella, et al. “La hermenéutica: una actividad interpretativa”. *Sapiens*, vol.7 núm. 2, 2006, pp. 171-181.
- Balanian, Janice. «“Barbie” y el feminismo constitucional». *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*, núm. 2, 2023, pp. 27-46.
- Bard, Gabriela. “Mundo Barbie. Las niñas y las mujeres como sujeto de consumo”. *Revista Ardea*. <https://ardea.unvm.edu.ar/ensayos/mundo-barbie/>
- Barrenetxea, Igor. La rebelión contra los estereotipos en Barbie (Greta Gerwig, Usa, 2023) Filmhistoria Online, 2023.
- Benjamin, Walter. *Dirección única*. Alfaguara, 1955.
- Benjamin, Walter. *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*. Nueva visión, 1989.
- Buddington, S. (2001) Barbie.com and Racial Identity. En: rts - Research (143) Speeches/ Meeting Papers (150) 27p.; Paper presented at the Annual National Conference of the National Association of African American Studies and the National Association of Hispanic and Latino Studies (Houston, TX, February 21-26, 2000).
- Castany-Prado, B. “Comunidades imaginadas, de Benedict Anderson”. *Konvergencias. Diálogos para la cultura*, núm. 14, 2007, pp. 1669-9092. <http://www.konvergencias.net/castanyprado124.htm>
- Chin, E. “Ethnically Correct Dolls: Toying with the Race Industry”. *American Anthropologist*, vol. 101, núm. 2, 1999, pp. 305-321. <https://www.jstor.org/stable/683203>
- Cunningham, K. “Barbie Doll Culture and the American Waistland”. *Symbolic Interaction*, vol. 16, núm. 1, 1993, pp. 79-83. <https://www.jstor.org/stable/10.1525/si.1993.16.1.79>
- D'Angelo, Ovidio. “Proyecto de vida y desarrollo integral humano”. *Revista Internacional Crecemos*, núm. 1 y 2, 2003.
- Flores, Mitzzy. “Imaginario femenino, identidad y vida cotidiana”. *Revista Estudios Culturales*, vol. 1, núm. 2, 2008.
- Gaudio, Alexandra. *Beauty and the Barbie Doll: when life imitates plastic*. 2011. Fordham University. tesis de licenciatura. https://fordham.bepress.com/amer_stud_theses/5
- Gerber, Robin, et al. *Barbie and Ruth: the story of the World's Most Famous Doll and the Woman Who Created Her*. Harper Business, 2009.

- Martín-Romo, Luis. "Análisis de la narrativa «rosa» de creadoras y artículos de ficción audiovisual: Barbie y Super Freaky Girl". *Historia y Comunicación Social*, vol. 29, núm. 2, 2024, pp. 475-487.
- Moscovici, Serge. *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Editorial Huemul, 1979.
- Okafor, Chinyere. (2007) "Global Encounters: 'Barbie' in Nigerian Agbogho-Mmuo Mask Context". *Journal of African Cultural Studies*, vol. 19, núm. 1, 2007, pp. 37-54. <https://www.jstor.org/stable/25473377>
- Perrin, Robert. «"Barbie Doll" and "G. I. Joe": Exploring Issues of Gender». *The English Journal*, vol. 88, núm. 3, 1999, pp. 83-85. <https://www.jstor.org/stable/821584>
- Quintana, Laura y Hermida, Julián. (2019). "El método hermenéutico y la investigación en Ciencias Sociales". *Aportes al Derecho*, vol. 3, núm. 3, 2019, pp. 1-16. <https://revis-tajuridica.uflo.edu.ar/index.php/RevistaJuridica/article/view/20>
- Rodríguez, Dayana. *Pubertad y adolescencia*. 2019. Universidad Nacional de Trujillo, tesis de licenciatura.
- Saunders, P. (2012) "Valores diseminados por la muñeca Barbie en la página web Barbie.com y en Facebook". *Vivat Academia*, núm. 117E, 2012, pp. 1130-1166. <https://www.redalyc.org/pdf/5257/525752959024.pdf>
- Tornero, Angélica. *Indeterminaciones y espacios vacíos en Roman Ingarden y Wolfgang Iser*. UAEM, UNAM, 2006. DOI: <https://doi.org/10.22201/ffyl.01860526p.2006.13.709>
- Vega-Cobos, et al. "¿Por qué no llegó la muñeca Barbie a Miss Universo?". *Latin-American Journal of Physics Education*, vol. 4, núm. 1, 2010.
- Vignale, Silvana. "Infancia y experiencia en Walter Benjamin. Jugar a ser otro". *Childhood & Philosophy*, vol. 5, núm., 2009.
- Uzcanga, Ignacio. *Barbie, ¿la destrucción de la maternidad?* Ecclesia 38, 2024.
- Zacipa-Infante, Ingrid y Tur-Viñes, Victoria. "Barbie (2023): el icono cultural que redefine el empoderamiento femenino". *Revista de Comunicación*, vol. 24, 2025.

La práctica fotográfica feminista, un discurso otro

*Feminist photographic practice,
another discourse*

Montserrat Cano-Martínez

Maestría en Comunicación y Política
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
Ciudad de México, México
pupecano@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-7252-0506>

Resumen

El texto analiza la fotografía feminista como una herramienta de resistencia y transformación social dentro del contexto del patriarcado. A partir de las perspectivas teóricas de autores como Pierre Bourdieu, Nancy Fraser, Bolívar Echeverría y Jesús Martín Barbero, entre otros, se examina cómo las imágenes fotográficas pueden desafiar las estructuras simbólicas que perpetúan la desigualdad de género. La fotografía no solo documenta la lucha feminista, sino también construye nuevas narrativas visuales que cuestionan las representaciones tradicionales de las mujeres y hacen visibles las múltiples violencias que enfrentan. En este sentido, la imagen se convierte en un espacio de enunciación política y un medio para la justicia social; es una estrategia estética y política que amplifica las voces de las mujeres, permite la denuncia de injusticias y contribuye a la construcción de una sociedad más equitativa.

Palabras clave

Prácticas artísticas, fotografía, feminismo, discurso, patriarcado

Recepción: 27-03-2025 | Aceptado: 04-06-2025
Publicado: 30-06-2025

Acceso abierto

Esta obra está bajo licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC
BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Citación:

Cano-Martínez, Montserrat. "La práctica fotográfica feminista, un discurso 'otro'". *Estudios del Discurso* 11.1 (2025): 100-116.

DOI: <https://doi.org/10.30973/esdi.2025.11.1.212>

Abstract:

The text analyzes feminist photography as a tool for resistance and social transformation within the context of patriarchy. Drawing from the theoretical perspectives of authors such as Pierre Bourdieu, Nancy Fraser, Bolívar Echeverría, and Jesús Martín Barbero, among others, it examines how photographic images can challenge or change the symbolic structures that perpetuate gender inequality. Photography is not only documents the feminist struggle, but also it constructs new visual narratives that question traditional representations of women and make visible the multiple forms of violence they face. In this sense, the image becomes a space for political expression and it is a medium for social justice; it is an aesthetic and political strategy that amplifies women's voices, enables the denunciation of injustices, and contributes to building a more equitable society.

