

Descolonizando nuestro lenguaje oral, escrito y visual: las teorías críticas de anzaldúa, segato y cusicanqui para repensar la Argentina

Descolonizando nossa linguagem oral, escrita e visual: as teorias críticas de Anzaldúa, Segato e Cusicanqui para repensar a Argentina

Decolonizing Our Oral, Written, and Visual Language: The Critical Theories of Anzaldúa, Segato, and Cusicanqui to Rethink Argentina

FRAGA, Eugênia¹

RESUMEN

En el marco de un giro neocolonial en Argentina, señalo la urgencia de descolonizar nuestro lenguaje. Para ello, reviso las reflexiones sobre el lenguaje de tres autoras latinoamericanistas de la tradición decolonial de pensamiento: Gloria Anzaldúa, Rita Segato y Silvia Rivera Cusicanqui. Me planteo realizar un doble movimiento. Por un lado, desplegar una crítica de los lenguajes dominantes hoy en la Argentina, asociados a los llamados "discursos de odio", y, por otro, desplegar un fortalecimiento de los lenguajes alternativos a los dominantes -asociados, por ejemplo, al llamado "lenguaje inclusivo"-. Considero que las perspectivas de Anzaldúa, Segato y Cusicanqui aportan elementos para la construcción de una "teoría crítica del lenguaje". Finalmente, usaré los conceptos de dicha teoría crítica para repensar algunos problemas acuciantes de la Argentina actual.

Palabras clave: Argentina, lenguaje, perspectiva decolonial, teoría crítica.

RESUMO

No contexto de uma virada neocolonial na Argentina, ressalto a urgência de descolonizar nossa linguagem. Para isso, reviso as reflexões sobre linguagem de três autoras latino-americanistas da tradição de pensamento decolonial: Gloria Anzaldúa, Rita Segato e Silvia Rivera Cusicanqui. Proponho realizar um duplo movimento. Por um lado, desenvolver uma crítica às linguagens dominantes hoje na Argentina, associadas aos chamados "discursos de ódio", e, por outro, fomentar o fortalecimento de linguagens alternativas às dominantes – associadas, por exemplo, ao chamado "linguagem inclusiva". Considero que as perspectivas de Anzaldúa, Segato e Cusicanqui oferecem elementos para a construção de uma "teoria crítica da linguagem". Por fim, utilizarei os conceitos dessa teoria crítica para repensar alguns problemas urgentes da Argentina atual.

¹ Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. <https://orcid.org/0000-0003-0102-2431>. Doctora en Ciencias Sociales, Magíster en Investigación, Licenciada en Sociología. Investigadora en Instituto de Investigaciones Gino Germani y en Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. Docente de Grado y Posgrado en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. euge.fraga@hotmail.com.

Palavras-chave: Argentina, linguagem, perspectiva decolonial, teoria crítica.

ABSTRACT

Within the framework of a neocolonial turn in Argentina, I point out the urgency of decolonizing our language. To do this, I review the reflections on language of three Latin American authors from the decolonial tradition of thought: Gloria Anzaldúa, Rita Segato and Silvia Rivera Cusicanqui. I will be making a double movement. On the one hand, I will deploy a critique of the dominant languages today in Argentina, associated with the so-called "hate speeches", and, on the other, I will deploy a strengthening of alternative languages -associated, for example, with the so-called "inclusive language." I consider that the perspectives of Anzaldúa, Segato and Cusicanqui provide elements for the construction of a "critical theory of language." Finally, I will use the concepts of this critical theory to rethink some pressing problems in current Argentina.

Keywords: Argentina, decolonial perspective, lenguaje, teoría crítica.

1. Introducción

Mucho se viene hablando en los últimos años, en la Argentina, de lo necesario que es deconstruir nuestro lenguaje². Sin embargo, en el marco de un giro neocolonial como el del régimen actual en nuestro país, sugiero que, además de deconstruirlo, lo que debemos es, con urgencia, descolonizar nuestro lenguaje. Para llevar adelante esta propuesta, voy a nutrirme de las reflexiones que, sobre el tema del lenguaje, han realizado tres autoras latinoamericanistas que, a grandes rasgos, podemos ubicar dentro de la tradición de pensamiento decolonial o poscolonial. Me refiero a Gloria Evangelina Anzaldúa, Rita Laura Segato y Silvia Rivera Cusicanqui.

En el caso de Anzaldúa, nos toparemos con conceptos como los de "tradición de silencio", "escritura catártica", "escribir para idear", "ladrar", "publicar lo privado", "hacer caras", "ponerse una máscara", "imagen social", "escribir con la mano izquierda", "escritura tercermundista", "escritura salvaje e indómita", "cuerpo como texto", "escribir nuestro cuerpo", o "convertirse en boca", los cuales podremos rastrear, sobre todo, en sus obras *Hablar en lenguas* de 1980, *Borderlands/La frontera* de 1987, *Queerizar a la escritora* de 2009, y *Escribiendo para idear* de 2015.

² Así, existen estudios en nuestro país que llaman a deconstruir estereotipos simbólicos en las más diversas esferas vitales: las ciencias (Alonso, 2019); la escuela (Rómulo, 2021); la sexualidad (Londero y Ramírez, 2017); las llamadas "discapacidades" (Schewe y Vain, 2021); el derecho (Sarquis, 2018); la religión (Peña, 2023); y las múltiples áreas de lo estético -la fotografía (Melendo et al, 2021); el diseño (Amico, 2023); la literatura (Megna y Megna, 2022); y la moda (Zambrini y Flesler, 2017)-.

En el caso de Segato, reconstruiremos conceptos como los de "autoría de los crímenes", "redacción colectiva de la ley", "derecho de consulta", "antropología de la escucha", "tejer los hilos de la historia", "hablar sobre sí el discurso del otro", "transitividad discursiva", "trastocamiento de los sentidos", "imaginario de género", "código de guerra", "alfabeto violento", "retórica del odio", o "autoescucha". Estos los hallaremos en sus obras *El derecho humano a la palabra* de 2003, *En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea* de 2016, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas* de 2006, *En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial* de 2012, y *Que cada pueblo teja los hilos de su historia* de 2014, además de en su libro *Las estructuras elementales de la violencia*, también de 2003.

Finalmente, en el caso de Cusicanqui, rastreadremos conceptos suyos como los de "relación de escucha", "historias alternativas", "resistencia simbólica", "reactivación mítica", "sociología de la imagen", "voces silenciadas y críticas", "montaje creativo", "desmontaje de estereotipos", "memoria corta y larga", o "distorsión informativa". Esto lo haremos, especialmente, en sus obras *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral* de 2008, *Mito, olvido y trauma colonial* de 2012, y las diversas investigaciones recopiladas en el libro *Sociología de la imagen* de 2015.

La idea de profundizar en las perspectivas de estas tres autoras decoloniales tiene que ver con el objetivo que me planteo de realizar un doble movimiento. Por un lado, desplegar una crítica de los lenguajes dominantes hoy en la Argentina, asociados a los llamados "discursos de odio"³, y, por otro, desplegar un fortalecimiento de los lenguajes alternativos a los dominantes -asociados, por ejemplo, al llamado "lenguaje inclusivo"⁴, entre otros-. Pero, también, considero que las perspectivas de Anzaldúa, Segato y Cusicanqui aportan elementos claves para la construcción de lo que me gustaría llamar una "teoría crítica del lenguaje", en este caso, específicamente desde la voz de autoras mujeres de América. ¿Por qué? Porque nos aportan elementos especialmente relevantes en el marco de la producción de conocimiento en una locación periférica como la nuestra, ya que sus miradas se nutren de las contribuciones de las culturas ancestrales del continente, como la

³ Acerca de los discursos del odio, tenemos en Argentina estudios sobre su vínculo con la extrema derecha (García, 2023; Ponzio, 2024), con los medios de comunicación digitales (Rodríguez et al, 2022; Pardo, 2022; Ipar, Cuesta et al, 2022), y con la clase media (Grimson y Lube, 2021; Caggiano, 2021); sobre su relación problemática con la democracia (Ipar et al, 2022) y con el derecho (Richter, 2020); acerca de sus distintos blancos -como las mujeres (Zuban y Rabbia, 2021) o los pobres (Pagliarone y Quiroga, 2021)-; y sobre el pasaje del discurso de odio a la acción violenta (Artuso, 2022; Artese, 2023).

