La construcción ficcional de la violencia

Lucía Natalia Martinez Mayer (FFyL-UBA)

384. El concepto 'dolor' lo has aprendido con el lenguaje.

-*Investigaciones Filosóficas,* Ludwig Wittgenstein

Carmita Wood fue víctima de acoso sexual. Susan Brownmiller cuenta en su libro *In Our Time: Memoir of a Revolution,* que Carmita Wood se acercó a Lin Farley, una feminista estadounidense que se encontraba en la Oficina de Asuntos Humanos de la Universidad, para pedirle ayuda. Carmita, durante ocho años, había trabajado en el Departamento de Física Nuclear de Cornell, donde realizaba tareas administrativas. Allí, un "hombre ilustre", tal como lo describe Brownmiller, se acercaba constantemente a su escritorio y se restregaba contra sus pechos o zarandeaba la entrepierna cerca de ella. En una fiesta de navidad de los trabajadores del laboratorio, este hombre arrinconó a Carmita en un ascensor y la besó sin su consentimiento. Carmita intentó evitar futuros encuentros con él de muchas maneras, pero esto le causó una gran cantidad de síntomas físicos que la llevaron a solicitar el traslado a otro departamento. El traslado le fue denegado y Carmita renunció. Cuando le preguntaron, al pedir la prestación por desempleo, por qué había dejado su trabajo, Carmita "se mostró confusa al describir los detestables episodios" (Fricker, 2017:242). Finalmente, tras la insistencia, terminó afirmando que había renunciado por motivos personales.

Es recién en un seminario dictado por Lin Farley, junto a otras mujeres, que varias de ellas comenzaron a charlar y darse cuenta de que todas habían tenido experiencias parecidas en algún momento. Allí, las mujeres, entre las que se encontraba Carmita Wood, decidieron que tenían que realizar una denuncia pública para "romper el silencio sobre esto" (Fricker, 2017:242). Brownmiller, en su libro, afirma que "este "esto" sobre lo que iban a romper el silencio no tenía nombre" (Fricker, 2017:242). Al hacer carteles para la denuncia pública, las mujeres comenzaron a barajar posibles nombres. ¿Intimidación sexual? ¿Coerción sexual? Finalmente alguien propuso "acoso sexual". Según Brownmiller, las mujeres se pusieron de acuerdo inmediatamente: "esto es lo que era" (Fricker, 2017:243).

Según el análisis realizado por Miranda Fricker en su libro *Injusticia Epistémica,* esta historia es un caso paradigmático de lo que ella denomina "injusticia hermenéutica". Este tipo de injusticia consistiría en "la injusticia de que alguna parcela significativa de la experiencia social

propia quede oculta a la comprensión colectiva debido a un prejuicio identitario estructural en los recursos hermenéuticos colectivos" (Fricker, 2017:249). En definitiva, para Fricker, esta historia da cuenta del modo en el que pueden existir "lagunas hermenéuticas" en las que "debería estar el nombre de una experiencia social diferenciada" (Fricker, 2017:243). Hay aquí, conjugadas, una serie de violencias: no solo ha sufrido Carmita violencia sexual de parte del profesor, sino, además, ha sido víctima de una violencia epistémica estructural, la "injusticia hermenéutica". Ahora bien, ¿qué es toda esta violencia de la que estamos hablando?

En el presente trabajo buscaremos cuestionar la manera sustancialista y reificante en la que la violencia es comprendida en el planteo de Fricker. En definitiva, revisaremos críticamente la idea central de que existen ciertas experiencias sociales "sin nombre", ciertas violencias que quedan ocultas bajo "lagunas hermenéuticas" o "agujeros" en los recursos hermenéuticos compartidos. No buscaremos con esto negar, en absoluto, la violencia sexual de la que son víctimas las mujeres. Por el contrario, el trabajo se enfocará en el proceso dialógico, ficcional y hermenéutico que puede resultar, como veremos en el caso de Carmita, en el reconocimiento de una violencia sufrida y compartida por un determinado grupo social. En definitiva, las preguntas que guiarán nuestro trabajo no son sino: ¿a partir de qué procesos pueden convertirse un conjunto de acciones, sensaciones y experiencias en *violencia*? ¿Cómo se construye, en definitiva, la violencia?