Keywords

Artistic practices, photography, feminism, discourse, patriarchy

Las prácticas artísticas, en el mundo contemporáneo, han emergido como una herramienta potencial para cuestionar las desigualdades y fomentar transformaciones sociales. Estas no solo son una vía de expresión cultural, sino, también, se toman como herramienta para desarticular estructuras de poder y vislumbrar narrativas que están en el orden de la marginación. El siguiente artículo aborda la forma en que los feminismos, en su lucha contra el sistema patriarcal, han encontrado, en las prácticas artísticas y el uso de las tecnologías, herramientas fundamentales para vislumbrar las violencias estructurales y transformar las dinámicas de poder. La fotografía, en este caso, se presenta como vehículo estético-político que no solo documenta la resistencia feminista, sino que construye narrativas que interpelan al patriarcado y promueven la justicia social. Desde la perspectiva de autores como Nancy Fraser, Bolívar Echeverría, Charles Tilly, Guiomar Rovira, Pierre Bourdieu y Jesús Martín Barbero, sin dejar de mencionar a las autoras feministas del Abya Yala, se podrá analizar cómo la fotografía desde lo artístico y lo comunicativo, se convierte en un instrumento de resistencia y transformación social.

La práctica fotográfica realizada por mujeres no ha sido un acto de mera representación, pues las mujeres, de forma individual y en colectivo, han buscado derivas con el fin de hacer visible las injusticias, las violencias, sus luchas internas y externas que viven día con día, enfrentándose a un sistema patriarcal que aún opera en nuestra contemporaneidad. A través del arte, ellas han encontrado un cobijo, una forma de enunciar y expresar lo que les acontece. La cultura visual y el arte feminista, en conjunto, se entrelazan como disciplina táctica para abordar la realidad. Desde diferentes medios de comunicación como la historieta, la ilustración, los espectaculares, la fotografía, la publicidad, los carteles, los eslóganes, el grafiti, entre muchos otros, las artistas visuales y las activistas feministas utilizan la potencia de los mismos para hacer presentes sus discursos antipatriarcales (Antivilo 111).

Contexto social

La Ciudad de México se encuentra bajo las lógicas y discursos de un sistema patriarcal.¹ El régimen patriarcal que se vive en la ciudad anula totalmente la participación de los sujetos mujeres, esto significa una relación de poder que va más allá de lo corporal, pues se inserta en prácticas y políticas que anulan o entorpecen el desarrollo de las mujeres en la vida de forma general. A través de una lucha constante, las mujeres han encontrado, en los distintos feminismos, una alternativa para hacerle frente a esta situación; el feminismo, diría Nuria Varela es impertinente, pues cuestiona de muchas maneras el orden de lo ya establecido (9).

En las últimas décadas, la práctica fotográfica ha emergido como una poderosa herramienta en las luchas feministas, que permite a las mujeres desafiar las narrativas patriarcales y reclamar espacios simbólicos. Desde las perspectivas de Pierre Bourdieu y Jesús Martín Barbero, se podrá analizar cómo la fotografía, desde lo artístico y comunicativo, se convierte en un instrumento de resistencia y transformación social.

¹ Por patriarcado podemos entender: "Sistema de dominación y subordinación más opresor del género. Fue la primera estructura de dominación y subordinación de la historia y aún hoy sigue siendo un sistema básico de dominación, el más poderoso y duradero de desigualdad y el que menos se percibe como tal. Podríamos definir al patriarcado como la relación de poder directa entre los hombres y las mujeres en las que los hombres, que tienen intereses concretos y fundamentales en el control, unos, sumisión y opresión de las mujeres, llevan a cabo efectivamente sus intereses. Esta relación de poder provoca desigualdad entre los dominadores: los hombres, y los subordinados: las mujeres" (Cagigas 307).

Si bien los medios de comunicación tradicionales son un gran aliado para comunicar lo que acontece en el mundo, también son transmisores de múltiples discursos que, en mayor medida, están plagados de moralidad y discriminación. La recepción de las mujeres ante los discursos en los distintos medios de comunicación permite que ellas mismas se planteen cómo están situadas y representadas en el mundo, con ello realizan un trabajo de reconocimiento de su realidad en comparación con los discursos de los medios.

La participación de la mujer en los medios y en el arte aún está mediada por el género; hay terrenos en los que las mujeres difícilmente se han podido posicionar; sin embargo, poco a poco, se ha ido abriendo la brecha. El género,² por ejemplo, es una categoría de análisis y de construcción social en la que hay un significado determinado de lo que es ser, por un lado, mujer/femenino y, por el otro lado, lo que es ser hombre/masculino.

Acorde con la teoría del *poder simbólico* de Pierre Bourdieu, los sistemas simbólicos como la lengua, el arte y las ideologías se convierten en instrumentos de dominación al estructurar y naturalizar las relaciones sociales (90, 91); las prácticas artísticas, en este contexto, juegan un papel crucial, en específico, las prácticas fotográficas realizadas por mujeres. Para contextualizar, los sistemas simbólicos antes mencionados, según Bourdieu, son estructurados y estructurantes, configuran percepciones y clasificaciones que perpetúan las jerarquías de poder existentes. En este marco, la fotografía feminista emerge como un espacio de subversión, desafía las estructuras simbólicas que sostienen la opresión de género, cuestionan y señalan las múltiples violencias que aún operan en el sistema social y que recaen sobre las mujeres.

La fotografía, desde una visión feminista, actúa como un *instrumento de conocimiento y de construcción del mundo objetivo* que, al ser apropiado por las mujeres, reconfigura la distribución del capital simbólico (Bourdieu 98). Del mismo modo, la fotografía como medio no solo documenta realidades, sino que también construye narrativas alternativas que subvierten las categorías tradicionales de género, sexualidad y poder. Por ejemplo, las series fotográficas que retratan el trabajo doméstico o la violencia de género visibilizan y denuncian estructuras de dominación que suelen

2 Para Joan W. Scott, el género es un elemento constitutivo de relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder. Como elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias percibidas entre los sexos. Se podría decir que el género es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder (Scott 23).

permanecer invisibles. Estas imágenes cuestionan lo *naturalizado* del orden social, desvelando lo que Bourdieu llama *violencia simbólica*; esta es la imposición de sistemas de clasificación que legitiman la desigualdad (Bourdieu 67). Así, las mujeres utilizan la fotografía para romper con las taxonomías patriarcales y proponer nuevas formas de representación y enunciación.

La noción de violencia simbólica en la práctica fotográfica es un elemento central para entender cómo las imágenes tradicionales, realizadas desde las lógicas patriarcales han perpetuado desigualdades sociales; para entender lo anterior, pensemos en el concepto de imagen y expliquemos, de forma breve, cómo es entendida en este ensayo. Todo lo que acontece en el mundo tiene una historia, un proceso de surgimiento, desde distintas aristas y perspectivas, con diferentes tonalidades y objetivos. Desde el surgimiento de la imagen, se le ha adjudicado el objetivo de representar hechos, de mostrar tal acontecimiento enmarcado en un espacio y tiempo determinado; la pintura, la fotografía, el grabado, un dibujo, una escultura, etcétera son imágenes que asemejan, representan o dan la apariencia de alguien o algo, ya sea real, imaginario u abstracto; sin embargo, con el paso del tiempo se ha podido vislumbrar que la imagen no solo tiene como función la representatividad.