⁴ Acerca del lenguaje inclusivo en Argentina, están los estudios técnicos de García Negroni y Hall (2020 y 2022); la posición de la reconocida pensadora Beatriz Sarlo (2019); el informe con datos sobre su uso en el país de Kalinowski (2020); la comparativa de su uso entre Argentina, España y México de Reales Gil (2020); y la respuesta de la RAE (2020) a todo el debate suscitado en torno suyo. Un único artículo conecta el lenguaje inclusivo con lo que yo aquí llamo la descolonización de nuestra lengua (Cartolari, 2022).

aymara, la inca o la azteca, pero, también, de las culturas que, aunque llegadas de otras tierras, alimentan el acervo latinoamericano, como la yoruba.

2. La teoría crítica y decolonial del lenguaje en Anzaldúa

Anzaldúa no solo reflexionó teóricamente sobre el lenguaje, sino que además, como especialista en letras, produjo tanto algunos libros de poesía como libros de literatura infantil. Más allá de esto, pero siempre teniendo en cuenta su propia práctica como escritora, podemos seguir el rastro, en su obra, de una serie de conceptos básicos, que nos van a servir tanto para pensar una teoría crítica del lenguaje, como la descolonización de los lenguajes en Argentina. Uno de sus conceptos centrales es “hablar en lenguas”, práctica que se realiza desde un cuerpo racializado perteneciente a los escritores del Tercer Mundo. Sobre todo en esa situación periférica, los sujetos nos vemos obligados a “hacer caras”, es decir, a ponernos una máscara para producir y mantener una cierta imagen social. Sin embargo, esa máscara, esa cara y esa imagen no son simplemente sumisas al orden social dominante, sino que, tanto como un “*rapport*”, pueden utilizarse para establecer una oposición frente al mismo, es decir, que pueden usarse tanto para unirse como para enfrentarse al estado de cosas reinante.

El “hablar en lenguas” del Tercer Mundo, entonces, puede llegar a producir una “conciencia mestiza”, por la cual alcanzar la verdad acerca de que también las personas de extracción popular, de color, mujeres o *queer*, entre otras, pueden escribir teorías. Y escribir teorías no solo significa, aunque incluye, el desarrollo de grandes entramados de conceptos filosóficos, sino que estos últimos implican también siempre, desde la perspectiva de Anzaldúa, un “arriesgar lo personal”, o sea, el hecho de volver público lo privado. Se escribe siempre desde el núcleo más interno, buscando fundir nuestra experiencia personal con la realidad social -como diría el sociólogo crítico Charles Wright Mills (1961)-. La escritura, por más abstracta que sea, deja huellas de la biografía, porque escribir es siempre escribir el cuerpo o, incluso, “convertirse en boca”, es decir, pasar de la situación de silenciamiento a la situación de habla. Así, no solo “hacemos caras”, sino que nos hacemos una cara, es decir, nos construimos, nuestro rostro y nuestro cuerpo entero, nuestra “alma” y nuestro “corazón”, y esa construcción, por supuesto, se hace en el proceso de la escritura.

En definitiva, se "escribe para idear", para idear un mundo, para idear una sociedad, para idear una vida. Más específicamente, para idear una subjetividad y un mundo diferentes a los que existen, lo cual implica no solo releer el mundo, sino, específicamente, reescribirlo de otros modos.

Lo que esto pone de relieve es que el arte -y entre las artes, el arte de la escritura- puede curar heridas. Lo que, en todo caso, todos en el Tercer Mundo compartiremos, será el hablar y el escribir en lenguas salvajes, indómitas, que “ladran” para vencer al silencio, lo cual, en definitiva, demuestra que si por un lado la escritura es arte y creatividad, por el otro, también, es crítica, controversia, y activismo para la liberación.

Esto como introducción a la perspectiva de la autora; a continuación, nos adentraremos en cada concepto con más detalle. En primer lugar, en su texto *Hablando en lenguas: una carta a las mujeres escritoras del Tercer Mundo*, Anzaldúa parte de la observación de que el habla de los grupos socialmente subordinados suele ser inaudible -se refiere a grupos como los migrantes, las mujeres, las personas de color, las minorías sexuales, o los marginados-. Frente a un mundo que pide hablar con un lenguaje dominante y que obliga a escribir con la mano derecha, Anzaldúa defiende “hablar con lenguas de fuego” y “escribir con la mano izquierda”. Su modelo es el de una escritura simple, directa, inmediata, en la cual “vomitarle en la boca” al poder (Anzaldúa, 1980, pp. 165-167).

En su libro *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* Anzaldúa afirma que es solo a través del cuerpo que el ser humano puede ser transformado; y para que las imágenes, las palabras y las historias logren este poder transformativo deben, entonces, emerger desde el propio cuerpo, hacerse carne y hueso, a la vez que emerger del cuerpo de la tierra: del cielo, del suelo, del agua y del aire (Anzaldúa, 1987, p. 97). Anzaldúa resalta que “su cuerpo es una bocacalle”: nótese la imbricación entre una parte del cuerpo humano y un sector del espacio social. La meta de esta bocacalle es construir un nuevo sistema de valores, a partir de imágenes y símbolos, que interconecten a las personas entre sí y con el planeta (pp. 102-103).

Por otro lado, en base a experiencias vitales en las cuales intentaron domarla a ella misma, Anzaldúa se pregunta cómo es que se puede domesticar a una lengua salvaje, cómo es que se la puede entrenar para callarla, cómo es que se le puede poner un bozal, y la conclusión a la que llega es que las lenguas salvajes no pueden ser domesticadas: solo pueden ser cortadas. Efectivamente, la autora señala la tradición de silencio que pesa sobre todos los grupos culturalmente dominados a lo largo de la historia, y se pregunta cómo superar esa tradición, tradición que ella ve ilustrada, por ejemplo, en una frase del saber popular mexicano que dice “en boca cerrada no entran moscas”. Dado que “nos quieren poner candados en la boca”, lo que hay que hacer, por el contrario, es ladrar

con el lenguaje de la frontera, aceptando que inevitablemente, en función de otro dicho mexicano, “quien tiene boca se equivoca” (pp. 75-77).

En su ensayo *Queerizar a la escritora: loca, escritora y chicana*, Anzaldúa se nutre de un concepto utilizado por los pueblos nativos de América del Norte, con su figura del arcoiris como puente. Para esos pueblos, el arcoiris como puente simboliza la forma en que personas diferentes pueden de hecho comunicarse y relacionarse unas con otras, así como hacen los distintos colores que forman el arcoiris. La retraducción para este contexto sería ver cómo empezar a construir alianzas entre nuestras múltiples identidades, entre distintas formas de lectura y escritura, entre lo concreto y lo abstracto, entre nuestros cuerpos y nuestras ideas, y, también, entre nosotros y el resto de los seres humanos y de los seres vivos más en general (Anzaldúa, 2009, p. 11).

En su tesis doctoral, que luego fue publicada como un libro titulado *Luz en lo oscuro: Reescribiendo la identidad, la espiritualidad y la realidad*, Anzaldúa habla de una angustia mental, emocional y espiritual que motiva a las personas a expresar de manera escrita sus experiencias: una escritura catártica. Así, en tanto escritores -o, más en general, en tanto artistas-, se puede considerar a ese espacio en el que se lucha con las propias creaciones como *nepantla*. *Nepantla*, en idioma náhuatl, sería ese espacio en donde los diferentes mundos chocan entre sí en la escritura: los diversos *nepantlas* lingüísticos, geográficos, de género, sexuales, históricos, culturales, políticos o sociales. Anzaldúa habla, incluso, de “preocupaciones de *nepantla*”, preocupaciones que siempre están infundadas en la escritura, porque si habíamos visto que la escritura parte del cuerpo, esos *nepantlas* habitan en las personas y buscan salir a la superficie cuando se está escribiendo (Anzaldúa, 2015, p. 2).