La reificación de la violencia

En su artículo "The Social Construction of Violence: The Case of Sexual and Domestic Violence", Muehlenhard y Kimes (1999) señalan que ciertos términos, como violación intramarital o violencia matrimonial no siempre han existido (Muehlenhard y Kimes, 1999235). La violencia, señalan las autoras, era algo que ocurría entre extraños, y no en entornos familiares o en círculos cercanos. El primer tipo de violencia dentro de círculos íntimos que comenzó a considerarse seriamente fue el abuso infantil. Siguiendo a Bergen, las autoras señalan que una hipótesis que explica la respuesta rápida de parte de la sociedad en promulgar leyes en contra del abuso infantil estaba relacionada con el carácter "inocente" de lxs niñxs. Estos, en definitiva, no podían ser culpados de provocar la violencia (Muehlenhard y Kimes, 1999:235). Sin embargo, otros tipos de violencia en el ámbito doméstico no fueron tenidos en cuenta hasta los años 70' o 80´. Incluso, parecía que la violencia estaba reglada como parte aceptable del comportamiento de los varones, que muchas veces eran considerados dueños de sus esposas y, en tanto responsables de sus actos, tenían permitido castigarlas,

incluso físicamente. En 1768, por ejemplo, Sir William Blackstone había establecido la denominada "regla del pulgar", en la que se prohibía a los maridos golpear a sus mujeres con palos que fueran más anchos que un dedo pulgar. Y todo lo que no está prohibido está permitido.

Ahora bien, el hecho de que la violencia hacia las mujeres tenga una larga historia de indiferencia, podría hacernos pensar que tanto las leyes, los medios y, en términos de Fricker, los "recursos hermenéuticos compartidos" no han hecho más que ocultar, durante siglos, una violencia siempre presente. Una violencia dirigida, específicamente contra las mujeres. En definitiva, a lo largo de la historia, la injusticia que ha atravesado, para Fricker, los recursos hermenéuticos compartidos, ha hecho que el acoso sexual pase como simples "piropos", "la violación en el matrimonio como no violación, la depresión posparto como histeria, la reticencia a trabajar horas que dificultan la conciliación de la vida familiar como falta de profesionalidad, etcétera" (Fricker, 2017:249). Pero ¿cómo puede ser que, a lo largo de la historia, toda esta violencia haya permanecido oculta?

Para comenzar a analizar este fenómeno, es posible retomar algunas ideas y conceptos presentados por Girard (2005) en *La violencia y lo sagrado.* En efecto, podemos encontrar algunos aspectos y ontologías en común que permiten tematizar la violencia tal como está presente en Fricker en términos girardianos.

La violencia es, para Girard, una constante antropológica. En palabras de Girard, hay un esquema transcultural de la violencia colectiva que puede ser, a grandes rasgos, descripta y analizada (Girard, 2005:37). En este sentido, existe para el autor un cierto deseo de violencia que busca siempre ser satisfecho, a partir de diferentes objetos y mecanismos. Hasta las instituciones más racionales se organizarían a partir de una gestión y organización de esta violencia que, de desatarse incontroladamente en un proceso de venganzas interminables, podría implicar el fin de todo tipo de sociabilidad. En este sentido, señala Girard:

> El deseo de violencia se dirige a los prójimos, pero no puede satisfacerse sobre ellos sin provocar todo tipo de conflictos; conviene, pues, desviarlo hacia la víctima sacrificial, la única a la que se puede herir sin peligro, pues no habrá nadie para defender su causa. (Girard, 2005:21)

Así, el sacrificio en ciertas sociedades, lejos de haberse tratado de un irracional rapto de violencia, no sería sino, para Girard, el desencadenamiento racional que termina por "apaciguar las violencias intestinas" (Girard, 2005:22). Ahora bien, existen y han existido a lo largo de la