Como las imágenes tienen más que el objetivo de representar, hay formas de enunciar que participan de un régimen heteropatriarcal; estas son sometidas a una intencionalidad masculina, la acción de acotar su funcionalidad en solo informar, solo representar, solo ilustrar, las somete a una inmovilidad. En nuestra contemporaneidad sabemos que las imágenes no solo tienen la función de informar; después de vivir fenómenos sociales como el feminismo, los problemas de asunto ecológico y el racismo, así como los tiempos pandémicos, la imagen ya no es un asunto abstracto de la representación masculinizada; ahora se apropió del espacio digital, abstracto y, siguiendo a Hito Steyerl, de nuevas maneras de asumir la materialidad.³ La cuestión de la materialidad no es la única propia de los cuerpos; la materialidad posibilita que se haga un traslado hacia diferentes funciones y niveles de la imagen.

³ Para la artista y teórica del arte Hito Steyerl, las cosas y las imágenes comparten un mismo estatuto ontológico distribuido por la noción de materialidad, ya que los cuerpos y "las imágenes son violadas, rasgadas, sujetas a interrogatorio y puestas a prueba. Son robadas, recortadas, editadas y reapropiadas. Son compradas, vendidas, alquiladas. Manipuladas e idolatradas. Agraviadas y veneradas. Participar en la imagen significa tomar parte de todo esto" (57).

¿Y si la verdad no se encuentra ni en lo representado ni en la representación? ¿Y si la verdad se encuentra en la configuración material de la imagen? ¿Y si el medio es en realidad el mensaje? ¿O más bien —en su versión mediática corporativa— una lluvia de intensidades mercantilizadas? (Steyerl 54)

En su estatuto ontológico, la imagen se trasladó a otros lugares de posibilidad, cuya función y uso es otro, totalmente lejos de una visión patriarcal. La materialidad de las cosas es una cuestión que permite un registro histórico y una sensibilidad no humana. Por lo tanto, el estatus material de una imagen hace posible que trastoque cuerpos, llegue a las sensibilidades de una sociedad, cuestione y disponga las condiciones para hacerle frente a un régimen que construye y alimenta una sociedad que desplaza a las mujeres. Las fotografías de las movilizaciones feministas son un claro ejemplo de las formas de enunciación y creación de un discurso *otro*; son la visión misma que ha sido callada, violentada y manipulada a través de las lógicas heteropatriarcales. Por lo que es de suma relevancia mirar estas otras formas y accionar un proceso de deconstrucción y posicionamiento político. Se trata de encuadrar y *enfocar* las violencias a través de la imagen fotográfica, imagen que posibilita un camino sólido para la construcción y reconstrucción de la historia de las propias mujeres, en una ciudad en la que aún se converge con el sistema patriarcal. Por lo tanto, se reconfiguran formas de ver y enunciar a las mujeres en el entorno social y enfrentando también la violencia simbólica.

El feminismo dentro de los movimientos sociales

Charles Tilly señala que los movimientos sociales son procesos históricos que combinan campañas sostenidas, repertorios de acción colectiva y demostraciones de valor, unidad, número y compromiso (WUNC, por sus siglas en inglés) (22). El feminismo como movimiento social cumple las características anteriormente mencionadas; se ha manifestado a través de operaciones que buscan la generación de una transformación de las relaciones de poder de género. Desde distintos momentos de la historia, como las sufragistas en el siglo XIX, hasta movimientos contemporáneos como la oleada *#MeToo*, el feminismo ha articulado reivindicaciones colectivas dirigidas al Estado, así como a la sociedad de forma general, señalando los derechos políticos, económicos, sociales y culturales.

Tilly menciona que los movimientos sociales afirman la soberanía popular al plantear que las cuestiones de orden público deben depender del consentimiento de los gobernados. En este sentido, los distintos feminismos no solo buscan los derechos para las mujeres, sino que también reconfiguran las relaciones de poder en la sociedad, enfrentando las estructuras patriarcales, promoviendo la igualdad como un principio democrático fundamental; pero no solo eso, puesto que en la actualidad la lucha también ha dirigido la mirada hacia la erradicación de las distintas violencias que sufren constantemente las mujeres.

El movimiento social del feminismo ha desplegado un abanico de acción que abarca protestas, huelgas y campañas tanto en el espacio público como en los distintos medios digitales, con actos simbólicos como manifestaciones artísticas. En la contemporaneidad, las mujeres trasladaron la lucha hacia hacer visible y denunciar las múltiples violencias, impuestas aún por el sistema patriarcal. Con formas de acción colectiva, los feminismos han encontrado la forma de entrelazar estrategias tradicionales con las innovaciones que responden a las lógicas contemporáneas como el uso de las tecnologías digitales.

La lucha simbólica y las prácticas feministas

Bourdieu describe la lucha simbólica como una batalla por definir la realidad social a través de categorías legítimas como las clasificaciones, normas y valores que estructuran la percepción de la realidad social (94). Estas incluyen categorías como género, clase social, educación, capital cultural y símbolos de prestigio, entre otras. En el ámbito de la fotografía, esta lucha se materializa en la elección de qué imágenes se producen, cómo se distribuyen y quién las interpreta. Estas imágenes tendrán una intencionalidad *otra*, con respecto a imágenes realizadas desde una visión masculina. La práctica feminista desafía las narrativas dominantes al visibilizar historias y experiencias que han sido sistemáticamente excluidas. Los microdiscursos se vuelven macro, se enuncian y se escuchan, se materializan en el orden de lo social a través de las imágenes. Desde una visión técnica de la imagen, las fotografías hechas por mujeres utilizan los recursos técnicos para lograr intencionalidad y función lograda.

Aquí toma relevancia Martín-Barbero al subrayar cómo las industrias culturales y los medios de comunicación actúan como escenarios de negociación entre tradición

e innovación (60). La fotografía feminista opera dentro de este campo al apropiarse de las tecnologías de la imagen para visibilizar historias marginalizadas, desestabilizar estereotipos y promover el reconocimiento de subjetividades plurales. Al hacerlo, cuestiona las estructuras hegemónicas y promueve una mayor inclusión en los imaginarios colectivos, pues busca diferentes canales de transmisión de sus narrativas, como los medios alternativos, las redes digitales, entre otros.

Martín-Barbero destaca la importancia de las mediaciones culturales en la configuración de los imaginarios colectivos (64). Para el autor, la modernidad y la posmodernidad han transformado las formas de producción y circulación cultural, generando cruces que desafían las categorías tradicionales. En este contexto, los medios masivos y las tecnologías de comunicación han desempeñado un papel crucial en la creación de identidades fragmentadas y la reinterpretación de lo colectivo. La fotografía feminista se inserta en estas transformaciones al utilizar la imagen como medio para construir narrativas *otras*. Con esto, no solo se interviene el espacio simbólico, sino también el campo cultural, donde las representaciones visuales actúan como mediaciones que reconfiguran los imaginarios colectivos. Estas prácticas generan nuevas sensibilidades que conectan lo individual con lo colectivo, lo privado con lo público, desafiando así las jerarquías de poder establecidas.

La lucha de mujeres: una multitud conectada

Las luchas feministas han encontrado cauce en la adaptabilidad de los tiempos y los cambios sociales, políticos y tecnológicos, a través de distintas herramientas artísticas y tecnológicas para enunciar sus demandas y poner la mirada en sus resistencias. La fotografía hecha por mujeres y su uso político ha permitido al feminismo integrarse a las lógicas de las redes activistas y ser parte de lo que Giomar Rovira llama *multitudes conectadas* (13).