De allí surge la noción que da título a lo que aparece como el prefacio de este libro: “Escribir para idear”. Idear -en castellano en el original, pues en inglés no existe-, es una palabra que significa formar o concebir una idea, desarrollar una teoría, inventar o imaginar. La autora se remite a esta definición de diccionario y sugiere que siempre se escribe para idear: es decir, para desplegar una epistemología de la imaginación, una psicología de la imagen y la construcción de un sistema simbólico. La escritura, entonces, surge de la motivación, el deseo o la necesidad de compartir este proceso tan personal de “ir siguiendo” las imágenes que surgen en nuestra imaginación, y armando historias y teorías a partir de ellas. Sobre esto, confiesa: “soy la que escribe y se escribe”; “es el escribir que me escribe”; e, incluso, “me leo y me hablo hacia el ser”. Estas frases me resuenan ampliamente a la teoría del marxista Louis Althusser (1979), por la cual nuestras

identidades y subjetividades son interpeladas por la ideología. Esta resonancia no es casual, Anzaldúa misma continúa su argumento señalando explícitamente que escribir es el lugar desde el que se puede criticar la realidad, criticar la identidad, criticar el lenguaje, y criticar las representaciones de la cultura dominante y su control ideológico (Anzaldúa, 2015, p. 3).

¿De qué modo se puede criticar a la ideología dominante? Para Anzaldúa, un modo es mediante los textos que emergen de la imaginación, en la medida en que se producen a partir del poder que tenemos de crear lo que también podríamos denominar “películas internas” -pues en ellas pensamientos y reflexiones se van sucediendo unos a otros, y los símbolos se van asociando mutuamente como procesos arquetipales -para utilizar el vocabulario del psicólogo Carl Jung (1953)-. En todo caso, lo que queda refrendado una vez más, es que la escritura es un gesto más del cuerpo, un trabajo que surge del interior y se dirige hacia el exterior. Es que el cuerpo mismo es un texto. Escribir, para Anzaldúa, no se trata tanto de estar metido en la propia cabeza, sino de estar conectado al propio cuerpo. El cuerpo responde -físicamente, emocionalmente, intelectualmente- a estímulos internos y externos; luego, la escritura se convierte en registro, y, finalmente, en teoría sobre sus respuestas. Escribir, en efecto, arranca con el impulso a saltar barreras, a empujar los límites del propio cuerpo para, así, dar forma a ideas -con imágenes y palabras- que viajan a través del cuerpo, produciendo ecos en la mente. En conclusión, hacemos el mundo a través de este misterioso proceso que llamamos escritura (Anzaldúa, 2015, p. 5).

3. La teoría crítica y decolonial del lenguaje en Segato

En el caso de la socióloga y antropóloga Segato, ella despliega la temática del lenguaje de una manera muy central a lo largo de su obra, por lo cual, en el espacio de este artículo, solo podremos presentar un resumen de lo que ella profundiza a lo largo de cientos de páginas. Podemos arrancar diciendo que Segato tematiza el lenguaje en una serie de cuatro esferas diferentes aunque interconectadas: el lenguaje en la cuestión penal, en la cuestión de género, en la cuestión étnica, y en la cuestión jurídica.

Dentro de la esfera propiamente penal, Segato va a plantear la importancia de dar y mantener un “derecho a la voz” para que, al hablar, el victimario de ciertos crímenes pueda llegar a comprender sus acciones criminales en contexto social, así como sus causas sistémicas o estructurales. Sin esa concientización mediante el uso de la palabra, aún en contextos de encierro, no se podrá concebir al sistema penal como un proceso pedagógico, y los crímenes se seguirán repitiendo. Es solo el derecho a la voz el que permite evitar la repetición de los crímenes, en tanto permite a los sujetos tomar autoría y responsabilidad por sus actos pasados, además de producir una conversión de la subjetividad (Segato, 2003). Esto lo despliega Segato, en *El sistema penal como pedagogía de la irresponsabilidad y el proyecto 'Habla preso': El derecho humano a la palabra en la cárcel*. Y lo hace basándose en los conceptos de Paul Ricoeur (1993) del “sí mismo como otro” y de la construcción de “comunidades narrativas”.

En el caso específico de la cuestión de género, y basándose en una serie de perspectivas que la anteceden, Segato construye una perspectiva analítica por la cual no solo puede observarse cómo la violencia deja huellas escritas en los cuerpos violentados, sino que esa escritura en los cuerpos marca un código, en este caso, el código de género, que puede leerse -y, de hecho, solo así puede otorgársele algún sentido y comenzar a entenderse- como un acto de interlocución. Se trataría -afirma en *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado-* de una interlocución en dos niveles: horizontal y vertical. Por un lado, a nivel horizontal, la comunicación de esas huellas corporales envía un mensaje, por parte del varón que violenta, hacia el resto de los varones -sus pares- para escenificar su propio poder. Por otro lado, la comunicación vertical envía un mensaje, por parte del varón que violenta, al resto de las mujeres, por medio del cual pretende aleccionarlas (Segato, 2006). Sin duda, el imaginario patriarcal instituye un “código de guerra”, un “alfabeto violento”, una “retórica del odio”. En este caso, Segato se sirve de manera creativa de una serie de miradas: del historiador

Michel Foucault (2002) retoma la idea del exhibicionismo de la violencia frente a una audiencia, mientras que del lingüista Mijail Bajtin (1979) retoma su señalamiento de que es posible hallar los rastros del enunciador en cada enunciado.

En relación a la cuestión étnica, Segato sugiere pasar de pensarla en términos de cultura a pensarla en términos de historia, porque si la cultura suele pensarse como un conjunto de herencias del pasado más o menos inmóviles, la historia, en cambio, alude a algo que se reconstruye permanentemente en el presente, modelando, así, cada vez, un futuro en construcción. Su idea de tejer los hilos de la propia historia tiene que ver con la observación de que los procesos colonizadores llevaron a silenciar las versiones de la historia de los pueblos dominados, mientras que se convirtieron en historias oficiales únicas las escritas por los pueblos dominadores. En una palabra, a un "manoseo de la historia". Por una parte, ese silencio debe ser atendido, mediante una "antropología de la escucha", para poder responder a las demandas de los pueblos -misión de todo investigador social-. Por otra parte, la metáfora del tejido es útil para pensar lo que implica el hablar y el escribir la historia porque, en ese marco, la figura de la urdimbre de ese tejido, con sus hilos que van en distintas direcciones, pero también en direcciones paralelas, permite dar cuenta tanto de los acuerdos como de los conflictos en la construcción de las diversas historias (Segato, 2012). Para todo esto, Segato se sirve -en *Género y colonialidad: En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial*-, de las críticas al "ágora moderna" realizadas por autoras como Carole Pateman (1995), Iris Young (2000), Seyla Benhabib (2006) o Drucilla Cornell (2001).

Finalmente, respecto de la esfera jurídica, Segato muestra cómo el estado moderno, luego del proceso colonizador y luego de largas épocas de demandas por parte de los pueblos dominados por dicho proceso, se convierte en un estado otorgador de derechos. Pero se trata, en realidad, de la devolución de derechos que, en un principio, el propio estado moderno, colonial y capitalista le quitó a esos pueblos. Esto vendría a demostrar la parcial ineficacia de ese estado de derecho, toda vez que se basa sobre una noción unívoca de justicia, como justicia abstracta y universal -la misma que sostiene la modernidad colonialista-, por lo cual, ella debería ser complementada con las formas de justicia concreta y local que ya poseían los pueblos antes de ser dominados. En relación al lenguaje, en este marco, sugiere una recuperación y un fortalecimiento de los "foros étnicos", de tal manera que, a la par de su coexistencia con la justicia moderna, puedan instrumentarse diálogos entre el estado nacional y las diversas comunidades que dentro de su territorio habitan -por ejemplo, mediante el llamado "derecho de consulta" y la redacción colectiva de leyes (Segato, 2014). Para

esto, en *Que cada pueblo teja los hilos de su propia historia: El pluralismo jurídico en diálogo didáctico con los legisladores*, Segato se apoya en las reflexiones del jurista argentino Eugenio Zaffaroni (2006) acerca de la existencia de un subtexto del estado castigador que suele servir para construir la figura de ciertos enemigos.

