EPISTEMOLOGÍA DEL **DAÑO SEXUAL** EN LA INFANCIA

Carmen Martínez Sáez
Director: Josep E. Corbí Fernández de Ibarra
Programa de Doctorado en
Pensamiento Filosófico Contemporáneo
Junio 2023

EPISTEMOLOGÍA DEL DAÑO SEXUAL EN LA INFANCIA

TESIS DOCTORAL

PRESENTADA AL TÍTULO DE
DOCTORA EN FILOSOFÍA CON MENCIÓN INTERNACIONAL

CARMEN MARTÍNEZ SÁEZ
DIRECTOR: JOSEP E. CORBÍ FERNÁNDEZ DE IBARRA
PROGRAMA DE DOCTORADO EN PENSAMIENTO FILOSÓFICO CONTEMPORÁNEO

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

FACULTAT DE FILOSOFIA I CIÈNCIES DE L'EDUCACIÓ
DEPARTAMENT DE FILOSOFIA

JUNIO 2023

A quienes no hacen
como si esto *no estuviera pasando.*

A quienes aprenden a mirar de otra manera.

Aprender a mirar de otra manera.
Aprender a confiar de un nuevo modo.
Aprender a esperar
como si el mundo se estuviera haciendo.
Aprender, aprender…
Aprender todo desde el entusiasmo
sin apoyar el corazón en lenguas muertas.
Aprender a vivir
continuamente:
ser los discípulos
de un profesor que no da títulos
que ejerce una sabiduría
provisoria y mudable:
ser los aficionados al conocimiento
los aprendices
para siempre
los que se morirán
ignorantes
de casi todo.

Francisca Aguirre, *Aprender a mirar*

ÍNDICE

Abstract. Epistemology of sexual harm in childhood i

Resumen. Epistemología del daño sexual en la infancia viii

PRIMERA PARTE 1

I. Alzar la voz, tener palabras. El papel de las injusticias epistémicas en el silenciamiento y la visibilización del daño sexual 2

1. Visibilidad, confianza en el mundo e injusticias epistémicas 4
   - *1.1. Los tres polos de la tortura* 6
   - *1.2. Ana Orantes: solo unas pocas la protegieron* 8
   - *1.3. Nevenka Fernández: concepto y visibilidad* 12
   - *1.4. Tener los conceptos adecuados* 15
   - *1.5. #MeToo: el concepto y su eco* 19
2. Dos conceptualizaciones complementarias de la injusticia hermenéutica 23
   - *2.1. Vacío hermenéutico* 24
   - *2.2. Escasa circulación* 26
   - *2.3. Dos tipos de desconocimiento* 28
3. Estar sometida a un punto de vista que constriñe 30
   - *3.1. Conceptos inapropiados* 30
   - *3.2. Conceptos impostores* 33
   - *3.3. Sobreabundancia conceptual e injusticia hermenéutica* 35
4. Dejar de estar sometida a un punto de vista que constriñe 39
   - *4.1. Aprehensión y reconocimiento* 39
   - 4.2. *El "yo también" en contextos cotidianos* 42
5. Metodología 50
6. Conclusiones 52

II. Una epistemología *de* las infancias 55

1. La visibilidad del daño sexual en la infancia: una tarea por hacer 56
   - *1.1. Algunos datos alarmantes* 56
   - *1.2. Hemos dado algunos pasos* 60
2. Alzar la voz, ¿con qué palabras? 65
3. ¿Somos epistémicamente injustos con las infancias? 70
4. Las injusticias epistémicas en la infancia 76
   - *4.1. Las injusticias epistémicas en el sistema de salud* 77
   - *4.2. Las injusticias epistémicas en las decisiones colectivas, sociales y políticas* 80
   - *4.3. Las injusticias epistémicas en entornos familiares* 84
5. *Knowing Otherwise*: una epistemología de las infancias 90
6. Conclusiones 99

III. Testimoniar sometida a la injusticia hermenéutica: más allá del paradigma evidencialista 101

1. La primacía lingüística en la conceptualización de las injusticias epistémicas 102
   - *1.1. Tres condiciones* 103
   - *1.2. Los límites de la aproximación lingüística* 106
2. ¿Se puede testimoniar estando sometida a la injusticia hermenéutica? 110
   - *2.1. Testimoniar como víctima de la injusticia hermenéutica* 112
   - *2.2. El testimonio como institución social: el logro de una nueva perspectiva* 116
3. Dejarse afectar para articular el testimonio 118
   - *3.1. De la evidencia a la atención normativa* 119
   - *3.2. Malestar moral y atención normativa* 122
   - *3.3. Iniciar un proceso dialógico* 125
4. Injusticia hermenéutica y malestar moral en las agresiones sexuales en la infancia 130
   - *4.1. "¿Cuánto podría un hombre tan grande penetrar a una niña tan chica?" (Jackson 2011, 18)* 130
   - *4.2. "Por aquí pasó Atila, el Huno" (Jackson 2011, 22)* 135
   - *4.3. "Son mensajes fracasados que nadie entiende." (Jackson 2011, 31)* 137
5. Conclusiones. El testimonio como institución social y proceso dialógico 141

SEGUNDA PARTE 144

IV. Silenciamiento e injusticias epistémicas: dos aspectos constitutivos del daño sexual en la infancia 146

1. Cuatro conceptualizaciones de las prácticas de silenciamiento no constitutivas de la agresión 147
   - *1.1. Silenciamiento testimonial* 149
   - *1.2. Silenciamiento cautelar* 153
   - *1.3. Silenciamiento preventivo* 154
   - *1.4. Cosificación epistémica* 157
   - *1.5. Tres conclusiones discutibles* 159
2. El silenciamiento más allá del paradigma proposicional 160
   - *2.1. Más que informantes* 160
   - *2.2. El ejercicio agencial de las injusticias hermenéuticas* 166
3. La escena triangular 172
4. Dislocaciones de la estructura triangular 177
   - *4.1. Sola sin el mundo frente al adulto* 181
   - *4.2. Sola sin el adulto frente al mundo* 182
   - *4.3. A aspectos constitutivos del daño sexual en la infancia* 183
5. Conclusiones 184

V. Dislocaciones de la estructura triangular. Culpa, vergüenza y memoria 186

1. Debe haber algo atroz en mí 188
   - *1.1. "Era el mismo dilema de siempre" (Angelou [1969] 2016, 96)* 188
   - *1.2. "[…] siempre hacían la misma pregunta: "¿Habéis sido niños buenos?"" (Angelou [1969] 2016, 99)* 195
   - *1.3. "[…] un hombre había muerto porque yo había mentido." (Angelou [1969] 2016, 101)* 199
   - *1.4. "Alguien me apreciaba: ¡qué diferencia!" (Angelou [1969] 2016, 127)* 204
2. Esto no me pertenece 209
   - *2.1. "Sobre todo que nadie se dé cuenta" (Bon 2021, 23)* 213
   - *2.2. "No estoy loca, no soy despreciable" (Bon 2021, 139)* 223
   - *2.3. "[…] por fin, me parezco a mí misma" (Bon 2021, 222)* 227
3. Cuando el mundo se te viene encima aun teniendo conceptos 229

3.1. "Y entonces, ¿por qué volvías cada verano?" (López Peiró [2018] 2020, 9) 229
3.2. "Les hacen creer que son a partir de él" (López Peiró [2018] 2020,1009 231
4. Rememorar lo vivido 237
4.1. "[…] de una forma u otra, el cuerpo lleva la cuenta" (Osborne-Crowley 2020, 37) 239
4.2. "Mi cuerpo estaba gritando la respuesta" (Osborne-Crowley 2020, 66) 245
4.3. "No es que no lo hubiera sabido siempre" ((Osborne-Crowley 2020, 103) 254
5. Conclusiones 261

Conclusiones. Atender el lenguaje del daño 263
Conclusions. Addressing the language of harm 270

Bibliografía 277

AGRADECIMIENTOS

Creo que no exagero al decir que escribir esta tesis ha sido la tarea más ardua, pero también la más bella, a la que me he enfrentado en mi vida. Llevarla a término hubiese sido imposible sin las voces de las que me han precedido, incluso las de aquellas que hablaron con el más atroz de los silencios. Sin la generosidad, la fuerza de la vulnerabilidad, el camino, las puertas y las ventanas abiertas con sus testimonios, ni siquiera habría podido empezar a caminar, mucho menos intuir hacia dónde debía dirigirme. Gracias por abrir sendas, hacer palabras, coger la mano de las que vienen detrás. Gracias por hacer de este mundo un hogar.

Es difícil nombrar a todas y cada una de las personas que han formado la red de afectos que me ha sostenido durante todos estos años de trabajo.

A Josep E. Corbí le agradezco el apoyo constante que me ha brindado desde aquel día en que, sin conocerme apenas, aceptó dirigirme la tesis. Le agradezco que me haya animado a no conformarme nunca con la primera idea ni el primer borrador, por mostrarme la importancia de cuidar y dar tiempo al pensamiento para que vaya tomando forma. Le agradezco su disponibilidad, y el rigor, el cuidado y el cariño con el que ha leído las versiones previas de este trabajo. Contar con un lector y director tan atento y agudo como Josep ha sido un privilegio del que me siento enormemente agradecida.

Estos años he tenido la dicha de estar acompañada por una comunidad intelectual comprometida y activa de la que sigo aprendiendo cada día. Las personas que forman el Valencia Philosophy Lab están en el centro de esa comunidad: Marc Artiga, Miracle Garrido, Tobies Grimaltos, Carlos Moya, Sergi Rosell, Pablo Rychter, Chon Tejedor, Jordi Valor, Joan Gimeno, Saúl Pérez, Joan Camarena, Valentí Simpson y Lino San Juan. Tuvo un significado especial las conversaciones sobre *Rape and Resistance* (Linda Martin Alcoff, 2018) del seminario de lectura que compartí junto a Ana L. Batalla,

Fernando Broncano, Javier Castellote, Josep Corbí, Carmen González Marín, Jesús Vega y Carlos Thiebaut.

A mis compañeras de la Unidad Docente de Metafísica con las que he compartido muchos aprendizajes y alegrías –y algún que otro desasosiego. Su apoyo ha sido inestimable. A Ana L. Batalla por haber hecho de hermana mayor y por resolver mis infinitas dudas burocráticas, a Marta Cabrera por tener siempre la mano tendida, a Virginia Ballesteros por estar cerca a pesar de andar lejos, y a Teresa Cases, Stephanie West y Javier Castellote.

Javier, además de compañero de fatigas académicas, es compañero de vida. Si no fuese por él, por su confianza, su cariño, sus cuidados y su apoyo, hace mucho tiempo que habría abandonado la tarea de escribir esta tesis. No existen palabras capaces de expresar la gratitud que alberga este cuerpecito de metro y medio, ¡tampoco capaces de describir la maestría con la que Javi domina el arte de hacerme pelear! Gracias por ser casa.

During the pandemic I did an online research stay at the University of Sheffield. I am immensely grateful to Christopher Bennett for his professionalism and tenderness, which made the miles and coldness of the screen disappear. Nei mesi di aprile, maggio e giugno 2022 sono stata all'Università di Modena. Ringrazio Carla Bagnoli per la sua saggezza e le sue conversazioni, e per essere un modello di riferimento che porterò sempre con me.

Por último, quiero agradecer al alumnado al que he tenido el privilegio de acompañar estos años, por enseñarme a ser mejor docente.

No habría sido posible escribir esta tesis sin la concesión de una beca de Formación del Profesorado Universitario (FPU17/03968) por parte del Ministerio de Educación, Cultura y Deportes. Les agradezco también a Josep E. Corbí y a Carlos Moya por acogerme en el proyecto "Self-Knowledge, Moral Responsibility and Authenticity" (FFI-2016-75323-P) y por su generosidad y compromiso en la organización de actividades formativas en las que he participado durante todos estos años. También a Pablo Rychter y Víctor Verdejo por recoger el testigo y recibirme en el proyecto "Eliminativism, Fictionalism, and Expressivism. The possibility of a negative metaphysical verdict about a discourse D" (PID2019-106420GA-I00).

También quiero agradecer a mi madre y a mi padre, por todo el esfuerzo que han hecho para que yo pudiera estudiar. Por apoyarme incluso cuando decidí, después de todo, y a pesar de todo, que no quería construir casas sino pensamientos; y por llenar mi vida de

frutas y verduras de esas que saben tan bien. Por plantarlas y cuidarlas y hacerlas brotar y cocinarlas para mí. El cariño y el amor a veces sabe a golosina de la tierra.

Este trabajo también se ha enriquecido del cariño y las palabras de las personas que llenan mi corazón. A Marisa Lillo, por dejarme ver a través de sus ojos; a Tomás Castellote, por sus paellas y sus canciones. A la familia Sanmartín Guillén —Andreu, José, Juani y Pepe— por estar siempre. A mis amigas del alma, que hacen del mundo un lugar mejor: Belén Martínez Las Heras, Mónica Aubán, Alejandra Bueno, Léa Jaillard, Amada Verdú y Adriana Gabarrón.

A Inma Serrano y al resto de miembros de la EsTeR (Valencia), por enseñarme a ver la infancia con ojos de niña. Mis escritos se han enriquecido de lo que aprendí y sigo aprendiendo de su trabajo y su inquebrantable defensa de la infancia. A Joan Vilchez, además, quiero agradecerle por haberme enseñado dos poderíos básicos para la vida: el del humor y el de saber elegir la camisa adecuada pa'l baile.

Alla Franca e la Linda, per essere il giallo della goia e il blu delle parole.

A mis hermanos, Matías y Silvia; a la Pochu, Pepe, las *güelas* Pepica y Salvadora tan repetidas como únicas; a Maya, Roni y Camí.

Y, en especial, a mi *güelo* Matías, por enseñarme el poder del pensamiento.

ABSTRACT. THE EPISTEMOLOGY OF SEXUAL HARM IN CHILDHOOD

There is a question that arises, more or less explicitly, in the testimony of the survivors of sexual aggression in childhood: how could they not have realised? After sexual aggression in childhood, being in the world becomes an experience of helplessness; even more so, if possible, if the aggressor is your own father. Guilt, shame, insomnia, hypervigilance, enuresis, incessant activity, memory loss, isolation, complex relationships with food: these are some of the terms we give to the ways in which the feeling of being constantly in danger is expressed, the feeling of not being able to trust even those who feed or shelter you. *Really, did nobody realise?*

When the experience of living becomes one of survival, you are left with the feeling that someone must have noticed something of what the child was feeling. But then, why didn't they look into it? Why did they consent? On the other hand, thinking that everyone —or the majority— realised and, nevertheless, failed to say anything, leaves us with a scenario that is too appalling, too inhuman. It is not a scenario that is possible if one still trusts, even a little, in humanity. "Why didn't they realise?" is the question of someone who still trusts in the humanity of third parties. It is the question that, although in another form, has been running through my head for years: can you really not feel the harm, the pain of others, can you not see it? Is pain private? Or is it that, as a society, we have not preserved nor created the epistemic resources with which to feel the pain of others along with them, with which to accept the harm?

There are doubtlessly people that realise and who say nothing, either out of solidarity with the aggressor or from fear. But there are also many, many others who do not realise, despite it being in front of them. They see it and they don't see it. Even when willing to see it. In spite of several meta-analyses indicating that one out of every five people suffer some kind of sexual harm before attaining adulthood —and in which, in the majority of cases, the abuser is known to the victim— sexual abuse is a possibility that is almost never considered. At the beginning

of this year I spent two months doing the internship to become a secondary school teacher. I attended meetings, chatted with teachers who talked about student problems; but the possibility was never raised that any of the matters that worried them were a sign of sexual harm. It's a delicate question, a question where you have to step very carefully; but silence is not a better answer than keeping in mind that this possibility exists, however painful that may be. The possibility does exist. It is enough to talk about the subject to verify it: over the last five years, when I have mentioned the central question of this research, in more or less intimate circumstances, the "me toos" have not only borne out the figures estimated in the meta-analyses, but have exceeded them. Keeping this possibility in mind is an imperative. Keeping it in mind does not automatically mean pointing fingers at anyone —although this, too, is important, as a second step. But in order to keep it in mind it is necessary to build spaces and epistemic resources which enable it to be talked about. Without talking about sexual harm in childhood, without listening to the stories of the survivors and without working collectively to create resources for interpretation with which to converse on these questions and learn to see and value or investigate determined signs further, we have only a stereotyped story, a story that blinds us: because it is the story of those who have the power to tell it.

According to this story, aggressors are mentally ill weirdos, monsters. Such that, if someone is a healthy son of the patriarchy, they cannot be a sexual aggressor. On the other hand, the indicators given for detecting victims of sexual aggression normally highlight a single profile that emphasizes poor academic performance. It is true that poor academic performance is an important indicator for a certain group of victims, but to try and detect all victims using this criterion excludes many of them. A good number of victims —nearly all of those I have known through written testimony or at first hand— fit the profile of the good girl: the responsible one, the friendly one, the hard worker, the one who never complains, the one who stands out academically, the polite one. The one who doesn't cause any problems. The invisible one. Looking at victims from a single perspective holds its risks.

In a TED Talk held in 2009, the writer Chimamanda Ngozi Adichie talked about "the danger of a single story". The single story makes us see something from a single perspective, makes this perspective the whole and, as a consequence, we normalise what this story says. When we look at a person or a situation through a single prism, we reduce that person or

situation to what fits that prism. This is something that has disastrous consequences for the person who finds themself fitted into certain parameters. In one of the anecdotes Adichie narrates in her talk, she tells of how surprised she was when little and went to visit the family of a boy her parents had taken in, Fide. His mother showed her a patterned raffia basket that the boy's brother had woven: "It had not occurred to me that anybody in his family could actually make something. All I had heard about them was how poor they were" (2018, 11). The single story that Adichie had about Fide's family was its poverty: it had never occurred to her that they knew how to do something, that they did something other than being poor.

It was not the only time she succumbed to a single story. When she was little, the characters of her novels spoke of the British life, like in the books she had read, and not of the life in Lagos, where she had been born and grew up. As an adult, when she lived in the US, Adichie again succumbed to the single story. On a journey to Mexico she was surprised to see people working in the street, preparing tortillas and laughing. On realising her surprise, she felt ashamed. She had reduced Mexicans to the single story told about them from the US. The single story is told by who has the power: "Power is the ability not just to tell the story of another person, but to make it the definitive story of that person" (Adichie 2018, 19). Whoever holds the power is the one who presents the story that aggressors are monsters. Whoever holds the power is the one who speaks to us of the victims as people incapable of doing anything other than being victims. These single stories indicate that those who have the power are the aggressors. Because "stories too are defined by the principle of *nkali*: How they are told, who tells them, when they're told, how many stories are told, are really dependent on power" (Adichie 2018, 19).

Adichie tells us the single story does not only create stereotypes, but deprives people of dignity. This shows the importance and urgency of telling and listening to many stories. Stories that point out the chimera on which the single story is based. Telling and listening to many stories that question the tale of the patriarchy is one of the things the feminist movement has done. Telling and listening to many stories has helped the visibility of misogynistic assaults. Moreover, in this narrative process, the feminist movement has collectively created resources —among them, epistemic resources— to boost the visibility of the harm inflicted by the patriarchy. Counteracting the single story is, therefore, one way of fighting against the patriarchy.

One of the ways in which the feminist movement has counteracted the single story is conceptualising and transgressing certain phenomena tied to this single story, such as the

epistemic injustices. To detect a testimonial injustice is to detect that what someone says is being evaluated based on the single story that we have of that person or of the identities that make them up. And to stop being subjected to a hermeneutical injustice is to stop being trapped in a single story. To point out stereotypes, prejudices, epistemic injustices is to point out who, how, when, where and to what extent a single story is being told. To stop being trapped in epistemic injustices and to stop embodying certain roles is to counteract the single story, invert the terms of how, who, where, when and how many stories are told. The reversing of power. This is why it is so important to talk. And also why it is so dangerous. It is also the reason why there are few epistemic resources, especially with relation to sexual harm in childhood.

All in all, misogynistic aggression, including sexual assaults on women, are more visible than in the past and the single story is no longer the only story. Narrating and listening to many stories of women survivors has been key to raising awareness of misogynistic aggressions and making them visible. It is not that the terms have managed to be reversed, but a step has been taken. Nevertheless, it seems that the advances of the feminist movement in terms of sexual aggressions on adult women are not comparable to the advances in the visibility of sexual aggressions in childhood. There have even been institutional campaigns entitled "1 in 5", but people are still surprised by these figures. Why?

Could the single story be the answer to the question "how could they not have realised"? How is it possible that these figures continue to surprise? But the single story of what? Can we talk about having a single story about childhood? Do we conceive childhood from a certain prism? Do we hold prejudices and stereotypes about childhood and about paedophile aggressors that prevent us from seeing what is in front of us? If this is the case, if we orient ourselves through a single story about childhood, does this mean that maybe we have the wrong epistemic resources and that we have to collectively build other epistemic resources capable of admitting sexual harm in childhood? Would some of the conceptualizations and strategies used by the feminist movement serve? But wait: does the fight against sexual aggression in childhood form part of the feminist movement? Will the conceptualizations of epistemic injustices be useful in identifying and countering the single story? These are, in broad terms, the questions that direct this doctoral thesis. To address them, I have divided the text into two parts. In the first part, I try to unravel some epistemic assumptions that encourage looking away when confronted by situations of sexual harm in childhood and point out some of the limitations of the classic conception

of epistemic injustices to account for this harm. The second part has a more propositional character and tries to evaluate other ways of knowing.

In chapter I, we will analyse the complex links that exist between *visibility* and *epistemic injustices*, or the cessation of being subjected to them. We will see that the relationship that survivors establish with people who make them feel listened to helps their confidence in the world and creates spaces to counteract the hermeneutical injustices and fight against the testimonial injustices. We will briefly go over some cases that illustrate the tireless struggle of the feminist movement against gender violence in Spain, and that highlight the relevance of not being subjected to hermeneutical injustice so that certain actions can be taken and that sexual harm is made visible. However, I will show that the reading that we make of the epistemic injustices in those cases where the victims are adults is not adequate for understanding the links between the *epistemic injustices* and *sexual harm in childhood*. Hermeneutic injustice does not appear in the same way in childhood as in adults: childhood does not have certain epistemic resources, in spite of the fact that they enjoy considerable visibility in their society. This feature will show the need to clarify certain issues articulated by Miranda Fricker (2003) in *Epistemic Injustice*. As well as the clarifications that I will suggest, we will look at other criticisms that various authors have made of Fricker's conceptualization of hermeneutical injustice. These criticisms will introduce concepts such as *conceptual overabundance* or *impostor concepts* that will be of great use in adequately approaching sexual harm in childhood. Lastly, we will see that to cease being subjected to hermeneutical injustice involves finding adequate spaces for narration and listening, even before possessing the concepts with which to account for what has been experienced.

In chapter II, we will continue within the general framework offered by the question with which this research opens: *what are the epistemic aspects that can account for the low visibility of sexual harm in childhood?* Given this general framework, it is worth asking whether it is possible for childhood to be the object of epistemic injustices. A requirement in considering that someone has suffered an epistemic injustice is that the reason for that person not being believed, or being marginalized in the processes of creating collective epistemic resources, is because they belong to an identity group about which prejudices are held. Therefore, we will have to examine whether childhoods are an *identity group*. We will see that the answer to this question is affirmative and that childhoods are the object

of epistemic injustices due to prejudices that are held about them. We will look into some situations that illustrate epistemic injustices to which childhoods are subjected. These examples will warn us of some *limitations* that the *classic conceptualization of epistemic injustices* presents, as they will show the possibility of a testimonial injustice occurring, despite the fact that the child does not speak or the possibility that childhood is no longer subjected to hermeneutic injustices without them having to be introduced to certain concepts. I will argue that the limitations of the classic definitions are due to the primarily *propositional* character they give to knowledge. Therefore, the need will arise to take into account other, *non-propositional ways of knowing*. We will do this with the help of Alexis Shotwell.

In chapter III, we will continue to examine the limits of the primarily propositional conception of epistemic injustices. We will see that this conception places us within the *evidential paradigm*, which can pose some problems. In the first place, from the evidential paradigm it is not possible to account for one of the most basic intuitions regarding epistemic injustices: that hermeneutic injustice can occur at the same time as testimonial injustice. Second, the evidential paradigm conflicts with the processes of collective discernment through which survivors are no longer subjected to hermeneutical injustices. I will try to show that, however, these *processes of collective discernment*, which address the *normative demands* of harm, can more fruitfully account for the profound links and influences that exist between the different types of epistemic injustices. Some fragments from the testimony of Vinka Jackson will help us to articulate and understand the limits of the evidential paradigm and the relevance of the processes of collective discernment.

In chapter IV, I will show that the primarily propositional conception of knowledge leads us to a reading of epistemic injustices and silencing that considers them phenomena linked to scenes of sexual abuse, but to a certain extent independent of them. The objective of this chapter is to show that, although this reading is not wrong, in some cases —especially when we talk about sexual aggression in childhood—, *the silencing and epistemic injustices are in fact constitutive of the sexual harm*. In order to show this metaphysical thesis, we will talk about the *triangular scene* in which the language is formed, as well as the aspects that make up the *dislocation* of this scene. For this we will be accompanied, as in the previous chapter, by the testimony of Vinka Jackson.

In chapter V, together with the testimonies of Maya Angelou, Adelaïde Bon, Belén López-Peiró and Lucía Osborne-Crowley, we will go deeper into some of the repercussions of the *dislocations of the triangular scene*. We will see how, in the dislocation of the triangular scene, the world falls apart for the victim, since they have no one with whom

to discern and articulate what has been experienced. In this way, the mechanisms of *guilt* and *shame* are activated while the historicization or narrativization of what has been experienced is made difficult, thus hindering some forms of memory and, consequently, repair and articulation of the harm.

Finally, I will highlight that there are contexts and specific problems that require us to rethink the hierarchies in the ways of knowing. I will develop some general reflections to emphasize the need to shape our epistemic resources in order to recognize and experience these other ways of knowing. Lastly, I will indicate some of the epistemic and normative reasons that make it necessary for us to undertake this task guided by survivors. To know in another way is to subvert power.

RESUMEN. EPISTEMOLOGÍA DEL DAÑO SEXUAL EN LA INFANCIA

Hay una pregunta que, de manera más o menos explícita, aflora en los testimonios de las supervivientes de agresiones sexuales en la infancia: *¿cómo es posible que no se dieran cuenta?* Después de una agresión sexual en la infancia, estar en el mundo se convierte en una experiencia de desamparo; más, si cabe, si el agresor es tu propio padre. Culpa, vergüenza, insomnio, hipervigilancia, enuresis, una actividad incesante, pérdida de memoria, aislamiento, relaciones complejas con la comida: son algunos de los nombres que damos a las formas en que se expresa la sensación de estar en constante peligro, de no poder confiar ni si quiera en quien te alimenta o te da cobijo. ¿De verdad que nadie se dio cuenta?