La práctica fotográfica en la lucha feminista no solo documenta momentos de protesta: la potencia de la fotografía en la lucha está en la construcción de otras narrativas que cuestionan el sistema patriarcal. Siguiendo el planteamiento de Rovira, las multitudes conectadas y el pragmatismo *hacker* promueven un hacer en colectivo que no requiere permiso (20). En este sentido, las imágenes fotográficas, por ejemplo, capturas durante las manifestaciones feministas, ya sean marchas, *performance* u otros

actos de resistencia, se convierten en constelaciones performativas, símbolos visuales que encuentran circulación y difusión en las redes digitales.

El carácter descentralizado y accesible de plataformas como Instagram o Twitter (hoy llamado X) permite a los movimientos feministas la difusión de sus propias narrativas de forma autónoma, sin la dependencia de los medios tradicionales que aún se rigen bajo el sistema patriarcal. Como menciona Rovira, las multitudes conectadas superan los límites de lo local para formar parte de un tejido globalizado en el que las imágenes de carácter feminista no solo narran o ilustran una historia, sino que generan alianzas y nuevas narrativas que fortalecen el activismo tradicional. Las fotografías feministas⁴ en red no se limitan al registro, también interpelan y provocan nuevas sensibilidades estéticas, denuncian y enuncian, incorporan el cuerpo vulnerable, la interdependencia emocional, y las violencias como ejes narrativos, transforman lo político en una experiencia profundamente humana y sensorial.

En el contexto de las redes activistas descritas por Rovira, la fotografía se erige como un vehículo central para conectar luchas locales con procesos globales, mediante la reafirmación de la potencia de la imagen como instrumento de cambio político y social (13). En el caso de México y la Ciudad de México, el uso de las redes socio-digitales han sido un aliado para la difusión de estas otras narrativas, no solo visuales, sino también sonoras y performáticas. Los grupos de mujeres han encontrado cauce en las redes conectadas para poner el foco en las problemáticas a las que se enfrentan.

Lo político y lo estético en la práctica fotográfica feminista

Bolívar Echeverría plantea que *lo político* trasciende la institucionalidad estatal para manifestarse en lo cotidiano y lo imaginario, particularmente, en experiencias estéticas que interrumpen la rutina y cuestionan el orden establecido (13, 14). Como ya se ha mencionado, el feminismo ha sido un movimiento que cuestiona las normas imperantes en relación con el papel de la mujer en la sociedad. La fotografía como una herramienta utilizada por las mujeres se transmuta en una postura política cuando la

4 La historia del feminismo artístico en América latina parece carecer de un desarrollo equivalente al que tuvo en los Estados Unidos. A excepción de México, donde las iniciativas tempranas de Mónica Mayer, vinculadas al Año Internacional de la Mujer, celebrado en la ciudad de México en 1975, y a los desarrollos del feminismo norteamericano representado por el CalArts y Womanhouse, en el resto de los países latinoamericanos nos encontramos, con una ausencia de activismo artístico feminista (Giunta 82).

emplean para documentar y denunciar violencias estructurales, como el feminicidio y el acoso; estas imágenes se convierten en símbolos de resistencia colectiva. El acto de presentar y mostrar estas realidades interrumpen las narrativas dominantes y destacan lo que el patriarcado intenta silenciar.

Para Bolívar Echeverría, *lo político* no se restringe a la gestión institucional del poder, sino que permea la cotidianidad a través de dos dimensiones: la real y la imaginaria (15). En el plano imaginario, lo político se actualiza mediante rupturas simbólicas que trastocan la rutina social y ofrecen experiencias que desafían las “leyes de la segunda naturaleza”. Aquí, la fotografía feminista actúa como un mecanismo de interrupción estética, capaz de romper con narrativas patriarcales al visibilizar cuerpos, historias y resistencias que han sido tradicionalmente marginalizadas.

Ejemplo de esto son las imágenes de marchas feministas, performances como *Un violador en tu camino* o retratos de mujeres enfrentando la violencia de género; las imágenes no solo documentan eventos, sino que también construyen un imaginario colectivo que interpela las estructuras de poder. Este tipo de fotografía crea experiencias estéticas que, en palabras de Echeverría, tienen el objetivo de trascender las normas sociales establecidas, generando espacios donde lo político se reconfigura a través de lo sensible. Echeverría critica la reducción de lo político a la esfera estatal o institucional, con énfasis en la existencia de formas periféricas o informales de acción política que escapan a los mecanismos tradicionales del poder (18). La fotografía feminista es un claro ejemplo de esta política *impura* ya que, a menudo, opera fuera de las narrativas hegemónicas y de los marcos de representación oficiales. Al hacerlo, abre nuevas posibilidades de subjetivación política que, lejos de buscar legitimación estatal, buscan transformar el imaginario colectivo desde la base.

El carácter descentralizado y autogestionado de la fotografía feminista también resuena con las ideas de Echeverría sobre la pluralidad de formas de acción política. Cada imagen, al ser tomada y difundida por diferentes actores, desde manifestantes hasta artistas y periodistas, multiplica las voces y refuerza la idea de una *democracia de apropiación* en la que la ciudadanía se ejerce de manera performativa. En la dimensión de lo real, lo político implica la capacidad de alterar las formas institucionales y materiales que regulan la convivencia social. La fotografía feminista ha sido instrumental en esta dimensión, al ser utilizada para denunciar desigualdades y violencias y, al mismo tiempo, exigir transformaciones estructurales. Un ejemplo es el uso de imágenes en campañas contra el feminicidio en las que fotografías de mujeres desaparecidas

y las protestas que reclaman justicia son herramientas políticas directas que movilizan a la sociedad.

La relación entre lo político, lo real y lo imaginario es particularmente evidente en el activismo digital feminista. Las imágenes compartidas en redes sociales no solo generan una reflexión, sino que articulan redes de solidaridad transnacionales. En este sentido, la fotografía feminista se inserta en lo que Echeverría denomina la *actividad especialmente política*, ya que prolonga las luchas extraordinarias y las convierte en parte del tejido cotidiano de resistencia.

Justicia desde la fotografía

Para Nancy Fraser, la justicia no debe limitarse a la redistribución económica, sino que también implica el reconocimiento de las identidades culturales y políticas de los grupos marginados (11). En este contexto, el arte desempeña un papel fundamental al proporcionar espacios de visibilidad y valorización de estas identidades. Un ejemplo claro de esto es el muralismo latinoamericano, que no solo expresó exigencias de justicia social y económica, sino que también reivindicó identidades culturales históricamente suprimidas por las élites; al ubicarse en lugares accesibles al público, estas manifestaciones artísticas desafiaron las estructuras jerárquicas del mundo del arte y permitieron una reflexión crítica y una resistencia al alcance de todos.

Los grupos bidimensionalmente subordinados, como refiere Nancy Fraser, padecen una mala distribución así como un reconocimiento erróneo de injusticia (25). La raza y el género son grupos a los que no les basta una política de reconocimiento y redistribución; se necesitan ambas. El género como un motivo de opresión —ejemplo de ello las mujeres— necesita de una reivindicación redistributiva y una política de reconocimiento. Por ello, las prácticas artísticas han sido una gran herramienta para lograr enunciar las diferentes formas de opresión con las que las mujeres viven todos los días.