historia y las sociedades múltiples maneras de apaciguar estas violencias. Una de ellas, por ejemplo, aparece representada por el sistema judicial moderno. Mientras que el sacrificio podría encasillarse como un medio *preventivo* de la violencia, que simplemente la desvía hacia una víctima sacrificial, la justicia vendría a ser un medio *curativo*: un sistema eficaz con características rituales y sacrificiales que funciona tanto mejor cuanta menos conciencia se tenga de su función (Girard, 2005:29). Moderando y "racionalizando" la venganza, el sistema judicial "la convierte en una técnica extremadamente eficaz de curación y, secundariamente, de prevención de la violencia" (Girard, 2005:30). Así, podríamos pensar que la denuncia pública y judicial de la violencia sexual sufrida por las mujeres del seminario, por ejemplo, se inserta en este marco del siguiente modo: es justamente la denuncia judicial lo que impide el desencadenamiento continuado de la violencia y la controla. En vez de buscar venganza, en vez de que el grupo de mujeres organice una cacería de varones acosadores, lo que se busca es una palabra o concepto para realizar una denuncia pública y una denuncia penal. El sistema judicial monopoliza la venganza, la gestiona de manera eficaz, y se ubica aparentemente por fuera de una violencia que, sin embargo, está a la base de su propio funcionamiento.

La violencia, entonces, en el caso de Girard, permea todo tipo de sociedades que, a lo largo de la historia, han desarrollado diferentes mecanismos e instituciones para su control. De manera no consciente, hasta la justicia y sus instituciones no serían sino otro mecanismo de base ritual y sacrificial que monopolizaría de manera eficaz la violencia. Es posible identificar entonces, analíticamente, dos instancias interrelacionadas en el funcionamiento de la justicia. Por un lado, estaría la violencia originaria que moviliza el sistema judicial en primer lugar: un aparente primer acto violento "ilegal" que desencadena entonces un segundo momento de violencia controlada, gestionada y monopolizada, dirigida ahora hacia el culpable, cuya venganza queda en manos de una institución "impersonal". Los dioses nos han dicho en otras épocas a quién sacrificar permitiendo a la violencia encauzarse sin generar una creciente violencia espiralada de venganzas. Hoy parecería ser que es la justicia, ubicada en lugar de lo sagrado, la que desde "afuera" permite dictaminar y ejecutar el castigo, violento, a la violencia "ilegítima".

Ahora bien, tanto en el planteo de Miranda Fricker como en el de René Girard es posible identificar un punto en común: ambos autores presuponen que somos capaces, de antemano, de identificar qué es aquello que cuenta como violencia. Girard afirma, por ejemplo, que el aparato judicial se encarga de disimular la identidad real de la violencia *ilegal* y la violencia *legal*, para poder, justamente, tener un monopolio de la venganza sobre aquella violencia identificada como "ilegal". En este sentido, podríamos pensar que la violencia contra las

mujeres, como hemos visto al comienzo de la sección, ha sido durante siglos considerada una violencia "legal" en diferentes contextos. Eran un tipo de violencia "legal" el acoso sexual, la violencia doméstica y la violación intramarital. Siguiendo a Fricker, esta violencia no podía ser denunciada, y a veces ni siquiera concebida por las propias víctimas como violencia, por culpa de la injusticia hermenéutica. Los recursos hermenéuticos compartidos habrían tenido agujeros allí donde estas violencias, todavía *legales*, habrían buscado tornarse identificables y comunicables para poder, por ejemplo, lograr constituirse en violencias *ilegales,* penables, como siempre lo debieron haber sido. Ahora bien, la pregunta que ninguno de estos autores se hace es la siguiente: ¿cuándo comienza la violencia a ser violencia?

Creemos que tanto Fricker como Girard tienden, en sus planteos, a reificar una violencia que, *prima facie*, seríamos capaces de identificar como tal. Desde asesinatos hasta besos en ascensores, tanto Fricker como Girard parten en sus análisis de una identificación de experiencias y hechos *ya* violentos. Lo que hay en Girard, son distintas maneras de gestionar y lidiar con una violencia inevitable y propia de toda forma de sociabilidad humana. Lo que encontramos en Fricker es la denuncia de una violencia que no puede ser comunicada, entendida ni denunciada porque los recursos hermenéuticos compartidos han puesto a ciertos grupos sociales en desventaja a la hora de identificar, por ejemplo, ciertas formas de violencia que se dirigen, específicamente, hacia ellos. Ahora bien, ¿qué es lo que hace a la violencia, violencia? ¿Sería para Girard violento un beso no consensuado en un ascensor o un piropo en la calle? Girard afirma que no hay una línea que separe de forma tajante y necesaria la violencia legal de la violencia ilegal, pero ¿acaso es posible encontrar una línea clara que separe la violencia de la no-violencia?