Cuando la experiencia de vivir se convierte en supervivencia, la sensación que le queda a una es la de que alguien debió percibir algo de todo lo que ella estaba sintiendo. Pero, entonces, ¿por qué no indagaron? ¿Por qué consintieron? Por otro lado, pensar que todas las personas —o que la mayoría— se dieron cuenta y, sin embargo, no dijeron nada, nos deja en un escenario demasiado atroz, demasiado inhumano. No es un escenario posible si una aún confía, aunque sea un poquito, en la humanidad. "¿Por qué no se dieron cuenta?" es la pregunta de alguien que todavía confía en la humanidad de las terceras personas. Es la pregunta que, aunque con otra forma, me atraviesa desde hace años: ¿de verdad el daño, el dolor, de los demás no se puede sentir, no se puede ver? ¿Es el dolor privado? ¿O es que como sociedad no hemos conservado ni creado los recursos epistémicos con los que sentir con las otras su dolor, con los que acoger el daño?

Sin lugar a duda, hay personas que se dan cuenta y que no dicen nada, por solidaridad con el agresor o por miedo. Pero también hay muchas, muchas otras, que no se dan cuenta a pesar de tenerlo delante. Lo ven y no lo ven. Incluso estando dispuestas a verlo. A pesar de que diversos metaanálisis señalan que una de cada cinco personas sufre algún tipo de agresión sexual antes de cumplir la mayoría de edad —y, que, en la mayoría de los casos, el agresor es un

conocido de la víctima—, la agresión sexual es una posibilidad que casi nunca se baraja. A inicios de este año, estuve durante dos meses haciendo las prácticas para ser profesora de secundaria en un instituto. Estuve presente en reuniones, charlaba con profesores, hablaban de problemas en el alumnado; pero nunca estaba presente la posibilidad de que alguna de esas cuestiones que les preocupaban fuese un signo de daño sexual. Es una cuestión delicada; es una cuestión con la que hay que andar con muchísima cautela; pero el silencio no es mejor respuesta que tener en cuenta que esa posibilidad existe, a pesar de lo doloroso que pueda llegar a ser. Esa posibilidad existe. Basta con hablar del tema para comprobarlo: durante los últimos cinco años, cuando contaba en diferentes espacios más o menos íntimos la cuestión central de esta investigación los "yo también" no solo han corroborado las cifras estimadas por los metaanálisis, han llegado a superarlas. Tener en cuenta esta posibilidad es un imperativo. Tenerla en cuenta no significa automáticamente estar señalando a nadie —aunque esto también es importante, en un segundo paso. Pero para tenerla en cuenta es necesario construir espacios y recursos epistémicos con los que poder hablar de ello. Sin hablar del daño sexual en la infancia, sin escuchar las historias de las supervivientes y sin trabajar colectivamente para crear recursos de interpretación con los que conversar sobre estas cuestiones, y aprender a ver y valorar o indagar más en determinados signos, solo tenemos una historia estereotipada, una historia que nos ciega: porque es la historia de los que tienen el poder para contarla.

De acuerdo con esta historia, los agresores son extravagantes enfermos mentales, monstruos. De manera que si alguien es un hijo sano del patriarcado no puede ser un agresor sexual. Por otro lado, los indicadores que se dan para detectar a víctimas de agresión sexual suelen destacar un único perfil que pone el énfasis en el bajo rendimiento académico. Es cierto que el bajo rendimiento académico es un indicador importante para un determinado grupo de víctimas, pero tratar de detectar a todas las víctimas a partir de ese criterio deja fuera a muchísimas de ellas. Un buen número de víctimas —casi la totalidad de las que he conocido por testimonios escritos o de primera mano—, encajan en el perfil de la buena chica: la responsable, la amable, la trabajadora, la que no rechista, la que sobresale académicamente, la educada. La que no da problemas. La invisible. Ver a las víctimas desde una única perspectiva tiene sus riesgos.

En una TED Talk celebrada en 2009, la escritora Chimamanda Ngozi Adichie habló de "el peligro de la historia única". La historia única hace que veamos algo desde una única

perspectiva, hace que esa perspectiva sea la totalidad y que, en consecuencia, naturalicemos lo que esa historia dice. Cuando vemos a una persona o una situación desde un único prisma, reducimos a esa persona o a esa situación a lo que encaja dentro del prisma. Algo que tiene consecuencias desastrosas para la persona que se ve encajada dentro de unos parámetros. En una de las anécdotas narradas en su charla, Adichie cuenta lo sorprendida que quedó de pequeña cuando fue a visitar a la familia de Fide, un niño al que habían acogido sus padres, y la madre de éste le mostró una rafia estampada que había tejido el hermano de Fide: "No se me había ocurrido que alguien de su familia supiera hacer algo. Lo único que oía de ellos era lo pobres que eran" (2018, 11). La única historia que Adichie tenía de la familia de Fide era la de su pobreza: no se le había ocurrido que supiesen hacer algo, que hiciesen algo más que ser pobres.

No fue la única vez que sucumbió a la historia única. De pequeña, los personajes de sus novelas hablaban de la vida británica, como los libros que había leído, y no de la vida en Lagos, donde había nacido y crecido. De mayor, cuando vivía en EE.UU., Adichie sucumbió de nuevo a la historia única. En un viaje a México se sorprendió al ver a gente en la calle trabajando, preparando tortillas y riendo. Al darse cuenta de su sorpresa, se avergonzó. Había reducido a los mexicanos al relato único que de ellos se hacía desde EE.UU. El relato único lo hace quien tiene el poder: "Poder es la capacidad no solo de contar la historia de otra persona, sino de convertirla en la historia definitiva de dicha persona" (Adichie 2018, 19). Quien tiene el poder es quien nos presenta el relato de que los agresores son monstruos. Quien tiene el poder es quien nos habla de las víctimas como personas incapaces de hacer nada más allá que ser víctimas. Estos relatos únicos señalan que quien tiene el poder son los agresores. Porque "las historias también se definen por el principio del *nkali*: la manera en que se cuentan, quién las cuenta, cuándo las cuenta, cuántas se cuentan… todo ello en realidad depende del poder" (Adichie 2018, 19).

Adichie nos dice que el relato único no solo crea estereotipos, sino que priva a las personas de su dignidad. Lo que demuestra la importancia y la urgencia de narrar y de escuchar muchas historias. Historias que señalen la quimera sobre la que se asienta el relato único. Narrar y escuchar muchas historias que cuestionan el relato del patriarcado es una de las cosas que ha hecho el movimiento feminista. Narrar y escuchar muchas historias ha favorecido la visibilidad de las agresiones machistas. Además, en ese proceso de narración, el movimiento feminista ha creado colectivamente recursos —entre ellos, recursos epistémicos— para favorecen la visibilidad de los daños que inflige el

patriarcado. Contrarrestar el relato único es, por lo tanto, una forma de luchar contra el patriarcado.

Una de las formas en que el movimiento feminista ha contrarrestado el relato único es conceptualizando y transgrediendo algunos fenómenos ligados a ese relato único, como las injusticias epistémicas. Detectar una injusticia testimonial es detectar que se está evaluando lo que alguien dice a partir del relato único que tenemos de esa persona o de las identidades que la configuran. Y dejar de estar sometida a una injusticia hermenéutica es dejar de estar atrapada en un relato único. Señalar estereotipos, prejuicios, injusticias epistémicas es señalar quién, cómo, cuándo, dónde y en qué medida se está contando un relato único. Dejar de estar atrapada en las injusticias epistémicas y dejar de encarnar determinados roles es contrarrestar el relato único, invertir los términos de cómo, quién, dónde, cuándo y cuántas historias se cuentan. Invertir el poder. Por eso es tan importante hablar. Y por eso es tan peligroso. Esta es también la razón de que haya pocos recursos epistémicos, especialmente en relación con el daño sexual en la infancia.

Con todo, las agresiones machistas, incluidas las agresiones sexuales a mujeres, son más visibles que tiempo atrás y el relato único ya no es el único relato. Narrar y escuchar muchas historias de mujeres supervivientes ha sido clave para visibilizar y para hacer visibles las agresiones machistas. No es que se haya conseguido invertir los términos, pero se ha dado un paso. Sin embargo, parece que los avances del movimiento feminista en cuanto a las agresiones sexuales a mujeres adultas no son equiparables a los avances en la visibilidad de las agresiones sexuales en la infancia. Se han hecho incluso campañas institucionales tituladas "1 de cada 5", pero las personas se siguen sorprendiendo de estas cifras. ¿Por qué?

¿Podría ser el relato único la respuesta a "cómo es posible que no se dieran cuenta"? ¿A cómo es posible que estas cifras sigan sorprendiendo? ¿Pero el relato único de qué? ¿Podemos hablar de que tenemos un relato único sobre la infancia? ¿Concebimos a la infancia desde un determinado prisma? ¿Sostenemos prejuicios y estereotipos sobre la infancia y sobre los agresores pederastas que nos impiden ver lo que tenemos delante? Si este es el caso, si nos orientamos a través de un relato único sobre la infancia, ¿significa que quizás tenemos recursos epistémicos equivocados y que tenemos que construir colectivamente otros recursos epistémicos capaces de acoger el daño sexual en la infancia? ¿Nos servirían algunas de las conceptualizaciones y estrategias empleadas por el movimiento feminista? Pero, espera: ¿la lucha contra las agresiones sexuales en la infancia forma parte del movimiento feminista? ¿Serán útiles las conceptualizaciones de las

injusticias epistémicas para identificar y contrarrestar el relato único? Estas son, a grandes rasgos, las preguntas que orientan esta tesis doctoral. Para ello, he dividido el texto en dos partes. En la primera parte, trato de desentrañar algunos presupuestos epistémicos que favorecen el gesto de apartar la mirada frente a situaciones de daño sexual en la infancia y señalar algunas de las limitaciones que tiene la concepción clásica de las injusticias epistémicas para dar cuenta de este daño. La segunda parte tiene un carácter más propositivo y trata de poner en valor otros modos de conocer.

En el capítulo I, analizaremos los complejos vínculos que existen entre la *visibilidad* y las *injusticias epistémicas*, o el dejar de estar sometida a éstas. Veremos que las relaciones que las supervivientes establecen con personas que las hacen sentirse escuchadas favorece su confianza en el mundo y genera espacios para contrarrestar las injusticias hermenéuticas y luchar contra las injusticias testimoniales. Recorreremos, brevemente, algunos casos que ilustran la incansable lucha del movimiento feminista en contra de la violencia de género en España, y que subrayan la relevancia que tiene dejar de estar sometidas a la injusticia hermenéutica para poder tomar determinadas acciones y que el daño sexual se visibilice. Con todo, señalaré que la lectura que haremos de las injusticias epistémicas en estos casos en los que las agredidas son personas adultas no es adecuada para comprender los vínculos entre las *injusticias epistémicas* y el *daño sexual en la infancia*. La injusticia hermenéutica no se presenta del mismo modo en la infancia que en las personas adultas: la infancia no dispone de ciertos recursos epistémicos a pesar de que estos disfruten de una considerable visibilidad en su sociedad. Esta particularidad señalará la necesidad de matizar algunas cuestiones articuladas por Miranda Fricker (2003) en *Epistemic Injustice*. Además de las matizaciones que sugeriré, veremos otras críticas que varias autoras han realizado a la conceptualización de la injusticia hermenéutica de Fricker. Estas críticas introducirán conceptos como *sobreabundancia conceptual* o *conceptos impostores* que serán de gran ayuda para aproximarnos de un modo adecuado al daño sexual en la infancia. Por último, veremos que dejar de estar sometida a la injusticia hermenéutica pasa por encontrar espacios de narración y de escucha adecuados incluso antes de contar con los conceptos con los que poder dar cuenta de lo vivido.

En el capítulo II, continuaremos dentro del marco general ofrecido por la pregunta con la que se abre la investigación: *¿cuáles son los aspectos de carácter epistémico que pueden dar cuenta de la escasa visibilidad del daño sexual en la infancia?* Dado este marco general, cabe

preguntarse si es posible que la infancia sea objeto de injusticias epistémicas. Un requisito para considerar que alguien sufre una injusticia epistémica es que la razón por la cuál esa persona no es creída o se la margina en los procesos de creación de recursos epistémicos colectivos es su pertenencia a un grupo identitario sobre el que se sostienen prejuicios. Por lo tanto, tendremos que averiguar si las infancias son un *grupo identitario*. Veremos que la respuesta a esta pregunta es afirmativa y que las infancias son objeto de injusticias epistémicas a causa de prejuicios que se sostienen sobre ellas. Nos adentraremos en algunas situaciones que ilustran injusticias epistémicas a que se somete a las infancias. Estos ejemplos nos advertirán de algunas *limitaciones* que presentan la *conceptualización clásica de las injusticias epistémicas*, porque mostrarán la posibilidad de que ocurra una injusticia testimonial a pesar de que la infante no hable o la posibilidad de que la infancia deje de estar sometida a las injusticias hermenéuticas sin por ello darles a conocer ciertos conceptos. Plantearé que las limitaciones de las definiciones clásicas se deben al carácter prioritariamente *proposicional* que le otorgan al conocimiento. Se suscitará, en consecuencia, la necesidad de tener en cuenta otros *modos de conocer no-proposicionales*. Llevaremos a cabo esto de la mano de Alexis Shotwell.

En el capítulo III, continuaremos indagando sobre los límites que tiene la concepción prioritariamente proposicional de las injusticias epistémicas. Veremos que esta concepción nos sitúa dentro del *paradigma evidencialista*, lo que puede plantear algunos problemas. En primer lugar, desde el paradigma evidencialista no es posible dar cuenta de una de las intuiciones más básicas en torno a las injusticias epistémicas: que la injusticia hermenéutica puede darse a la vez que la injusticia testimonial. En segundo lugar, el paradigma evidencialista entra en conflicto con los procesos de discernimiento colectivo a través de los cuales las supervivientes dejan de estar sometidas a las injusticias hermenéuticas. Trataré de mostrar que, en cambio, estos *procesos de discernimiento colectivo*, que atienden las *demandas normativas* del daño, pueden dar cuenta de un modo más fructífero de los profundos vínculos e influencias que se dan entre los distintos tipos de injusticias epistémicas. Algunos fragmentos del testimonio de Vinka Jackson nos ayudarán a articular y comprender los límites del paradigma evidencialista y la relevancia de los procesos de discernimiento colectivo.

En el capítulo IV, señalaré que la concepción prioritariamente proposicional del conocimiento nos conduce a hacer una lectura de las injusticias epistémicas y el silenciamiento que las considera fenómenos vinculados a las escenas de agresión sexual, pero hasta cierto punto independientes de ésta. El objetivo de este capítulo es mostrar

que, si bien esta lectura no es en absoluto equivocada, en algunos casos —especialmente cuando hablamos de agresiones sexuales en la infancia—, *el silenciamiento y las injusticias epistémicas sí son constitutivas de la agresión*. Para mostrar esta tesis de carácter metafísico hablaremos sobre la *escena triangular* en la que se forma el lenguaje, así como de los aspectos que conforman la *dislocación* de esta escena. Para ello nos acompañaremos, al igual que en el capítulo anterior, del testimonio de Vinka Jackson.

En el capítulo V, junto con los testimonios de Maya Angelou, Adélaïde Bon, Belén López-Peiró y Lucía Osborne-Crowley nos adentraremos en algunas de las repercusiones de las *dislocaciones de la escena triangular*. Veremos cómo, en la dislocación de la escena triangular, el mundo se le viene encima a la agredida, ya que no tiene a nadie junto a quien discernir y articular lo vivido. Se activan de ese modo los mecanismos de la *culpa* y la *vergüenza* al tiempo que se dificulta la historización o narrativización de lo vivido, siendo así entorpecidas algunas formas de memoria y, por lo tanto, de reparación y articulación del daño.

Finalmente, subrayaré que hay contextos y problemáticas concretas que requieren que repensemos las jerarquías en los modos de conocer. Desarrollaré algunas reflexiones generales para enfatizar la necesidad de formar nuestros recursos epistémicos con el fin de reconocer y experimentar esos otros modos de conocer. Por último, indicaré algunas de las razones epistémicas y normativas por las que es imprescindible que emprendamos esta tarea guiadas por las supervivientes. Conocer de otro modo es subvertir el poder.

PRIMERA PARTE

"Las palabras sirven a veces para explicar; el resto del tiempo, para ocultar."

Irene Vallejo Moreu, *El futuro recordado.*

I. ALZAR LA VOZ, TENER PALABRAS. EL PAPEL DE LAS INJUSTICIAS EPISTÉMICAS EN EL SILENCIAMIENTO Y LA VISIBILIZACIÓN DEL DAÑO SEXUAL

Y la culpa no era mía,
ni dónde estaba,
ni cómo vestía.
El violador eres tú.[1]

En las últimas décadas, la visibilidad de las agresiones sexuales y de la violencia de género ha aumentado de manera significativa. Si bien este incremento no se ha dado de manera uniforme a lo largo y ancho del planeta y tampoco ha sido igual entre los diferentes grupos identitarios,[2] hoy en día, y a diferencia de lo que ocurría a finales del siglo pasado, es habitual que, en algunos países, cuestiones relativas a la violencia machista ocupen titulares de prensa, espacios televisivos, publicaciones en redes sociales o charlas de sobremesa. Este crecimiento ha sido especialmente notorio para los casos en los que las

[1] Fragmento del texto de la performance "Un violador en tu camino" representada por el colectivo chileno Las Tesis, el 25 de noviembre de 2019, en el centro de Santiago de Chile. La performance se puede ver en el siguiente enlace: https://www.youtube.com/watch?v=aB7r6hdo3W4

[2] Aunque señalo que, en la actualidad, en términos generales, hay una mayor visibilidad de las agresiones machistas, es importante destacar que esta visibilidad no ha aumentado de manera uniforme para todos los grupos identitarios. Las agresiones sexuales a mujeres de grupos identitarios oprimidos, vulnerables y minoritarios reciben menor atención mediática y visibilidad que las agresiones sufridas por mujeres que están en una posición privilegiada o forman parte de grupos identitarios privilegiados. Como señala Amia Srinivasan (2021, 17-8), no tener en cuenta estas diferencias o aspectos interseccionales puede conducirnos a errores en nuestros análisis y reflexiones: "The politics of 'Believe women', in its current form, collides with the demands of intersectionality. It is the common lot of women to be disbelieved when they make credible accusations of sexual violence, at least against certain men. It is to this reality that 'Believe women' is offered as a political remedy. Yet black women in particular suffer from the stigmatisation of black male sexuality to which the injunction 'Believe women' too readily gives cover, just as Dalit women suffer specifically from the sexual stigmatisation of Dalit men. When we are too quick to believe a white woman's accusation against a black man, or a Brahmin woman's accusation against a Dalit man, it is black and Dalit women who are rendered more vulnerable to sexual violence. Their ability to speak out against the violence they face from men of their race or caste is stifled, and their status as counterpart to the oversexed black or Dalit male is entrenched. In that paradox of female sexuality, such women are rendered unrapeable, and thus more rapeable. Ida B. Wells patiently documented the lynchings of black men on trumped-up claims of raping white women. But she also recorded the many rapes of black women that inspired no lynch mobs, and of which little notice was taken. One such case was that of Maggie Reese, an eight-year-oldmgirl raped by a white man in Nashville, Tennessee: 'The outrage upon helpless childhood needed no avenging in this case; she was black'." (Srinivasan 2021, 17-8)

víctimas son mujeres adultas y, en particular, cisgénero, blancas y de clase media.[3] Por el contrario, la visibilidad de las agresiones sexuales en la infancia sigue siendo escasa. Pese a que los indicios estadísticos apuntan que en España entre el 10% y el 20% de las menores sufre algún tipo de agresión sexual —esto es, una de cada cinco personas es víctima de agresiones sexuales antes de alcanzar la edad adulta— la mayor parte de la sociedad sigue mirando hacia otro lado.[4] *¿A qué se debe esta disparidad en la presencia pública del daño sexual en función del grupo que lo padece?* Las razones que pueden explicar esta divergencia son de índole muy diversa. En esta tesis doctoral me centraré, principalmente, en los aspectos de carácter epistémico. Será en el segundo capítulo cuando abordaré de modo directo la pregunta acerca de la disparidad de la visibilidad del daño sexual en función del grupo que lo padece.

En este capítulo, analizaré los vínculos que existen entre la *visibilidad* y las *injusticias epistémicas*, o el dejar de estar sometida a éstas. En el apartado 1, veremos que las relaciones que las supervivientes establecen con personas que las hacen sentirse escuchadas favorece su *confianza en el mundo* y genera espacios para contrarrestar las injusticias hermenéuticas y luchar contra las injusticias testimoniales. En este apartado, también recorreremos algunos casos que ilustran la incansable lucha del movimiento feminista en contra de la violencia de género en España, y que subrayan la relevancia que tiene dejar de estar sometidas a la injusticia hermenéutica para poder tomar determinadas acciones y que el daño sexual se visibilice.

En el apartado 2, señalaré que la lectura que hacemos de las injusticias epistémicas en los casos en los que las agredidas son personas adultas no es adecuada para comprender los vínculos entre las *injusticias epistémicas* y el *daño sexual en la infancia*. La injusticia hermenéutica no se presenta del mismo modo en la infancia que para las adultas: las infancias no disponen de ciertos recursos epistémicos a pesar de que estos disfruten de una considerable visibilidad en su sociedad.[5] Esta particularidad señalará la necesidad de

[3] De aquí en adelante, por razones de economía del lenguaje, me referiré a las mujeres cisgénero sin hacer uso del adjetivo. Por ello, cuando aparezca el término 'mujer' en relación con la visibilidad de las agresiones sexuales, hará referencia a las mujeres cis. Los datos o indicadores sobre el daño sexual y la visibilidad alcanzada que aquí se recogen son muy distintos para el colectivo de mujeres trans. Las mujeres trans sufren una invisibilización del daño sexual muy superior a la de las mujeres cis. Esta invisibilización requiere de un análisis específico para cuyo desarrollo no me siento autorizada. No obstante, confío en que algunas dificultades que enfrenta el colectivo de mujeres trans hallen cierto reconocimiento en las reflexiones en torno a las injusticias epistémicas —y las dinámicas de poder que les son constitutivas— que recojo a lo largo de la investigación.

[4] En el apartado 1 del capítulo II aparecen referencias específicas a estos estudios estadísticos.

[5] Hago uso del término 'infancia' (en singular) cuando me refiero al periodo vital que va desde que nacemos hasta el inicio de la adolescencia. Empleo el término 'infancias' (en plural) para dar cuenta de las múltiples maneras de vivir la infancia, así como para indicar que debemos tener en cuenta cuestiones interseccionales

matizar algunas cuestiones articuladas por Miranda Fricker (2007) en *Epistemic Injustice*. Además de las matizaciones que propondré en este segundo apartado, en el apartado 3, veremos otras críticas que varias autoras han realizado a la conceptualización de la injusticia hermenéutica de Fricker. Estas críticas introducirán conceptos como *sobreabundancia conceptual* o *conceptos impostores* que serán de gran ayuda para aproximarnos de un modo adecuado al daño sexual en la infancia.

En el apartado 4, veremos que dejar de estar sometida a la injusticia hermenéutica pasa por encontrar espacios de narración y de escucha adecuados, incluso antes de contar con los conceptos con los que poder dar cuenta de lo vivido. Esta aproximación también será relevante para pensar el daño sexual en la infancia. Llegaremos a la conclusión de que para dejar de estar sometida a la injusticia hermenéutica no basta con adquirir un concepto adecuado, sino que es necesario deconstruir el punto de vista que esta impone y articular un punto de vista capaz de contrarrestar, junto al concepto adecuado, el discurso dominante.

Por último, en el apartado 5, presentaré la metodología empleada para realizar esta tesis doctoral.

1. Visibilidad, confianza en el mundo e injusticias epistémicas

La lucha feminista, en cuyo seno miles de voces se han alzado y han dicho basta, ha conseguido quebrar el reinado del silencio en muchos puntos del globo. Ahora bien, el camino ha sido arduo y el quiebre del silencio no es un avance exento de sombras y peligros. Por un lado, la pervivencia de esta *visibilidad* y de los logros que la han hecho posible no están, en absoluto, garantizadas. Prueba de ello es el auge y la repercusión de discursos negacionistas incluso en el seno de democracias que se autocalifican de consolidadas. Por otro lado, esta mayor visibilidad no significa que exista, a su vez, un avance equiparable en cuanto al respeto con el que la sociedad trata las agresiones sexuales y a las supervivientes (Alcoff 2018). Quienes lucharon y luchan contra las agresiones sexuales y la violencia de género, quienes alzan la voz, han tenido y siguen teniendo que soportar un coste por llevar a cabo esta tarea: la presencia pública, por sí misma, no conlleva una valencia positiva; ni siquiera es señal de que exista una conversación. Linda M. Alcoff, en *Rape and Resistance* (2018, 23-4, 42-43), hace hincapié

cuando hablamos del daño sexual en la infancia.

precisamente en esta cuestión. La visibilidad pública es un fenómeno complejo: una mayor notoriedad no implica necesariamente un tratamiento público o político adecuado, ni del tema en su conjunto ni de las supervivientes. Es más, el testimonio de las agredidas suele venir acompañado de titulares sensacionalistas, humillaciones, desaprobación social, susurros y miradas de examen, comentarios dañinos, y un largo etcétera.[6]

Es por esta razón que, al primer golpe —el infligido por las agresiones machistas—, se suma un segundo golpe: el quebrantamiento de la expectativa de socorro. Cuando se habla de agresiones sexuales, este golpe recibe el nombre de segunda violación [*second rape*]. La segunda violación se caracteriza por la suspicacia y las respuestas dolorosas que la agredida recibe de las autoridades, de su comunidad e incluso de su entorno próximo al alzar la voz o denunciar las agresiones sufridas (cfr. Alcoff 2018, 43), y que la conducen a revivir la experiencia de daño.[7] Si el primer golpe tambalea o resquebraja la confianza en el mundo de la agredida, el segundo golpe le asesta una herida de muerte.

El concepto de *confianza en el mundo* fue introducido por Jean Améry ([1977] 2004), superviviente de Auschwitz, en el ensayo que dedica a la tortura en *Más allá de la culpa y la expiación.* Si bien es cierto que la experiencia de la tortura es una experiencia de daño distinta tanto en grado como en carácter de la que aquí nos ocupa, el concepto de confianza en el mundo puede ayudarnos a iluminar algunos aspectos de la experiencia de quien ha sido agredida sexualmente. No solo cuando decide hablar y recibe respuestas hirientes y, en consecuencia, es claramente objeto del segundo golpe; sino también cuando no habla, porque el silencio —originado por la falta de recursos de interpretación o por temor— constituye en sí mismo o es el caldo de cultivo para la ausencia de auxilio que caracteriza al segundo golpe.

Partiendo del análisis que hace Améry de la confianza en el mundo, examinaré cómo la respuesta social a la denuncia de las agresiones sexuales tiene el potencial de reconfigurar, e incluso articular por primera vez, la confianza en el mundo de la agredida, siempre y cuando cumpla con la segunda de las expectativas, a saber: si alguien me daña, otros vendrán en mi ayuda y me protegerán (Améry 2004, 91-2;cfr. Corbí 2012, 52-8).[8]

[6] A lo largo de toda la tesis utilizaré el femenino como género neutro. Con todo, hay momentos en los que no se usa en este sentido. El contexto se encargará de deshacer la ambigüedad de su uso.