La fotografía feminista desafía directamente lo que Fraser llama *reconocimiento fallido* cuando visibiliza las formas de violencia de género que históricamente han sido ignoradas o trivializadas (23). Por ejemplo, imágenes que documentan feminicidios, acoso sexual o manifestaciones feministas no solo exponen estos problemas, también cuestionan las jerarquías de valor cultural que perpetúan la desigualdad. Al hacerlo,

estas fotografías otorgan dignidad y visibilidad a las mujeres como sujetos políticos, lo cual es un paso crucial hacia la justicia cultural.

Aunque la fotografía feminista no redistribuye directamente recursos, sí tiene un impacto en la justicia económica al generar una reflexión fija sobre las desigualdades estructurales que afectan a las mujeres. Por ejemplo, imágenes que muestran a mujeres en trabajos precarios o en contextos de pobreza extrema pueden movilizar recursos y políticas públicas destinadas a abordar estas desigualdades. Así, la fotografía puede actuar como un catalizador que conecta la esfera cultural con la económica, evidenciando cómo ambas dimensiones están intrínsecamente ligadas.

Fraser también enfatiza la importancia de la representación como dimensión de la justicia, lo que implica garantizar que todas las personas tengan voz en los procesos de decisión (46). La fotografía feminista contribuye a esta dimensión al redefinir el espacio público y permitir que las mujeres tomen control de sus narrativas. Por ejemplo, al difundir imágenes de resistencia en redes sociales o exposiciones, las mujeres no solo participan en debates públicos, sino que también cuestionan los marcos tradicionales que limitan su representación.

En síntesis, la fotografía feminista puede interpretarse como una forma de hacer justicia en tanto que aborda las dimensiones de redistribución, reconocimiento y representación definidas por Fraser. Al visibilizar las violencias de género y amplificar las voces de las mujeres, estas imágenes contribuyen a dismantelar los obstáculos que limitan la participación igualitaria. Más allá de ser un acto de denuncia, la fotografía feminista es también un acto de esperanza y creación que imagina un mundo donde la justicia estética y social se entrelazan para transformar las estructuras de poder.

Feminismos desde Abya Yala: cuerpo, territorio e imagen

Para ampliar el análisis de la práctica fotográfica feminista más allá de marcos teóricos eurocentrados, es necesario incorporar los aportes de teóricas de Abya Yala que han problematizado la relación entre cuerpo, territorio y visualidad desde una perspectiva decolonial y situada. En este sentido, la fotografía no solo puede ser leída como un dispositivo de denuncia o representación, sino como una forma de reinscripción política del cuerpo-territorio, una noción central en los feminismos comunitarios indígenas (Cabnal 23).

Lorena Cabnal, feminista comunitaria maya-xinka, plantea que el cuerpo es el primer territorio de disputa. Esta visión desborda las categorías tradicionales del feminismo occidental ya que no se centra en la reivindicación individual de derechos, sino en una lucha que vincula la memoria ancestral, la tierra y la corporalidad como espacios históricos de violencia, pero también de resistencia. Desde esta perspectiva, la imagen fotográfica se convierte en un acto de recuperación de la dignidad colectiva y de sanación política.

Asimismo, Rita Segato aporta la noción de *pedagogía de la crueldad* para analizar cómo los cuerpos de las mujeres —especialmente de las más empobrecidas y racializadas— son convertidos en escenarios de escarmiento público (56). En este contexto, la fotografía feminista adquiere un rol crucial: no solo denuncia las violencias estructurales, sino que también impide que el cuerpo violentado quede reducido al silencio o al olvido. Al visibilizar las huellas del sistema patriarcal, estas imágenes se configuran como actos de memoria contra el borramiento y la impunidad.

Yuderkys Espinosa Miñoso, por su parte, ha criticado la exportación acrítica de categorías como *género* o *empoderamiento* desde los feminismos del norte global (28, 69), y propone una epistemología otra que recupere las experiencias históricas de las mujeres negras, indígenas y populares del sur. Integrar su mirada permite revisar críticamente cómo la fotografía puede caer en representaciones coloniales si no problematiza sus propios marcos de producción y circulación. Así, el desafío no es solo representar *otras* realidades, sino crear imágenes que desestabilicen las lógicas de exotización, victimización o fetichismo.

Incluir estos enfoques feministas de Abya Yala no solo amplía el corpus teórico, sino que también permite resignificar la fotografía como una estrategia de lucha colectiva, insurgente y situada. Lejos de una estética neutra, la imagen deviene un acto político que articula memorias, denuncia injusticias y abre posibilidades para imaginar otros mundos posibles, anclados en la justicia, el cuidado y la dignidad.

A manera de conclusión

La fotografía feminista, enmarcada dentro de las prácticas artísticas contemporáneas, ha surgido como una herramienta clave para la resistencia y la transformación social. Más allá de su función representativa, la imagen fotográfica actúa como un medio de

enunciación y visibilización de las violencias estructurales impuestas por el sistema patriarcal. En este sentido, las mujeres han utilizado la fotografía no solo para documentar sus luchas, sino también para desafiar las narrativas hegemónicas, reconfigurar los imaginarios colectivos y promover nuevas formas de representación.

Desde la perspectiva del poder simbólico de Bourdieu, la imagen fotográfica puede ser comprendida como un campo de disputa en el que se enfrentan visiones del mundo que buscan legitimar o subvertir las estructuras de dominación. No obstante, es importante señalar que conceptos como el de violencia simbólica ya habían sido desarrollados con anterioridad por autoras feministas como Simone de Beauvoir (1949) y Kate Millett (1970), quienes exploraron la forma en que los sistemas de representación y los discursos culturales operan en la reproducción de la opresión de género. La obra de Bourdieu retoma muchas de estas nociones sin reconocimiento explícito, lo cual ha sido objeto de críticas por parte de diversas teóricas feministas contemporáneas. En este sentido, el presente análisis reconoce el riesgo de reproducir el silenciamiento epistémico que históricamente ha invisibilizado las contribuciones del pensamiento feminista en el canon académico.

Por otro lado, en el marco de las multitudes conectadas de Guiomar Rovira, la práctica fotográfica feminista ha encontrado en el espacio digital una clave aliada para amplificar su impacto. La circulación de imágenes en redes sociales ha permitido la construcción de comunidades transnacionales de lucha, facilitando la articulación de demandas y la generación de nuevas formas de activismo visual. Este fenómeno ha llevado a una descentralización de la producción y distribución de imágenes, y ha otorga a las mujeres la posibilidad de apropiarse de los medios de comunicación y construir sus propias narrativas fuera del control del sistema patriarcal.

Desde la teoría de Nancy Fraser, la fotografía feminista también puede entenderse como un acto de justicia en sus tres dimensiones fundamentales: redistribución, reconocimiento y representación. No solo visibiliza las injusticias económicas y sociales que afectan a las mujeres, sino que también contribuye a su reconocimiento como sujetos políticos y permite su participación en la esfera pública mediante el control de su propia imagen y representación.

Así mismo, Bolívar Echeverría plantea que lo político no se restringe a la institucionalidad estatal, sino que se manifiesta en lo cotidiano y en lo simbólico. En este sentido, la fotografía feminista trasciende la denuncia para convertirse en un acto político en sí mismo. Al capturar la violencia de género, las protestas y la resistencia de las

mujeres, estas imágenes no solo cuestionan las estructuras de poder, sino también generan acción colectiva.