En el texto que sí me detendré con más detalle, por el nivel de sistematización con el que trata la cuestión del lenguaje, es su gran libro *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Allí realiza -además de una profundización de la crítica de los lenguajes dominantes en las esferas imbricadas de las que hablé recién-, un mayor despliegue de propuestas de lenguajes alternativos. Uno de los elementos de ese lenguaje otro se centra en su concepto de “significantes expresivos” (Segato, 2021, p. 16). La idea es que, frente a un tipo de significantes que son los más corrientes en la vida cotidiana -que son significantes bastante fijos e inmóviles, y que se vinculan a estructuras de poder y dominación también bastante rígidas, ya sea de clase, de género o de raza, entre otros-, sería bueno, en cambio, poner más énfasis en otro tipo de significantes. Los significantes expresivos, más abiertos al tránsito y a la movilidad en sus sentidos, permitirían aproximarse a un mundo social más apto para ir trascendiendo, de a poco, los regímenes marcados por las desigualdades de clase, de raza o de género. Transitividad especialmente observable en comunidades minoritarias -como es el caso de los grupos *umbanda*, *yoruba* u *orixá* de los afrodescendientes brasileiros-.

Otra de las propuestas de Segato en este libro tiene que ver con la forma en que se anudan los medios discursivos, los vocabularios y las posibilidades de comprensión y de reflexión (p. 49). Según afirma, en una sociedad en la cual cada vez hay menos tiempo para la reflexión crítica, sobre todo dada la creciente preeminencia de medios discursivos como las llamadas redes sociales, es necesario resaltar cómo esa disminución de la reflexividad conlleva, de manera directa, un aumento proporcional de la violencia. Si queremos disminuir la violencia social, entonces sería necesario, de manera invertida, reducir el uso de redes sociales de comunicación, y ampliar los tiempos dedicados a la reflexividad crítica. Se trata, para Segato, de lo que ella denomina el problema del autoconocimiento. En los medios discursivos hegemónicos, los vocabularios disponibles para la mayoría de las personas que los consumen no son vocabularios que permitan acceder a un conocimiento de sí mismos, de los otros y de las estructuras sociales: no son vocabularios que permitan desarrollar una comprensión profunda del sistema social sobre el cual todo lo demás se monta -incluida la violencia-. De este modo, otra de las maneras de disminuir la violencia en el

mundo tiene que ver con imaginar las formas de ampliar el acceso, para todos, de vocabularios diferentes que permitan echar luz sobre las estructuras que movilizan nuestras formas de desear, de significar y de actuar.

Un tercer elemento que aporta Segato en este libro tiene que ver con la conexión íntima entre lenguaje e ideología (p. 75). Para la autora, el lenguaje se mueve normalmente con una inercia conservadora que normalmente permanece enmascarada, ocultando, en el mismo movimiento, las posibilidades de fluidez de las categorías de las que hablé recién. En otras palabras, el lenguaje común tiende a ser unisémico, monolítico, en vez de abrirse a la transitividad entre distintas posiciones. Pero para poder volver legítimas simbólicamente esas posibilidades de circulación entre posiciones, lo que ella llama un programa crítico y transformador, debería poder poner a la vista de todos el carácter ideológico de las representaciones dominantes -ya sea sobre el género, sobre la clase, sobre la raza, o sobre cualquier otra forma de desigualdad estructural-. Porque, para Segato, lo que la ideología oculta mediante el lenguaje unisémico es que los sujetos, en realidad, ya siempre se encuentran moviéndose entre identidades, entre estatus variables, entre roles, etc. -algo que solo puede captarse mediante una atenta "autoescucha"-.

Un cuarto elemento que el libro de Segato contribuye, para pensar estos temas, es la noción de diálogo (p. 91). Para la autora, en efecto, existen dos grandes formas de construcción de la subjetividad y, por ende, dos grandes posibilidades opuestas de devenir sujetos. Por un lado, es posible la producción de un tipo de sujeto omnipotente, que es el tipo de sujeto que la ideología representa como ideal, y el que resulta -individual o colectivamente- el poseedor de las posiciones dominantes en la estructura social. Pero, a la par de esto y como contraposición, también es posible la emergencia de sujetos dialógicos, que no solo den importancia y valor al intercambio de diferencias con otros, sino que, por ello mismo, sean más capaces de admitir lo que la autora llama la conmutabilidad de posiciones, es decir, la circulación y transitividad de las que venimos hablando. En este sentido, se trataría, también, de sujetos interlocucionarios -noción de clara inspiración en la teoría comunicativa del sociólogo Jürgen Habermas (1989)-, en la medida en que, las personas y personalidades construidas dialógicamente, lo serían a partir de la reforma de sus hábitos de interlocución mutua, hábitos que pueden ser catalogados como diálogos de "exégesis recíprocas". Las exégesis recíprocas serían procedimientos de intercambio entre diversas versiones del mundo, con sus respectivos modelos del deber ser y de buena vida (Segato, 2021, p. 93).

Finalmente, un último aporte de este libro tiene que ver con el análisis de Segato sobre las formas populares de incidir en el discurso hegemónico. Ya dijimos que existe un o algunos lenguajes de los dominadores, y ellos son lenguajes dominantes en la medida en que no solo lo utilizan los miembros de los grupos encumbrados de la sociedad en sus diferentes esferas, sino que asimismo quienes forman parte de las posiciones dominadas en la estructura social se ven obligados a utilizar esos lenguajes también. Ahora bien, no se trata de una situación homogénea, sino que es preciso detectar, en el uso efectivo del lenguaje del dominador por parte del dominado, todo tipo de trastocamientos, desgastamientos, socavamientos, desestabilizaciones y erosiones de ese lenguaje hegemónico. En efecto, muchas veces, en la utilización práctica y situada de ese mismo lenguaje por parte de los sujetos minorizados, lo que Segato denomina el paisaje patriarcal, racista o clasista vigente, es devuelto a sus poseedores minado y transgredido. Aún cuando se utilicen las mismas palabras, una “escucha sensible” revelaría de qué modo esos enunciados, que parecen ser mera copia o réplica del lenguaje del dominador, constituyen, en verdad, un léxico doble, una voz escindida, afirmación y negación a la vez, y, en una palabra, ironía (pp. 240-242).

4. La teoría crítica y decolonial del lenguaje en Cusicanqui

En una serie de investigaciones realizadas durante los tempranos años ‘90, la socióloga Cusicanqui reflexiona autocríticamente sobre su propio trabajo, junto a su equipo de investigación con comunidades andinas y sectores artesanales urbanos, en el grupo de estudios conformado por ellos y denominado como THOA: Taller de Historia Oral Andina. Aquellas investigaciones pioneras serían luego publicadas en 2008 bajo el título *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: De la lógica instrumental a la descolonización de la historia*. Su meta allí era recuperar las percepciones de las comunidades andinas sobre su propia historia, en detrimento de las historias oficiales -es decir, coloniales-, para lo cual la autora comienza distinguiendo entre dos formas de memoria histórica.

Por un lado, estarían los horizontes cortos y, por otro, los horizontes largos de la memoria histórica, siendo ambos igual de importantes de ser recuperados si se busca lograr la autonomía de los discursos propios. Para poder captar tanto los ciclos cortos como los largos de la historia, es necesario estar atentos a los símbolos y rituales por los cuales cualquier grupo subalterno -en este caso, los movimientos indígenas- manifiesta sus propias interpretaciones de su acontecer histórico. Este énfasis sobre la historia es central a todos los movimientos dominados, puesto que, en su caso,

sus formas alternativas de entender el pasado contrastan -y se elevan como crítica- frente a las formas dominantes de entender ese mismo pasado. Así, la recuperación de esas historias otras puede ser fuente de crítica radical a las sucesivas formas históricas de opresión (Cusicanqui, 2008, pp. 165-166).

En este sentido, la conexión entre la historia y esa otra forma de expresión simbólica que es el mito contiene un auténtico “valor hermenéutico”, pues permite dar sentido y realzar el valor no solo de la historia de dominación, sino de los repetitivos ciclos de resistencia -en este caso, de resistencia indígena-. Cuando empieza a ponerse el foco sobre esos ciclos de resistencia, comienza a verse que los sujetos dominados no son simples sujetos pasivos -ni siquiera de esas historias oficiales-, sino sujetos activos de su propia historia. Así, por ejemplo, la ritualización periódica de ciertas celebraciones expresa la continuidad y la autonomía de la sociedad indígena aún en el presente (pp. 169-170).