[7] Entendiendo denunciar tanto en un sentido amplio, incluyendo tanto una denuncia social como una denuncia legal.

[8] "La esperanza de socorro, la certeza de ayuda forman parte, en efecto, de las experiencias fundamentales del ser humano y sin duda también del animal, como han expuesto muy convincentemente el viejo Kropotkin, que hablaba de la "ayuda mutua en la naturaleza" y el moderno etólogo Lorenz. La expectativa de ayuda pertenece a los elementos constitutivos de nuestra psique tanto como la lucha por la existencia. Ten paciencia, dice la madre al niño que gime de dolor, enseguida te llevo el biberón calentito, una taza de

Para hablar de esa respuesta social, introduciré, en los apartados 3 y 4, los conceptos de injusticia testimonial e injusticia hermenéutica acuñados por Miranda Fricker (2007).

Pero antes, en el apartado 2, trataré de mostrar cómo alzar la voz tras el primer golpe abre en el futuro de la agredida una doble posibilidad: la del quiebre absoluto de la confianza en el mundo, pero también la posibilidad de volver a forjar —o forjar por primera vez— la confianza resquebrajada con el primer golpe; ya que Améry supone que la confianza sólo se pierde con el segundo golpe, pero también supone que quien llega a la sala de tortura todavía confía en el mundo.

Esta doble posibilidad de apertura o quiebre de la confianza en el mundo resultaría muy difícil de explicar si la escena de la agresión fuese diádica —es decir, si fuese una escena en la que los únicos actores son la agredida y el agresor. Por ello, en el desarrollo que llevaré a cabo adquirirá relevancia el análisis de la confianza en el mundo de Josep E. Corbí (2012); en concreto, su lectura de la escena de la tortura como una escena con tres polos en la que los terceros en discordia adquieren el rol de agente y, por tanto, son más que una simple espectadora. Los terceros en discordia son agentes de primer orden en el ejercicio o la represión del daño y la violencia, en función de su respuesta. Pero la respuesta de los terceros está mediada social, cultural y normativamente de diversas formas. Por ello, plantearé el vínculo entre los terceros en discordia [*third agents*], la confianza en el mundo y las *injusticias epistémicas* como un modo —aunque no absoluto ni inequívoco— de comprender el vínculo directo entre las respuestas de los terceros y la agresión inicial.

1.1. Los tres polos de la tortura

La tortura es para Améry la experiencia más atroz que un ser humano puede vivir. No

té, ¡no te vamos a dejar que sufras! Le receto un medicamento, asegura el médico, que le será de gran ayuda. Incluso en el campo de batalla las ambulancias de la Cruz Roja llegan hast los heridos. En casi todas las situaciones de la vida el daño físico se experimenta a la par que la expectativa de auxilio: la segunda compensa a la primera. Con el primer golpe, empero, el puño del policía, que excluye toda defensa y al que no ataja ninguna mano auxiliadora, acaba con una parte de nuestra vida que jamás vuelve a despertar." (Améry 2004, 91-2) En alemán: „Die Hilfserwartung, Hilfsgewißheit gehört ja in der Tat zu den Fundamentalerfahrungen des Menschen und wohl auch des Tieres, das haben der alte Krapotkin, der von der »gegenseitigen Hilfe in der Natur« sprach, und der moderne Tierverhaltensforscher Lorenz recht überzeugend vorgetragen. Die Hilfserwartung ist ebenso ein psychisches Konstitutionselement wir der Kamps ums Dasein. Nur einen Augenblick, sagt die Mutter zu dem Schmerzen stöhnenden Kindt, es kommt glich eine heiße Flasche, eine Schale Tee, man wird dich nicht so leiden lassen! Ich verschreibe Ihnen ein Medikament, versichert der Arzt, es wird Ihnen helfen. Selbst auf dem Schlachtfeld finden die Rotkreuzambulanzen ihren Weg zum Verletzen. In nahezu allen Lebenslagen wird die körperliche Versehrung zusammen mit der Hilfserwartung empfunden: jene erfährt Ausgleich durch diese. Mit dem ersten Schlag der Polizeifaust aber, gegen den es keine Wehr geben kann und den keine helfende Hand parieren wird, endigt ein Teil unseres Lebens und ist niemals wieder zu erwecken" (Améry 2000, 57)

porque revista excepcionalidad —son muchas las personas que llevan consigo la experiencia de la tortura (Améry 2004, 83)[9]—, sino porque tras el primer golpe la víctima "ya no puede sentir el mundo como su hogar" (Améry 2004, 107).[10] El primer golpe "hace consciente al prisionero de su *desamparo"* (Améry 2004, 90; la cursiva es del autor)[11] y resquebraja el supuesto fundamental de la confianza en el mundo: la expectativa de que los otros, aquellos con los que convivo, aquellos con lo que comparto lengua y patria, si no me cuidan, al menos no me agredirán (Améry 2004, 90-1; cfr. Corbí 2012, 52).[12] Si esta expectativa fracasa, también lo hace la confianza en el mundo:

> Con el primer golpe […] se quebranta esa confianza en el mundo. El otro, *contra* el que me sitúo físicamente en el mundo y *con* el que sólo puedo convivir mientras no viole las fronteras de mi epidermis, me impone con el puño su propia corporalidad. Me atropella y de ese modo me aniquila. Se parece a una violación, a un acto sexual sin el consentimiento de una de las partes. (Améry 2004, 91; la cursiva es del autor)[13]

Con el primer golpe, el otro traspasa las fronteras de mi piel que, en ese momento, se revelan también como las fronteras de mi yo. Es así como mi ser físico y mi ser metafísico son golpeados a la vez. Es posible, con todo, *contrarrestar* el primer golpe, combatir de algún modo la pérdida de confianza, mientras exista una mínima esperanza de defensa o de ayuda. [14]Esta segunda expectativa —si alguien me agrede, otros vendrán a socorrerme—

---

[9] "[….] muchos seres humanos guardan en su interior una experiencia semejante, y su carácter atroz no pretende ninguna exclusividad." (Améry 2004, 83) En alemán: „Es wird aber dergleichen in sehr viele Menschen aufgehoben, und das Fürchterliche hat keinen Anspruch auf Einzigartigkeit." (Améry 2000, 48). odas las traducciones del texto de Jean Améry que aquí aparecen son de la edición de Pre-Textos (2004) traducida por Enrique Ocaña.

[10] „Wer der Folter erlag, kann nicht mehr heimisch werden in der Welt" (Améry 2000, 73).

[11] „Der erste Schlag bringt dem Inhaftierten zu Bewußtsein, daß er *hilflos* ist" (Améry 2000, 55).

[12] "el supuesto más importante de esta confianza —y el único relevante en nuestro contexto— es la certeza de que los otros, sobre la base de contratos sociales escritos o no, cuidarán de mí, o mejor dicho, respetarán mi ser físico y, por lo tanto, también metafísico." (Améry 2004, 90-1) En alemán: „Wichtiger aber —und in unserem Zusammenhang allein relevant— ist als Element des Weltvertrauens die Gewißheit, daß der andere auf Grund von geschriebenen oder ungeschriebenen Sozialkontrakten much schont, genauer gesagt, daß er meinen physischen und damit auch metaphysischen Bestand respektiert." (Améry 2000, 56)

[13] „Mit dem ersten Schlag aber bricht dieses Weltvertrauen zusammen. Der andere, gegen den ich physisch in der Welt bin und mit dem ich nur solage sein kann, wie er meine Hautoberfläche als Grenze nicht tangiert, zwingt mir mit dem Schlag seine eigene Körperlichkeit auf. Er ist an mir und vernichtet mich damit. Es ist wie eine Vergewaltigung, ein Sexualakt ohne das Einverständnis des einen der beiden Partner." (Améry 2000, 56).

[14] "Por supuesto, mientras subsista siquiera la más mínima esperanza de defenderse con éxito, se activa un mecanismo en virtud del cual puedo *contrarrestar* la violación de frontera cometida por el otro." (Améry 2004, 91; la cursiva es mía) En alemán: „Freilich, sofern eine auch nir minimale Aussicht auf erfolgreiche Gegenwehr besteht, kommt ein Mechanismus in Bewegnung, in dessen Verlauf ich die Grenzverletzung durch den anderen begradigen kann." (Améry 2000, 56) "Cuando no cabe esperar ninguna ayuda, la violación corporal perpetrada por el otro se torna una forma consumada de aniquilación total de la existencia." (Améry 2004, 91) En alemán: „Es wird schließlich die körperliche Überwältigung durch den anderen dann vollends ein existentieller Vernichtungsvollzug, wenn keine Hilfe zu erwarten ist." (Améry 2000, 56-7).

constituye el segundo supuesto de la confianza en el mundo y puede restañar de algún modo la herida, pues permite mantener la confianza en el mundo (Améry 2004, 92; cfr. Corbí 2012, ch. 2).

La experiencia de quiebre de las dos expectativas que componen la confianza en el mundo es común para muchas de las agredidas por la violencia machista. El mismo Améry señala la similitud entre la tortura y la violación cuando el otro impone su corporalidad. El maltrato y las agresiones sexuales, en las que el otro se impone, quiebran la primera expectativa según la cual los demás no me agredirán. Hay que mencionar, además, que, en el caso de las violencias machistas, esos otros no siempre son desconocidos, no son solamente aquellos con los que comparto lengua y patria, sino que, en muchas ocasiones, son aquellos con los que comparto casa y un proyecto de vida, aquellos con quienes comparto vínculos laborales, amorosos, de amistad o familiares. En el centro mismo del hogar, lugar por excelencia de la confianza en el mundo, esta es quebrada por quien debería cuidarme, por quien debería forjar esa confianza en el mundo. Como consecuencia, la agredida no tiene siquiera la casa en la que sentirse en casa. La idea del hogar se extingue.

1.2. Ana Orantes: solo unas pocas la protegieron

Cuando la primera expectativa se quiebra, nos queda una segunda: si alguien me agrede, otros vendrán a auxiliarme; en cuanto se enteren, en cuanto se den cuenta o yo alce la voz, me ayudarán y me protegerán. Ana Orantes, cuya historia de maltrato supuso el acicate final para promover la primera ley integral contra la violencia de género en España, confiaba en esta segunda expectativa.[15] Orantes llevaba un año separada de José Parejo, su maltratador durante cuarenta años y agresor sexual de dos de sus hijas, cuando en 1997 decidió ir a un *talk show* televisivo de Canal Sur para contar su historia. Después de tantos años de silencio, necesitaba hablar, desahogarse. Pero, sobre todo, quería hablar porque confiaba en que si sus vecinos, su gente, se enteraban de lo que había pasado y de lo que seguía pasando a pesar de estar separada, la ayudarían.

[15] Los datos sobre la historia de Ana Orantes han sido extraídos del pódcast-documental *La conocí en un corpus* realizado por Noemí López Trujillo (2017): https://www.podiumpodcast.com/podcasts/lo-conoci-en-un-corpus-podium-os/#:~:text=de%20Ana%20Orantes%3F-,Una%20serie%20documental%20de%20Podium%20Podcast%20dirigida%2C%20escrita%20y%20narrada,participacion%20especial%20de%20Raquel%20Orantes.
El texto íntegro de la Ley Orgánica 1/2004 de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género puede consultarse en este enlace: https://www.boe.es/buscar/pdf/2004/BOE-A-2004-21760-consolidado.pdf

Después de numerosos intentos de divorcio desestimados por el juez, Orantes consiguió separarse de su marido cuando su hijo pequeño cumplió la mayoría de edad. La demanda de divorcio no recogía las agresiones a las que Parejo había sometido a Orantes y a sus hijas; de modo que el juez consideró que podían compartir la vivienda de dos plantas que constituía el domicilio familiar. Orantes viviría arriba, Parejo en la planta baja. Compartirían la entrada. Durante el año en que Orantes estuvo separada de su marido, volvió a disfrutar de la vida, como cuando, en el pasado y a escondidas de Parejo, algunas mañanas se escapaba con sus hijas a la ciudad para comer churros y charlar. Volvió a pintarse, a vestirse como le gustaba, a reunirse con sus hijas, a cantar. Pero Parejo siguió haciéndoles la vida imposible.

Cansada de la situación, Orantes decidió ir al programa de televisión *De tarde en tarde*. Irma Soriano, presentadora del programa, contó que antes de entrar en directo Orantes le dijo a ella y a algunas de las personas que trabajaban en el programa:

> Yo necesito desahogarme. Esto no puede ser. Llevo tantos años aguantando. Y, además, lo denuncio y no pasa nada. Esto es terrible. Igual cuando yo lo diga públicamente aquí, como se va a enterar mucha gente, yo voy a llegar y *sé que me van a defender, mis vecinos, mi gente*, y él incluso no se va a atrever a hacerme nada, [porque además yo he venido aquí]. (López Trujillo 2017, cap.1, 20:41-21:18; las cursivas son mías)

A Orantes no le interesaba iniciar un escarnio público contra su exmarido. Ella quería dar a conocer las agresiones machistas que vivía desde hacía cuarenta y un años porque todavía confiaba en que las terceras personas acudirían en su ayuda. Las palabras y la experiencia de Orantes sugerían que las agresiones que había soportado ella y su familia respondían también al hecho de que otras personas no sabían por lo que estaban pasando y, en consecuencia, no habían tenido la posibilidad de cumplir la segunda expectativa que Orantes todavía mantenía viva.

Corbí (2012, ch. 2) defiende el papel esencial o constitutivo que tienen las terceras personas para que la tortura pueda llevarse a cabo. La tortura, a primera vista, puede reflejar una estructura dual similar a la de un arma, en la que el torturador sujeta la empuñadura y la víctima se sitúa en el polo opuesto (Scarry 1985, ch. 1). Según esta estructura, las terceras personas no constituyen la tortura; como mucho, tienen un papel anecdótico en la misma. Sin embargo, Corbí plantea que la experiencia de la víctima —así como el interrogatorio— sugiere que las terceras personas tienen un papel mucho más relevante que el que muestra esa estructura dual que se deriva a primera vista:

> Sin embargo, el propio contenido de la experiencia de la víctima, así como el papel que

> se supone que desempeña el interrogatorio en ese contexto, sugieren que algunas otras personas también pueden estar esencialmente implicadas. Estas otras personas, a las que llamaré terceras personas [*third agents*] (que incluye a cualquiera que no esté directamente implicado en la experiencia concreta de daño que se está examinando), son percibidas inicialmente por la víctima como personas que la habrían protegido si hubieran tenido la oportunidad de hacerlo, y que también habrían estado deseosas de llevar al torturador ante los tribunales para que se hiciera justicia y se reparara adecuadamente el daño. Partiendo de este supuesto, la víctima puede seguir considerando el mundo como un hogar, es decir, como un lugar en el que los seres humanos podemos confiar los unos en los otros, aunque algunos individuos abusen ocasionalmente de nuestra confianza y nos hagan daño.
>
> Sin embargo, puede que no sea fácil conservar esta confianza. Porque las terceras personas suelen mostrarse reacias a responder adecuadamente a la difícil situación de la víctima. (Corbí 2012, 46)[16]

Es decir, es constitutivo de la estructura de la tortura y de la pérdida de confianza en el mundo que los terceros miren para otro lado. Es decir, es necesario que estén involucrados de un modo fundamental o constitutivo. La experiencia de Orantes, como víctima de la violencia machista, sugiere que esta estructura triangular es la adecuada para comprender la impunidad de las agresiones que denunció y la estructura del daño, pero también para comprender algunas de las razones que la llevaron a alzar la voz. Orantes confiaba en que las terceras personas acudirían en su ayuda al saber lo que estaba sucediendo; no podía ser de otra manera. Sin embargo, "las terceras personas [*third agents*] suelen mostrarse reacias a responder adecuadamente a la difícil situación de la víctima".

Dos semanas después de la emisión del programa de televisión en el que narró su historia, José Parejo la quemó viva. Orantes había confiado en la expectativa de socorro, y la sociedad no la protegió lo suficiente. Su asesinato tras su testimonio —el primero de ese tipo en la historia de la televisión española— y la expectativa de auxilio con la que este último venía arropado hizo muy difícil ocultar el fracaso de una de las experiencias

[16] "Yet, the content itself of the victim's experience, as well as the role that interrogation is supposed to play in that context, suggests that some other people may also be essentially involved. These other people, whom I will call 'third agents' (which includes anyone who is not directly involved in the particular experinece of harm under examination), are initially perceived by the victim as people who wold have protected her had they had the chance to, and who would also have been eager to bring the torturer to court for justice to be done and the damage appropriately reaired. On this assumption, the victim may still regard the world as homely, that is, as a place where human beings can trust each other, even though some individuals may occasionally abuse our confidence and hurt us. // It may not be easy to retain this confidence, however. For third agents are often reluctant to respond appropriately to the victim's plight." (Corbí 2012, 46). Todas las traducciones de los fragmentos del ensayo de Josep Corbí (2012) son mías.

fundamentales del ser humano: la esperanza de socorro (Améry 2004, 91). La sociedad española fue testigo de cómo su confianza en el mundo se quebró, y ese quiebre fue el acicate final para impulsar la primera ley integral contra la violencia de género que desde hacía años era una demanda continua de las organizaciones feministas.[17] La ley no se aprobó hasta 2004, 7 años después de su asesinato, pero durante su preparación comenzaron a circular y a hacerse habituales conceptos, como el de violencia de género, que antes quedaban restringidos a ámbitos específicos.[18] No fue un camino fácil de transitar. Y aunque ha habido avances, todavía en el momento en que López Trujillo realizó el audio-documental sobre este caso, algunos vecinos de Cúllar Vega, municipio en el que residía Orantes, o el abogado de Parejo, la culpaban de su asesinato: si no hubiese ido a la tele, no la habría matado (sic) (López Trujillo 2017, cap. 3, 12:15-15:05).[19]

El quiebre de la expectativa de socorro, no tiene simplemente la forma de una ausencia o de un silencio, sino que en muchas ocasiones supone una segunda agresión —

[17] Noemí López Trujillo cuenta en el documental cómo muchas personas a las que entrevista siguen pensando que podrían haber hecho algo para ayudar a Orantes: "Durante mis entrevistas a quienes te conocieron, percibo que todos creen que podrían haber hecho algo para evitar tu asesinato: tu hija Raquel, tu consuegra Josefa, la periodista que te entrevistó en Canal Sur (Irma Soriano), aquel chico que había sido tu novio y al que quisiste darle celos bailando con José. Algo que hubiese modificado el devenir de los acontecimientos. Un detalle insignificante. Un ojalá incondicional que implicase que aún estuvieses viva" (2017, cap. 1, 06:06-07:14). Me parece que ese es el pensamiento que una gran parte de la sociedad española tuvo tras conocer la noticia del asesinato de Orantes: podríamos haber hecho algo, podríamos haber cumplido su expectativa de socorro.

[18] "Irma Soriano fue quien te entrevistó. Por aquel entonces, no se anunciaba en el programa la temática de violencia machista como tal. Pero la periodista me explica que llamaban muchas mujeres. Pensaban que la televisión pública, pagada con sus impuestos podía ser una herramienta para visibilizar un poroblema como fue tu caso." (López Trujillo 2017, 11:08-11:28)

[19] "En mi paso por Cúllar Vega coincido con Miguel, el único taxista de la localidad. Dice que tú fuiste una de sus primeras clientas y que solía llevarte a Granada ciudad y después te traía de vuelta. A veces, le anulabas viajes de manera repentina. él también vio aquella entrevista, como el resto de vecinos, y se molesta cuando aún hoy escucha comentarios que de alguna manera te responsabilizan del asesinato: 'Lo que todavía se oye, ya mí no me ha hecho nunca mucha gracia, es que… —y precisamente, desde luego, lo he escuchado en hombres— el decir que ella se buscó con ir a la tele se buscó su muerte. Y siempre hay alguno que —el más…, o de los que se ven como… no sé… como más cerrado— que dice, no, es que ella no tendría que haber ido a la tele, y tal. ¿¡Cómo que no?! ¡Que vaya dónde tenga que ir!' No es el único. El abogado Jesús Huertas dice que nunca llegó a entender tu aparición en televisión: 'Mira, lo que hizo Parejo no tiene ningún tipo de justificación, a mí me parece una barbaridad. Pero también te digo, y eso lo he dicho ya en varias ocasiones, que no llegué nunca a enender a Ana Orantes de que fuera a un programa de televisión, de un canal de la televisión autonómica de aquí de Andalucía, a contar lo que contó. Nunca llegué a entenderlo sobre todo si el marido fuera como ella manifestaba que era. Porque eso lo cuentas en Madrid o en Barcelona y estamos hablando de ciudades con muchos millones de habitantes, pero aquí en Granada y además de un pueblo cercano, nunca llegué a entenderlo.' En una especie de confesión, el abogado me explica que su alegato de defensa contemplaba un par de episodios previos a tu asesinato, episodios que él consideraba desencadenantes. Uno fue la entrevista en Canal Sur, trece días antes del crimen. El otro ocurrió el mismo día, minutos antes de ser asesinada: 'Nosotros en nuestro escrito de conclusiones provisionales, manifestábamos que ese día había existido un episodio previo, inmediatamente anterior al hecho de que Parejo matara a su mujer, que provocó que Parejo reaccionara de esa forma. Era un insulto que al parecer, según nos decía Parejo, un insulto que le había hecho Ana a él. Él ya venía, yo creo que estaba bastante indignado por lo que Ana había hecho diez días antes, el programa de televisión. Y yo creo que esa fue la gota que colmó el vaso'." (López Trujillo 2017, cap. 3, 12:15-15:05)

mucho más explícita que el silencio—, como puede ser la culpabilización, comentarios dañinos o el hecho de hacer caso omiso a un reclamo normativo. Con todo, tanto unos como otro pueden ser fruto de prejuicios de género que sitúan la culpa del lado equivocado y dan a las palabras de la agredida un grado de credibilidad disminuido, a pesar de las evidencias tajantes que corroboran sus palabras. No creer, menospreciar o ignorar las palabras de alguien por un prejuicio identitario, a pesar de las evidencias que existan a su favor, no solo es no creer lo que dice sino además negarle la ayuda que reclama con su testimonio.

Miranda Fricker (2007) conceptualizó esta experiencia con el término de injusticia testimonial. La injusticia testimonial es un tipo de injusticia que tiene que ver con el conocimiento y, por ello, es, junto a la injusticia hermenéutica —de la que hablaré unas líneas más abajo— una de las dos injusticias epistémicas acuñadas por Fricker. La injusticia testimonial ocurre cuando alguien da a las palabras de otro un grado de credibilidad disminuido a causa de un prejuicio, a pesar de que exista suficiente evidencia en favor del testimonio. El ejemplo típico de este tipo de injusticia es cuando una persona no es creída por ser negra (Fricker 2007, 1). La injusticia testimonial, por tanto, tiene una vinculación directa con el quiebre de la segunda expectativa.

Me adentraré en esta cuestión más adelante. En lo que queda de sección, hablaré de otro caso en el que el concepto de pérdida de confianza en el mundo tiene un papel central; y que se vincula también con los dos tipos de injusticias epistémicas; en especial, con la injusticia hermenéutica.

1.3. Nevenka Fernández: concepto y visibilidad

Nevenka Fernández también recibió los dos golpes. Entre 1999 y 2001, años en los que trabajó como concejala en el ayuntamiento de Ponferrada, su ciudad natal, se le quebró la primera de las expectativas que conforman la confianza en el mundo. Aquella que dice "nadie me agredirá". Ismael Álvarez, el por entonces alcalde de Ponferrada, la acosó sexualmente durante meses. Fernández describe ese periodo como un infierno. Fueron meses de desconcierto y agotamiento físico y mental en los que no acababa de comprender o dar sentido a lo que ocurría. Aunque el concepto de 'acoso sexual' existía desde 1975, ella, al igual que la inmensa mayoría de la sociedad española, lo desconocía. Estaba sometida a lo que años más tarde Fricker conceptualizó con el término de injusticia hermenéutica. No sólo porque no disponía de ese concepto que era el que, por decirlo de alguna manera, se había institucionalizado y se había convertido en el recurso de los

grupos dominantes dentro del feminismo, sino porque tampoco tenía otros conceptos o palabras colectivas para dar nombre y sentido a las situaciones que estaba viviendo (Mason 2011).[20]

La injusticia hermenéutica ocurre cuando alguien no cuenta con los conceptos adecuados para comprender y elaborar una experiencia vital; y no dispone de esos conceptos porque, por algún motivo de carácter sociopolítico relacionado con prejuicios sobre la identidad de esa persona, los conceptos que dan nombre a su experiencia no existen —no se han elaborado—, o no circulan lo suficiente, y, en consecuencia, los desconoce. Dicho de otra manera, no dispone de esos conceptos porque el grupo identitario al que pertenece ha sido marginado hermenéuticamente. Es decir, su grupo identitario no ha podido colaborar en las tareas de conceptualización de la experiencia que acaban generando recursos dominantes, pero tampoco ha elaborado junto a su grupo identitario conceptos alternativos a los dominantes pero igualmente útiles (Manson 2011). En resumen, la injusticia hermenéutica es un tipo de injusticia epistémica que ocurre cuando una persona "tiene un área significativa de su experiencia social oscurecida a la comprensión colectiva debido a la marginación hermenéutica" (Fricker 2007, 158).[21]

Durante meses, Nevenka Fernández tuvo un área significativa de su experiencia social oculta al no disponer del concepto de 'acoso sexual', que la hubiese ayudado a identificar lo que estaba viviendo y a actuar en consecuencia. Profundizaré en los pormenores del concepto de injusticia hermenéutica en los siguientes apartados. Por el momento, basta con esta definición general para señalar la relevancia que supuso para ella dejar de estar sometida a la injusticia hermenéutica. Ya que, hasta que no dejó de estarlo, esto es, hasta que no dispuso del concepto de 'acoso sexual', no pudo hacer el movimiento que hizo Orantes: alzar la voz y confiar en que la segunda expectativa no sería quebrada. Pues, aunque Orantes no utilizó conceptos que luego comenzaron a visibilizarse, sí tenía

[20] En un artículo de 2011 titulado "Two Kinds of Unknowing", Rebeca Mason diferenciaba dos formas de desconocimiento que Miranda Fricker había confundido en su articulación de la injusticia hermenéutica: (1) la injusticia hermenéutica a la que están sometidos los miembros de un grupo marginalizado y (2) la ignorancia ética y epistémica culpable perpetrada por los miembros de los grupos dominantes. Mason señala que Fricker había confundido los recursos colectivos con los recursos dominantes y, como consecuencia, desde el marco conceptual frickeano hay ocasiones en las que se considera que un grupo marginalizado sufre una injusticia hermenéutica porque existe un vacío en el marco conceptual dominante cuando, en realidad, el grupo marginalizado sí que cuenta con un concepto y, por consiguiente, sus miembros no están sometidas a la injusticia hermenéutica. En el caso de Nevenka Fernández, esta crítica de Mason no es aplicable, ya que Fernández no disponía ni de los recursos colectivos dominantes, ni de recursos colectivos de grupos marginales. Profundizaremos en esta crítica y los diferentes matices que es necesario elaborar respecto a las injusticias epistémicas a lo largo de todo el texto.