¿Qué estamos dispuestos a llamar violencia?

El concepto de "violación intramarital" recién ganó reconocimiento social y legal completo en Estados Unidos en el año 1993. Tal como señala Shannon Sullivan en su artículo "On the harms of epistemic injustice", muchas mujeres que no tenían a mano tal concepto, y eran forzadas por sus maridos a tener relaciones sexuales sin su consentimiento, no podían entender su experiencia como una experiencia de violación (Sullivan, 2017:206). Esto no quiere decir que no hayan sufrido o que no hayan podido comprender que lo que les estaba pasando estaba *mal*, sino, más bien, esto implicaba que tales actos no eran entendidos ni interpretados como violaciones, ni podían ser reconocidos y penados por ley como tales. Siguiendo a Sullivan, en este ejemplo de injusticia hermenéutica es posible ver cómo la sociedad ha creado un contexto

donde una violencia no epistémica, como lo puede ser la violencia sexual, ha adquirido un carácter epistémico, en la medida que la sociedad no ha sido capaz de proveer los conceptos a partir de los cuales comprender esta experiencia de manera justa y adecuada (Sullivan, 2017:206). Ahora bien, ¿cuál sería la manera *justa* y *adecuada* de entender una experiencia de violencia?

Para comenzar a desandar cómo la violencia llega a ser entendida como violencia, creemos que es necesario detenernos, justamente, en la comunicación. En definitiva, el problema sobre el cual se concentra la injusticia hermenéutica surge a partir de una falla comunicativa que impide a ciertas personas comunicar su experiencia a otros y entender sus propias experiencias. En este sentido, creemos que la conexión entre estos fenómenos -comunicarse con otros y entendernos a nosotros mismos- y las posibles fallas que pueden emerger durante este proceso, pueden ser analizadas a partir de los aportes de Donald Davidson en "Tres variedades de conocimiento".

Siguiendo a Ludwig Wittgenstein, Davidson afirma que la fuente del concepto de verdad objetiva es la comunicación interpersonal (Davidson, 2003:286). Y, siguiendo esta línea de pensamiento, Davidson argumenta que si la comunicación es lo único que puede suministrar una normatividad a nivel del lenguaje, es decir, una manera de determinar la manera correcta de usar las palabras, es también únicamente la comunicación la que podrá suministrar una norma de objetividad en otros dominios (Davidson, 2003:286). Pero ¿de qué manera?

Imaginemos, dice Davidson, un posible intérprete que trabaje sin la ayuda de un bilingüe en tratar de asignar algún tipo de contenido proposicional a las preferencias de un hablante de un idioma que el intérprete desconoce por completo. El intérprete no puede en un caso así -ni en ningún otro- observar directamente las creencias, deseos o pensamientos del hablante. Lo que tiene a disposición son, simplemente, ciertas "manifestaciones externas" de estas actitudes, incluyendo las preferencias del hablante (Davidson, 2003:287). Así, lo que el intérprete debe hacer -lo que todos hacemos y hemos hecho como aprendices de cualquier lenguaje- es percibir que, con la "suficiente frecuencia", el hablante tiene una determinada actitud hacia un objeto o suceso que el intérprete también percibe (Davidson, 2003:287). Ahora bien, ¿cómo es posible *individuar* a qué objeto o suceso está reaccionando el hablante en una circunstancia determinada?

Para poder individuar de qué objeto o suceso se le está hablando, además de ciertos principios básicos de coherencia y concordancia que podemos denominar "principio de caridad",

parecería que al intérprete le hacen falta criterios de algún tipo, maneras de discernir qué es exactamente aquello que se le está intentando comunicar. Un hombre señala un conejo y lanza una proferencia. ¿Está hablando del conejo? ¿Del olor de los conejos? ¿De los conejos que corren en primavera? Davidson, para poder contestar estas y otras preguntas, afirma lo siguiente:

> El criterio en base al cual puede decirse que una criatura trata determinados estímulos como similares, como pertenecientes a la misma clase, es la similitud de las respuestas de esa criatura a tales estímulos; pero ¿cuál es el criterio de similitud de las respuestas? Este criterio no puede derivarse de las respuestas de la criatura en cuestión; sólo puede provenir de las respuestas de un observador a las respuestas de la criatura. Y sólo cuando un observador correlaciona conscientemente las respuestas de otra criatura con los objetos y acaecimientos del mundo del observador existe una base para decir que esa criatura está respondiendo a esos objetos y acaecimientos en lugar de a otros objetos y acaecimientos (Davidson, 289).