Siguiendo con estas cuestiones trabajadas tempranamente, en un texto que se publicó recién en 2012, titulado *Mito, olvido y trauma colonial: Formas elementales de resistencia cultural en la región andina de Bolivia*, Cusicanqui intenta ver cómo la reelaboración de la memoria colectiva, especialmente en el caso de los pueblos colonizados y en situación de poscolonialidad, permite una permanente reelaboración de sus expresiones culturales. Como ella muestra, la resistencia cultural muchas veces adopta formas codificadas y se expresa regularmente en todo tipo de rituales religiosos, políticos o culturales. Entonces, el estudio de estos rituales y sus codificaciones se suma al estudio antes analizado de testimonios orales.

En efecto, al analizar esos rituales, lo que surge es la observación de que lo que se está codificando en ellos es la resistencia de los pueblos dominados: una resistencia simbolizada y ritualizada. Así, una trama de mitos y relatos orales permite conectar un cierto discurso con una práctica que la primera motoriza, y que, entonces, no solo ayuda a nombrar la realidad de opresión, sino que además invita a transformarla activamente. Para la autora es, justamente, el contexto de colonialismo el que lleva a los pueblos colonizados a recurrir al mito como forma de codificar sus memorias históricas; pero, también, el que lleva a ritualizar esos mitos como forma de desmontar -potencialmente- las matrices históricas coloniales. En este sentido, los rituales y su teatralización despliegan una verdadera “guerra simbólica” frente al poder, por lo que es factible pensar al teatro como una auténtica política de la resistencia (Cusicanqui, 2012, pp. 389-390).

Para analizar cualquier ciclo largo de memoria y sus periódicas teatralizaciones, Cusicanqui sugiere resaltar la potencialidad del pensamiento mítico como forma de codificar metafóricamente las memorias indígenas. El mito se presenta como eficaz en dos sentidos. Por un lado, la pervivencia de ciertos mitos permite a los pueblos iluminar sus experiencias de opresión, y, por otro, crear una atmósfera de expectativa de un tiempo superador en el porvenir. Esto lo hace mediante la invocación de las almas de los antepasados, quienes se unen a los vivos en la rebelión contra el orden dominante, mediante las puestas en escena de personajes históricos en cuentos y obras. Así, el mito permite producir una conexión entre la larga memoria de las luchas anticoloniales, y las acciones colectivas del presente (p. 398).

Pero el lugar donde Cusicanqui despliega con mayor profundidad la temática del lenguaje y otros medios simbólicos es su libro *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*, el cual reúne una serie de trabajos escritos con anterioridad sobre estas cuestiones. Así, por ejemplo, en lo que ahora es el capítulo titulado “Historias alternativas: un ensayo sobre dos sociólogos de la imagen” -originalmente una ponencia de 1997-, da cuenta de cómo, en paralelo a la metodología de la historia oral, se da forma a una nueva metodología a la que llama sociología de la imagen. Parte de resaltar la noción de historias alternativas porque, justamente como su mismo nombre lo indica, ella permite dar cuenta de una pluralidad de significados posibles para la historia, según quiénes sean los sujetos que la narran. Y la nueva forma de dar cuenta de esas historias alternativas son las imágenes. Para Cusicanqui, las imágenes han tenido un rol crucial en la comunicación intercultural desde siempre, pues se trata de un tipo de “lenguaje proliferante” de mensajes que se despliegan en múltiples sentidos, sin formar -como a veces lo hace el lenguaje escrito- un trayecto unilineal. Entonces, esta nueva metodología se esfuerza por traducir aquellas imágenes que cuentan las historias alternativas de los pueblos (Cusicanqui, 2020, pp. 73-74).

Pues, así como antes la oralidad le había resultado un medio crucial para confrontar las distorsiones informativas de las historias oficiales (p. 76), ahora se trataba de ampliar el espectro hacia esa otra forma de comunicación que son, por ejemplo, las pinturas. Es que las imágenes serían uno de los medios que mejor pueden expresar un “pasado no conquistado”, que permanece rebelde al discurso hegemónico, al apuntar iconográficamente al carácter irreductible de la experiencia humana -es decir, a sus grietas y fracturas-. El estudio de los cuadros que intentan retratar las historias pasadas permite poner en escena toda una variedad de nuevos sujetos sociales, antes

silenciados, que, a partir de esos dibujos, pueden comenzar a hablar, y que nos hablan como voces críticas que permiten superar la sordera anterior (pp. 88-89).

En otro capítulo de este mismo libro -originalmente una ponencia de 1997 titulada “Experiencias de montaje creativo: de la historia oral a la imagen en movimiento”-, Cusicanqui profundiza estas ideas, mostrando las continuidades y rupturas entre ambas metodologías. Por un lado, la relación de escucha del método oral tiene como elemento positivo que pone frente a frente a un mínimo de dos personas, lo cual permite que, al empezar a conversar, diversos estereotipos empiecen a ser desmontados. El diálogo permite ir tejiendo puentes sobre brechas culturales de distinto tipo -de clase, de género, de edad, etc.-, en un proceso largo, como una entrevista, donde termina por emerger un nosotros intersubjetivo. En este marco, deviene posible que cada una de las partes sea interpelada y que salga transformada, no solo en cuanto a su comprensión conceptual de los fenómenos sobre los cuales está intercambiando, sino también en un sentido más profundo, vital, existencial (p. 286).

Por su parte, el estudio y la reinterpretación de imágenes permite reconstruir el mundo, especialmente cuando, en vez de enfocar una única imagen, tomamos como unidad de análisis una serie -o diversas series- de ellas. O, incluso mejor, cuando, tomando distintas imágenes que, en principio, parece que no tienen nada que ver, marcamos resonancias entre ellas al reunir las en un montaje creativo. Así, montando imágenes diversas, producimos sentidos diversos de la historia (p. 290).

En un tercer capítulo muy útil de este libro, titulado “La universalidad de lo *ch'ixi*”,- texto originalmente publicado en un libro anterior de la autora, durante 2010-, Cusicanqui se nutre de toda una serie de vocabularios de la cultura aymara que permiten seguir iluminando estas cuestiones. Así, por ejemplo, el concepto mismo de lo *ch'ixi*, que literalmente refiere a cualquier objeto cuya coloración presente múltiples tonos y manchas, puede utilizarse para terminar de entender mejor la idea del montaje creativo entre imágenes. Así, una metodología *ch'ixi* sería un proceso de trabajo o de investigación en el cual se combinan cosas que, en principio, aparecían como diferentes, reuniéndolas en un solo conjunto significativo (p. 185). Una dinámica “abigarrada”, al decir del sociólogo y político René Zavaleta (1963)-

Pero, quizás, el lugar más importante de todos donde Cusicanqui desarrolla y sistematiza su nueva metodología de la sociología de la imagen es, justamente, lo que aparece en este libro como prólogo -y escrito específicamente para esta publicación en 2015-, al que titula, precisamente, “La

sociología de la imagen como *praxis* descolonizadora”. Allí, la autora intenta resaltar la dimensión política -e, incluso, subversiva- de reconstruir las memorias colectivas a partir del estudio de las imágenes (Cusicanqui, 2020, p. 14). A partir de su experiencia, afirma que el trabajo con archivos fotográficos, a la par de con los testimonios, permite abrir una rendija hacia el “mundo silenciado”, de tal modo que la reactualización de sus historias a partir de ciertos hechos comunicativos -que en este caso pueden ser visuales-, permite recuperar concepciones del mundo y epistemes alternativas. En este sentido, la investigación documental y su difusión mediante montajes visuales -aunque también orales- ayuda a mostrar el vínculo entre imágenes e imaginarios sociales (pp. 16-18).

En este esfuerzo de comunicar lo otro son, entonces, especialmente importantes las formas de comunicación no escrita como la *performance* teatral, la radionovela, los montajes en video, las exposiciones fotográficas, los documentales de ficción o la exhibición de objetos -porque todas estas modalidades iconográficas están ancladas en los cuerpos, y en sus manifestaciones públicas como rituales-. ¿Por qué es tan importante la sociología de la imagen? Porque la forma de difundir los hallazgos sociológicos de este tipo de investigación con imágenes permite ser difundido mucho mejor, y llegar a un público mucho más amplio que al que llegan los informes escritos. Así, mostrar los resultados de nuestros estudios mediante una película -u otros medios audiovisuales-, permite tocar muchas más “sensibilidades populares” (pp. 19-20).