Finalmente, desde los feminismos de Abya Yala, se complejiza aún más el análisis al incorporar nociones como el cuerpo-territorio, la pedagogía de la crueldad y las críticas a los marcos hegemónicos del feminismo eurocentrado. Autoras como Lorena Cabnal, Rita Segato y Yuderkys Espinosa Miñoso permiten ampliar el horizonte teórico para pensar la imagen como un acto de reinscripción política, como un ejercicio de memoria colectiva y como una herramienta para desestabilizar los modos tradicionales de ver, representar y narrar.

Articulando lo anteriormente mencionado, tomaré en cuenta —a modo de ejemplo— la práctica fotográfica de Mónica González (México, 1976). Su trabajo está anclado en la realidad compleja de la Ciudad de México; ejemplifica, de manera contundente, cómo la práctica fotográfica feminista puede convertirse en una herramienta de resistencia y transformación social. Sus imágenes de movilizaciones feministas no solo documentan la presencia y la fuerza de las mujeres en el espacio público, sino que se convierte en un acto de resistencia que dialoga tanto con los marcos teóricos de Pierre Bourdieu, Nancy Fraser, Bolívar Echeverría y Jesús Martín Barbero, como con las apuestas de los feminismos de Abya Yala.

Desde la óptica de Bourdieu, González subvierte el capital simbólico al situar en el centro de la imagen a mujeres históricamente marginadas, mientras que, siguiendo a Fraser, su trabajo contribuye a la redistribución del reconocimiento y la justicia social al visibilizar las demandas y luchas de las mujeres en el espacio público. Echeverría aporta la noción de *ethos* de resistencia, presente en la fuerza y diversidad de los cuerpos y voces que González retrata. Por su parte, Martín Barbero permite comprender cómo estas imágenes, al circular en medios alternativos y digitales, median y transforman los imaginarios colectivos.

Al mismo tiempo, el trabajo de González se vincula con los feminismos de Abya Yala al integrar una mirada situada, decolonial e interseccional: sus fotografías no solo denuncian la violencia patriarcal, sino que también reconocen la pluralidad de identidades, territorialidades y resistencias que conforman el movimiento feminista latinoamericano. Así, la fotografía feminista se erige como un puente entre la teoría crítica y la acción política, entre la memoria visual y la construcción de futuros más justos y diversos, encarnando el espíritu transformador y plural de los feminismos de Latinoamérica.

En conclusión, la fotografía feminista es una estrategia estética y política de resistencia que reconfigura el orden simbólico, articula redes de lucha y transforma los discursos dominantes. A través de la imagen, las mujeres no solo denuncian las múltiples violencias que las atraviesan, también construyen nuevas narrativas que desafían el sistema patriarcal y proponen otras formas de habitar el mundo. Así, la fotografía no es solo un reflejo de la realidad, sino un instrumento de cambio que permite imaginar y construir una sociedad más justa e igualitaria. ▀

Referencias

- Antivilo, Julia. *Entre lo sagrado y lo profano se tejen rebeldías: arte feminista latinoamericano*. México 1970-1980. 2015. Universidad de Chile, tesis de maestría.
- Beauvoir, Simone. *El segundo sexo*. Ediciones Cátedra, 1949.
- Bourdieu, Pierre. "Sobre el poder simbólico". *Intelectuales, política y poder*. UBA/ Eudeba, 2000.
- Cabnal, Lorena. *Apuntes sobre la construcción del feminismo comunitario desde las mujeres mayas-xincas de Guatemala*. 2010. https://www.academia.edu/40618134/Feminismos_diversos_el_feminismo_comunitario
- Cagigas Arriazu, Ana D. "El patriarcado, como origen de la violencia doméstica". *Monte Buciero*, núm 5, 2000, pp. 307-318. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=206323>
- Echeverría, Bolívar. "Lo político en la política". *Valor de uso y utopía*. Siglo XXI, 1998.
- Espinosa Miñoso, Yuderlys. *Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*. En la frontera, 2007.
- Fraser Nancy. *Escalas de justicia*. Herder, 2002.
- Giunta, Andrea. *Feminismo y arte latinoamericano*. Siglo XXI, 2019.
- Martín-Barbero, Jesús. "La comunicación en las transformaciones del campo cultural". *Alteridades*, núm. 5, 2014, pp. 59-68. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/628>
- Millett, Kate. *Política sexual. Feminismos*. Ediciones Cátedra, 1970.
- Rovira, Guiomar. *Activismo en red y multitudes conectadas. Una genealogía de la acción y la comunicación*. Icaria-UAMX, 2017.

- Scott, Jhon. El género: una categoría útil para el análisis histórico. *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*. Miguel ángel Porrúa, 2003.
- Segato, Rita Laura. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Tinta Limón, 2013.
- Steyler, Hito. *Los condenados de la pantalla*. Caja negra, 2014.
- Tilly, Charles. *Los movimientos sociales, 1768 – 2008. Desde sus orígenes hasta Facebook*. Crítica, 2009.
- Varela, Nuria. *Feminismo para principiantes*. Ediciones B, 2013.



Adenda

Una instantánea más II

One more snapshot II

Monserrat Cano-Martínez

Maestría en Comunicación y Política
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
Ciudad de México, México
pupecano@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-7252-0506>

Esta muestra fotográfica ofrece archivos que posibilitan la re-construcción de una memoria colectiva y, a partir de ahí, generar derivas visuales sobre, y en torno, a las mujeres que han sido invisibilizadas, calladas y violentadas por la violenta historia de un Estado-nación. Este trabajo visual muestra la potencia para señalar y enunciar algunas instantáneas de violencia continua que viven las mujeres en un país como México. Por medio de una mirada feminista, podemos situar la imagen como testigo y testimonio visual-material de la cotidianidad en torno a la experiencia tejida desde la femineidad, ya que dicho aparecer ha sido siempre un acontecimiento de violencia en sus diferenciados modos y, sin dejar de lado, que son la expresión más barbárica del mundo contemporáneo.

A través de la historia, podemos dar cuenta que el espacio público de algunas décadas atrás a la fecha ha sido apropiado por las mujeres. Es por medio de distintas expresiones artísticas, entre otros modos de intervención, que las mujeres comienzan a tomar el afuera como medio de denuncia; así es como en las prácticas artísticas se ha encontrado una ruta fértil para conectar y *d*-enunciar todo descontento, ya sea personal o colectivo. En la historia de lo humano, los distintos discursos, desde la mirada de las mujeres, han servido como argumento y contra-argumento para escribir y reescribir la propia historia de las mujeres.

Toda historia, y en especial la historia de las mujeres, no se puede contar sin haber indagado por distintos y diversos relatos que las mujeres han plasmado y han dejado

Recepción: 27-03-2025 | Aceptado: 29-04-2025
Publicado: 30-06-2025

Acceso abierto

Esta obra está bajo licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC
BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Citación:

Cano-Martínez, Monserrat. "Una instantánea más II". *Estudios del Discurso* 11.1 (2025): 118-128.