Así, llegamos a la conclusión de que la única manera de individuar una experiencia de la que un posible agente esté hablando, es, en definitiva, junto a otrxs intérpretes. Es solamente la comunicación interpersonal la que dota de contenido a nuestras proferencias. Este proceso comunicativo, guiado por el principio de caridad, puede ser denominado "triangulación", en tanto es solamente a partir de la reacción de dos o más personas a los diferentes estímulos, y sus reacciones a las reacciones de un otro, lo que permite individuar de manera exitosa la causa común de todas nuestras proferencias, actitudes y pensamientos. Y es este triángulo, este "compartir reacciones a estímulos comunes", lo que dotan al pensamiento y al habla de significado (Davidson, 2003:290), y a nuestras experiencias de sentido. Pero, para ejemplificar este proceso, tal vez sea momento de dejar de pensar en conejos.

Carmita Wood estaba viviendo lo que hoy reconocemos como un caso de acoso sexual. Sin embargo, a partir de la propuesta de Davidson, podemos afirmar que la experiencia injusta y violenta de la que Carmita fue víctima no estaba oculta bajo una laguna hermenéutica. El lenguaje no tiene agujeros que vuelvan ciertas experiencias ininteligibles para ciertos sujetos. Lo que no quiere decir que el lenguaje y la comunicación no sean necesarias para la constitución, individuación y reconocimiento de toda experiencia y toda violencia. En efecto, creemos que el caso de Carmita Wood que para Fricker representa el caso paradigmático de injusticia hermenéutica, no es sino un caso paradigmático del proceso que Davidson ha descripto como "triangulación". En definitiva, Carmita pudo dotar su experiencia y

pensamiento de contenido solo una vez que otras mujeres, otras intérpretes, pudieron conjuntamente atribuir las reacciones de Carmita a una causa que, ellas mismas, eran también capaces de identificar en el mundo. Un conjunto difuso de experiencias disímiles como lo pueden ser un beso en un ascensor, un piropo en la calle, un manoseo no consentido, pudieron ser constituidos, conjuntamente y a partir de un proceso de interpretación y reajuste, como una única "experiencia social compartida" de acoso sexual. Lo que faltaba previo a ese encuentro comunicativo que pudo darse en el marco del seminario no era el nombre para una experiencia compartida: era la constitución de la experiencia misma como una única experiencia.

En este sentido, creemos que es posible decir que la violencia, a diferencia de lo que afirman tanto Girard como Fricker, no puede ser entendida como una sustancia que se manifiesta de diferentes formas, a veces con y a veces sin nombre. No hay manera, desde una perspectiva davidsoniana, de imaginar la violencia en el mundo antes que el lenguaje. ¿Quiere decir, entonces, que la violencia es tan solo un constructo lingüístico? ¿Que el hallazgo del concepto "acoso sexual" que reúne un conjunto de experiencias disímiles es un mero invento feminista sin asidero en la realidad? Por el contrario, creemos que, si entendemos la comunicación, a partir de Davidson, como un proceso mucho más complejo que la mera transmisión de experiencias a través de palabras, es posible afirmar que toda violencia se constituye lingüística y socialmente a través de procesos interpretativos que terminan por dotar de contenido a nuestros pensamientos y experiencias más dolorosas, y nos permiten identificarlas y constituirlas como experiencias de algún tipo de "violencia". Incluso el dolor, siguiendo a Wittgenstein, lo aprendimos con el lenguaje.