Asimismo, Cusicanqui recupera la figura de la alegoría -tal como ya es trabajada por el teórico crítico Walter Benjamin (1978)-, para su sociología de la imagen. La alegoría prototípicamente aymara sería el *taypi*: un textil utilizado en rituales, dividido en cuatro secciones, en cuyo centro se intersectan el arriba y el abajo, el adentro y el afuera, pensamiento y acción, movimiento y estasis, etc. En este sentido, el *taypi* podría ser la alegoría de esta estrategia que incorpora y yuxtapone diversas maneras de narrar, de narrarse y de narrarnos. Pero la alegoría no es estática. Su pasaje a la metonimia visual -entendida como entretejimiento de diversas metáforas-, permite movilizar a las alegorías en función de un ritmo: casi de una polifonía musical por la cual un “hecho colectivo” puede plasmarse con una cadencia singular. Así, en esta difusión de imágenes alternativas, podemos intentar conectar nuestra mirada con las miradas de los otros para construir acciones políticas. Pero esto solo si logramos que las imágenes que representamos se despeguen de todo tipo de *clichés* y estereotipos, así como del “oculocentrismo” occidental y colonial, reintegrando a la mirada al resto del cuerpo, e historizándolo (Cusicanqui, 2020, pp. 24-25).

5. Conclusiones: descolonizar nuestro lenguaje en Argentina

Luego de haber repasado con sumo detalle las sutilezas conceptuales de los aportes de estas tres autoras latinoamericanistas para esbozar un primer bosquejo de teoría crítica del lenguaje, es hora de ver qué de todos esos aportes puede resultar fructífero para reflexionar sobre nuestra oralidad, nuestra escritura y nuestras imágenes en la sociedad argentina contemporánea. Voy a avanzar en cuatro partes. En primer lugar, voy a mostrar qué conceptos considero que Anzaldúa nos proporciona para esta tarea; luego, cuáles nos proporciona Segato; en tercer lugar, cuáles nos proporciona Cusicanqui; y, finalmente, intentaré mostrar qué aportes entrecruzados de las tres autoras pueden funcionar con vistas a realizar una crítica decolonial de nuestros lenguajes.

En el caso de la obra de Anzaldúa, me gustaría empezar señalando cómo su noción de “escribir para idear” -junto con aquella otra de “escritura catártica”-, puede ser pensada como la forma misma de nuestra tarea intelectual, una tarea con dos caras: por un lado, criticar lo dado -la catarsis- y, por otro lado, imaginar alternativas a lo dado -lo ideacional-. Justamente, esa primera parte de la tarea intelectual que tiene que ver con la escritura crítica, puede pensarse también oralmente en términos del concepto anzalduano de “ladrar”, de protestar, de quejarnos de lo que nos hace daño. Una forma de esto último tiene que ver con la noción de Anzaldúa de “publicar lo privado”. En nuestras sociedades, esto podría pensarse a partir de imaginar cuáles podrían ser -y cómo podrían volverse actuales- las condiciones para poder hablar sin miedo -entre otras cosas, de la violencia doméstica, que como muestra Segato sigue existiendo aún hoy-.

Esta lucha en contra de las distintas formas de violencia -como cualquier otra lucha-, puede iluminarse a partir de conceptos en Anzaldúa como los de “diálogo entre identidades” o “alianzas comunicativas”. Así, en una sociedad en crisis -como la nuestra en la actualidad-, urge la construcción de un frente amplio y unido de todos los grupos afectados negativamente por esta novísima oleada neoliberal. Pero ese frente unido de lucha no puede, o no puede solamente, darse en Internet, sino en la calle. Así como Anzaldúa habla del “ponerse una máscara” o del “hacer caras” -todas estrategias en la construcción de una “imagen social”-, es cierto para nuestra contemporaneidad que se vive más en las redes sociales que cara a cara, y esta forma virtual de comunicarnos, en vez de comunicarnos en la cercanía del cuerpo a cuerpo, es lo que lleva a aislarnos mutuamente y lo que obstaculiza, en definitiva, la construcción de esas alianzas comunicativas.

En el caso de Segato, ella también nos aporta una serie de nociones fundamentales para pensar nuestros problemas actuales. Por un lado, sus conceptos de “responder por la propia acción”, “dar cuentas de la propia acción”, o, incluso, de la “firma autorial” de los propios actos, nos invitan con bastante fuerza a conectar los efectos sociales devastadores actuales, con sus causas en las últimas decisiones políticas de personas con nombre y apellido. Así, es necesario obligar a que los culpables de los nuevos problemas sociales se hagan cargo del curso de acción tomado -y, de hecho, decidido unilateralmente-. En conexión con esto último, las nociones segatianas de “redacción colectiva de la ley” y de “derecho de consulta” a los pueblos resultan centrales. En efecto, no se puede gobernar legítimamente con “leyes ómnibus” y con “decretos de necesidad y urgencia”; por el contrario, es necesario consultar a cada uno de los grupos e instituciones afectados por cada una de las nuevas leyes propuestas -por ejemplo, consultar su opinión informada a cada uno de los organismos estatales en los cuales se pretende intervenir-.

Aquí está también el concepto segatiano de “escucha etnográfica”, el cual ampliaría ese derecho a la consulta incluso a los sectores populares, o a las poblaciones del interior del país, cuya opinión sobre asuntos que los afectan de manera directa -como la aspersión de agrotóxicos, la megaminería a cielo abierto, los desechos en riachuelos, etc.- muy pocas veces intenta ser traducida, y prácticamente nunca es realmente preguntada.

Un tercer elemento clave que Segato nos aporta es su noción de “tejer los hilos de la propia historia”, lo cual sería el exacto opuesto de aquella otra noción de “hablar sobre sí el discurso del otro” -por caso, de la ideología neoliberal norcéntrica, podría decir también Anzaldúa-. ¿Vamos a seguir hablando sobre nosotros el discurso, por ejemplo, del Fondo Monetario Internacional, ese “discurso mercadológico” o ese “discurso amo”? Escribir nuestra propia historia sería escribir una historia de independencia, de autodeterminación y de soberanía, no más de neocolonialismo.

En relación a esto último, también Segato contribuye sus conceptos de “transitividad discursiva” y del “trastocamiento de los sentidos”. Esta idea de la posibilidad -o, incluso, de la necesidad- de una circulación discursiva, nos permite preguntarnos de manera acuciante: ¿vamos a seguir usando la palabra libertad, después de su aplanamiento con consecuencias tan contraproducentes? Quizás la podamos seguir usando, pero si en vez de significar libre mercado -o MercadoLibre-, pasa a significar, en cambio, autonomía, emancipación de un sistema que nos exprime... O bien, que empiece a significar libertad para todos, no solo libertad individual para un sujeto solipsista, ni solo libertad para “los de arriba” y sus secuaces.

En cuanto al pensamiento de Cusicanqui, podemos retomar, por ejemplo, sus nociones hermanas de “historia alternativa” y de “resistencia simbólica”. Así, frente a la escritura de las historias oficiales de nuestro país -en los libros escolares, pero también en los medios informativos hegemónicos-, podríamos resaltar mucho más aquella otra historia. La historia, precisamente, de nuestras resistencias históricas: resistencias por las cuales -limitándonos sólo al siglo XX- se logró abrir la universidad hacia el pueblo (1918), o legalizar el voto femenino (1951), o unir las demandas estudiantiles y obreras (1969), o sancionar derechos para minorías sexuales (2010), etc.

Esto se conecta de manera directa con aquella otra noción cusicanquiiana de “reactivación mítica”. Si vamos a reactivar un mito, que no sea el mito de una Argentina entendida como una nueva metrópolis colonial -el "granero del mundo" de una democracia restringida-, sino que sea, en las antípodas de esto, el mito de una Argentina como modelo a seguir en Latinoamérica: sea por su salud y educación públicas, sea por su amplia clase media, etc.