DOI: <https://doi.org/10.30973/esdi.2025.11.1.213>

para su consulta, el documento y el archivo, ya sea visual o escrito, posibilita conocer, construir, reconocer, estructurar y, sobre todo, abrazar lo que son y hacen las mujeres, ofreciendo así una memoria en colectivo. Estas fotografías son los pasos y los vestigios de diferentes marchas conmemorativas del *Día Internacional de la mujer*, esta obra es un material intangible que se puede oír, oler, consultar, pero también tomarse como una herramienta francamente política. Escribir, narrar, gritar y enunciar, contra relatos que le hacen frente a lo que el sistema patriarcal dicta.

Así, esta muestra fotográfica es un testimonio visual que se suma como indicio y síntoma de un capítulo más de violencia en México, un capítulo que aún no se le presagia final; sin embargo, las mujeres, las mujeres que *no somos ni santas, ni putas, sino solo mujeres*, como diría Rotmi Enciso, nos negamos a dejar de insistir. ▯

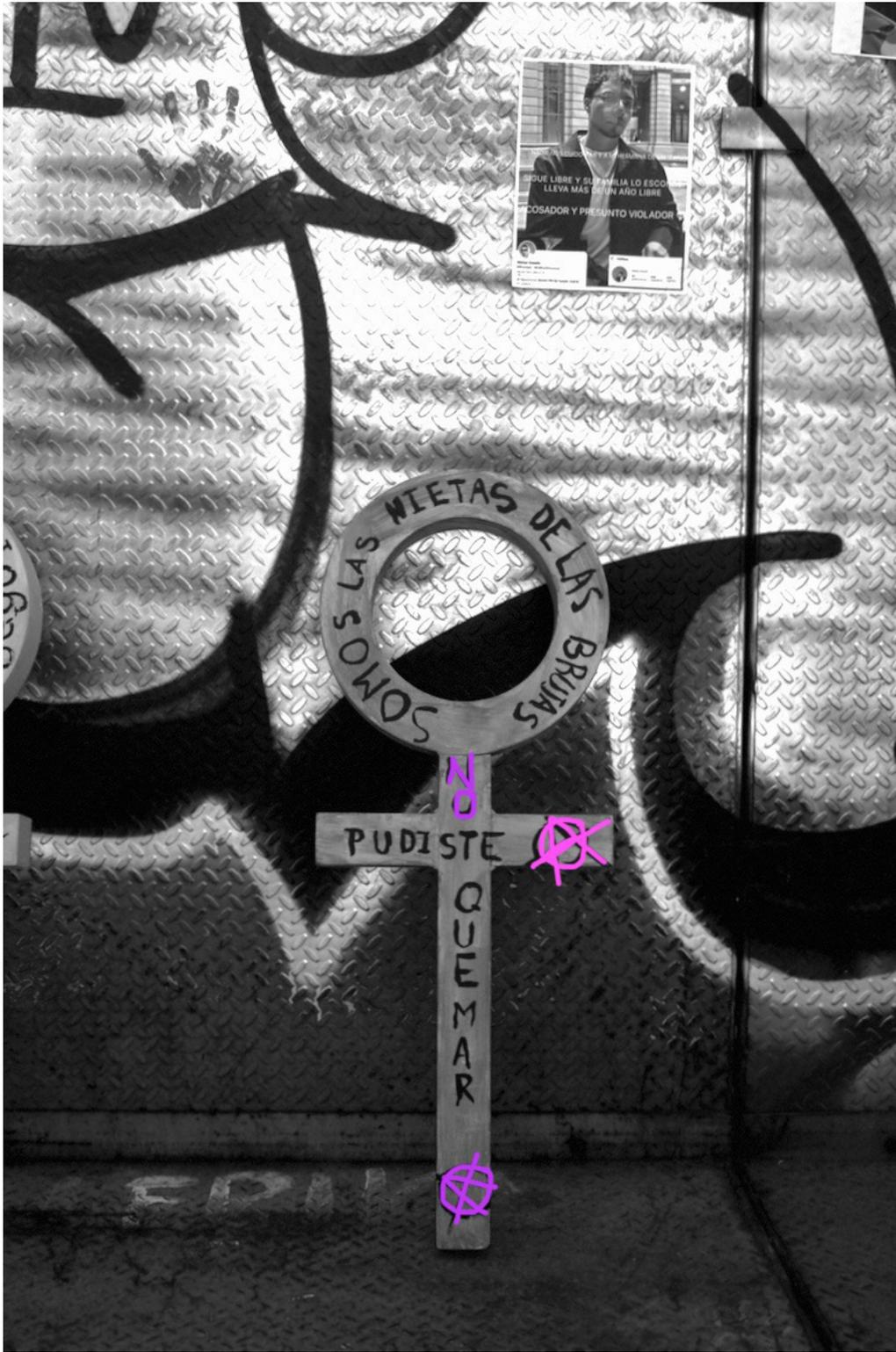






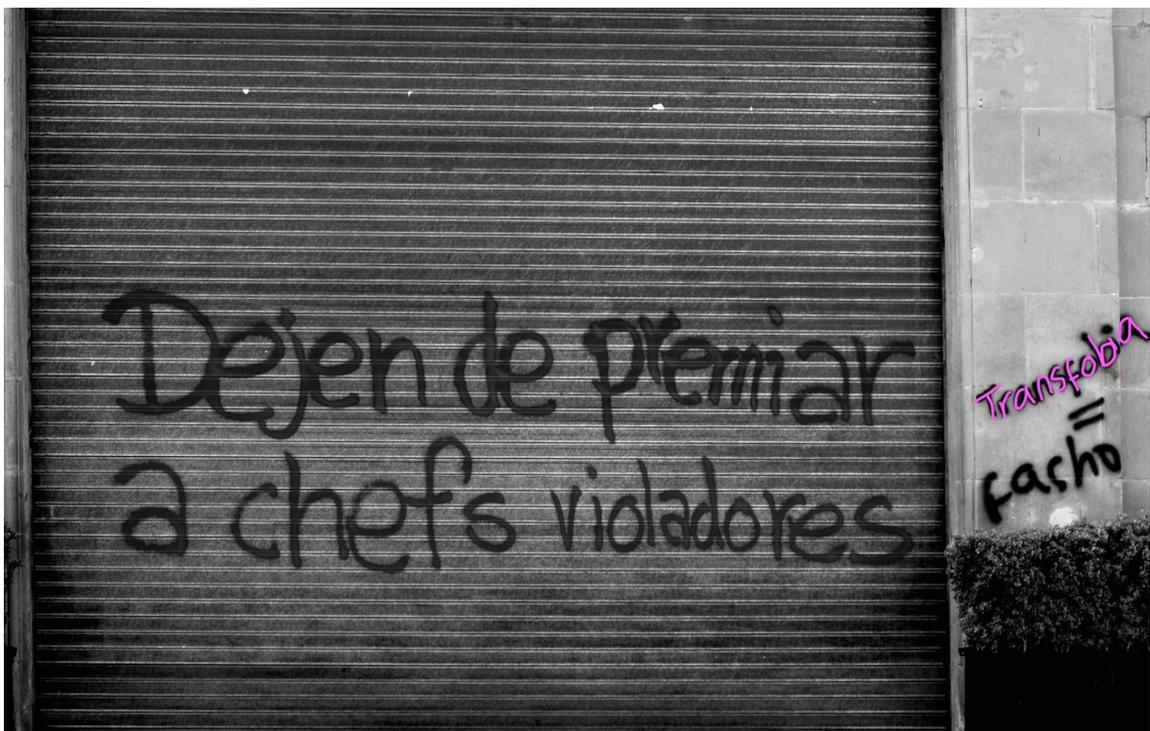














Preguntas en torno a los cadáveres

Reseña de **Romero Castro, Oscar Moisés. *Filosofía forense. El morir violento*. Arturo Aguirre y María del Carmen García Aguilar (eds.). Afínita Editorial, 2023.**