El lenguaje como denuncia

A partir de Davidson hemos concluido que la violencia puede constituirse como tal solo a partir de la comunicación y el lenguaje. Esto no quiere decir, como hemos insistido anteriormente, que las mujeres, víctimas de todo tipo de violencias no reconocidas, no hayan sufrido durante siglos. Más bien, lo que hemos intentado de mostrar a partir de los aportes de Donald Davidson, es que todo pensamiento, toda experiencia y todo mundo, se constituye junto a otros, a partir de una serie de intercambios lingüísticos e interpretativos. Ahora bien, si para poder identificar y denunciar la violencia debe haber existido, primero, la comunicación, y si no tenemos todavía las palabras para hablar de esta violencia, ¿de qué manera es posible denunciarla? ¿Cómo podemos hablar de algo que aún no existe con palabras que todavía no tenemos?

Si lo que nos interesaba, a partir de Davidson, era pensar la comunicación y el lenguaje como aquello que podía dotar de contenido y objetividad a nuestros pensamientos, creemos que es necesario detenernos, para poder contestar esta serie de preguntas, en el modelo comunicacional que presupone Fricker a la hora de analizar el caso de Carmita Wood. Siguiendo a Roy Harris en *The semantics of science,* existe un determinado "mito del lenguaje" que ha sido propagado y sostenido desde la antigüedad. Este mito consistiría en pensar que las palabras son elementos que le pertenecen a un código lingüístico convencional, compartido por los miembros de una comunidad lingüística, que les permitiría a los hablantes intercambiar pensamientos con otros miembros que comprenden el código (2005:3). Así, este proceso de "telementación", tal como lo denomina el autor, tendría dos versiones: en su versión psicocéntrica, las palabras estarían en lugar de ideas de la mente, y en su versión reocéntrica, las palabras estarían en lugar de las "cosas" o las "experiencias" mismas. Sin embargo, en cualquiera de sus versiones, el mito presupondría tanto la existencia de los signos públicos como el modo en el que estos signos se relacionan con los elementos, aparentemente, "no lingüísticos".

En este sentido, creo que es posible afirmar que el análisis que realiza Fricker del caso de Carmita Wood no hace más que reproducir el mito del lenguaje. Es decir, solo asumiendo que los nombres están en lugar de ciertas experiencias es posible pensar en algo así como lagunas hermenéuticas, que impidan tornar inteligibles o comunicables ciertos tipos de "violencia" sin nombre. Parecería ser que, para Fricker, en tanto sujetos hablantes, podemos hacer uso de estos recursos lingüísticos y transmitir y comunicar una experiencia de sufrimiento y violencia, a través de la palabra que la representa, a los otros. Así, es la creación del concepto lo que viene a suplir esta falta, y permite que el grupo de mujeres pueda realizar una denuncia pública y penal. Ahora bien, como hemos intentado mostrar con Davidson, no es así como funciona el lenguaje ni la comunicación. Aquí, el orden de los factores altera, completamente, el producto.

El enfoque integracionista de Harris nos permite comprender en qué sentido es la comunicación la que permite constituir, primeramente, la violencia como tal. Desde un enfoque integracionista, los recursos hermenéuticos y las palabras no se encuentran meramente disponibles para ser usadas por una comunidad de hablantes. Por el contrario, lejos de concebir que los signos son el prerrequisito de toda comunicación, el enfoque integracionista entiende que los signos son, justamente, sus *productos* (Harris, 2005:110). La comunicación, para Harris, no se reduce a la mera transmisión de pensamientos, sino que constituye todo un continuo de actividades creativas en las que los participantes intentan integrar sus propias

acciones y objetivos con los de los otros en las circunstancias particulares (Harris, 2005:110). Intentamos entender lo que nos pasa, lo que le pasa a otrxs, buscamos realizar denuncias penales, hacemos pancartas para colgar en universidades: el lenguaje es mucho más que un conjunto de etiquetas.