Los mitos, por supuesto, se conectan con las imágenes, y así, Cusicanqui habla de la fuerza de la imagen. Si hoy vivimos en la sociedad de la imagen y las imágenes tienen tanta fuerza, entonces, usemos esa fuerza en la dirección de esas resistencias simbólicas alternativas. En vez de publicar en nuestras redes sociales lindas fotos sobre lo que comimos el fin de semana, sobre a dónde fuimos a pasear, o sobre cómo nos queda la ropa, podríamos publicar, por ejemplo, fotos de cada persona o familia que nos cruzamos durmiendo en la calle, intentando, con ello, generar mayor concientización sobre la gravedad de la situación reinante. ¿No sería esto también hacer "sociología de la imagen"? Hablar con imágenes rebeldes, diría Anzaldúa...

Esta sería solo una entre otras posibles estrategias para romper el silencio, para que las “voces silenciadas” se conviertan en “voces críticas”, que protestan. Justamente, con imágenes puede construirse un “montaje creativo” -al decir de Cusicanqui-, que nos permita pasar de la “memoria corta” en que vivimos el día a día, a una “memoria larga”. Imagino un *meme* con la serie de los rostros de sucesivos presidentes neoliberales, de sucesivos presidentes con acumulación de "poderes extraordinarios", etc., o algún otro tipo de montaje que pueda pensarse - que represente montadas, por ejemplo la hiperinflación de los '80 y la hiperinflación de ahora.

Y el montaje creativo, por supuesto, sirve a la meta del des-montaje cusicanquiiano de estereotipos, lo cual nos lleva a preguntarnos por estereotipos como el siguiente: ¿es realmente todo nuestro ideal cobrar en dólares para vivir jugando videojuegos o en un yate en el Caribe? O también, nos lleva a querer derrumbar de plano estereotipos como aquel, escuchado hasta el

hartazgo, de que quienes cobran planes sociales -porque el mercado laboral los expulsa, no los tiene en cuenta, o les da migajas que no alcanzan- son "vagos"... o, incluso más absurdamente, "privilegiados" -como si fuera un lujo, y no un oprobio, no tener trabajo-.

Todo esto, en definitiva, precisa simultáneamente de la noción cusicanquiiana de una "relación de escucha" -y de una escucha que sea realmente una escucha activa-. Dicho de otro modo, lo que urge en este momento es salir del ensimismamiento al que nos conduce el egoísmo, producto del individualismo extremo del capitalismo en su fase neoliberal.

Más allá de lo que cada una de estas tres autoras puede ayudar a inspirarnos para pensar a nuestra sociedad actual, me gustaría señalar que existen algunos conceptos imbricados entre las tres perspectivas que nos permiten arribar a una mirada compleja y sutil sobre nuestro presente. Así, por ejemplo, cuando Anzaldúa habla de una "tradicción de silencio" -de un silencio que es necesario vencer-, no puedo evitar pensar en la forma arbitraria en la que se pretende cerrar -o, mejor dicho, dejar morir- a la universidad argentina: es decir, callarla o volverla a silenciar -como en los funestos tiempos de "el silencio es salud" dictatoriales-.

La justificación que se utiliza para tal movida es la del famoso "adoctrinamiento", que implica, claramente, lo que Anzaldúa denomina un proceso de nominación, inscripción o categorización -con mensajes que han vuelto a aparecer en el último tiempo en contra de una identidad "zurda", considerada, una vez más, el "enemigo interno" de una cosmovisión excluyente-. Frente a esto, Anzaldúa nos invita a atrevernos a "escribir con la mano izquierda": podemos decir, a seguir escribiendo, como "los lápices siguen escribiendo". Podríamos, si es que ya no lo hacemos, reapropiarnos de esa categorización supuestamente peyorativa, y resignificarla en términos positivos.

Entonces, así como también Cusicanqui habló de romper el silencio, del mismo modo Segato nos invitó a reescribir nuestra historia, una historia que no sea el "manoseo de la historia", de los hechos históricos, que estamos viendo últimamente -"no fueron 30.000 desaparecidos", la "teoría de los dos demonios", etc.-. Todo esto, que trae lo peor del pasado, aún en el presente puede pensarse como la reactivación de un "código de guerra", de un "alfabeto violento", o de una "retórica del odio", en palabras de la propia Segato.

Así, podemos ver cómo resultan dominantes y hegemónicos estos discursos de odio -llegando a veces, incluso, a intentos de su puesta en práctica-. En lo que no es menor, por cierto, el rol de los medios de comunicación de masas, especialmente los digitales: con lo que Segato

señalaría como su obstaculización de la reflexión crítica -y lo que Cusicanqui llamaría su “distorsión informativa” de las historias-. Volviendo a Anzaldúa, la (re)escritura de nuestra historia podría pensarse como una “escritura tercermundista”, por la cual nuestra identidad local intente volver a conectar y hermanarse con el resto de América Latina -e, incluso, con el resto del Sur Global-, en vez de con Estados Unidos y su moneda que nos devalúa en todo sentido.

Y si la escritura se relaciona con la lengua y el lenguaje, no podemos dejar de mencionar propuestas de los años recientes en el país, como la del llamado lenguaje inclusivo, viéndola como una verdadera “lengua salvaje” o “lengua indómita” -al decir de Anzaldúa-. En la medida en que no podemos sistematizar -al estilo de la Real Academia Española-, si los sustantivos y otras palabras generizadas conviene que vayan con @, con x o con e, lo que se pone de relieve es que una lengua es, ante todo, una lengua viviente -"proliferante", diría Cusicanqui-. Y sí, para que no queden dudas: lo que se está intentando con un lenguaje inclusivo es quebrar lo que Segato llama el “imaginario de género” de una sociedad que, aunque ha mejorado un poco en este aspecto, sigue siendo patriarcal.

Y, para cerrar, una última nota acerca de nuestras extendidísimas patologías psíquicas contemporáneas. Segato nos invita a realizar no solo una escucha de los otros, sino también una “autoescucha”. Como diría Anzaldúa, deberíamos empezar a tomar a nuestro “cuerpo como texto”, a “escribir nuestro cuerpo”, e incluso a “convertirnos en bocas”, para empezar a curar nuestras heridas. Lo que esto quiere decir es, ni más ni menos, que comenzar a interpretar las señales que nuestros cuerpos nos envían sobre su malestar, y pasar esas interpretaciones a un lenguaje claro que nos permita concientizar -o, incluso, compartir mediante la escritura-, cómo nos enferma esta guerra psicológica, la cual explica, en parte y entre otras cosas, la crisis actual de salud mental en la Argentina y en el mundo.

Referencias bibliográficas

Alonso, M. (2019). *Deconstruir las ciencias. Un recorrido por algunas metáforas sexistas en la comunicación de las ciencias*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.

Althusser, L. (1979). Ideología y aparatos ideológicos de estado. En *Posiciones*. Barcelona: Anagrama.

Amico, E. (2023). Diseño industrial y cultura: deconstruir la disciplina para construir al profesional. *Di-conexiones*, 6: 1-15.

Anzaldúa, G. E. (1980). Speaking in tongues: A letter to 3rd world women writers. En *Words in our pockets*. San Francisco: Bootlegger.

Anzaldúa, G. E. (1987). *Borderlands / La frontera: The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute.

Anzaldúa, G. E. (2009). To(o) queer the writer – Loca, escritora y chicana. En *The Gloria Anzaldúa reader*. Durham: Duke University.

Anzaldúa, G. E. (2015) [2012]. Gestures of the body – Escribiendo para idear. En *Light in the dark / Luz en lo oscuro. Rewriting identity, spirituality, reality*. Durham: Duke University.

Artese, M. (2023). ¿Un museo de novedades? Discursos de odio, neoliberalismo y ascenso de la extrema derecha en Argentina. *Revista Despierta*, 10 (14): 62-83.

Artuso, L. (2022). Discursos de odio y el poder de las palabras: Análisis sobre el intento de asesinato a CFK. En *Actas del Segundo Congreso Internacional de Ciencias Humanas*, San Martín: Universidad Nacional de San Martín.

Bajtín, M. (1979). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.

Benhabib, S. (2006) [1992]. *El ser y el otro en la ética contemporánea*. Barcelona: Gedisa.

Benjamin, W. (1978), *Illuminations*. Nueva York: Schocken.

Caggiano Blanco, R. C. H. (2021). *O discurso de ódio nos "cacerolazos" (Argentina) e "panelaços" (Brasil): Padrões comuns e diferenças*. San Pablo: Universidade do São Paulo.