[21] "[…] some significant area of one's social experience obscured from collective understanding owing to hermeneutical marginalization" (Fricker 2007, 158). Todas las citas de Fricker (2007) están traducidas por mí, y cotejadas con la traducción que Ricardo García Pérez hizo para la edición de Herder (2017).

palabras, una jerga, y algunos conceptos, con los que hacer alusión y hablar de las agresiones de José Parejo.

Fernández dio con el concepto de 'acoso sexual' cuando acudió a una consulta de psiquiatría en busca de ayuda, después de que un amigo —tras escuchar una conversación telefónica entre Fernández y Álvarez— le dijera a la primera que este último no le hablaba como un jefe, sino como un amo (Sánchez-Maroto 2021, ch. 2, 14:30-15:30). Disponer del concepto de acoso sexual supuso para ella poder reconocer y comprender lo que había ocurrido, consolidar un punto de vista que ya estaba siendo expresado por su sensación de infierno, por los quejidos de su carne. Analizaré esta cuestión en el apartado 4.

Cómo se desarrolló este proceso que la condujo a alzar la voz es la cuestión que me ocupará en la siguiente sección (1.2). Lo que ahora quisiera señalar es que dejar de estar sometida a la injusticia hermenéutica la llevó a decidir dar una rueda de prensa para dimitir, informar de las razones de su dimisión e interponer una querella criminal contra Ismael Álvarez.

Fue entonces cuando recibió el segundo golpe, el quiebre de la expectativa de socorro. Aunque Fernández ganó el juicio y por primera vez en España un político era condenado por acoso sexual, fue Nevenka Fernández, la agredida, y no Álvarez, el agresor, quien se vio obligada a abandonar su ciudad natal y su país, incluso antes de la sentencia condenatoria. En Ponferrada, la señalaron, la juzgaron y no le volvieron a dar trabajo. En cambio, Ismael Álvarez sigue viviendo allí. Durante algún tiempo, incluso volvió a dedicarse a la política. Con una sentencia condenatoria firme al victimario, los costes por hablar y nombrar lo vivido cayeron del lado de la víctima. El pueblo se dividió: fueron muchas las terceras personas que apoyaron al alcalde, y quebraron en Fernández la segunda de las expectativas de la confianza en el mundo: si alguien me agrede, otros vendrán en mi ayuda. Incluso quienes estaban de su lado la cuestionaron cuando conocieron su decisión de denunciarlo: "¿cómo te vas a meter en este fregado?" (Sánchez-Maroto 2021, ch. 2, 31:25-32:10). Así, si bien la confianza en la expectativa de socorro no se rompió por completo —algunas personas sí acudieron en su ayuda— la respuesta social mermó la capacidad que tiene la segunda expectativa, cuando se cumple, de contrarrestar a la primera.

Al igual que en el caso de Orantes, aunque por motivos distintos, el caso de Fernández recibió una gran atención mediática. Tal visibilidad no estuvo exenta de riesgos, como hemos visto. Con todo, y *no* estoy afirmando que esto compense lo anterior, contribuyó también a situar en la conversación social un problema estructural que el imaginario

colectivo y el discurso oficial todavía desplazaban al ámbito de lo estrictamente privado. Entre otras cosas, favoreció la circulación del concepto de 'acoso sexual' que, hasta el momento, quedaba restringido al ámbito de las profesionales de la salud y los grupos feministas. No estoy diciendo con esto que dos personas hicieron circular conceptos clave para el feminismo. Más bien, he querido recordar sus casos porque representan un momento histórico en el que diferentes esfuerzos e intereses confluyeron e iniciaron una época —que no un proceso, pues este ya venía desde muchos años atrás— de mayor visibilización de las agresiones machistas en España. En suma, hubo un aumento de la visibilidad. La presencia mediática de estos casos, así como de los conceptos que los atravesaban, pudo darse por el trabajo continuo que las agrupaciones feministas venían haciendo; pero también, y esto no podemos olvidarlo, porque los medios de comunicación de masas estaban interesados en estas historias; y los intereses mediados por la cuota de pantalla y las ganancias económicas son siempre un arma de doble filo. La visibilidad es un fenómeno complejo: no está, por definición, del lado de la agredida.

1.4. Tener los conceptos adecuados

El eco mediático que se desencadenó con las voces de Orantes y Fernández, contribuyó en gran medida a resquebrajar el silencio que imperaba en España en lo concerniente al daño sexual. Sus denuncias se unieron a otras muchas de voces anónimas, algunas voces conocidas, y al trabajo incansable de colectivos, asociaciones y personas aliadas. Remaban en una misma dirección: señalar la índole estructural del daño sexual. Hablar, además, significaba impulsar la circulación de conceptos que eran clave para la lucha feminista y que la mayoría de la población desconocía. Los conceptos no son meras etiquetas. Algunos conceptos nos ayudan a poner el foco de atención no en la subjetividad de las víctimas, sino en los aspectos relacionales y los ejercicios de poder que operan en situaciones de daño sexual. Dicho de otro modo, algunos conceptos nos ayudan a ver los peligros de hacer una lectura privada del daño sexual. *La construcción de un lenguaje que señale la dimensión estructural del daño sexual es fundamental para poder visibilizarlo.* Si ese lenguaje falta, la capacidad de resistencia se ve mermada. En *El invencible verano de Liliana* (2021), Cristina Rivera Garza señala la importancia que tuvo tener un lenguaje adecuado para quebrar el silencio en México y América Latina:

> El feminicidio no se tipificó en México sino hasta el 14 de junio de 2012, cuando el Código Penal Federal lo incorporó como un delito: "Artículo 325: Comete el delito de feminicidio quien prive de la vida a una mujer por razones de género". A gran parte de los

> feminicidios que se cometieron antes de esa fecha se les llamó crímenes de pasión. Se le llamó andaba en malos pasos. Se le llamó ¿para qué se viste así? Se le llamó una mujer siempre tiene que darse su lugar. Se le llamó algo debió haber hecho para acabar de esta forma. Se le llamó sus padres la descuidaron. Se le llamó la chica que tomó una mala decisión. Se le llamó, incluso, se lo merecía. *La falta de lenguaje es apabullante. La falta de lenguaje nos maniata, nos sofoca, nos estrangula, nos dispara, nos desuella, nos cercena, nos condena*. Por eso, cuando el grupo feminista Las Tesis organizó e performance "Un violador en tu camino" el Día Internacional Contra la Violencia de Género, en el centro de Santiago, Chile, la pieza tuvo tanta resonancia en tantos lados. *Y la culpa no era mía / ni dónde estaba / ni cómo vestía*. Se trataba de un lenguaje ya en uso, un lenguaje que diversos grupos de activistas, y diversos grupos de sufrientes, habían puesto a funcionar en juzgados y plazas, en marchas bulliciosas y alrededor de la mesa del comedor, pero que pocas veces antes de ese invierno de 2019 había sonado así. Tan contundente. Tan sin tapujos. Tan verdadero. (34-5; las primeras cursivas son mías)

Con el aumento de la circulación de conceptos que ponen nombres apropiados a diferentes formas de daño sexual, el movimiento feminista ha conseguido que los recursos de interpretación con los que contamos hoy en día para dar cuenta de este tipo de situaciones se extiendan entre los diferentes sectores de la población. Con todo, este enriquecimiento conceptual es reciente. Hasta 2001, año en que Fernández dimitió de su cargo de concejala, el término 'acoso sexual' era prácticamente desconocido en España. A raíz de la denuncia, comenzó a aparecer de manera habitual en titulares de prensa, informativos y tertulias televisivas de gran audiencia. Su uso se extendió; se socializó a una velocidad imposible de alcanzar sin la participación de los medios. Pero, también, imposible de iniciarse sin la constante lucha feminista previa a los casos Orantes o Fernández, sin las que sus voces no habrían sido escuchadas. Como señala Alcoff en el análisis que hace del concepto de eco [*echo, echoing*] introducido por José Medina (2013), una idea, afirmación o concepto no circula a través de diferentes contextos simplemente por ser repetida a raíz de un caso o por una persona con relevancia pública, sino que este eco depende de modos fundamentales del contexto del momento.[22] En palabras de Medina:

> En algunos contextos puede parecer que se necesitan individuos y comunidades con

[22] "What becomes clear from this discussion of actual cases is that it is not speaking in and of itself that produces the productive echoes leading to social change, but the specific circumstances of speech: where it originates, where it is transmitted, how it is taken up, how it is understood, and by whom. This context will determine whether speech can lead to action or whether the facts revealed must be borne with a fatalist resignation." (Alcoff 2018, 38)

> cualidades excepcionales para superar la ceguera colectiva en cuestión [...] Pero argumentaré que estos héroes epistémicos no son necesarios ni suficientes para que se den los cambios sociales y culturales que se requieren para alcanzar mayores grados de justicia epistémica. Estos cambios profundos en las dinámicas de reconocimiento social e interacción epistémica sólo pueden ser producidos por las acciones encadenadas de individuos y grupos, que entiendo como las acciones interconectadas y de mutua influencia que se encadenan en redes sociales [*social networks*] y a veces en movimientos sociales (con diferentes grados de explicitación, autoconciencia y organización). Cuando los actos de resistencia no son simples instancias aisladas sin repercusión, sino que se convierten en acciones encadenadas de individuos y grupos enlazados a través de redes sociales, estos actos de resistencia logran hacerse eco, es decir, adquieren un significado repetible y, por lo tanto, son memorables, imitables y tienen el potencial de conducir al cambio social. (2013, 240)[23]

Como fruto del contexto en el que las denuncias públicas de Orantes y Fernández tuvieron lugar, y, por tanto, de la incansable lucha feminista, en la actualidad conceptos como 'agresión sexual', 'violación', y similares, han rebasado, en España, los ámbitos a los que hace dos décadas estaban circunscritos y han irrumpido en los territorios ocupados por muchas conversaciones cotidianas. Sin embargo, no debemos perder de vista que la circulación difiere en función de los distintos grupos identitarios; hecho que impide hacer generalizaciones y obliga a atender el contexto y los aspectos interseccionales y diferenciales relevantes en cada situación concreta. Por otro lado, si bien hay un sentido en que este aumento de visibilidad es positivo, no debemos apresurarnos en concluir ingenuamente que la presencia habitual de conceptos como 'agresión sexual', 'violación', 'abuso sexual', 'acoso sexual', 'luz de gas', etc., en los medios de comunicación, en las redes sociales o en las conversaciones cotidianas, es indicativo de una preocupación y cuidado mayores por estos asuntos: "un análisis político productivo y una resistencia efectiva están lejos de ser el resultado inevitable de una mayor atención mediática" (Alcoff

[23] "In some contexts it may appear that it takes exceptional individuals and communities with exceptional qualities to overcome the collective blindness in question […] But I will argue that these *epistemic heroes* are neither necessary nor sufficient for the social and cultural changes required for achieving greater degrees of epistemic justice. These deep changes in the dynamics of social recognition and epistemic interaction can only be produced by the *chained actions* of individuals and groups, which I understand as the interconnected and mutually influencing actions that become chained in social networks and sometimes in social movements (with different degrees of explicitness, self-awareness, and organization). When acts of resistance are not simply isolated instances without repercussions, but they become the chained actions of individuals and groups linked through social networks, these acts of resistance become *echoable*, that is, they acquire a repeatable significance and, therefore, they are memorable, imitable, and have the potential to lead to social change." (Medina 2013, 240).Todas las traducciones de las citas de Medina (2013) son mías.

2018, 23).[24] Dicho de otro modo, una presencia mayor de estos conceptos en la conversación social no implica que el diálogo se esté llevando a cabo de una manera adecuada; es decir, con respeto y atención hacia las víctimas y sin usarlas como arma arrojadiza para beneficio de otras agendas (Alcoff 2018, 40-1).[25] Han pasado veinte años desde que Orantes y Fernández denunciaron sus situaciones de daño y las supervivientes siguen soportando costes por hablar. Las sobrevivientes siguen enfrentándose a numerosos y variados riesgos por contar sus historias de daño sexual:

> [...] hablar públicamente como superviviente todavía conlleva riesgos significativos en muchas partes del mundo, incluido Occidente. Los riesgos incluyen la desaprobación social, la tensión en las relaciones, incluso la propia seguridad. Una arriesga su equilibrio emocional cuando la gente responde con comentarios ignorantes, idiotas y dolorosos. Si una tiene un trabajo que requiere cierta credibilidad como analista objetivo, puede verse perjudicada en su vida profesional. Una también se arriesga a quedar manchada de por vida con una identidad que puede afectar a cómo se la interprete en adelante en todo tipo de cuestiones, desde el feminismo en general a las cuestiones jurídicas o la orientación política. Recordamos quién nos dice que fue violada. (Alcoff 2018, 42-3)[26]

Hablar remueve los cimientos de la vida privada y pública de las sobrevivientes, remueve las raíces del hogar y del ámbito laboral, de las relaciones familiares, de amistad o de los vínculos laborales. Hace que se tambalee la imagen social de esa persona tanto que incluso se llega a desfigurar la identidad pública que los otros le otorgaban. Muchas personas se dirigen a las supervivientes y evalúan sus comportamientos y habilidades como si cargasen con una tara de por vida, cuya característica principal es la de tener una mirada sesgada, como si estuvieran rotas para siempre; como si lo que les ha ocurrido fuese una tragedia inevitable en manos de las Moiras. De ahí el sentido y la relevancia que adquiere el proyecto realizado por Linda Martin Alcoff (2018) y otras autoras feministas —Miranda Fricker (2007), José Medina (2017) o Susan J. Brison (2002), por nombrar a algunas—:

---

[24] "productive political analysis and resistance is far from an inevitable result of heightened media attention." (Alcoff 2018, 23). Todos los fragmentos del texto de Alcoff que se citan están traducidos por mí, y cotejados con la traducción que Luisa Fernanda Lassaque hizo para la edición de Prometeo (2018).

[25] "Analyzing the likely outcomes of speech requires attending simultaneously two levels: not only the ground level, in which one is trying to gather immediate attention, but also a meta-level, in which the circulation of speech and credibility in regard to a particular topic is being policed and circumscribed and sometimes made to serve extraneous, even nefarious, agendas." (Alcoff 2018, 40-41)

[26] "[…] speaking publicly as a survivor still carries significant risks in many parts of the world, including the West. The risks include social disapproval, relationship strain, even one's safety. One risks one's emotional equilibrium when people respond with ignorant, idiotic, and painful comments. If one has a job that requires some credence as an objective analyst, one may be adversely affected in one's professional life. One also risks being tarred for life with an identity that can affect how one is interpreted henceforth on all manner of issues, from feminism in general to legal issues to political orientation. We remember who tells us they were raped." (Alcoff 2018, 42-3)

una epistemología del daño sexual que ponga el acento en los modos de escucha social y en los recursos epistémicos de los que disponemos para dar espacio y relevancia a la voz de las agredidas, para comprender y acompañar a quienes han sufrido un daño sexual, y para reflexionar sobre nuestros prejuicios, percepciones y nuestras habilidades sensitivas; algo que no podemos hacer sin descolonizar muchos de los términos que empleamos de manera acrítica, sin ser conscientes de sus límites y de sus tentáculos.

1.5. #MeToo: el concepto y su eco

Podemos afirmar, no obstante, que la mayor presencia de los conceptos que ponen nombre a las situaciones de daño sexual ha modificado en algo el mapa de los recursos hermenéuticos y, gracias a ello, ha contribuido a establecer lugares desde los que articular, denunciar y contrarrestar no solo los costes que supone alzar la voz sino las situaciones mismas de daño. Hoy en día, en muchos territorios, las víctimas tienen más posibilidades de dar con el nombre de sus experiencias de daño sexual que veinte años atrás por el simple hecho del incremento de su circulación y visibilidad. Si bien estas posibilidades adolecen de un reparto igualitario, podemos decir que de manera generalizada ha disminuido la brecha existente entre las experiencias de las víctimas de agresiones sexuales y los recursos epistémicos de que disponen para hablar, para situar sus vivencias en el plano social y dejar a un lado el soliloquio íntimo hacia el que las dirige las dinámicas de poder identitario (Fricker 2007, ch. 1), las prácticas de silenciamiento, que ocultan lo que ellas mismas generan.

El movimiento #MeToo que recorrió buena parte del planeta en el otoño de 2017, además de dar cuenta de la visibilidad alcanzada, mostró que esa visibilidad hubiese sido imposible sin los esfuerzos y riesgos asumidos durante años por voces anónimas en numerosos puntos de la tierra. #MeToo se construyó sobre la paulatina y lenta reducción de las brechas o distorsiones epistémicas a través de contactos personales y cotidianos. Sohaila Abdulali (2020) resalta el tejido social previo y las condiciones sociales que posibilitaron la gran resonancia, el *eco* en el sentido que Medina da a este término, de #MeToo:

> MeToo no existe en el vacío. Forma parte de algo que ya está ocurriendo en distintos lugares. Hicieron falta muchas conversaciones, muchas reuniones editoriales, muchos debates en las aulas, muchos *posts* en los medios sociales, para crear el movimiento cuando

> todo estalló, surgido, al parecer, de la nada. (50-1)[27]

De alguna manera, la conversación mediática —si es que se le puede llamar así a lo que ocurrió— se pudo dar porque ya se estaba dando una conversación cotidiana a la que, a su vez, reforzó. Esa presencia numerosa y situada es la que desde hace años y de manera colectiva ha hecho acopio de la fuerza necesaria para que las voces de las víctimas exijan su lugar y relevancia, comiencen a bregar para iniciar o mantener una conversación que las sitúe en el centro; una conversación que no las relegue a los márgenes o deseche sus voces como si lo que dicen fuese tan solo ruido.[28] Como señala Abdulali, #MeToo fue el fruto de un trabajo de cultivo paciente que duró veinte años:

> Está claro que no surgió de la nada. Aunque he estado siguiendo el movimiento, hasta que lo analicé meticulosamente no me di cuenta de que no comenzó con un *tweet* de una famosa en otoño de 2017. Comenzó veinte años antes, en 1997, cuando una niña de trece años le contó a Tirana Burke, una mujer negra, que había sido víctima de una violación. A Burke la obsesionó aquella historia. Diez años más tarde, fundó una ONG para apoyar a víctimas de acoso sexual y violación. También fundó un movimiento y lo llamó MeToo. Una mujer negra, que no era ninguna famosa, lejos de Hollywood, acuñó originalmente esta expresión ahora célebre. (2020, 51)[29]

---

[27] "It's just worth remembering that #MeToo does not exist in a vacuum. It is part of something already happening in different places. It took many conversations, many editorial meetings, many classroom discussions, many social media posts, to create the moment when it all exploded, seemingly out of nowhere." (Abdulali 2018, [EPub] ch.4, 28). Todas citas del libro de Abdulali están traducidas por Magalí Martínez Solimán para la edición de Cátedra (2020).

[28] La estrategia de etiquetar como ruido las demandas o protestas de determinados grupos, para desarticular un discurso con el fin de no escucharlo y de no darle el espacio político que reclama, es un recurso ampliamente utilizado por los grupos dominantes y privilegiados. Judith Butler (2020) analiza esta estrategia y sus perniciosas consecuencias en el plano de las protestas sociales en el contexto latinoamericano. No obstante, creo que podemos reconocer en las dinámicas que analiza ciertos aspectos que están presentes cuando las agredidas alzan la voz: «Los sonidos que emitimos resultan cruciales a la hora de establecer la presencia de quienes no acostumbran a ser escuchados. Y no son precisamente los sonidos de la democracia parlamentaria, pese a que la democracia parlamentaria constituye sin duda un valor, un conjunto de instituciones por las que merece la pena luchar. Pero en la democracia parlamentaria hay un sujeto que habla, un sujeto que habla solo porque ese sujeto tiene un lugar, un lugar reconocido, dentro de las estructuras establecidas de la democracia. Pero ¿qué hay de esas personas cuyas exigencias democráticas no son escuchadas?, ¿de esas personas que hablan en un idioma que suena como ruido a oídos de los demás?, ¿de esas cuya lengua es un tipo de ruido para el que no existe una traducción aparente a las estructuras democráticas vigentes? ¿Es en efecto ruido, o es una demanda? […] No siempre son reconocidos como sujetos. Y su idioma no siempre se reconoce como idioma.» (Butler 2020, 72-3; traducción de Inga Pallisa)

[29] "It definitely didn't spring out of nowhere. Although I've been following the movement, I didn't realize until I looked carefully that it didn't begin with one celebrity tweet in the fall of 2017. It began twenty years earlier in 1997, when a thirteen-year-old girl told Tarana Burke, a black woman, about being sexually abused. Burke was haunted by the story. Ten years later, she founded a non-profit organization to support sexual assault and harassment victims. She also founded a movement and named it MeToo. A woman of color, a non-celebrity, far from Hollywood, originally coined the now-familiar phrase." (Abdulali 2018, [EPub] ch.4, 28)

Ahora bien, que comenzara veinte años antes, no es motivo para desmerecer al movimiento y lo que ese "yo también" supone en los encuentros cotidianos. Como remarca Abdulali, el "yo también" tiene una fuerza enorme. El contacto con otras, el saber que a otras también les pasó, que no estás sola, ni loca; las redes de sororidad han sido y son una herramienta potentísima para la lucha contra el silencio que, como veremos en a lo largo del capítulo es una lucha, también, contra las injusticias epistémicas. En palabras de Abdulali (2020, 51):[30] "Ahora, en muchos ámbitos, una mujer que dice que ha sufrido acoso, independientemente de lo que realmente ocurra, sabrá que no es la única. Eso es algo muy potente." Saber que "otras también" es una herramienta fundamental para mostrarnos a nosotras mismas y mostrar a la sociedad las experiencias de daño tangibles e inteligibles que quedaban ocultas y relegadas a mero ruido tras los insultos de 'loca', 'histérica', 'aprovechada' o 'trepa', por hacer una simple enumeración. Insultos que las víctimas siguen teniendo que soportar. Queda mucho por hacer, numerosas formas de percepción por deconstruir. Pero también es innegable que los avances, los pasos dados para alcanzar una mayor visibilidad y hacer saber a las dañadas sexualmente que no están solas, no son nada despreciables.

En suma, el hecho de que muchas voces se alcen a través de las redes sociales no es sinónimo de que exista una conversación colectiva. La manera en que un *tweet* o muchos son recibidos escapa del control de quien escribe los caracteres que lo componen y escapa a las particularidades del contexto en el que fue escrito. La manera en que un *tweet* es leído descansa en muchos contextos concretos atravesados por prejuicios y mecanismos normativos, también en las rupturas que la propia circulación y reproducción provocan. #MeToo no escapó a las dinámicas propias de las redes sociales. Muchas de las que denunciaron públicamente el daño sexual vivido a través de Twitter fueron insultadas y cuestionadas. Sufrieron una segunda violación, lo que a la vez supone un quebrantamiento de la expectativa de socorro y, por lo tanto, de la confianza en el mundo. Sin duda, hablar y visibilizar situaciones de daño sexual pone en contacto a las sobrevivientes, les permite tejer una red de apoyo, pero también las expone a numerosos riesgos que escapan a su control.

Por otro lado, #MeToo tampoco escapó a las dinámicas de poder que otorgan cuotas de visibilización, indignación y apoyo desigual a los diferentes grupos identitarios:

> […] casi de inmediato empezaron a evidenciarse las limitaciones de "MeToo" como grito

[30] "Now, in many arenas, a woman who says she has been harassed, no matter what actually happens, will know that she isn't the only one. This is powerful." (Abdulali 2018, [EPub] ch.4, 28)

> de guerra universal. La primera en utilizar ese eslogan, más de diez años antes, había sido Tarana Burke, activista contra la violencia hacia la población negra. A las mujeres negras les molestó que les pidiesen ahora solidaridad con las blancas, cuando sus propias protestas contra el acoso sexual llevaban tanto tiempo siendo ignoradas. Así, cuando Twitter canceló la cuenta de la actriz Rose McGowan por explicar el trato que había recibido de Harvey Weinstein, Alyssa Milano y otras mujeres blancas impulsaron un boicot femenino de la plataforma con el hashtag #WomenBoycottTwitter, y muchas mujeres negras destacadas, entre ellas Ava DuVernay y Roxane Gay, acusaron a las mujeres blancas de mostrar una preocupación selectiva. […]
>
> Pero el problema del #MeToo como movimiento femenino de masas no es solo esa falta de coherencia […] el problema fundamental es que parte de la premisa de que cualquier movimiento de estas características debe basarse en lo que las mujeres tienen universalmente en común. (Srinivasan 2022, 273)[31]

Es decir, el #MeToo tuvo un eco enorme en las redes sociales y contribuyó a un aumento de la visibilización de las agresiones y acosos sexuales. Sin embargo —y aunque este no es, a juicio de Srinivasan, su problema más crucial (2022, 270)—,[32] el #MeToo visibilizó, fundamentalmente, las agresiones sufridas por grupos identitarios privilegiados.

Este interés e indignación repartidas a discreción en función del grupo identitario que es objeto de la agresión sexual tuvo, a mi juicio, un papel central en el reducido eco mediático que consiguió alcanzar una variante del #MeToo, a saber: el #MeTooInceste, una campaña que se inició en diciembre de 2021 en Francia y que prácticamente quedó limitada dentro de las fronteras francesas, probablemente porque su visibilidad inicial vino impulsada por su vinculación con un escándalo político, pero también, como sugeriré en el capítulo II, por las injusticias epistémicas relacionadas con las infancias.

En resumen: alzar la voz, tratar de iniciar o contribuir a una conversación social, tiene, por tanto, una doble valencia. Por un lado, permite a la víctima señalar el origen externo

[31] "[…] almost immediately, the limits of "Me Too" as a universal rallying cry began to show. The slogan had been pioneered by Tarana Burke, a black anti-violence campaigner, more than ten years earlier. Black women resented being asked to stand in solidarity with white women when their own protests against sexual harassment had been ignored for so long. When the actress Rose McGowan had her Twitter account suspended for posting about her treatment by Harvey Weinstein, Alyssa Milano and other white women called for a women's boycott of the platform with the hashtag #WomenBoycottTwitter. Many high-profile black women, including Ava DuVernay and Roxane Gay, accused white women of being selective in their concern. […] // […] Its fundamental problem is the presupposition that any such movement must be grounded in what women have universally in common." (Srinivasan 2022, 169). Las traducciones de los fragmentos del texto de Srinivasan son las que Inga Pellisa hizo para la edición de Anagrama de 2022.