De esta manera, es posible establecer que las palabras no son simples herramientas que buscamos en un código prefijado para transmitir pensamientos sino que, desde una perspectiva integracionista y davidsoniana, son el resultado de un proceso de interpretación y reajuste constante que, intersubjetivamente, vamos realizando cuando intentamos hacer muy diferentes cosas junto a otros en un mundo compartido. Cuando surgen nuevos objetivos, como por ejemplo el objetivo de denunciar un determinado hecho de violencia, la comunicación puede resultar en la creación contingente, aleatoria y disputable de nuevos conceptos que sirvan a nuestros nuevos propósitos. El lenguaje no solo permite, a partir de la comunicación, que reconozcamos, gracias a un proceso de triangulación, una causa común: también permite que esta causa pueda tornarse un objeto o suceso denunciable ante la justicia. Nuestro lenguaje varía y también lo hacen nuestros objetivos, acciones y propósitos. Los feminismos han puesto sobre la mesa nuevos propósitos y nuevas denuncias, a partir del reconocimiento intersubjetivo de experiencias compartidas. Esto ha dado lugar, de manera contingente, a nuevas palabras y conceptos más adecuados a estos propósitos específicos, palabras que luego han podido ingresar, incluso, al sistema judicial. Palabras que, como todo producto contingente y azaroso, están permanentemente en disputa.

Las violencias que inventamos

A partir del análisis propuesto hemos llegado a una conclusión que, en principio, podría parecer desconcertante: la violencia no está en el mundo para ser descubierta, sino que es un producto lingüístico de la comunicación. Pero entonces, podrían surgir una serie de inquietudes: ¿acaso es toda forma de violencia un invento lingüístico? ¿Una mera construcción? Si es recién el lenguaje el que permite dotar de contenido a nuestras experiencias, ¿es imposible ser una víctima antes de tener palabras para realizar una denuncia? ¿No eran acaso las mujeres víctimas de acoso sexual antes de que el acoso sexual tuviera un nombre?

Creemos que para poder escapar a estas preguntas, y poder centrarnos, tal vez, en otras más interesantes, es posible acudir, para finalizar, a una distinción de Northorp Frye (1977). En definitiva, Frye distingue entre dos dimensiones de las presentaciones verbales. La dimensión *centrípeta* haría referencia al modo en que los órdenes de las palabras tienden hacia "sí

mismos", mientras que la dimensión *centrífuga* buscaría mostrar el modo en el que estos órdenes de palabras componen ciertos *objetos culturales* que juegan un rol en nuestras prácticas (Lavagnino, 2021:15). Así, mientras que la dimensión *centrípeta* permitiría que a partir de una serie de formas disponibles construyamos y empleemos los órdenes de palabras de una manera determinada, es la dimensión *centrífuga* la que nos llevaría a pensar que estas presentaciones verbales se dirigen al "mundo" o a la "realidad", y es en esta tensión entre ambas dimensiones que se produce lo que Frye denomina un *desplazamiento* (Lavagnino, 2021:17). En definitiva, es posible señalar que todas las formas verbales que ahora consideramos "realistas" por estar haciendo referencia "al mundo real", también pueden ser analizadas desde una lectura *centrípeta*, prestando atención a sus elementos compositivos.

Volvamos, entonces, al caso de Carmita Wood. Creemos que el análisis de Miranda Fricker se centra, principalmente, en la dimensión *centrífuga* de las formas verbales. Así, la autora se concentra en la aparición de una forma verbal, como lo podría ser la noción misma de "acoso sexual", y su capacidad de dar cuenta de una realidad aparentemente innegable: la violencia. Ahora bien, lejos de que la violencia sea un "mero invento lingüístico", creemos que si dejamos de leer únicamente la dimensión *centrífuga,* y nos concentramos también en los modos compositivos y diseñados en los que ciertos discursos terminan por constituirse como descripciones de "lo real" en los distintos ámbitos, entonces es posible afirmar que toda configuración discursiva que pretende hablar de la realidad es siempre una forma de *desplazamiento*. Así, no habría palabras "adecuadas" que puedan describir una violencia que se encuentre por fuera del lenguaje, palabras que puedan venir a rellenar las lagunas hermenéuticas de la realidad. Por el contrario, la realidad misma sería tan solo un subconjunto desplazado de estructuras verbales.