Karina Abigail Escobedo Toro

Laboratorio de Contra/Narrativas
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
Cuernavaca, Morelos, México
kescobedo912@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-5149-3738>

La muerte es parte de la vida, cada ser humano sabe que un día tendrá que morir. A pesar de eso, la manera de morir señala cuestiones importantes que no están expuestas a simple vista. En *El morir violento*, Romero Castro nos expone la diferencia de matar como un acto y el morir como un hecho. Es cierto que, a partir de los últimos años donde la violencia se ha transformado casi en un espectáculo, el acto de matar trajo consigo nuevas interpretaciones. Los actos violentos que hoy se ejercen tienen como objetivo dar un mensaje y una significación social, contexto que ha profundizado en la academia en un deber sobre el estudio de la violencia y sus efectos.

Desde hace muchos años, la muerte ha causado gran interés en distintas disciplinas, también en todos los seres humanos. Nuestra curiosidad por entenderla ha traído a consecuencia un sinnúmero de investigaciones, análisis y textos que hablan sobre este tema. Romero Castro, en su texto, analiza la muerte violenta en México contemporáneo (2012-2022), a través de los estudios de la filosofía contemporánea, más específicamente a través de la filosofía forense. El libro examina la muerte como un acontecimiento social y explora los factores que posibilitan el ejercicio de la violencia, enfocándose en la desconstitución humana a nivel ontológico y social. El objetivo principal de esa investigación es observar la violencia, sobre todo la violencia ejercida a los cadáveres,

Recepción: 14-04-2025 | Aceptado: 19-05-2025
Publicado: 30-06-2025

Acceso abierto

Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Citación:

Escobedo, Karina. "Preguntas en torno a los cadáveres". *Estudios del Discurso* 11.1 (2025): 129-131.

DOI: <https://doi.org/10.30973/esdi.2025.11.1.214>

partiendo de la pregunta, ¿cuáles son las condiciones ontológicas-sociales e históricas que posibilitan hoy en día que los cuerpos muertos sean violentados?

La filosofía forense tiene como objetivo principal estudiar el fenómeno de la violencia contemporánea ejercida a los vivos y los muertos. Cómo es que estos contextos de violencia vulneran no sólo a los cuerpos y cadáveres, sino también a la memoria colectiva, el vivir de una comunidad y la interacción social. A través de este enfoque, el autor busca visibilizar y desnormalizar la violencia, promoviendo una resistencia discursiva en el ámbito académico, la opinión pública y la discursividad política.

El objetivo de la filosofía forense abre, por ello, la posibilidad de pensar contemporáneamente el espacio de los cuerpos violentados, como una evidencia que reclama memoria y justicia, porque la muerte en procesos de desaparición forzada, urbidios, ecocidios, son realidades que producen víctimas o pacientes de la violencia. (29)

Gracias a la teoría que abordan los estudios de la filosofía forense, Romero Castro realiza una investigación que responde la pregunta ¿en qué circunstancias un muerto puede ser violentado? Dividido en 15 parágrafo, el texto expone en cada uno un componente importante de la muerte violenta, que se refiere a: “[...] conjunto de diversos actos que privan la existencia de los otros y repercuten en el tejido social; actos materiales que se exponen en el espacio de la existencia de las víctimas, sus cadáveres” (13).

En los primeros tres párrafos se expone qué es la muerte violenta y cómo los testimonios se convierten en una herramienta fundamental para comprender la violencia. Es aquí donde Romero Castro analiza el acto de matar y sus implicaciones en la memoria y la justicia social, además de examinar cómo la violencia no solo afecta a las víctimas directas, sino que también reconfigura las relaciones sociales y transforma la percepción colectiva de la vida y la muerte.

En los párrafos cuatro, cinco y seis se desarrolla la idea de que la muerte violenta, en un primer momento, se ejerce sobre un ser vivo, pero el autor resalta un aspecto fundamental: la violencia que también se perpetra sobre el cadáver. Se trata de un borramiento en todos los sentidos, desde la desaparición del cuerpo hasta su transformación en algo irreconocible mediante la eliminación de rasgos que lo hacen único y, por lo tanto, identificable. La conversión de un cadáver en un desecho es un componente clave de la violencia contemporánea y de la forma en que se trata a los muertos.

Además, el texto señala la indiferencia con la que el Estado, la Corte Penal Internacional y las autoridades abordan el problema de la muerte violenta en la actualidad.

Romero Castro aborda en los párrafos 7 al 10 diversas dimensiones de la muerte violenta en el contexto contemporáneo. El autor introduce el concepto de “muerte social” para describir la negación o ausencia de reconocimiento de una muerte humana por parte de la sociedad. Este fenómeno se manifiesta cuando las víctimas de violencia son despojadas de su identidad y humanidad. Los contenidos que van hilando todo el libro giran alrededor de la dehumanización del cadáver a través de la violencia contra éste. Todo esto analizado con las herramientas de la filosofía. Hay diferentes pregunta que nos podemos hacer al momento de leer esta investigación, por ejemplo, ¿cuáles son las razones para que alguien se convierta en un individuo matable? Podemos pensar en el termino referido a Judith Butler sobre la distribución del dolor y las vidas desechables. No es que hayamos nacido con una condición que nos haga ver como sujetos indefensos a los que pueden matar sin consecuencias. Se trata de toda una estructura que hace que seamos estos sujetos matables y que, al destruir toda la humanidad que nos hace reconocibles, se intente borrar la memoria colectiva que está a nuestro alrededor. Es una contramedida forense para no poder reconocer a nuestros muertos.

Por último, en los párrafos 11, 12, 13 y 14 se analizan espacios de violencia como las fosas clandestinas, que se han convertido en símbolos de la brutalidad y una ineficiencia directa del Estado. El autor argumenta que estas fosas representan lugares de conflicto que evidencian la emergencia de nuevas formas de violencia y la necesidad de una reflexión filosófica profunda sobre el significado de la muerte en nuestra sociedad y en el contexto de nuestro país. El libro *Filosofía forense: el morir violento* no solo ofrece un análisis de la violencia contemporánea, sino que también propone un llamado a la resistencia discursiva y al cuestionamiento de la normalización de la muerte violenta. A través de un enfoque filosófico y forense, el libro invita a repensar la relación entre la muerte, la memoria y la justicia, planteando la urgencia de visibilizar la violencia como un primer paso hacia su erradicación.

Es importante investigar, escribir y hablar sobre estos temas porque, por más difícil que sea aceptarlo, estamos rodeados de violencia. Aunque a veces pareciera que hay una distancia respecto a estos acontecimientos o realidades, al voltear y observar nuestro entorno nos damos cuenta de que son más cercanos de lo que pensamos. Por eso, estos análisis en torno a la violencia contemporánea nos ayudan a repensar los discursos que decimos y los que escuchamos, las causas sociales por las que luchamos y la justicia que exigimos por nuestros muertos y por nuestros desaparecidos. ▯



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