[32] Como señala Srinivasan, la precariedad laboral de muchas mujeres racializadas hace que el acoso no sea lo peor de sus trabajos; y, por otro lado, su situación laboral y familiar precaria conduce a otra pregunta: "But to whom should they turn when they need money to escape an abusive partner, or healthcare for a sick child, or when immigration comes to ask for their papers?" (Srinivasan 2022, 170).

y no contingente de su daño; reclamar una respuesta social y colectiva a un problema estructural. Pero, por otro lado, la expone, de nuevo, una y otra vez, a comentarios y actitudes hirientes: a vivir una vez más situaciones de daño. Entonces, ¿por qué alzar la voz? ¿Dónde y con quién comenzar a hablar? ¿En qué territorio se construye el poder de alzar la voz sin que los demás se aprovechen de tu vulnerabilidad y tu confusión para someterte de nuevo? ¿Dónde comenzar a ver y a decir que el daño que una padece tiene un origen que no es privado? ¿Desde dónde comenzar a afirmar que el daño no es fruto de una tacha en el carácter de la víctima sino de un sistema que vuelve impunes a los agresores? En suma, ¿desde dónde construir un espacio de resistencia, de resiliencia, un espacio de conversación, contra los prejuicios que hacen responsables, incluso culpables, a las víctimas de que el victimario aprovechase su situación de poder para agredirlas sexualmente?

Ensayaré una respuesta a estas preguntas en los apartados 3 y 4. Pero antes, en el apartado 2, expondré con mayor detenimiento el marco conceptual de Miranda Fricker (2007), al que ya he hecho referencia, para poner de relevancia la importancia que tiene dejar de estar sometidas a la injusticia hermenéutica a la hora de dar cuenta de una situación de daño. También recogeré algunas críticas relevantes a la propuesta de Fricker; y propondré ciertas matizaciones a sus concepciones de las injusticias epistémicas. Veremos, por ejemplo, que el proceso de dejar de estar sometida no siempre responde a los mismos parámetros del caso central de injusticia hermenéutica. Todo esto me llevará, en el epígrafe 4, a subrayar un aspecto fenomenológico fundamental: el "yo también", que opera en el proceso mediante el cual una deja de estar sometida a la injusticia hermenéutica y sin el cual sería incomprensible la articulación conceptual de una situación o experiencia para la que no había conceptos o para la que había conceptos equivocados o impostores (Delgado & Picazo, 2022).

2. Dos conceptualizaciones complementarias de la injusticia hermenéutica

Los casos que hemos visto en el apartado anterior muestran que alzar la voz contribuye no solo a incrementar sino también a enriquecer los recursos hermenéuticos con los que cuenta una sociedad. Por otro lado, ponen de manifiesto que para que alzar la voz sea efectivo, y que hablar contribuya a mejorar las condiciones epistémicas de un contexto, es relevante contar con las palabras que nombren con precisión y desde un punto de vista adecuado las situaciones, experiencias o daños sobre los que se quiere hablar. Sin las

palabras y los conceptos apropiados, alzar la voz se vuelve una tarea ruda e ineficaz. Ahora bien, alzar la voz no comienza cuando ya tienes el concepto adecuado. Comienza mucho antes, cuando todavía todo está sumido en las sombras. Y si hablar cuando tienes los términos adecuados para nombrar lo que has vivido no es sencillo, mucho menos cuando no tienes conceptos para hacerlo, o cuando los conceptos que tienes hacen que te sitúes en un punto de vista que te constriñe, te confunde y te sigue dañando, como mostraba la cita de Rivera Garza que leímos en el epígrafe anterior.

En este apartado, expondré con mayor detalle el concepto de injusticia hermenéutica acuñado por Fricker (2007) en *Epistemic Injustice*. Para ello, analizaré dos de los ejemplos con los que Fricker ilustra este concepto, a saber: el caso de Wendy Sanford y el caso de Carmita Wood. Defenderé que entre ellos existe una diferencia más fundamental que una simple cuestión de grado. Esta diferencia, que puede parecer anecdótica o un puro ejercicio de abstracción si la valoramos desde la perspectiva del daño sexual en edad adulta, será significativa en dos sentidos. En primer lugar, como veremos en el apartado 4, nos ayudará a comprender los modos de abordar el proceso mediante el cual una deja de estar sometida a la injusticia hermenéutica. En segundo lugar, nos ayudará a comprender algunas especificidades de la injusticia hermenéutica en relación con el daño sexual en la infancia. Desarrollaré esta última cuestión en el capítulo II.

2.1. Vacío hermenéutico

Según la definición genérica, la injusticia hermenéutica ocurre cuando "un área significativa de la experiencia social de alguien es oscurecida a la comprensión [propia y] colectiva debido a la marginación hermenéutica" (Fricker 2007, 158).[33] De acuerdo con esta definición, que es válida tanto para casos incidentales como para casos sistemáticos, la marginación hermenéutica que constituye la injusticia hermenéutica genera una laguna o vacío en los recursos de interpretación que impide a la persona que está sometida a ella comprender y dar sentido a un área significativa de su experiencia social. Es relevante que ese vacío sea fruto de una marginación y, por tanto, de un ejercicio de poder, puesto que de lo contrario no podríamos hablar de injusticia sino tan solo de un vacío hermenéutico fortuito o accidental, por muy desastroso que fuese para la persona sometida a este vacío. La marginación hermenéutica causante de la injusticia es un ejercicio de poder porque limita la participación de una persona, un grupo o todo un

[33] "[…] some significant area of one's social experience obscured from collective understanding owing to hermeneutical marginalization" (Fricker 2007, 158)

colectivo en la elaboración de los recursos de interpretación compartidos. Si esta limitación está motivada por prejuicios identitarios —es decir, por prejuicios relacionados con la identidad de la persona, grupo o colectivo al que se limita la participación—, entonces la injusticia hermenéutica es de tipo sistemático.

El ejemplo de Carmita Wood ilustra el caso central de injusticia hermenéutica. Wood sufrió acoso sexual en una época, principios de los años 70, en la que el término que daba nombre a la agresión machista que estaba sufriendo no existía. Por tanto, no contaba con las palabras para dar sentido a una experiencia relevante de su vida. El caso de Wood supone una injusticia y no una simple desigualdad o desventaja porque la laguna hermenéutica que le impidió durante un tiempo dar sentido a su experiencia era fruto de un proceso de marginación hermenéutica. Durante siglos, las mujeres, por el simple hecho de serlo, tuvimos prohibido participar en asuntos de índole pública. Por lo tanto, fueron los prejuicios identitarios —prejuicios que persiguen a las personas a través de ámbitos diferentes de sus vidas (Fricker 2007, 27)— los que impidieron la elaboración de recursos hermenéuticos que pusieran el foco de atención en los agresores machistas. De ahí que se pueda definir la injusticia hermenéutica a la que Wood estuvo sometida como sistemática. La injusticia hermenéutica sistemática ocurre cuando

> […] un área significativa de la experiencia social de alguien queda oscurecida a la comprensión colectiva debido a un prejuicio identitario estructural en los recursos hermenéuticos colectivos (Fricker 2007, 155)[34]

Esta definición es válida también para casos de injusticia hermenéutica sistemáticos que difieren del central, como es el caso de Wendy Sanford. Sanford estuvo sometida a la injusticia hermenéutica a finales de los años sesenta, una época en la que el concepto de 'depresión postparto' que daba nombre a su experiencia ya existía, pero su ámbito de circulación era muy restringido. Al igual que en el caso de Wood, Sanford sufría una injusticia hermenéutica porque la laguna o vacío hermenéutico en que vivió hasta que se encontró con el concepto de depresión postparto estaba causada por desigualdades estructurales fruto de los prejuicios identitarios de género.[35] Desigualdades que situaban a las mujeres en una posición de marginación hermenéutica impidiéndoles articular colectivamente asuntos y cuestiones relevantes para ellas.

[34] "some significant area of one's social experience obscured from collective understanding owing to a structural identity prejudice in the colective hermenéutical resources" (Fricker 2007, 155).
[35] A diferencia de los casos de injusticia hermenéutica sistemática, la injusticia hermenéutica incidental no se da a causa de un prejuicio identitario, sino a causa de un prejuicio que no tiene relación con la estructura de poder identitaria.

Pese a que tanto el caso de Wood como el de Sanford son casos de injusticia hermenéutica sistemática, existe una diferencia entre ambos. La diferencia estriba en el modo en que la laguna hermenéutica se materializa: mientras que en el caso de Wood la laguna hermenéutica es consecuencia de que no existe el término que da nombre a una experiencia, en el caso de Sanford es resultado de la escasa circulación del término que nombra de manera apropiada la situación que está viviendo. Aunque Fricker muestra esta diferencia, no se adentra en ella ya que su objetivo es definir y delimitar el caso sistemático y central de injusticia hermenéutica. Con todo, considero que esta diferencia no es una simple cuestión de grado y que detenernos en ella es provechoso para poder entender mejor la laguna hermenéutica que muchas menores sufren cuando son víctimas de agresiones sexuales. También, será útil a la hora de valorar si esta laguna hermenéutica a la que están sometidas muchas menores es además una injusticia hermenéutica.

2.2. Escasa circulación

En lo referente a la materialización de la injusticia hermenéutica, el caso de Nevenka Fernández es similar al de Sanford. Cuando Fernández fue víctima de acoso sexual, el concepto 'sexual harassment' ya existía. El libro de Susan Brownmiller en el que se cuenta el caso de Carmita Wood que dio origen al término se había publicado casi diez años antes, en 1990, pero el término se conocía desde 1975, veinticinco años atrás; sin embargo, su circulación era tan escasa que podemos afirmar que en la sociedad española había una brecha o laguna en los recursos de interpretación colectivos que dificultó a Nevenka Fernández comprender y articular el daño sexual provocado por su agresor. En términos prácticos u operativos, por tanto, el concepto no existía, excepto en ámbitos muy restringidos como el de la salud mental, el derecho o el feminismo que, por aquel entonces, ocupaba un lugar marginal en nuestra sociedad. A pesar de que Fernández tenía estudios superiores en una época en que la ratio de mujeres en la universidad en España todavía era baja, a pesar de que ocupaba un puesto alto en la vida política de su ciudad y que, por tanto, contaba con más recursos materiales que muchas mujeres, durante meses un área significativa de su experiencia social [quedó] oscurecida a la comprensión colectiva y a la suya propia (Fricker 2007, 155 y 158),[36] desdibujada por la laguna práctica u operativa en los recursos hermenéuticos colectivos de los que Fernández disponía.

[36] "some significant área of one's social experience [have been]obscured from collective understanding" (Fricker 2007, 155 y 158)

Por otro lado, Fernández era joven, guapa, inteligente, ocupaba un cargo público importante; los manidos estereotipos de mujer arribista se ajustaban como anillo al dedo en una sociedad en la que la reflexión respecto a los prejuicios de género era muy limitada. Estos prejuicios, además de impedir una escucha atenta del testimonio de Fernández, ponían numerosas trabas a la circulación irrestricta del concepto de 'acoso sexual', de modo que influyeron durante meses en la imposibilidad de Fernández para participar en una práctica —la de nombrar y articular las situaciones de daño causadas por el alcalde, e incluso la de saber qué es lo que estaba ocurriendo— que hubiese sido crucial para ella. Las personas que, durante los meses en que Fernández sufrió acoso sexual y estuvo sometida a la injusticia hermenéutica, advirtieron que algo no estaba bien, que algo le ocurría a la concejala, fueron muy pocas. También fueron escasas las personas que la creyeron tras dar la rueda de prensa en la que anunciaba su retirada del cargo público que ostentaba, alegando para su dimisión ser víctima de acoso sexual. Entre los centenares de personas que se manifestaron en su contra se escucharon frases como "si yo no me dejo, nadie me acosa" (Sánchez-Maroto 2021, cap.3, 31:00-32:00). De modo que Fernández no solo tuvo que lidiar con una injusticia de tipo hermenéutico sino también con la incredulidad de buena parte de la sociedad y, por lo tanto, con una injusticia de tipo testimonial —que se sumaba a la anterior creando una dinámica de vasos comunicantes complicada de frenar.[37] Recordemos que la injusticia testimonial ocurre cuando una persona otorga a las palabras de otra un nivel bajo de credibilidad a causa de un prejuicio, esto es, a pesar de las evidencias que respaldan las palabras de la hablante (Fricker 2007, ch. 1).

El concepto de laguna operativa que he introducido permite señalar la diferencia entre la existencia de determinados recursos hermenéuticos y la circulación y utilización eficaz de dichos recursos. Aun cuando un concepto exista en algún punto del planeta y

[37] Esta comunión entre los distintos tipos de injusticia epistémica es común. Como señala Fricker, son múltiples las ocasiones en que las situaciones de injusticia hermenéutica están vinculadas de manera constitutiva a situaciones de injusticia testimonial en las que el oyente concede a las palabras de la hablante un grado de credibilidad disminuido a causa de determinados prejuicios (Fricker 2007, 1). La razón primordial de ello es que la expresión confusa de una situación tiende a ser vista con sospecha, como desajuste con la verdad: "That hermeneutical injustice most typically manifests itself in the speaker struggling to make herself intelligible in a testimonial exchange raises a grim possibility: that hermeneutical injustice might often be compounded by testimonial injustice. This will indeed tend to be he case wherever the hermeneutical injustice is systematic, because members of multiple marginalized groups will tend to be subject to identity prejudice. If they try to articulate a scantly understood experience to an interlocutor, their word already warrants a low prima facie credibility judgement owing to its low intelligibility. But if the speaker is also subject to an identity prejudice, then there will be a further deflation. In such a case, the speaker is doubly wronged: once by the structural prejudice in the shared hermeneutical resource, and once by the hearer in making an identify-prejudiced credibility judgement." (Fricker 2007, 159)

sea ajustado para dar nombre a una situación acontecida en otro punto del planeta, si en este último lugar no se conoce, a nivel práctico es como si el concepto que da nombre a la situación no existiera, a pesar de que en el plano teórico sí exista. Del mismo modo, aunque un concepto exista en ciertas esferas de una sociedad y sea adecuado para conceptualizar una situación, si esa palabra no circula más que en ámbitos sociales muy delimitados —como, por ejemplo, en determinadas profesiones o grupos de activistas—, a nivel práctico podemos decir que en esa sociedad el concepto no existe. Y lo mismo sucede entre distintos grupos identitarios. Es decir, es posible que un concepto exista pero que, en términos prácticos, las personas no cuenten con él porque en su sociedad el concepto tenga una movilidad restringida. *Que un concepto exista no implica necesariamente que no se pueda dar una injusticia hermenéutica con respecto a las situaciones que dicho concepto nombra*.

2.3. Dos tipos de desconocimiento

Esta casuística está vinculada a la que presentó Rebecca Manson en la crítica que, en *Two Kinds of Unknowing* (2011), hizo a la conceptualización de la injusticia hermenéutica de Fricker. Manson considera que caracterizar la injusticia hermenéutica como un hueco en los recursos hermenéuticos de los que dispone una sociedad conduce a Fricker a confundir los recursos hermenéuticos dominantes con los colectivos. Es decir, la caracterización de Fricker no admite la posibilidad de que los miembros de un grupo marginalizado cuenten con los recursos hermenéuticos apropiados para comprender una situación relevante para sí mismos a pesar de que el resto de la población —el discurso dominante— no los tenga. Dicho de otro modo, no reconoce la posibilidad de que un grupo marginalizado no sufra una injusticia hermenéutica, aunque la sociedad en su conjunto no disponga del concepto adecuado para dar nombre a la situación que, en concreto, afecta a ese grupo. En consecuencia, no repara en la posibilidad de que los grupos marginalizados sean silenciados pero no se vean privados de comprender y expresar sus experiencias sociales:

> El análisis de Fricker sobre la injusticia hermenéutica no tiene en cuenta la posibilidad de que los grupos marginados puedan ser silenciados en relación con los discursos dominantes sin que se les impida comprender o expresar sus propias experiencias sociales. (Mason 2011, 294).[38]

Es decir, según Mason *los miembros de un grupo marginalizado pueden comprender y expresar sus*

[38] Fricker's analysis of hermeneutical injustice does not account for the possibility that marginalized groups can be silenced relative to dominant discourses without being prevented from understanding or expressing their own social experiences (Mason 2011, 294). Todos los fragmentos de Mason (2011) están traducidos por mí.

experiencias sociales a pesar de ser silenciados por la falta de recursos epistémicos de los discursos dominantes, porque pueden haber articulado recursos colectivos dentro de ese grupo. Por ello, Manson distingue dos tipos de desconocimiento. Por un lado, está la injusticia hermenéutica que sufren los miembros de grupos marginalizados. Pero, por otro lado, siguiendo a Charles Mills (1997), señala que existe una ignorancia epistémica y éticamente culpable que perpetran los miembros de los grupos dominantes y que consiste en que, precisamente por su posición privilegiada, no son capaces de comprender el mundo que ellos mismos han creado al no poder dar cuenta de las experiencias de los miembros de los grupos marginalizados.

Aunque discutiré esta cuestión de manera más pormenorizada en el apartado 3, a mi juicio, los casos de Wood, Sanford y Fernández, no son este tipo de casos ya que ellas no disponían de recursos hermenéuticos para comprender y expresar sus experiencias sociales, en el sentido señalado por Fricker.[39] Sí podría ser el caso del grupo de mujeres con el que Sanford se encuentra y a través del cual conoce el concepto de depresión postparto. En ese grupo, las mujeres tenían recursos epistémicos con los que comprender y expresar sus experiencias; y, sin embargo, la sociedad en general y el discurso dominante no disponía de estos recursos. Dicho con otras palabras: es el caso de Sanford una vez forma parte de ese grupo de mujeres y comparte sus recursos hermenéuticos. También podríamos hacer esta lectura sobre los grupos feministas o los profesionales que conocían el término de acoso sexual cuando ni Fernández ni el discurso dominante en la sociedad española manejaba este concepto. Por ello, y por razones que se entenderán mejor al final de este capítulo y en el capítulo siguiente, he querido señalar la diferencia entre que exista un concepto y que ese concepto circule. Esta diferencia, que en cierto sentido se articula a partir de la concepción de Fricker de la injusticia hermenéutica como un agujero, se aleja de esta concepción y se acerca a los aspectos que señala la crítica de Mason.

En resumen, lo que quiero señalar con todo esto es que, como consecuencia de las injusticias hermenéuticas causadas por prejuicios de género, un gran número de cuestiones no han sido elaboradas colectiva, social o públicamente. Su escasa o nula elaboración ha hecho muy difícil que como sociedad contásemos con un lenguaje capaz de nombrar o articular adecuadamente asuntos como las agresiones machistas. De modo que durante mucho tiempo hemos contado con palabras equivocadas: flirteo para hablar de acoso sexual, histeria para nombrar la depresión postparto, crímenes de pasión para

[39] Aunque sí, para aprehender, como trataré de mostrar en el apartado 3.

referirnos a los feminicidios.[40] Palabras que nos colocan en un punto de vista inadecuado: un punto de vista que oculta las dinámicas de poder que protegen a los agresores y que colocan la responsabilidad, y la culpa, en el lugar equivocado.

En la siguiente sección, profundizaré, a través de los trabajos de Arianna Falbo (2022) y Laura Delgado y Claudia Picazo (2022, *Ms.*), en las consecuencias de que el discurso dominante esté plagado de conceptos inapropiados —o aplicaciones inapropiadas de conceptos adecuados— y conceptos impostores.

3. Estar sometida a un punto de vista que constriñe

Cuando no contamos con las palabras adecuadas para dar nombre a una situación de daño sexual, esto es, cuando existe una laguna hermenéutica, lo que ocurre no es que esas situaciones no se nombran, sino que se nombran con conceptos equivocados. Histeria, flirteo, iba sola y era de noche, etc. (cfr. Rivera-Garza 2021). Estos conceptos que llenan el vacío hermenéutico nos sitúan en un punto de vista que daña a la agredida, ya que presentan las agresiones como hechos naturales desprovistos de historicidad —*lo que pasa es que los hombres tienen ciertas necesidades*—, o bien ofrecen una ficción consoladora —*lo que ocurre es que ibas por donde no debías*. *Esos conceptos equivocados nos colocan en un punto de vista que revela una relación cómplice con la situación de agresión*, puesto que en ningún momento dan cuenta del punto de vista de la agredida; simplemente lo niegan o lo ningunean, incluso cuando aparentemente sucede lo contrario.

3.1. Conceptos inapropiados

Los conceptos inapropiados o, si se prefiere su formulación contraria, la idoneidad conceptual [*conceptual aptness*] ha sido estudiada por Arianna Falbo (2022). En "Hermeneutical Injusctice: Distortions and Conceptual Aptness", Falbo señala —como también hizo Mason (2011; ver apartado 2)— los límites que tiene concebir la injusticia hermenéutica como un hueco, vacío o laguna en los recursos de interpretación colectivos. A juicio de Falbo, esta concepción, que tiene su origen en Fricker, es incompleta y estrecha, ya que nos vuelve ciegos ante algunos tipos de injusticias hermenéuticas; en

[40] "what is bad about this sort of hermeneutical marginalization is that it renders the collective hermeneutical resource structurally prejudiced, for it will tend to issue interpretations of that group's social experiences that are biased because insufficiently influenced by the subject group, and therefore unduly influenced by more hermeneutically powerful groups (thus, for instance, sexual harassment as flirting, rape in marriage as non-rape, post-natal depression as hysteria, reluctance to work family-unfriendly hours as unprofessionalism, and so on)." (Fricker 2007, 155)

concreto, ante aquellas que se dan a pesar de existir un lenguaje distorsionado pero abundante para nombrar lo que ocurre:

> [...] el enfoque de la injusticia hermenéutica centrado en la laguna es incompleto. El requisito de la laguna implica un análisis demasiado estrecho de la injusticia hermenéutica y, como resultado, no logra captar un tipo importante de injusticia hermenéutica que merece una investigación más cuidadosa. En particular, este enfoque no reconoce un tipo de injusticia hermenéutica que no resulta de la escasez de recursos hermenéuticos, sino de la *sobreabundancia* de conceptos distorsionadores y opresivos que funcionan para desplazar, frustrar o impedir la aplicación de un concepto disponible y más preciso. (Falbo 2022, 344)[41]

Frente a la imagen de la injusticia hermenéutica como un agujero en la capa de ozono, *Falbo propone una conceptualización en términos positivos, capaz de integrar también las injusticias hermenéuticas que se dan no porque exista un vacío en los recursos de interpretación, sino todo lo contrario: porque ese supuesto vacío está repleto de conceptos inapropiados*. No hay, por tanto, ningún hueco. Lo que hay es un exceso de conceptos: a veces inapropiados —con independencia de su aplicación— y, a veces, adecuados pero mal aplicados. Un exceso de conceptos inapropiados o mal aplicados, y no el vacío en los recursos de interpretación, es lo que impide a los grupos marginalizados comprender y hacer inteligible sus experiencias sociales.

A raíz de identificar esta sobreabundancia, y en línea con algunos trabajos de Gaile Pohlhaus, Kristie Dotson, Luvell Anderson, Patricia Hill Collins, Lynne Tirrel, Katharine Jenkins y Sally Haslanger, Falbo considera necesario subrayar las funciones productivas, y no solo interpretativas, de los recursos hermenéuticos: los conceptos no solo describen escenarios, situaciones o experiencias, sino que sirven también para mantener o luchar en contra del *statu quo*:

> [...] un análisis de la injusticia hermenéutica debe reconocer que algunos conceptos tienen un gran poder productivo —que pueden servir para sostener, normalizar y justificar prácticas sociales opresivas y acuerdos sociales injustos. Una vez que se destaca la función productiva de los recursos hermenéuticos, se abre la puerta a teorizar sobre la injusticia hermenéutica de un modo más exhaustivo y profundamente social; llama nuestra

[41] "[…] lacuna-centered approach to hermeneutical injustice is incomplete. The lacuna requirement entails an overly narrow analysis of hermeneutical injustice and, as a result, it fails to capture an important species of hermeneutical injustice that merits more careful investigation. In particular, this approach fails to recognize a species of hermeneutical injustice that doesn't result from a dearth of hermeneutical resources, but from the *overabundance* of distorting and oppressive concepts that function to crowd out, defeat, or preempt the application of an available and more accurate concept." (Falbo 2022, 344). Todas las citas de Falbo han sido traducidas por mí.

> atención sobre la compleja relación entre los recursos hermenéuticos y los entornos sociales y políticos más amplios en los que se insertan y aplican. (Falbo 2022, 348)[42]

Una vez tenemos en cuenta la función productiva del lenguaje, podemos ver las limitaciones de la metáfora según la cual la injusticia hermenéutica es como un agujero en la capa de ozono. Si tomamos en consideración las funciones productivas del lenguaje, la injusticia hermenéutica no consiste en que donde debería haber un concepto no hay nada. La injusticia hermenéutica consiste también o bien en que (1) donde debería haber un concepto apropiado hay muchos conceptos inapropiados que confunden y oprimen a quien está sometida a la injusticia hermenéutica, o bien en que (2) ya existen conceptos apropiados pero no se aplican adecuadamente —con el fin de seguir manteniendo el discurso dominante que ese concepto pone en cuestión. Con esta matización al concepto de injusticia hermenéutica vemos que no sólo es importante si el concepto existe o no, o si circula o no, sino también (1) cómo circula cuando existe, (2) qué conceptos se usan cuando no existe, o cuando existe pero su circulación es restringida y (3) cómo se relacionan los conceptos apropiados —existentes o nuevos— con los distorsionadores y con el marco discursivo dominante. Falbo insiste en que:

> […] es imperativo que prestemos especial atención a cómo los conceptos pueden servir para sostener y promover un trasfondo ideológico pernicioso y acuerdos sociales injustos, y cómo esto, a su vez, puede restringir la función productiva y el poder de los conceptos liberadores, tanto antiguos como nuevos. (Falbo 2022, 358)[43]

No basta con tener conceptos, hay que trabajar colectivamente para quebrar los discursos que oprimen y constriñen (Falbo 2022, 357).[44] Para mostrar la necesidad de esta lucha colectiva y, en concreto, la diferencia entre que un concepto haya adquirido una buena circulación y que este concepto forme parte de los recursos de interpretación colectivos de una forma efectiva y adecuada, recurre a un ejemplo de conflicto hermenéutico [*hermeneutical clash*] elaborado por Kate Manne (2017, 198). En *Down girl: The logic of*

[42] "[…]an analysis of hermeneutical injustice must acknowledge that some concepts have serious productive power —that they can serve to sustain, normalize, and justify oppressive social practices and unjust social arrangements. Once the productive function of hermeneutical resources is salient, this opens the door to theorizing about hermeneutical injustice in a more comprehensive and more deeply social way; it draws our attention to the complex relationship between hermeneutical resources and the broader social and political environments in which they are embedded and implemented." (Falbo 2022, 348)

[43] "It is thus imperative that we pay close atttention to how concepts can function to sustain and promote pernicious background ideologies and unjust social arrangements, and how this in turn can restrict the productive function and power of liberatory concepts, both old and new." (Falbo 2022, 358)

[44] "[…] hermeneutical justice requires more than filling in hermeneutical lacunae. More plaussibly, combating hermeneutical injustice demands collective social movements aimed at disrupting and reforming dominnt conceptual frameworks and social scripts. […] unleaning and dislodging the distorting ideological grip of controlling images and oppressive concepts that are operative within one's social milieu." (Falbo 2022, 357)

misoginy, Manne señala cómo a pesar de que en la actualidad contamos con más conceptos que antes y más apropiados, éstos últimos chocan con los estereotipos y los discursos dominantes. Un ejemplo de este choque es la relación que se establece entre los conceptos de violador [*rapist*] y el de chico de oro [*golden-boy*]. El marco conceptual dominante asegura que:

> […] (P1) los chicos de oro no son violadores. (P2) *x* persona es un chico de oro. (C) Por tanto, *x* persona no es un violador (Manne 2017, 198)[45]

Por tanto, si alguien es considerado un chico de oro, no puede ser un violador; de modo que, a quien se pondrá en cuestión no es al agresor, sino a la agredida. Por mucho que existan conceptos adecuados, si estos quedan relegados a los márgenes o menospreciados por el marco conceptual dominante y la lógica que éste establece, la existencia de estos conceptos no supone un criterio suficiente —aunque sí necesario— para que quien se vea sometida a la injusticia hermenéutica y al punto de vista que ésta impone deje de estarlo. Un segundo ejemplo de choque hermenéutico es la asimilación del concepto de violador al de monstruo, de forma tal que si alguien no es visto como un monstruo no puede ser visto como un violador (Manne 2017, 199).