Siguiendo a Muehlenhard y Kimes (1999), y a partir de los aportes de Davidson y Harris, estamos en condiciones de afirmar entonces que las definiciones de violencia son creadas y modificadas por personas (Muehlenhard, 1999:243). Esto se torna evidente una vez que se analizan los cambios que han sufrido las definiciones de violencia sexual y doméstica a lo largo de los últimos 30 años (Muehlenhard, 1999:243). Ahora bien, a lo largo de este trabajo hemos intentado mostrar que la invención de definiciones es mucho más que el mero hallazgo de las palabras correctas para distintos tipos de violencia que se encuentran en el mundo a la espera de un nombre. Si la realidad no es más que el subconjunto desplazado de estructuras verbales hipotéticas, la invención de definiciones evidencia, una vez más, el carácter plasmático de la ficción, que nos permite ampliar el espacio de lo concebible para imaginar y prefigurar modos

posibles de la *praxis* (Lavagnino, 2021:19). La violencia la hemos inventado con palabras. Y esto no quiere decir que la violencia no exista: por el contrario, significa que la realidad está abierta a ser reimaginada y redescripta, que es posible inventar nuevos tipos de violencia que permitan denunciar prácticas que hoy nos parecen simplemente una forma inexorable de la realidad. Tal como alguna vez lo pareció el acoso sexual. Reconocer la construcción ficcional de la violencia no es un problema si lo que nos interesa es el sufrimiento real de las mujeres. Por el contrario, es el primer paso para poder inventar y disputar todas las formas de violencia que podamos imaginar.

Conclusiones

El acoso sexual existe, así como también existen las violaciones intramaritales, los abusos sexuales y la violencia doméstica. Existen y han existido durante siglos. La pregunta por la violencia y específicamente la violencia de género es fundamental si lo que nos interesa es seguir denunciando las injusticias y las asimetrías que recorren las instituciones que habitamos. Instituciones que, como la Universidad donde trabajó durante 8 años Carmita Wood, siguen funcionando a partir de jerarquías y violencias dirigidas hacia determinados grupos marginados.

En este sentido, creo que es posible reconocer el valor de partir de un caso como el propuesto por Miranda Fricker. En definitiva, Fricker parece haber logrado identificar, a partir de este caso, ciertos propósitos que han dado lugar a nuevos conceptos que nos permitan imaginar nuevas formas de violencia. Fricker denuncia y a la vez inventa, a partir de su concepto de "injusticia epistémica", una nueva forma específica de violencia. Lo hace junto a sus lectores, que, al leerla, son capaces de identificar una causa común para este tipo de definiciones que encuentran su origen en una experiencia que, a partir de un proceso comunicativo y hermenéutico, ha logrado constituirse en una experiencia compartida. ¿Pero existe acaso la injusticia hermenéutica, esta forma específica de injusticia y violencia? Si algo tiene que haber quedado claro a lo largo del trabajo, es que esta pregunta está mal formulada. Lo que importa es que esta definición sirva a nuestros propósitos contingentes, y, en caso de que no lo haga, como creo haber comenzado a señalar, que esta discusión y reajuste permita llegar a definiciones que no se ajusten más a una aparente "realidad dada", sino, más bien, a nuestros propósitos.

Así, para terminar, creo que el desafío a la hora de pensar la construcción lingüística y ficcional de la violencia ya no se trata de hablar de algo que aun no existe con palabras que todavía no

tenemos. Más bien, a partir de los aportes de Harris, Davidson y Frye, se trata del arduo trabajo de hablar con otros hasta que algo exista, con palabras que todavía tenemos que inventar, para poder denunciar todas las formas imaginables de violencia para que nuestras vidas sean, contingentemente, un poco más vivibles.

Bibliografía

DAVIDSON, D. (2003) *Subjetivo, intersubjetiva, objetivo.* Ediciones Cátedra.

FRICKER, M. (2017) *Injusticia Epistémica.* Herder.

FRYE, Northrop (1977) *Anatomía de la Crítica*. Monteávila Editores.

GIRARD, René (2005) *La violencia y lo sagrado.* Anagrama.

HARRIS, Roy (2005). *The semantics of science.* Continuum.

MUEHLENHARD, C. L., & KIMES, L. A. (1999). The Social Construction of Violence: The Case of Sexual and Domestic Violence. *Personality and Social Psychology Review*, *3*(3), 234-245. https://doi.org/10.1207/s15327957pspr0303_6 (Original work published 1999)

LAVAGNINO, Nicolás (2021) "Tres teorías de la ficción" en *Prometeica - Revista De Filosofía Y Ciencias,* (22), 7–22. https://doi.org/10.34024/prometeica.2021.22.11586

SULLIVAN, Shannon (2017) "On the Harms of Epistemic Injustice*"*. En *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice.* Routledge.