Cartolari, M. (2022). Lenguaje inclusivo, no sexista, igualitario, no binario. Contexto de la discusión y avances hacia una lengua descolonizada. *Revista Argentina de Investigación Educativa*, 2 (3): 161-182.

Cornell, D. (2001) [1998]. *En el corazón de la libertad. Feminismo, sexo e igualdad*. Madrid: Cátedra.

Foucault, M. (2002) [1975]. *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.

García, L. I. (2023), Discursos de odio y nuevas derechas en la Argentina. En Estupiñán, M. L. y Rodríguez Freire, R. (Eds.), *Retóricas de la derecha radical*. Santiago de Chile: Mimesis.

García Negroni, M. M. y Hall, B. (2020). Procesos de subjetivación y lenguaje inclusivo. *Literatura y Lingüística*, 42: 275-301.

García Negroni, M. M. y Hall, B. (2022). Lenguaje inclusivo, usos del morfema –e y posicionamientos subjetivos. *Literatura y Linguística*, 45: 397-425.

Grimson, A. y Lube Guizardi, M. (2021). Las configuraciones del odio. Apuntes para una historia argentina. En Borón, A. y Arredondo, M. (Eds.), *Clases medias argentinas: La política del odio y el temor*. Buenos Aires: Luxemburg.

Habermas, J. (1989) [1981]. *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.

Ipar, E. et al. (2022). *Desafíos de la democracia argentina en la pospandemia: Discursos de odio, prejuicios sociales y problemas de legitimación democrática*. San Martín: Universidad Nacional de San Martín.

Ipar, E., Villarreal, P., Cuesta, M. y Wegelin, L. (2022). Dilemas de la esfera pública digital: discursos de odio y articulaciones político-ideológicas en Argentina. *América Latina Hoy*, 91: 93-114.

Jung, C. G. (1953). *Psychological types. The collected works of C. G. Jung*. Nueva Jersey: Princeton University.

Kalinowski, S. (2020). Lenguaje inclusivo en usuarios de Twitter en Argentina: un estudio de corpus. *Cuarenta Naipes*, 2 (3): 233-259.

Londero, M. y Ramirez, O. E. (2017). Desafíos de la enseñanza de Educación Sexual Integral para deconstruir estereotipos. *Anuario de Investigaciones de la Facultad de Psicología*, 3 (2): 432-447.

Megna, G. y Megna, J. (2022). La ardua tarea de impulsar una educación nosexista en el intento de deconstruir el canon literario tradicional. *Kimün*, 8: 60-69.

Melendo, M. J., Isidori, J. V. y Cabrera, G. J. (2021). Deconstruir el desierto. Fotografías de la conquista reveladas desde el arte contemporáneo. *30 Fotogramas*, 10: 1-2.

Pagliarone, M. F. y Quiroga, M. V. (2021). Discursos políticos de odio en Argentina y Ecuador. El inmigrante pobre como otredad. *Revista IUS*, 15 (47): 103-132.

Pardo, M. L. (2022). El discurso de odio en los comentarios digitales de un grupo de ultraderecha argentino. En Oliveira Cirne, A., de Barros, S. M. y Heinz Efken, K. (Eds.), *Diálogos e perspectivas da Análise Crítica do Discurso*. Campinas: Pontes.

Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos.

Peña Jiménez, L. (2023). Posjudaísmo en Buenos Aires: Deconstruir comunidad para consumir identidad. *Latin American Research Review*, 59 (2): 1-15.

Ponzo, A. (2024). *Violencia política y discursos de odio en Jóvenes Republicanos y Revolución Federal, agrupaciones emergentes de ultraderecha argentina*. Ensenada: Universidad Nacional de La Plata.

Real Academia Española (2020). *Informe de la Real Academia Española sobre el uso del lenguaje inclusivo en la Constitución española, elaborado a petición de la vicepresidenta del Gobierno*. Madrid: Revista de la RAE.

Reales Gil, M. (2020). *Análisis contrastivo de las actitudes hacia el lenguaje inclusivo en Argentina, España y México*. Helsinki: Universidad de Helsinki.

Richter, A. E. M. (2020). El discurso del odio en Argentina: Un primer acercamiento. En Iosa, J. F., Gargarella, R. y Perez Álvarez, S. E. (Eds.), *Acciones privadas y Constitución: La autonomía personal en la interpretación del artículo 19 de la Constitución Nacional*. Santa Fe: Rubinzal Culzoni.

Ricouer, P. (1996). *Sí-mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.

Rivera Cusicanqui, S. (2008). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. En *Teoría crítica dos direitos humano no século XXI*. Porto Alegre: EdiPucrs.

Rivera Cusicanqui, S. (2012). Mito, olvido y trauma colonial. Formas elementales de resistencia cultural en la región andina de Bolivia. *La Biblioteca*, 12: 388-401.

Rivera Cusicanqui, S. (2020) [2015]. *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rodríguez, M., Aminahuel, A. y Mathot, C. (2022). La crisis de la veracidad: discursos de odio y fake news en Argentina durante la pandemia. en *Actas del 3º Congreso Latinoamericano de Comunicación*. Villa María: Universidad Nacional de Villa María.

Rómoli, C. G. (2021). *¿Y ustedes cuándo se van a deconstruir? Masculinidades en escuelas secundarias de clases medias*. Ensenada: Universidad Nacional de La Plata.

Sarlo, B. y Kalinowski, S. (2019). *La lengua en disputa. Un debate sobre el lenguaje inclusivo*. Buenos Aires: Godot.

- Sarquis, L. (2018). Deconstruir para construir: Personas con discapacidad mental o psicosocial y el ejercicio de la capacidad jurídica con apoyos a la luz del derecho internacional de los Derechos Humanos. *Derecho Y Ciencias Sociales*, (18): 138-165.
- Schewe, C. L. y Vain, P. D. (2021). Deconstruir al sujeto de la discapacidad, construyendo narrativas. En Danel, P. M., Pérez Ramírez, B. y Yarza, V. A. (Eds.), *¿Quién es el sujeto de la discapacidad?: Exploraciones, configuraciones y potencialidades*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Segato, R. L. (2003). El sistema penal como pedagogía de la irresponsabilidad y el proyecto 'Habla Preso: el derecho humano a la palabra en la cárcel'. En *Encuentro Culture, violence, politics and representation in the Americas*. Texas.
- Segato, R. L. (2006). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. México: Universidad del Claustro Sor Juana.
- Segato, R. L. (2012). Género e colonialidade. Em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-Cadernos CES*, 18: 106-130.
- Segato, R. L. (2014). Que cada povo teça os fios da sua história: O pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores. *Direito UNB*, 1 (1): 65-92.
- Segato, R. L. (2021) [2003]. *Las formas elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Wright Mills, C. (1961) [1959]. *La imaginación sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Young, I. M. (2000). *Inclusion and democracy*. Nueva York: Oxford University.
- Zaffaroni, E. R. (2006). *El enemigo en el derecho penal*. Buenos Aires: Dykinson.
- Zambrini, M. L. y Flesler, G. (2017). Perspectiva de género y diseño: Deconstruir la neutralidad de la tipografía y la indumentaria. *Inclusiones*, 4: 11-22.
- Zavaleta Mercado, R. (1963). *Estado nacional o pueblo de pastores. El imperialismo y el desarrollo fisiocrático*. La Paz: Burillo.
- Zuban, P. y Rabbia, H. H. (2021). Discursos de odio online hacia los feminismos en Argentina. *Revista Inclusive*, 3: 35-41.

Declaração de Direito Autoral

A revista se reserva o direito de efetuar, nos originais, alterações de ordem normativa, ortográfica e gramatical, com o intuito de manter o padrão culto da língua, respeitando, porém, o estilo dos autores. As opiniões emitidas pelos autores são de sua exclusiva responsabilidade dos autores. Os direitos autorais para artigos publicados nesta são dos autores, com direitos de primeira publicação para a REALIS. Todo o conteúdo da revista, com exceção de casos especificamente declarados, é licenciado sob a Creative Commons CC Atribuição Não Comercial 4.0 Internacional. Devido à política de acesso aberto da Revista, todos os artigos são gratuitos e livres para uso, com atribuição apropriada, para fins educacionais e não-comerciais.