Estos ejemplos, junto a la reflexión de Rivera Garza (ver sección 1.2.), muestran la función productiva del lenguaje y la posibilidad de que existan injusticias hermenéuticas de las que no puede darse cuenta según el modelo de la laguna hermenéutica.

3.2. Conceptos impostores

En esta misma dirección se articula la propuesta de Laura Delgado y Claudia Picazo (2022, *Ms.*). Siguiendo la línea de Falbo, Delgado y Picazo elaboran la noción de conceptos impostores. Un concepto impostor es "un concepto poderoso y dotado de autoridad [*powerful authoritative concept*] […] que hace inteligible la experiencia, aunque incorrectamente" (Delgado & Picazo 2022).[46] Los conceptos impostores, tienen la capacidad de hacernos creer que están dando una interpretación adecuada de una situación. Sin embargo, su interpretación es incorrecta, inadecuada o inapropiada y, por ello, obstaculiza la creación de conceptos más adecuados. "El resultado es que las experiencias del sujeto son oscurecidas":[47] es decir, la consecuencia de ello es una

[45] […](P1) golden boys are not rapists. (P2) So-and-so is a golden boy. (C) Therefore, so-and-so is not a rapist. (Manne 2017, 198). Todas las citas de Manne han sido traducidas por mí.
[46] "a *powerful authoritative* concept […] that does render the experience intelligible, albeit incorrectly" (Delgado&Picazo 2022). Todas las citas de Delgado y Picazo (2022) han sido traducidas por mí.
[47] "The result is that the experiences of the subject are obscured" (Delgado&Picazo 2022)

injusticia hermenéutica. Pues, aunque creamos estar comprendiendo y haciendo inteligible nuestra experiencia, al usar los conceptos impostores —sin saber que lo son— , contribuimos a dificultar y entorpecer la comprensión de la experiencia, generando tensiones y conflictos.

Al igual que la injusticia hermenéutica señalada por Falbo, la injusticia hermenéutica que se puede generar por la presencia de conceptos impostores y la ausencia o desplazamiento de los correspondientes conceptos apropiados es una injusticia de carácter positivo que:

> [...] es el resultado de la presencia de conceptos opresivos y distorsionadores que desplazan, derrotan o se adelantan a la aplicación de un concepto disponible y más preciso. (Falbo 2022, 354).[48]

Esta capacidad de oprimir y distorsionar la aplicación de conceptos más apropiados se ve reforzada por una característica central de estos conceptos: el hecho de que son establecidos y emergen de una figura de autoridad (Delgado & Picazo 2022). Un ejemplo de concepto impostor es el de 'histeria'. Como señalan Delgado y Picazo, este concepto emergió de una figura de autoridad y se aplicó por otras autoridades en materia de psicología de manera tal que proporcionaba una explicación, plausible, de determinadas experiencias no solo para la comunidad científica o para los profesionales, sino también para las propias personas que vivían esas experiencias (Delgado & Picazo 2022). De ahí, la fuerza que tienen para situar a muchas personas en un punto de vista que las constriñe y las somete a una injusticia hermenéutica.

¿Qué le ocurre, entonces, a la agredida? ¿Puede situarse en el punto de vista de los conceptos inapropiados o de los conceptos impostores sin pagar algún precio por ello? Es decir, ¿que su situación sea inteligible gracias a un concepto impostor la ayuda a dejar de estar sometida y a vivir en paz? ¿O, por el contrario, situarse en el punto de vista de los conceptos impostores o inadecuados genera en ella algún tipo de tensión o conflicto? Dicho de otro modo, ¿qué le supone a la agredida, si es que le supone algo, situarse en el punto de vista de los conceptos inapropiados o impostores que la someten a la injusticia hermenéutica? Por otro lado, ¿cómo podemos darnos cuenta de que un concepto es impostor? Dado que los conceptos impostores hacen que una situación de daño sea inteligible, al menos en cierto sentido, esto es, dado que tienen capacidad explicativa y están respaldados por autoridades, ¿someten ineludiblemente a la agredida o esta tiene la

[48] "[…] results from the presence of oppressive and distorting concepts which crowd out, defeat or pre-empt the application of an available and more accurate concept." (Falbo 2022, 354)

posibilidad de resistir de algún modo?

3.3. Sobreabundancia conceptual e injusticia hermenéutica

En lo que sigue, sostendré que la agredida ya no puede situarse en el punto de vista de los conceptos inapropiados ni en el de los conceptos impostores sin pagar un precio por ello. Con todo, que no esté atrapada en el punto de vista de los conceptos inapropiados no significa que no esté sometida a la injusticia hermenéutica. Por un lado, tiene conceptos con los que cree comprender pero que realmente no dan cuenta de la situación, por ello está sometida a la injusticia hermenéutica. Pero, por otro lado, hay algo que queda en los márgenes de esos conceptos, algo que se mantiene fuera, un resquicio o una fuerza que los conceptos dominantes deslegitiman, pero que no pueden hacer desaparecer, y que, en ciertos sentidos, cuestiona la idoneidad de esos conceptos. El cuerpo no se puede doblegar ni encorsetar en un marco conceptual que lo somete sin pagar un precio: el daño, los quejidos de la carne, la distancia, o la disociación.

En los casos de acoso sexual de los que estamos hablando, sentirse agredida significó entre otras cosas sentir una distancia, extrañeza o incomodidad respecto del concepto que normalmente se empleaba en su sociedad para dar nombre a la situación que se vivía.

Cuando Wood fue acosada sexualmente, sentía distancia respecto de términos como flirteo. El punto de vista habitual por aquel entonces—que nunca es independiente de las palabras con las que la sociedad cuenta— no le servía para comprender los aspectos relevantes de la situación de la que era víctima. Había, por decirlo de otro modo, una disonancia entre el punto de vista de los conceptos inapropiados o impostores de los que disponía la sociedad —*lo que* está haciendo es flirtear, qué esperas siendo tan bonita, de toda la vida se sabe que las secretarias tienen un punto erótico, los hombres no pueden evitar acercarse a una, se comporta así porque es una *histérica*, etc.— y su vivencia encarnada. Wood comenzó a tener dolor de espalda y cuello crónicos, hormigueos en el pulgar, tensiones físicas. También sintió vergüenza y bochorno cuando tuvo que dar explicaciones al encargado de la oficina de desempleo para solicitar la prestación. Sin el concepto de 'acoso sexual', no podía alcanzar por completo o consolidar el punto de vista que mostraba las dinámicas de poder que permitían que el acoso quedara velado tras la palabra flirteo. Pero de algún modo ya estaba próxima a él: su malestar, la necesidad de huir y dejar el trabajo a pesar de ser el único sustento de su familia, señalaban que ella ya no podía situarse en el lugar que le exigían los conceptos inapropiados e impostores. Los quejidos de la carne revelaban un punto de vista que atendía la genealogía de su daño; y

que, sin embargo, quedaba oculta tras los conceptos socialmente disponibles.

El caso de Sanford, aunque no es un caso de daño sexual, muestra también ese ya no poder estar donde los conceptos inapropiados o impostores la sitúan. Sanford estaba sufriendo una depresión postparto desde que su hijo naciera varios meses atrás, pero desconocía el término. En una de las reuniones sobre medicina y género a las que asistía por aquel entonces, sus compañeras se dividieron en grupos pequeños y comenzaron a hablar sobre la depresión postparto. Al escucharlas, Sanford se dio cuenta de que aquello de lo que hablaban era lo que a ella le pasaba desde que su hijo nació, y la razón por la que se sentía culpable y por la que su marido la había estado culpando —¿cómo no podía estar feliz después de que naciese su primer hijo?

Por fin tenía un concepto con el que nombrar lo que ni ella ni su marido ni su entorno acababan de comprender del todo. El concepto de depresión postparto, junto a los testimonios de sus compañeras, le permitió consolidar el punto de vista en el que se situaba frente a lo que le había estado ocurriendo y que ponía la atención en aspectos del mundo que el punto de vista dominante —el de los conceptos inapropiados o impostores— ocultaba. *La gestalt, que ya se había modificado con su incomodidad frente al lenguaje del que disponía, se consolidó al dar con un concepto más adecuado y aplicarlo con idoneidad*. Dejar de estar sometida a la injusticia hermenéutica suponía, por tanto, alcanzar un punto de vista en el que algunos de los aspectos que eran marginales o irrelevantes para los modos de percepción, relación, afecto, y articulación de los conceptos inapropiados o impostores, se convirtiesen en el eje desde el que elaborar su experiencia de daño. Suponía, también, sentirse en consonancia con el concepto que, ahora sí, daba cuenta de su situación.

El caso de Nevenka Fernández comparte características con los casos de Wood y Sanford. Durante meses, el punto de vista habitual respecto a las situaciones de daño sexual —reforzado por la ausencia del lenguaje apropiado, y la presencia de un lenguaje que ocultaba el daño de las agredidas— impidió a Nevenka Fernández comprender el acoso sexual al que estaba siendo sometida. Fernández se sentía incómoda ante las agresiones furtivas de Ismael Álvarez, pero el punto de vista que podía articular con los recursos hermenéuticos disponibles, junto a las palabras y conceptos que lo arropaban, velaban el peso epistémico de su incomodidad y sus tensiones. Incluso la misma Fernández, por momentos, justificaba algunas de las acciones del exalcalde. Durante meses, y pese a la discrepancia entre el punto de vista dominante y su experiencia encarnada —miedo, deterioro físico, agotamiento, etc.—, Fernández no pudo comenzar a consolidar un punto de vista en el que su incomodidad y sus tensiones eran relevantes

hasta que un amigo de Madrid le dijo algo que reafirmó ese otro punto de vista en el que Fernández ya estaba, en cierto sentido, situada. Tras escuchar una conversación telefónica entre Álvarez y Fernández, su amigo le dijo: "Este hombre no te habla como un jefe, te habla como un amo" (Sánchez-Maroto 2021, ch. 2, 14:30-15:30). Aquella frase hizo que se derrumbara: aunque no contenía el concepto para que Fernández dejase de estar sometida a la injusticia hermenéutica tal y como la conceptualiza Fricker, se situaba en un punto de vista que estaba en sintonía con su experiencia encarnada. La disonancia en que había estado viviendo, la sensación de extrañeza y los quejidos de la carne, tenían cierta autoridad epistémica. Al menos la autoridad suficiente como para reclamar una elaboración más pausada y profunda de la situación.

El concepto de punto de vista, así como el término de adecuación conceptual, con el que hemos analizado los casos de Wood, Sanford y Nevenka, nos aproxima a la vivencia del daño sexual en la infancia. Aunque los términos relativos al daño sexual hoy en día cuentan con una mayor visibilidad que hace dos décadas, las menores que sufren daño sexual, por lo general, los desconocen. Al no contar con estos conceptos, se topan con enormes dificultades a la hora de identificar, comprender o comunicar lo que les está sucediendo. Los términos que tienen, las palabras que forman parte de su marco conceptual, no les sirven para articular una situación que las desborda. Como señalaré en el capítulo II, al no poder elaborar lo que les ocurre con los conceptos que tienen a su disposición, se produce cierta distancia respecto al marco conceptual que les dificulta dar cuenta de su experiencia. La disonancia entre la experiencia y las palabras con las que cuentan las sitúa en otro punto de vista: uno que sí atiende los aspectos del mundo negados en el anterior. Un punto de vista al que apuntan los quejidos de la carne, los afectos, y que exigen una genealogía que queda oculta tras el punto de vista del marco conceptual con el que se cuenta.

Si recapitulamos lo dicho hasta el momento, podemos ver que Fernández no solo fue acosada sexualmente, sino que fue dañada por injusticias epistémicas propiciadas por modos de percepción que ocultan dinámicas de poder identitarias. La injusticia testimonial afectó a Fernández tanto antes como después de disponer del término de 'acoso sexual'. Sin embargo, hay una diferencia significativa en la respuesta de Fernández al acoso sexual antes y después de disponer del término; esto es, su respuesta cambió cuando dejó de estar sometida a la injusticia hermenéutica.[49] Como analizaré en el

[49] En el caso de Fernández, dar con el concepto de 'acoso sexual' fue suficiente para dejar de estar sometida a la injusticia hermenéutica. Pero de aquí no se deriva que en todos los casos esto suceda de este modo.

siguiente apartado, tener una concepto en sintonía con su experiencia encarnada le permitió a Nevenka Fernández nombrar públicamente una situación que estaba enclaustrada en un vocabulario propio de lo privado y, con ello, como sociedad, pudimos comenzar a señalar los aspectos sistemáticos que propiciaban situaciones de daño sexual como la narrada por ella. Si Fernández no hubiese dejado de estar sometida a la injusticia hermenéutica en la que vivía, si no hubiese podido identificar el origen de sus malestares en el comportamiento agresivo de Ismael Álvarez a través del término de 'acoso sexual', probablemente seguiría situando la causa de los miedos, los dolores, las tensiones, la angustia que éste le provocaba dentro de sí misma —tal y como el discurso y el marco conceptual dominantes imponían. Ahora bien, con esto no quiero decir que baste con tener un concepto. Aunque en el caso de Fernández disponer del concepto de 'acoso sexual' le permitió tomar la acción que necesitaba, también se encontró con múltiples resistencias del discurso dominante.

Tenemos, por decirlo brevemente, un aumento de la visibilidad y circulación de conceptos que dan nombre a algunas experiencias de daño sexual y, junto a ello, como veremos en el siguiente apartado, la formación de una red de apoyo, un tejido de voces que cuando dicen "yo también" colocan en la conversación social un problema estructural que exige ser atendido. Este aumento de visibilidad y circulación está asociado no solo con una menor cantidad de lagunas hermenéuticas y con una mayor resistencia a las injusticias epistémicas, sino también y sobre todo con la proliferación de espacios de articulación colectivos. Una mejor calidad y cantidad de recursos epistémicos favorece una disminución de los riesgos que supone alzar la voz y, por tanto, una mayor capacidad para resistir a las lecturas dominantes, pero no supone una erradicación ni de las agresiones sexuales ni de las injusticias epistémicas relacionadas con ellas.

A continuación, elaboraré que el "yo también" en espacios cotidianos abre a las supervivientes a nuevos modos de interlocución (Butler 2005, 2016; Cavarero 1998) que cambian sus puntos de vista y les permiten articular el daño sexual de un modo diferente a como lo venían haciendo de manera individual. También les permite pasar de una sensación de incomodidad que señala que las plabras de las que disponen no dan cuenta de "eso" que a ellas les pasa, a una articulación conjunta de las agresiones. Saber que otras muchas también han sido agredidas sexualmente, escucharse y atender la familiaridad de sus experiencias, les otorga conocimiento y poder para señalar los aspectos sistémicos del daño sexual y señalar también la inadecuación de algunos conceptos ampliamente usados, de otros reconocidos [*authoritative*], pero todos distorsionadores.

Para, en definitiva, dejar de estar sometidas a un punto de vista que las constriñe.

4. Dejar de estar sometida a un punto de vista que constriñe

Dejar de estar sometida a la injusticia hermenéutica no es algo que ocurra de la noche a la mañana; no es un simple *clic* que de inmediato reconfigura la comprensión de ti misma y de una situación, ni siquiera cuando dejas de estar sometida porque das con un concepto que es apropiado y que ya está elaborado. Dejar de estar sometida a la injusticia hermenéutica es más bien un proceso en el que se reconfigura el marco conceptual y discursivo con el que contabas para dar cuenta de una situación. Requiere, como señalaban Falbo o Delgado y Picazo, hacer frente, contrarrestar, el discurso dominante, el marco conceptual a través del cual una situación estaba siendo comprendida y reconocida, aunque de manera inapropiada.

4.1. Aprehensión y reconocimiento

Judith Butler elabora en *Frames of* War la noción de marcos de reconocimiento [*frames of recognition*]. Butler introduce la noción de marco para dar cuenta, en el contexto de la maquinaria de guerra, de aquello que hace que unas vidas se consideren dignas de ser lloradas y, por tanto, de duelo, mientras que otras no son consideradas como tal y, en consecuencia, su muerte no es sentida como una pérdida. Dicho de otro modo, qué vidas se consideran dignas de duelo y cuales no alcanzan ese estatuto dentro del discurso dominante. Por tanto, dado que el marco tiene la capacidad de distribuir la propiedad del duelo, no se ocupa simplemente de describir la realidad, sino que también la configura:

> El marco no se limita a exhibir la realidad, sino que participa activamente en una estrategia de contención, produciendo e imponiendo selectivamente lo que contará como realidad. Esto es lo que intenta hacer, y sus esfuerzos son un desafío poderoso. (Butler 2016, xiii)[50]

Aunque este aspecto configurador o productor no siempre consigue sus propósitos, el marco siempre está trabajando en esta dirección. Lo hace expulsando a los márgenes del marco, deslegitimando, o volviendo irreal aquello que pretende que sea invisible o ininteligible:

[50] "The frame does not simply exhibit reality, but actively participates in a strategy of containment, selectively producing and enforcing what will count as reality. It tries to do this, and its efforts are a powerful wager." (Butler 2016, xiii). Todas las citas de Butler (2016) están traducidas por mí.

> Esto significa que el marco siempre está desechando algo, siempre está dejando algo fuera, siempre está deshaciendo y deslegitimando versiones alternativas de la realidad, negativos descartados de la versión oficial. (Butler 2016, xiii)[51]

Pero, como hemos dicho, el marco no siempre consigue sus propósitos. Es más, su mismo funcionamiento es el que genera las posibilidades de subversión. Al dejar algo fuera, al desechar realidades o deslegitimarlas, tratando de volverlas invisibles o ininteligibles, imposibles de que formen parte de la realidad, está desfigurando, desestabilizando y menoscabando su propósito. Lo que queda fuera, las que quedan fuera, acechan el marco, lo cuestionan, tienen la capacidad de mostrar los límites y tergiversaciones de su discurso.

> Cuando las versiones de la realidad son excluidas o desechadas a un dominio de irrealidad, entonces se producen espectros que acechan la versión ratificada de la realidad, rastros animados y desratificadores. (Butler 2016, xiii)[52]

Estas cuestiones que Butler piensa para un contexto determinado pueden servirnos para aproximarnos a la tensa relación que mantienen los conceptos inapropiados o impostores con los conceptos apropiados, los que acompañan a las sometidas a la injusticia hermenéutica a dejar de estarlo.

Los conceptos inapropiados o impostores forman parte del marco dominante y trabajan en la misma dirección que este: tratando de desechar, deslegitimar, deshacer o dejar algo fuera. Lo que queda fuera, por tanto, es considerado ruido, algo ininteligible, locura, un puro fruto de la imaginación, algo sin importancia. Pero también es, para las agredidas que no ven su situación reconocida por los conceptos del marco dominante, algo que las daña, las incomoda, las hace sentirse extrañas, y les hace resistirse a su lectura. La resistencia surge como fruto de las tensiones y conflictos que se derivan de las diferentes solicitaciones que impone por un lado la situación y, por otro lado, el marco conceptual dominante.[53] Si el marco dominante me invita a leer la situación en un determinado sentido —esto es, con una solicitación de una magnitud y trayectoria determinada—, pero mi posición de vulnerabilidad en dicha situación, que no se ve reconocida por los

[51] "This means that the frame is always throwing something away, always keeping something out, always de-realizing and de-legitimating alternative versions of reality, discarded negatives of the official version." (Butler 2016, xiii)

[52] "When versions of reality are excluded or jettisoned to a domain of unreality, then specters are produced that haunt the ratified version of reality, animated and de-ratifying traces." (Butler 2016, xiii)

[53] Butler introduce el concepto de solicitación en relación al visionado de un video sobre la guerra en el contexto bélico. Como se puede observar en la cita que pongo a continuación, entiende la solicitación como una fuerza con una dirección y una magnitud: "As we watch video or see an image, what kind of solicitation is at work? Are we being invited to take aim? Are we conscripted into the trajectory of the bullet or missile? Or is there another solicitation that works through the prior one, a solicitation to apprehend the precarious conditions of life as imposing an ethical obligation on us?" (Butler 2016, xvii)

conceptos dominantes, me impulse a leer la situación en otro sentido —con una fuerza de magnitud y trayectoria diferente a la primera—, ambos requerimientos entrarán en conflicto, tensionando a la agente y preparando el terreno para la resistencia.

Ahora bien, como veremos, esta resistencia no es algo que se inicie o surja de manera clara; pues es una resistencia que, al surgir de los límites del marco, tiene la forma de un espectro todavía por articular.[54]Para comprender esto es preciso recoger otros dos conceptos butlerianos que entroncan con el de marco: los conceptos de aprehensión y reconocimiento. Butler establece la diferencia principal entre ellos en relación con el marco. Mientras que lo que queda dentro del marco se puede reconocer, lo que es expulsado a los límites, lo que es desechado, tan solo se puede aprehender. El término de reconocimiento es, en consecuencia, un término más preciso porque ha sido fruto de una extensa elaboración:

> "Reconocimiento" es el término más fuerte, el que se ha derivado de los textos hegelianos y ha sido objeto de revisiones y críticas durante muchos años. "Aprehensión" es menos preciso, ya que puede implicar marcar, registrar y reconocer sin una cognición plena. Si se trata de una forma de conocimiento, está ligada a sentir y percibir, pero de formas que no siempre son —o todavía no lo son— formas conceptuales de conocimiento. Lo que somos capaces de aprehender se ve facilitado sin duda por las normas de reconocimiento, pero sería un error decir que estamos totalmente limitados por las normas de reconocimiento existentes cuando aprehendemos una vida. Podemos comprender, por ejemplo, que algo no es reconocido por el reconocimiento. De hecho, esa aprehensión puede convertirse en la base de una crítica de las normas de reconocimiento. (Butler 2016, 5)[55]

Mientras que podemos dar cuenta de lo que queda dentro del marco a través de un conocimiento conceptual, lo que queda fuera del marco no es todavía —o tal vez nunca pueda serlo— conceptualizable. Podríamos decir que, en cierto sentido, lo conocemos de otro modo (Shotwell 2017), que queda registrado o marcado de alguna manera, que deja

[54] Alguien podría objetarme que este argumento no es válido ya que, si se consigue que los conceptos apropiados entren en el marco, tendríamos que decir de estos que también deslegitiman otras realidades. Estaría en lo cierto. A mi juicio, todos los conceptos deslegitiman o desechan algo. La cuestión es ¿qué están deslegitimando o desechando? ¿qué efectos tiene esa deslegitimación? ¿Daña a personas vulnerables o establece un límite a los poderosos?

[55] "'Recognition' is the stronger term, one that has been derived from Hegelian texts and subject to revisions and criticisms for many years. 'Apprehension' is less precise, since it can imply marking, registering, and acknowledging without full cognition. If it is a form of knowing, it is bound up with sensing and perceiving, but in ways that are not always —or not yet— conceptual forms of knowledge. What we are able to apprehend is surely facilitated by norms of recognition, but it would be a mistake to say that we are utterly limited by existing norms of recognition when we apprehend a life. We can apprehend, for instance, that something is not recognized by recognition. Indeed, that apprehension can become the basis for a critique of norms of recognition." (Butler 2016, 5)

una huella. Es desde ahí, desde ese territorio de lo ininteligible, de los otros modos de conocimiento, desde el terreno de lo que todavía no está conceptualizado o es imposible de conceptualizar, desde aquello que solo podemos aprehender, pero no reconocer, desde donde el marco conceptual dominante puede ponerse en cuestión. Desde donde se puede decir que el marco, en realidad, no contiene solo aquello que delimita, sino que está configurado también por eso que quiere volver invisible, por aquello que quiere expulsar, por lo que no es digno de duelo, por el daño que ejerce y que no quiere reconocer:

> [...] poner en tela de juicio el marco es mostrar que el marco nunca contuvo del todo la escena que debía delimitar, que ya había algo fuera que hacía posible, reconocible, el sentido mismo del interior. El marco nunca determinó con precisión qué es lo que vemos, qué es lo que reconocemos, qué es lo que aprehendemos. Algo excede el marco que perturba nuestro sentido de la realidad; en otras palabras, ocurre algo que no se ajusta a nuestra comprensión establecida de las cosas. (Butler 2016, 9)[56]

Hay algo fuera del marco, algo que lo excede, y que lo hace posible a la vez que lo cuestiona. Algo que sólo puede aprehenderse, como un quejido de la carne, que busca sus resonancias en otros quejidos para unirse y revolverse ante el marco que los expulsa. De ahí la importancia del "yo también" en contextos cotidianos. La importancia de otras que están en situaciones similares y cuyos quejidos se deslegitiman, otras que sienten distancia e incomodidad respecto de los conceptos que dejan fuera lo que da cuenta de su situación. Otras que aprehenden algo similar a lo que aprehendes tú, y en ese encuentro conjunto comienzan a dar autoridad a las sensaciones que quedaban excluidas de lo inteligible, a los daños que se consideraban ilegítimos.

4.2. El "yo también" en contextos cotidianos

En los relatos del libro de Brownmiller (1990) citados por Miranda Fricker (2007) para ilustrar su concepto de injusticia hermenéutica, existe un elemento común que resulta clave para que tanto Wendy Sanford como Carmita Wood comiencen a reconocer la autoridad normativa de sus sensaciones y percepciones con respecto a determinadas vivencias: los encuentros y conversaciones informales en los que estas mujeres intercambian pareceres, escuchan a otras mujeres, y se dan cuenta de que sus experiencias no son extrañas ni ininteligibles como hasta entonces creían, sino comunes y compartidas.

[56] "[…] to call the frame into question is to show that the frame never quite contained the scene it was meant to limn, that something was already outside, which made the very sense of the inside possible, recognizable. The frame never quite determined precisely what it is we see, thing, recognize, and apprehend. Something exceeds the frame that troubles our sense of reality; in other words, something occurs that does not conform to our established understanding of things." (Butler 2016, 9)

Wendy Sanford había sido madre recientemente cuando una amiga la llevo a la segunda de doce sesiones que un grupo de mujeres celebró en el MIT para tratar cuestiones médicas y sexuales con perspectiva de género. Brownmiller recoge la estupefacción de Sanford al escuchar a otras mujeres hablando de masturbación. Para ella, que pertenecía a la clase alta, aquel ambiente le resultaba totalmente nuevo. Pese a sentir cierta incomodidad en ese primer encuentro, volvió. En una de las sesiones posteriores, las mujeres se dividieron en grupos pequeños. En el grupo en que se encontraba Sanford, comenzaron a hablar de "depresión postparto". Ella nunca había oído esa palabra. Pero tras un buen rato escuchando lo que decían todas aquellas mujeres, Sanford se dio cuenta de que lo que estaban narrando era lo que ella estaba viviendo desde que su hijo nació. Aquella conversación fue reveladora: "eso" que le pasaba a ella también les pasaba a otras mujeres y, además, tenía un nombre: depresión postparto. No era una falta personal. Las palabras de Wendy Sanford muestran la relevancia y la potencia que para ella significó aquel descubrimiento:

> En mi grupo se empezó a hablar de la depresión posparto. En ese período de cuarenta y cinco minutos me di cuenta de que lo que me había estado reprochando, y lo que mi marido me había reprochado, no era una deficiencia personal mía. Era una combinación de factores fisiológicos y una cuestión social real: el aislamiento. Esa comprensión fue uno de esos momentos que te convierten en feminista para siempre. (Brownmiller 1990, 182; cit. en: Fricker 2007, 149)[57]

Aquella conversación informal puso a disposición de Sanford un concepto que le permitía situar su experiencia en el plano social y que, en consecuencia, le permitía cambiar el punto de vista en que se encontraba y construir una comprensión mucho más articulada de sus sensaciones y percepciones, de su vivencia. El concepto de 'depresión postparto' no solo contrarrestó la sobreabundancia de recursos epistémicos inapropiados de los que Sanford disponía, sino que le hizo ver que no estaba sola y le dio recursos para resituar su punto de vista y articular su experiencia de un modo que le posibilitaba comenzar a distanciarse de la mirada culpabilizadora en la que estaba encerrada. El desconocimiento del concepto de 'depresión postparto' estaba irremediablemente ligado al desconocimiento de historias, de otras mujeres, similares a la suya. Ese aislamiento conceptual e interpersonal situaba a Sanford en un lugar marginal con respecto a un

[57] "In my group people started talking about postpartum depression. In that one forty-five-minute period I realized that what I'd been blaming myself for, and what my husband had blamed me for, wasn't my personal deficiency. It was a combination of physiological things and a real societal thing, isolation. That realization was one of those moments that makes you a feminist forever." (Brownmiller 1990, 182; cit. en: Fricker 2007, 149)

recurso que tenía valor para ella. Aunque el concepto de 'depresión postparto' ya existía cuando Sanford experimentó una situación que caía bajo la definición del término, su existencia no impidió que Sanford estuviese sometida a una injusticia hermenéutica. Al igual que en el caso de Nevenka Fernández, cuando Sanford sufría una depresión postparto no existía un vacío en los recursos epistémicos en sí, sino una circulación restringida de los mismos, y un exceso de conceptos distorsionadores —histeria, mala madre, etc.

Si Sanford hubiese conocido antes el concepto de depresión postparto —conocimiento que en la práctica va ligado a saber que otras tienen experiencias similares— tal vez habría podido articular de un modo más inteligible para sí misma lo que estaba viviendo y habría podido resistir su mirada culpabilizadora y la de su marido. Y no solo eso, sino que al apelar a un recurso hermenéutico común, Sanford habría dispuesto de mayor poder para que su marido, ella misma y las personas que la rodeaban reconociesen la autoridad normativa de sus sensaciones y sentimientos, pues al colocarlas en el plano social a través del lenguaje y abandonar el plano de lo estrictamente privado en el que quedaba colocada al tratar lo que le ocurría como una "deficiencia personal", lo vivido por Sanford se vuelve mucho más tangible y comprensible incluso para ella. Deja de ser algo ininteligible. Deja de ser ruido, locura o tacha de carácter.

Como señala Rivera Garza (2021, 34-35), antes de que en México se utilizase el concepto de feminicidio, los asesinatos de mujeres por motivos de género se llamaban de un montón de maneras distintas. Todas coincidían en ocultar la dimensión estructural del problema y a cargar sobre las mujeres el peso de la culpa. Hay dos modos de ver lo que señala Rivera Garza: uno es que sin el concepto de feminicidio la sociedad mexicana se encontraba con una falta de lenguaje apabullante. La otra es que, sin el concepto feminicidio, la sociedad mexicana contaba con nombres, expresiones o frases poco apropiadas para referirse al asesinato de mujeres por motivos de género; de modo que más que encontrarse ante una falta apabullante de lenguaje, lo apabullante era que se contaba con una sobreabundancia de lenguaje inadecuado. Ambos modos de ver lo que dice Rivera Garza son compatibles con la definición de injusticia hermenéutica.

Saber que a otras también les ocurre no es reconfortante por un movimiento egoísta de la conciencia. Saber que otra ha sufrido tanto como tú o más no calma, no te hace sentir en paz. Lo que sientes es ira, y rabia, y mucha impotencia. La importancia del "yo también" reside en otro lugar: en la creación de vínculos de comprensión y de afecto interpersonales. Vínculos con la capacidad de resistir las lecturas que individualizan y

sitúan el problema dentro de cada una de nosotras, y no en el sistema o en las relaciones de poder. Los vínculos generan resistencia a través de la conversación y la articulación común de las diferentes vivencias, a través de nuevas formas de interlocución que permiten a las supervivientes dar cuenta de sí mismas de un modo distinto a como lo venían haciendo. Dicho de otro modo, los vínculos creados por el "yo también" no solo perciben las resonancias de experiencias con aspectos comunes, sino que tienen la capacidad de visibilizar lo que nombran y de mostrar las genealogías sociales e individuales de los diferentes aspectos que conforman las experiencias de daño de las que hablan. Y también la fuerza para comenzar a reconfigurar la confianza en el mundo. Por eso es tan potente. Por eso ha tenido tanta relevancia en la historia del movimiento de las mujeres. Fricker lo expresa con estas palabras:

> [...] el método de concienciación a través de las "tomas de palabra" y el intercambio de experiencias escasamente comprendidas y apenas articuladas fue una respuesta directa al hecho de que gran parte de la experiencia de las mujeres era oscura, incluso indecible, para el individuo aislado, mientras que el proceso de compartir estas comprensiones a medio formar despertó recursos de significado social hasta entonces latentes que aportaron claridad, confianza cognitiva y una mayor facilidad comunicativa. [...], podemos decir que las mujeres fueron capaces colectivamente de superar los hábitos de interpretación social rutinarios existentes y llegar a interpretaciones excepcionales de algunas de sus experiencias antes ocluidas; juntas fueron capaces de darse cuenta de recursos de significado que hasta entonces sólo estaban implícitos en las prácticas de interpretación social de la época. (2007, 148)[58]

Linda Martín Alcoff también destaca la importancia que el encuentro con otras supervivientes supuso para ella. Al igual que le ocurrió a Sanford o Wood, fruto de las conversaciones con otras, Alcoff pudo cambiar la perspectiva con que se relacionaba con sus experiencias de daño sexual, así como movilizar de otros modos los pesos y los significados que para ella tenían determinadas palabras o escenas:

> [...] los grupos de supervivientes me salvaron la vida. Compartir con otras personas como yo, en lugar de con un terapeuta, me permitió empezar a creer que mis secuelas a largo plazo eran comunes, incluso normales, y comprensibles. Al escuchar a las demás, llegué

[58] "[…] the method of consciousness raising through 'speak-outs' and the sharing of scantly understood, barely articulate experiences was a direct response to the fact that so much of women's experience was obscure, even unspeakable, for the isolated individual, whereas the process of sharing these half-formed understandings awakened hitherto dormant resources for social meaning that brought clarity, cognitive confidence, and increased communicative facility. […], we can say that women were collectively able to overcome extant routine social interpretive habits and arrive at exceptional interpretations of some of their formerly occluded experiences; together they were able to realize resources for meaning that were as yet only implicit in the social interpretive practices of the time." (Fricker 2007, 148)

> a darme cuenta de la inmensa variedad de daños sexuales [*sexual violations*], aunque también aprendí de su ubicuidad y de sus efectos comunes. En lugar de culparme y castigarme, empecé a ocuparme de mí misma. Descubrí cuáles eran los desencadenantes de mis flashbacks y cómo afrontarlos. Por ejemplo, cambié de sitio mi mesa de trabajo para que, en caso de necesidad, pudiera salir corriendo de mi despacho en lugar de tener un flashback porque hubiera un hombre entre la puerta y yo. Llegué a comprender que mis ansiedades irracionales ante las personas que caminaban detrás de mí tenían cierto sentido. Me convertí en una superviviente. (Alcoff 2018, 179)[59]

Si las mujeres fueron capaces de contrarrestar y resistir los hábitos de interpretación social, el marco dominante, fue porque buscaron interpelaciones distintas a aquellas que situaban el daño que ellas sufrían en el ámbito de lo ininteligible o de la tara personal. Wendy Sanford encontró esa interpelación en los grupos del MIT; Nevenka Fernández, en un amigo que vivía en la capital, lejos de Ponferrada, y que la ayudó a encontrar a la psiquiatra; Carmita Wood, como veremos en el siguiente párrafo, encontró la interpelación que la ayudó a dejar de estar sometida a la injusticia hermenéutica en la universidad en la que trabajaba como administrativa, pero no entre la gente de su profesión, sino en una reunión con profesoras y alumnas.

Aun teniendo en cuenta las similitudes, el caso de Carmita Wood es diferente del de Sanford y Fernández dado que cuando Wood fue víctima de acoso sexual este concepto todavía no existía. Es por esta razón que en su caso el momento de encuentro epistémico no fue uno en el que la experiencia propia de Wood se identificó con la narrada y nombrada por otras mujeres, como ocurrió en el caso que acabamos de ver, *sino un momento de reconocimiento común de la familiaridad, de la resonancia, compartida por las experiencias narradas por varias mujeres.*

Cuando Wood asistió al seminario que dio origen al concepto de 'acoso sexual', ya no trabajaba como administrativa en el departamento de física de la universidad de Cornell. Dejó el trabajo después de que le denegaran el traslado a otro departamento. Quería el traslado porque no podía soportar más la situación de acoso a la que su superior la estaba sometiendo.[60] Era urgente huir. Su cuerpo se lo estaba reclamando. Conforme la

[59] "[…] they [survivors' groups] saved my life. Sharing with others like me, as opposed to a therapist, made it possible for me to begin to believe that my long-term after-effects were common, normal even, and understandable. In listening to others, I came to realize the immense variety of sexual violations even as I also learned of their ubiquity and common effects. Instead of blaming and punishing myself, I began to engage in self-care. I discovered what my flashback triggers were and how to deal with them. For example, I moved my desk at work so that, if I needed to, I could bolt my office rather than invite a flashback because a man was between me and the door. I came to understand that my irrational anxieties about people walking up behind me made a certain sense. I became a survivor." (Alcoff 2018, 179)

[60] "As Wood told the story, the eminent man would jiggle his crotch when he stood near her desk and

situación se agravaba más y más,

> Wood desarrolló dolores crónicos de espalda y cuello. El pulgar derecho le hormigueaba y se le entumecía. Pidió el traslado a otro departamento y, al no conseguirlo, renunció. Se marchó a Florida para descansar y recuperarse. A su regreso, solicitó el subsidio de desempleo. Cuando el encargado de la tramitación de la solicitud le preguntó por qué había dejado el trabajo después de ocho años, Wood no supo describir los episodios de acoso. Se sentía avergonzada. Ante la insistencia -había que rellenar un espacio en blanco en el formulario-, respondió que sus motivos habían sido personales. Le denegaron el subsidio de desempleo". (Brownmiller 1990, 280-1; cit. en: Fricker 2007, 150)[61]

Pese a los dolores, la incomodidad, la vergüenza y el bochorno, Wood no podía articular de un modo socialmente inteligible lo que le estaba ocurriendo. Se sentía muy incómoda, tenía insomnio, dolores, trataba de huir de algo, pero no tenía un nombre para lo que le ocurría, ni conocía relatos similares al suyo que la acompañasen en la tarea de narración que necesitaba. Cuando trató de contarle al encargado de las prestaciones de desempleo las razones por las que ya no trabajaba, todo se volvió muy confuso; era muy difícil articular algo que se desvanecía entre los dedos al tratarlo de apresar. Podríamos decir que, de algún modo, su cuerpo se resistió a continuar soportando el acoso, con los dolores se quejó de la situación de daño sexual que estaba viviendo. Pero pese a los quejidos de la carne, Wood no podía apelar a nada que le resultase inteligible ni para ella, ni para el encargado de la oficina de desempleo. Sin las palabras adecuadas, los gritos de su cuerpo, aunque tuvieron un peso significativo en las decisiones que tomó Wood, ante los otros solo eran ruido, el ruido de un fallo personal.

Fue en el seminario de Lin cuando "aquello" que se escapaba entre sus dedos empezó a cobrar forma y sentido, justo en el momento en que las mujeres allí reunidas empezaron a hablar de los contactos sexuales no deseados que habían sufrido y percibieron el eco común de sus experiencias. Sauvigne, una de las mujeres allí presentes, cuenta de este

---

looked at his mail, or he'd deliberately brush against her breasts while reaching for some papers. One night as the lab workers were leaving their annual Christmas party, he cornered her in the elevator and planted some unwanted kisses on her mouth. After the Christmas party incident, Carmita Wood went out of her way to use the stairs in the lab building in order to avoid a repeat encounter, but the stress of the furtive molestations and her efforts to keep the scientist at a distance while maintaining cordial relations with his wife, whom she liked, brought on a host of physical symptoms."(Brownmiller 1990, 280-1; cit en: Fricker 2007, 150)

[61] "Wood developed chronic back and neck pains. Her right thumb tingled and grew numb. She requested a transfer to another department, and when it didn't come through, she quit. She walked out the door and went to Florida for some rest and recuperation. Upon her return she applied for unemployment insurance. When the claims investigator asked why she had left her job after eight years, Wood was at a loss to describe the hateful episodes. She was ashamed and embarrassed. Under prodding—the blank on the form needed to be filled in—she answered that her reasons had been personal. Her claim for unemployment benefits was denied." (Brownmiller 1990, 280-1; cit. en: Fricker 2007, 150)

modo la recepción de la historia relatada por Wood:

> "Y entonces llega Carmita Wood y le cuenta a Lin su historia. Nos dimos cuenta de que todas nosotras -las mujeres del personal, Carmita, las estudiantes- habíamos tenido una experiencia así en algún momento, ¿sabes? Y ninguna de nosotras se lo había contado a nadie. Fue uno de esos momentos en los que haces clic, ¡ajá!, una profunda revelación". (Brownmiller 1990, 280-1; cit. en: Fricker 2007, 150)[62]

Para las mujeres que escucharon por primera vez a Wood relatar lo que le había sucedido, la historia no les resultó extravagante ni incomprensible. La incomodidad, el desasosiego, la vergüenza, los síntomas físicos y la incomprensión expresada por Carmita Wood no les eran ajenas. Al instante, se dieron cuenta de que todas tenían experiencias similares: "Entonces hicimos *clic*, dijimos *ajá*". Fue un momento en el que se dieron cuenta de la familiaridad compartida por las vivencias narradas pese a no disponer de un concepto que nombrara lo vivido. Ese darse cuenta de la familiaridad de las vivencias pudo suceder porque las mujeres reunidas con Carmita Wood la escucharon sin cuestionarla como sujeto epistémico, lo que ya suponía un primer paso para no descartar su relato como mero ruido. Pero, además, la sensibilidad desarrollada a través de experiencias similares les permitía ver que las palabras y los modos de expresión de Carmita Wood sí nombraban aspectos inteligibles, solo que no desde los patrones imperantes que definen qué es comprensible y qué no lo es. Advertir la familiaridad de distintas experiencias de daño es fundamental para poder llegar a reconocer su aspecto objetivo: la agresión. *Este movimiento permite desplazar el punto de mira de lo personal a lo social* y, con ello, permite ver y señalar las relaciones de poder sistemáticas que quedan ocultas cuando existe una laguna hermenéutica en los recursos epistémicos colectivos (Fricker 2007). Necesitaban, por tanto, un nombre que se hiciese eco de lo que en ese momento todavía caía bajo el demostrativo "esto". Las mujeres que estaban en la reunión de Lin sabían de la importancia de poder nombrar una experiencia. Sin un concepto, la denuncia pública que podían hacer era muy limitada, y las dificultades para que este tipo de situaciones comenzasen a ser reconocidas y comprendidas socialmente, enormes. Dicho con otras palabras, para ellas las experiencias vividas eran inteligibles, aunque no dispusieran de un concepto; sin embargo, el concepto y, junto a él, el reconocimiento, son necesarios para reivindicar la inteligibilidad de una experiencia frente a quienes no son capaces de

[62] "And then Carmita Wood comes in and tells Lin her story. We realized that to a person, every one of us—the women on staff, Carmita, the students—had had an experience like this at some point, you know? And none of us had ever told anyone before. It was one of those *click, aha*! moments, a profound revelation." (Brownmiller 1990, 280-1; cit. en: Fricker 2007, 150)

aprehenderla (Butler 2016). El nombre elegido fue 'acoso sexual'.

> El "esto" sobre el que iban a romper el silencio no tenía nombre. "Ocho de nosotras estábamos sentadas en un despacho de Recursos Humanos", recuerda Sauvigne, "pensando en lo que íbamos a escribir en los carteles de nuestra manifestación. Nos referíamos a ello como 'intimidación sexual', 'coerción sexual', 'explotación sexual en el trabajo'". Ninguno de esos nombres nos parecía adecuado. Queríamos algo que abarcara toda una serie de comportamientos persistentes, sutiles y poco sutiles. A alguien se le ocurrió "acoso". Acoso sexual. Al instante nos pusimos de acuerdo. Eso es lo que era." (Brownmiller 1990, 280-1; cit. en. Fricker 2007, 150)[63]

No obstante, no debemos concluir que el concepto elegido es una simple etiqueta que se añade artificial o circunstancialmente. Dar con el concepto adecuado forma parte del proceso de reconocimiento iniciado en esa escucha a Carmita Wood como sujeto de conocimiento. Los diferentes aspectos del proceso de *reconocimiento* se refuerzan entre sí, a la vez que se exigen un esfuerzo crítico: no cualquier concepto que se aproxime a lo que se quiere decir es válido, así como no cualquier aspecto puede caer sin una revisión crítica bajo el concepto escogido.

Tampoco debemos concluir prematuramente que estas mujeres se percataron de la familiaridad de sus experiencias sin contar con el apoyo de ningún concepto, o marco conceptual, en absoluto. En aquel momento ya existían términos como 'explotación sexual', 'intimidación', 'violación', etc., que nombraban experiencias próximas a las narradas en el seminario. Los procesos de reconocimiento no ocurren en el vacío. Son procesos situados en un contexto, en relación con un campo semántico, y desarrollados por un grupo de personas que están situadas en una determinada red de afectos, que comparten ciertos intereses y que llevan a cuestas determinadas historias y marcos culturales y conceptuales.

Considero que es esto lo que conduce a Rebeca Mason (2011), en la crítica que hace a Fricker, a defender que, aunque no contaba con un concepto, Carmita Wood sí aprehendía lo que le estaba ocurriendo y que, por esa razón, no estaba sometida a una injusticia hermenéutica. Sino que estaba siendo malinterpretada:

> La injusticia que sufrió Wood fue que sus experiencias sociales fueran malinterpretadas

[63] "The 'this' they were going to break the silence about had no name. 'Eight of us were sitting in an office of Human Affairs,' Sauvigne remembers, 'brainstorming about what we were going to write on the posters for our speak-out. We were referring to it as "sexual intimidation," "sexual coercion," "sexual exploitation on the job." None of those names seemed quite right. We wanted something that embraced a whole range of subtle and unsubtle persistent behaviors. Somebody came up with "harassment." Sexual harassment! Instantly we agreed.That's what it was.'" (Brownmiller 1990, 280-1; cit. en. Fricker 2007, 150)

> por quienes tenían autoridad epistémica, una autoridad que ejercían para preservar el orden social existente que, en parte, dependía de esas malas interpretaciones. (Mason 2011, 304)[64]

A mi juicio, Mason señala algo importante: que Wood y sus compañeras sabían que no deseaban las incursiones de aquellos hombres y que, por tanto, aprehendieron y pudieron hacer inteligible y comprensible los daños y la incomodidad que sentían; y lo hicieron a pesar de que aquellos que tenían autoridad epistémica tergiversaron la interpretación de la situación. Pero si seguimos la línea de Falbo y Delgado y Picazo y la elaboración que hemos hecho a partir del marco conceptual butleriano, deberíamos decir que esto no significa que no sufriera una injusticia hermenéutica, sino que a pesar de que en cierto sentido comprendían la situación o la aprehendían, sí estaban sometidas a una injusticia hermenéutica. La razón es que no contaban con el concepto con el que conjuntamente contrarrestar el marco conceptual dominante. Estoy de acuerdo con Mason en que tal vez Fricker exagera al decir que Wood y sus compañeras en el seminario de Lin no entendían lo que les sucedía en absoluto, pero creo que también incurriríamos en una exageración al decir que tenían conocimiento pleno de la situación. Estaban, más bien, en el inicio del proceso que las llevaría de la aprehensión al reconocimiento.

Por ello el caso de Carmita Wood nos señala un camino que debemos explorar: la posibilidad de que la inteligibilidad pueda darse sin reconocimiento. La posibilidad de que la inteligibilidad pueda darse sin disponer de una conceptualización apropiada. Y el hecho de que es en la aprehensión junto a las otras y en la resistencia en común donde una comienza a reconfigurar la confianza en el mundo que había perdido.

5. Metodología

Para la realización de esta tesis doctoral, he combinado fundamentalmente dos aproximaciones metodológicas: el equilibrio reflexivo y la fertilización cruzada.

El concepto de fertilización cruzada [*cross-fertilization*] proviene del campo de la biología. Trasladado al ámbito de la investigación, el concepto de *cross-fertilization* se refiere al proceso por el cual dos disciplinas o dos ámbitos de una misma disciplina entran en diálogo y toman recursos de la otra, produciéndose de este modo un enriquecimiento de

[64] "The injustice Wood suffered was that of having her social experiences misinterpreted by those with epistemic authority —authority they exerted in order to preserve the existing social order that was, in part, dependent on those misinterpretations." (Mason 2011, 304)

ambos campos. Un ejemplo de fertilización cruzada dentro del campo de la filosofía consistiría en tomar conceptos y propuestas de autores que usualmente se trabajan dentro del campo de la teoría política y abordarlos desde el ámbito de la filosofía de la acción.

En botánica, una *variante de la fertilización cruzada* es la propagación vegetativa por injertos. Esta técnica consiste en unir una porción del tejido de una planta a otra planta ya asentada. Como resultado, ambas plantas crecen como un sólo organismo. Trasladado al campo de la filosofía, este método consiste en reflexionar sobre aspectos de una cuestión que todavía no han sido tratados sobre la base de un marco conceptual asentado que ya ha trabajado aspectos relevantes de esta cuestión. Como consecuencia, tanto el marco teórico base como los nuevos aspectos de la cuestión que son objeto de estudio se enriquecen y se rearticulan para "formar un nuevo organismo". No se trata, por lo tanto, de tomar un marco teórico y aplicarlo a un caso práctico con el fin de ver el caso práctico desde una nueva perspectiva conceptual, sin que esta última se modifique. En esta propuesta metodológica, el marco conceptual asentado no queda inalterado, sino que experimenta una transformación. Esta variante de la fertilización cruzada es la primera aproximación metodológica que empleo.

En el contexto concreto de esta tesis, lo que hago es tomar el marco conceptual de las injusticias epistémicas y ver qué ocurre cuando tratamos de pensar el daño sexual en la infancia desde el seno de este marco teórico. El marco teórico de las injusticias epistémicas nunca ha sido ajeno a la cuestión del daño sexual. Es más, el daño sexual siempre ha estado en el centro de este marco conceptual. Pero, por lo general, se ha reflexionado sobre el daño sexual en personas adultas; y, cuando se ha pensado en el daño sexual en la infancia, se suele tomar como referencia o como interlocutoras a las supervivientes ya adultas y se olvida, en cierta medida, las niñas que fueron. No quiero apuntar que esta aproximación sea equivocada. Lo que quiero señalar es que hay un ámbito crucial sobre el que queda mucho por pensar: el daño sexual en la infancia desde una perspectiva que atienda los diferentes modos de conocer de las infancias.

En el encuentro del marco teórico ofrecido por las injusticias epistémicas y el daño sexual en la infancia surgirán interrogantes que mostrarán la necesidad de repensar aspectos cardinales del marco teórico de las injusticias epistémicas. De ahí la relevancia de la segunda aproximación metodológica: el equilibrio reflexivo.

En términos generales, el *equilibrio reflexivo* consiste en que los enunciados generales y los juicios particulares se ajusten entre sí para alcanzar una coherencia adecuada. Con todo, en mi aproximación no busco un "ajuste". En cuestiones de daño sexual no se puede

generalizar ni universalizar. Por ello, con el equilibrio reflexivo se persiguen dos objetivos: en primer lugar, que la teoría forme nuestra mirada para saber ver, escuchar y dialogar con las supervivientes; y, en segundo lugar, que las narraciones de las supervivientes arrojen luz sobre las aproximaciones teóricas —interrogándolas, señalando la necesidad de matizaciones y transformaciones e indicando los posibles rumbos a tomar.

Esta aproximación hace que la tesis tenga un carácter interrogativo. No se busca encontrar respuestas definitivas, sino poner en perspectiva ciertos presupuestos ampliamente asumidos. En cierto sentido, se trata de una aproximación dialéctica que no busca una conclusión, sino más bien hacer explícitas algunas paradojas e incluso reconciliarnos con algunas de ellas. De ahí que el uso del equilibro reflexivo sea, en cierta medida, heterodoxo.

Por último, quisiera señalar que la propuesta que hago entronca directamente con las herramientas filosóficas que se han ido desarrollando en el campo de la epistemología social y, en concreto, de las injusticias epistémicas. Siguiendo la estela de autoras como Miranda Fricker, Linda M. Alcoff o José Medina, entre otras.

6. Conclusiones

Comenzamos el capítulo preguntándonos qué aspectos pueden dar cuenta de las diferentes cuotas de visibilidad que alcanza el daño sexual en función de si la agredida es una adulta o una niña. Señalé que las diferencias podían deberse a motivos de carácter muy diverso; pero que, en esta tesis doctoral, me centraría en los aspectos de carácter epistémico. También indiqué que, aunque esa era la pregunta que daba inicio a la investigación, no la abordaría de manera directa hasta el capítulo II. La razón de ello es que era importante explorar antes qué vínculos existen entre estar sometida o no a las injusticias epistémicas y la visibilización, invisibilización o silenciamiento del daño sexual cuando las supervivientes son adultas.

Con este fin, en el primer apartado hemos explorado dos cuestiones relacionadas con el aumento de la visibilización. En primer lugar, hemos visto que alzar la voz expone a la superviviente a numerosos riesgos; entre ellos, el quebrantamiento de la segunda de las expectativas de la confianza en el mundo: aquella que dice que si alguien me daña otros vendrán en mi ayuda. En segundo lugar, hemos señalado que alzar la voz puede contribuir a mejorar o enriquecer los recursos epistémicos de una sociedad, esto es, puede contribuir a que otras personas en situaciones similares tengan conceptos para

comprender y expresar el daño y, en consecuencia, para visibilizarlo; pero, sin embargo, tener conceptos apropiados no evita la posibilidad de ser objeto de una injusticia testimonial.

Si bien en el apartado 1 ya se introduce la terminología propia del marco teórico de las injusticias epistémicas de Fricker, es en el apartado 2 cuando se expone con mayor profundidad. En este apartado hemos reflexionado, principalmente, sobre la conceptualización de la injusticia hermenéutica elaborada por Fricker. Y hemos recordado los casos de Carmita Wood, Wendy Sanford y Nevenka Fernández. A partir de estos casos, he propuesto matizar una cuestión en la que Fricker no se detiene, a saber: que es posible que un concepto exista y que circule ampliamente a través de los diferentes sectores de la sociedad y, sin embargo, no llegue a permeabilizar en determinados grupos identitarios. A primera vista, esta matización podía parecer un ejercicio abstracto e irrelevante, pero señalé que, como veremos en el capítulo II, es central para comprender el papel que juega la injusticia hermenéutica en la escasa visibilización del daño sexual en la infancia.

En el apartado 3, seguimos profundizando en algunas precisiones y críticas a la propuesta de Fricker. De la mano de Falbo (2022) y Delgado y Picazo (2022), señalé las limitaciones que tiene concebir la injusticia hermenéutica como un agujero en la capa de ozono. Vimos que más que un vacío de recursos interpretativos, lo que hay en muchas ocasiones es una sobreabundancia de conceptos que favorecen una lectura inadecuada de la situación o que contribuyen a realizar una lectura plausible, pero incorrecta. De ahí que para dejar de estar sometida a la injusticia hermenéutica no baste con contar con un concepto apropiado, sino que también hay que contrarrestar el discurso dominante.

Una segunda consecuencia que se desprende de estas críticas es que no se puede dejar de estar sometida a la injusticia hermenéutica con un simple *clic*. Dejar de estar sometida a la injusticia hermenéutica es un proceso de discernimiento, ya que hay que deconstruir el punto de vista de los conceptos inapropiados e impostores y construir o consolidar el punto de vista de los conceptos apropiados que sí dan cuenta del daño de las supervivientes. Planteé esta cuestión en el apartado 4. Para ello, recogí algunos conceptos acuñados por Judith Butler como marco, aprehensión o reconocimiento, y los vinculé con la concepción de la injusticia hermenéutica como resultado de la sobreabundancia de conceptos inapropiados. En este apartado, también vimos el papel que juegan los vínculos con otras agredidas, y el "yo también", en ese proceso que va de la aprehensión de la autoridad epistémica de las sensaciones de daño al reconocimiento del daño sexual.

En suma, si bien tener conceptos y alzar la voz aumenta la visibilidad, esta última no asegura que el daño sexual reciba un tratamiento adecuado o que la superviviente no vaya a ser objeto de injusticia testimonial. Con todo, tener conceptos, dejar de estar sometida a la injusticia hermenéutica, es clave para que la agredida comience a dar autoridad epistémica al daño que siente y que en el discurso dominante es menospreciado o tildado de ruido o tacha del carácter. Asimismo, para configurar conceptos adecuados es imprescindible el vínculo con otras supervivientes, puesto que el eco y la resonancia común de sus vivencias fortalecen el espacio de la aprehensión necesario para cimentar las bases del reconocimiento colectivo del daño sexual. Un reconocimiento que, por otro lado, favorecerá la configuración de conceptualizaciones apropiadas con las que hacer frente al discurso dominante que no da cuenta del daño de las supervivientes.

En el siguiente capítulo (II), veremos cómo se relacionan todos estos aspectos epistémicos cuando las agredidas son menores.

II. UNA EPISTEMOLOGÍA *DE* LAS INFANCIAS

> Las que ponemos nuestros cuerpos en primera línea, denunciando y visibilizando la violencia sexual en la infancia y la adolescencia por parte de familiares, comprobamos, una y otra vez, que nos enfrentamos a una sociedad completamente disociada de la realidad, a la nada, a un silencio insondable. Por desgracia, también, por parte de los feminismos.
>
> (Suria-Vázquez 2021)

En este capítulo, abordaré de manera directa la pregunta con la que iniciaba la investigación, a saber: *¿cuáles son las razones de carácter prioritariamente epistémico que conducen a que el daño sexual adquiera una mayor o menor visibilización en función del grupo que es objeto de las agresiones?* Con este fin, en el apartado 1, expondré los datos que arrojan algunos estudios estadísticos y metaanálisis sobre la incidencia del daño sexual en la infancia y los perfiles de los agresores y las víctimas. En el apartado 1, veremos también algunos de los pasos que se han dado para visibilizar el daño sexual en la infancia.

Dado este marco general, una pregunta concreta consiste en si es posible que la infancia sea objeto de injusticias epistémicas. Abordaremos esta cuestión en el apartado 2. En el apartado 3, subrayaré que un requisito para considerar que alguien sufre una injusticia epistémica consiste en que esa persona no es creída o es marginada en los procesos de creación de recursos epistémicos colectivos debido a su pertenencia a un grupo identitario sobre el que se sostienen prejuicios. Por lo tanto, tendremos que averiguar si las infancias son un *grupo identitario*. Veremos que la respuesta a esta pregunta es afirmativa.

En el apartado 4, nos adentraremos en algunas situaciones que ilustran injusticias epistémicas a las que se somete a las infancias. Estos ejemplos nos advertirán de algunas *limitaciones* que presentan la *conceptualización clásica de las injusticias epistémicas*. Mostrarán la posibilidad de que tenga lugar una injusticia testimonial a pesar de que la infante no hable, así como la posibilidad de que las infancias dejen de estar sometidas a las injusticias hermenéuticas sin por ello darles a conocer ciertos conceptos.

En el apartado 5, plantearé que las limitaciones de las definiciones clásicas se deben al carácter prioritariamente *proposicional* que le otorgan al conocimiento. Se suscitará, en consecuencia, la necesidad de tener en cuenta otros *modos de conocer no-proposicionales*. Llevaremos a cabo esto de la mano de Alexis Shotwell (2011, 2017). Por último, concluiré que una de las cosas que podría contribuir a atender adecuadamente el daño sexual en la infancia es articular una concepción de las injusticias epistémicas en la que se tenga en cuenta los modos no-proposicionales de comprender y conocer.

1. La visibilidad del daño sexual en la infancia: una tarea por hacer

El contrapunto de la visibilidad alcanzada por las agresiones sexuales a algunas personas adultas en determinados puntos del globo es la escasa visibilidad con la que cuentan las agresiones sexuales en la infancia. Pese a que los indicios estadísticos de diversos estudios internacionales señalan su dimensión pandémica[1], las agresiones sexuales en la infancia siguen siendo un asunto ajeno a la conversación social, incluso a la impulsada por la agenda feminista.[2]

A qué se debe este silenciamiento o invisibilización es lo que trataré de discernir, hasta cierto punto, a lo largo del capítulo. En este primer apartado haré una breve exposición del estado de la cuestión que se dividirá en dos partes: en la sección 1.1, resumiré los datos principales de los estudios estadísticos más relevantes para el territorio español —si bien estos datos son próximos a los que se estiman internacionalmente. En la segunda parte (sección 1.2.), expondré brevemente algunos pasos dados en las últimas décadas en favor de la visibilización del daño sexual en la infancia, y plantearé algunas dificultades con las que se encuentran las supervivientes y sus aliadas.

1.1. Algunos datos alarmantes

Los metaanálisis realizados hasta la fecha apuntan que una de cada cinco menores es víctima de agresión sexual —entendiendo este término en sentido amplio: lo que incluye,

[1] Consúltese Paredes (2016) para un análisis pormenorizado de los metaanálisis internacionales de la victimización sexual en menores y de los estudios de incidencia y prevalencia, así como de las muestras de menores llevados a cabo en España hasta 2016.

[2] Para una discusión de esta cuestión véase: Gómez Santo Tomás, Berta (23/09/2020), Macroencuesta de violencia: cuando la sociedad solo interroga a las mujeres, Píkara Magazine: https://www.pikaramagazine.com/2020/09/macroencuesta-de-violencia-cuando-la-sociedad-solo-interroga-a-las-mujeres/ y Suria-Vázquez, Marta (12/05/2021), Nos necesitamos a todas, Píkara Magazine: https://www.pikaramagazine.com/2021/05/nos-necesitamos-a-todas/

además de violaciones, tocamientos, exposición a pornografía, sexting, prostitución infantil, etc. Los porcentajes de agresiones sexuales según el género de la agredida son similares en los estudios presentados. Todos ellos estiman una victimización sexual de alrededor del 8% en hombres y que gira en torno al 20% en mujeres (Pereda 2016, 126). Es cierto que estos porcentajes varían en función de las características de las muestras recogidas, pero siguiendo la revisión de los estudios realizada por Noemí Pereda (2016) se puede concluir que en la población comunitaria una de cada cinco personas ha sido agredida sexualmente. Una cifra que, dada la rigurosidad de los estudios, ha sido reconocida por el Consejo de Europa:

> Cabe tener en cuenta que el propio Consejo de Europa, consciente de la extensión de la victimización sexual contra menores en los distintos países europeos, ha impulsado una campaña de sensibilización titulada 'One in five' [Uno de cada cinco], que resume los porcentajes obtenidos en los estudios retrospectivos de prevalencia y en los diferentes metaanálisis publicados al respecto. Como se ha observado, si se tiene en cuenta esta fuente, en España entre un 10 y un 20% de la población ha sido víctima de abuso sexual en la infancia, generalmente antes de cumplir los 13 años de edad. (Pareda 2016, 130-1)

Sorprende cuanto menos que con estas cifras la percepción general siga siendo la de considerar las agresiones sexuales en la infancia como casos aislados, o a los agresores como monstruos o enfermos mentales, y no como hijos sanos del patriarcado. Dada la cantidad de mitos que puebla el imaginario colectivo, además de los porcentajes de prevalencia y los porcentajes de víctimas en función del género, es importante subrayar —con el fin de deshacer algunos de estos equívocos— otros datos relevantes; como, por ejemplo, la vinculación de la agredida con el agresor, la edad media a la que se sufren las agresiones sexuales, los lugares habituales en los que ocurren o la tipología de familia en la que es más frecuente.

El estudio más completo en este sentido para el territorio español es el que publicó la fundación ANAR en 2019.[3] Este estudio —que recoge datos que van de 2008 a 2019— es relevante no solo por el tamaño de la muestra analizada, sino también, y principalmente, por el hecho de que los datos sobre abusos sexuales recogidos hacen referencia a agresiones que se estaban produciendo en el momento en que se recogieron los datos. Es decir, no se trata de un estudio retrospectivo, sino en tiempo real.[4]

[3] Estudio ANAR (Ayuda a Niños y Adolescentes en Riesgo) sobre abuso sexual en la infancia y la adolescencia: https://www.anar.org/wp-content/uploads/2021/12/Estudio-ANAR-abuso-sexual-infancia-adolescencia-240221-1.pdf

[4] "Al valor documental del fenómeno que se aporta a través de esta investigación se añade el hecho de que la recogida de la información se haya llevado a cabo en tiempo real, es decir, mientras el abuso se estaba

Según informa el estudio de ANAR, centrado en 2018-2019, en las agresiones sexuales en la infancia hay un claro sesgo de género: 4 de cada 5 víctimas son mujeres (78,3% frente a un 21,7%). No obstante, considero que es preciso interpretar con cautela las cuestiones de género, ya que, como argumentaré en el apartado 2, parece apropiado considerar las infancias como cuerpos feminizados o pertenecientes al segundo sexo. Será más adelante cuando me adentre en esta cuestión.

Por el momento quisiera señalar algunas otras cuestiones relevantes del estudio. Cabe destacar que la edad media en la que se sufren las agresiones sexuales son los 11,6 años, si bien el porcentaje mayoritario (un 56,8%) de los casos ocurre entre los 13 y los 18 años. No obstante, el porcentaje de agresiones sexuales en menores de 12 años no es nada despreciable: un 43,2%. Además, los porcentajes de agresiones en relación con la edad varían notablemente en función del género. En los niños la distribución se mantiene más o menos constante en todas las edades, mientras que, en el caso de niñas y adolescentes, hay dos picos relevantes: uno, alrededor de los 15 años y otro alrededor de los cinco años —"llama la atención […] que el 16% de las víctimas tiene 5 años o menos" (ANAR 2016, 53).

Además de lo dicho hasta el momento, quisiera subrayar dos cuestiones más del estudio de ANAR. En primer lugar, el hecho de que "más de dos tercios de la muestra reside o bien en un entorno de familia nuclear con ambos progenitores (un 38,5% vive con sus padres) o bien con la madre (32,1%)" (ANAR 2016, 60). Es decir, la mayor prevalencia tiene lugar dentro de la familia nuclear clásica. En segundo lugar, es importante señalar dónde suceden los abusos: en un 49,7% de los casos las agresiones han tenido lugar en la casa de la agredida. Este porcentaje es seguido por otras casas del entorno (14,8%) y el entorno escolar o actividades extraescolares (13,2%).

Al conocer estas estadísticas no resultan sorprendentes los datos que el estudio arroja sobre el perfil del agresor, que normalmente actúa en solitario (89,5% de los casos). En su mayoría, los agresores son hombres (95,8% frente al 4,2% de mujeres). Ahora bien, cuando las agredidas son mujeres, el porcentaje de agresores hombres es todavía más alto (llega al 97,3%). Por otro lado, cabe destacar que la mayor parte de los agresores son mayores de edad (el 70,5%). Con todo, es llamativo el alto porcentaje de menores de edad que cometen agresiones sexuales.

produciendo, a diferencia de la práctica totalidad de las investigaciones sobre el tema, donde la información obtenida se sustenta sobre la memoria del adulto, que rememora unos hechos que con frecuencia ocurrieron décadas atrás." (ANAR 2019, 6)

Finalizaré este breve resumen con algunos datos sobre el perfil del agresor. El estudio remite la siguiente información: casi la mitad de las agresiones a menores (49,2%) son cometidas por alguien del entorno familiar. Destaca el padre, con un 23,3% de los casos. Es decir, en uno de cada 4 o 5 casos de agresión sexual es el padre quien agrede a la menor.

El gobierno español reconoce datos similares a los expuestos por el estudio de ANAR en una nota de prensa publicada en la web de la presidencia del Gobierno de España el 20 de noviembre de 2020, con motivo del estudio "La respuesta judicial a la violencia sexual que sufren los niños y las niñas". Los datos de la nota de prensa son consistentes con los del resto de estudios. No obstante, hay que tomarlos con cautela, ya que se extraen de los casos que han sido denunciados, los que han llegado al sistema judicial; y, como señala Pareda (2016), en las estadísticas oficiales que sólo tienen en cuenta los casos tratados por el sistema judicial hay sectores de población infrarrepresentados. Aun con todas sus limitaciones, los datos publicados en la web del gobierno desmienten con contundencia la creencia compartida de que los agresores son desconocidos, extravagantes enfermos mentales, al señalar que el 74,73% de los agresores forman parte del ámbito familiar o del entorno próximo de la víctima.[5]

Por último, el informe de *Save the Children* (2021), "Los abusos sexuales hacia la infancia en España", en el que se analizan los casos de agresión sexual a menores que han llegado a juicio en España entre los años 2019 y 2020, aporta datos similares a los del estudio del gobierno y a los señalados por el informe de ANAR. Según *Save the Children*, el 84% de los abusadores son conocidos; destaca de entre ellos, el entorno familiar, con un 49,5%.[6]

He traído a colación estos datos para hacer patente, con datos concretos y contrastados, la escisión que hay entre la gran cantidad de agresiones a la que se ven sometidas las infancias y la escasa, o prácticamente nula, visibilidad que tienen. También para mostrar la escasa o nula evidencia en la que se respaldan algunos mitos en torno a las agresiones sexuales a la infancia que pueblan el imaginario colectivo.

Pero, sobre todo, he querido recoger estos datos para mostrar que las cifras son lo suficientemente escalofriantes y contundentes como para que hayan sido reconocidas por distintas instituciones. También son más que suficientes para entrar en pánico.

---

[5] Nota de prensa del Ministerio de igualdad sobre la violencia contra la infancia (2020): https://www.lamoncloa.gob.es/serviciosdeprensa/notasprensa/igualdad/Paginas/2020/201120-violencia-infancia.aspx

[6] Save the Children (2021), "Los abusos sexuales hacia la infancia en España": https://www.savethechildren.es/actualidad/analisis-abusos-sexuales-infancia-espana

Sin embargo, el silencio sigue imperando.

1.2. Hemos dado algunos pasos

No es que estemos exactamente en el mismo punto que hace veinte años. También aquí las voces de las supervivientes y de sus aliadas han ido sumando esfuerzos para ganar terreno al silencio. Son ellas las que, a través de testimonios, poemas, asociaciones, denuncias, etc., han tratado de visibilizar el daño sexual en la infancia, y han trabajado para iniciar una conversación que todavía es marginal, pero que es ineludible si queremos hacernos cargo del daño que reflejan las estadísticas. Muestra de ello son los testimonios en primera persona publicados en las últimas décadas (Abdulali 2020, Allison [1992] 2022, Angelou [1969] 2018, Bon 2021, Ensler 2020, Feldman 2020, Gay 2017, Jackson 2011, Kouchner 2021, López-Peiró 2020, Minguell 2019, Osborne-Crowley 2019, Rodhes 2014, Springora 2020, Suria 2019, Yucknavitch 2019). Hace dos décadas era casi impensable que libros con esta temática se editasen. Afortunadamente, en los últimos años un buen número de narraciones autobiográficas han visto la luz. La publicación de estos testimonios ha supuesto un paso de gran envergadura, ya que no solo dan visibilidad a un problema silenciado y ocultado, sino que ayudan a extender las redes de apoyo mutuo de las sobrevivientes al tiempo que enriquecen con recursos epistémicos una conversación que apenas comienza.

Otro ejemplo de los pasos dados es el movimiento #MeTooInceste que el pasado enero de 2021 emergió en Francia tras la publicación del libro *La familia grande,* de Camille Kouchner. Si bien es cierto que su resonancia apenas sobrepasó las fronteras francesas, también lo es que hasta hace no mucho un movimiento de este tipo parecía prácticamente inconcebible. Con todo, es importante insistir en la complejidad de la visibilización y apuntar que las resonancias que tuvo la publicación del libro de Kouchner no pueden desligarse del hecho de que aquellos a los que señalaba han formado parte importante del gobierno y la historia de Francia. El hecho de que en cierto sentido se utilizase como arma arrojadiza en una discusión de partidos políticos —que no política— podría explicar, en parte, por qué #MeTooInceste no alcanzó las dimensiones del #MeToo. No obstante, el hecho de que las denuncias públicas de incesto tuviesen una mayor visibilidad en algunos lugares del planeta nos muestra que no estamos en el mismo punto que hace veinte años. La labor constante de miles de supervivientes por visibilizar un problema tan acuciante como silenciado ha dado algunos frutos.

Otro indicio de ello es que hoy, a diferencia de hace 25 años, en España, contamos

con profesionales formados para acompañar a víctimas de agresión sexual en la infancia. Cuando en 1997 Vicki Bernadet, creadora de la homónima fundación contra el abuso sexual infantil, decidió pedir ayuda para hablar sobre las agresiones sexuales que sufrió de los 9 a los 17 años, se topó con enormes dificultades para encontrar profesionales que tuviesen la formación adecuada para poder acompañarla en su proceso. Esa falta de recursos la condujo a crear la fundación Vicki Bernadet, cuyo principal objetivo es paliar los problemas con los que se encontró cuando decidió hablar, además de llevar a cabo una labor divulgativa y educativa dirigida a la prevención. [7]Asimismo, en las dos últimas décadas se han creado asociaciones de supervivientes a lo largo de la geografía española. Espacios de reunión más o menos formales que también tienen como objetivos acompañar a las víctimas de ASI (Abuso Sexual en la Infancia) y desarrollar una labor educativa y preventiva. En estos contextos y con el respaldo de un tejido social comprensivo, son numerosas las voces que comienzan a hablar y que se encuentran con otras voces junto a las que urdir una red de apoyo y confianza con la que iniciar una conversación.

Pero de ello no se sigue que la situación sea halagüeña. Los motivos son, al menos, de tres tipos: (1) la complejidad de la visibilización y sus efectos, (2) la dirección y fuerza del discurso dominante y (3) la singularidad de la condición en la que se encuentran las infancias. Dedicaré lo que queda de sección a desgranarlos uno a uno.

Comencemos por la visibilidad. Para que la problemática de las agresiones sexuales en la infancia alcance notoriedad, se necesitan grandes esfuerzos que, sin embargo, son frustrados con diligencia por los *mass media*. El tratamiento que los medios de comunicación hacen de las agresiones sexuales en la infancia deja mucho que desear. Los titulares y análisis de los medios de comunicación de masas favorecen los imaginarios colectivos que refuerzan la idea de que las agresiones sexuales a menores son casos raros realizados por monstruos. Los programas matinales comentan casi semanalmente casos mediáticos, y lo hacen con un tono sensacionalista que busca mantener la atención del espectador y dirigir sus emociones en el sentido indicado. Los colaboradores de estos programas pasan horas analizando al dedillo al agresor, dibujando un perfil excéntrico, enfermo, con mucha cautela para no establecer nexos demasiado explícitos con el ideal de masculinidad heteropatriarcal. Con ello, refuerzan el asentado prejuicio de que quienes agreden sexualmente a menores o a mujeres son enfermos mentales y no hijos

[7] https://www.fbernadet.org/es/

sanos del patriarcado, padres de familia, tíos consentidores, abuelos cariñosos, o vecinos simpáticos. Tirando de prejuicios se espectaculariza el daño, evitando el análisis estructural, insistiendo en la "monstruosidad lejana":

> Las abrumadoras estadísticas, los casos denunciados y los testimonios no sirven más que para ofrecer espectáculo y titulares pornográficos reproducidos sin ningún tipo de análisis y usando el lenguaje judicial: caso, abuso, presunto, víctima, menor, archivo. Así es como se alimenta el suceso, el caso aislado, la monstruosidad lejana. Somos una verdad que no debe ser revelada porque amenaza directamente a la institución que lo vertebra todo: desde los padres de familia al padre nacional. Aterrorizamos a la sociedad. (Suria 2021)

Los prejuicios poseen una fuerza enorme para encauzar los afectos y viceversa. También tienen una fuerza nada desdeñable para dirigir la comprensión de determinadas situaciones en las que esos prejuicios operan. La definición que elabora Fricker (2007, 35) de prejuicio —"Una asociación desdeñosa ampliamente sostenida entre un grupo social y uno o más atributos, donde esta asociación encarna una generalización (típicamente, epistémicamente culpable) que muestra cierta resistencia a las contrapruebas debido a una inversión afectiva éticamente mala."[8]— subraya precisamente ese nexo en el que afectos y creencias se arremolinan generando un torbellino que rema en favor del que detenta el poder. En el caso de los abusos sexuales en la infancia, el concepto de prejuicio juega un papel fundamental. Pese a las innumerables evidencias, en el imaginario colectivo siguen teniendo más validez social los estereotipos del agresor como un enfermo, un extravagante, un loco (sic). La prensa escrita también favorece esa resistencia a las contrapruebas. Al igual que en los casos de agresiones sexuales a personas adultas, las rotativas dispensan titulares amarillistas sobre agresiones sexuales, incluidas las de la infancia, para conseguir el *clic* y la indignación momentánea de quien esté navegando por la red.[9] Llegan a hacer verdaderas piruetas lingüísticas para no escribir la palabra 'padre', 'tío', 'abuelo' o 'hermano mayor' en el lugar del sujeto agresor.

En suma, aparecen muy pocos casos de agresión sexual en la infancia en *prime time.* Y cuando lo hacen, suelen tener como perpetradores a personas ajenas al núcleo familiar de las víctimas —desconocidos, miembros de la iglesia, entrenadores, etc.— cuyos perfiles psicológicos son individualizados y patologizados en los pormenorizados análisis a que se

[8] "A widely held disparaging association between a social group and one or more attributes, where this association embodies a generalization that displays some (typically, epistemically culpable) resistance to counter-evidence owing to an ethically bad affective investment." (Fricker 2007, 35)

[9] Puesto que la información a la que me refiero es de fácil acceso y, en su mayoría, conocida por las lectoras, he tomado la decisión de no reproducir aquí ejemplos de titulares o los nombres de los programas de televisión a los que me refiero.

los somete. Con esto, no afirmo que estos casos no sean relevantes. O que estas víctimas no merezcan nuestro apoyo. Todas lo merecen. Lo que pretendo señalar con esto es únicamente que cuando el perpetrador pertenece a la misma familia que la víctima, el silencio es todavía mayor, casi sepulcral.

La segunda razón por la que la situación no es halagüeña consiste en que las personas que se encuentran en la inmensa mayoría de los espacios de apoyo mutuo son ya adultas. De modo que, aunque hacen un trabajo de acompañamiento y visibilización enorme que ha permitido abrir espacios para las supervivientes menores, como la Fundación ANAR o la fundación Vicki Bernadet, se ven frente a la enorme dificultad de hacer patente a la población en general la emergencia y actualidad de las agresiones que visibilizan. Esta dificultad surge por el simple hecho de que ya son adultas y sus narraciones están en un tiempo verbal de pasado, de modo que se pueden subsumir con facilidad en el discurso dominante a través de la idea del progreso: *eso pasaba antes, ahora las cosas han cambiado*.

Esta segunda cuestión nos previene de tomar los avances como indicadores indiscutibles de una situación esperanzadora: dados los prejuicios existentes en el imaginario colectivo, el hecho de que la visibilización del daño sexual en la infancia la lleven a cabo personas adultas, supone una dificultad para señalar la actualidad de las agresiones. De ahí la importancia que han adquirido los estudios estadísticos con muestras de menores impulsados por David Finkelhor (2007). Se trata de estudios de enorme importancia para soslayar este sesgo cognitivo o prejuicio según el cual las agresiones son cosa del pasado porque quienes las visibilizan son sujetos adultos. Con todo, estos estudios son una herramienta que requiere de unos criterios éticos rigurosos y que se deben llevar a cabo tomando todas las precauciones necesarias y asumiendo las consecuencias que de ellos se deriven. Lo que pretendo señalar es exclusivamente la existencia de un límite o dificultad —generado por los prejuicios y tergiversaciones del discurso dominante— a la que se enfrentan quienes llevan a cabo esta tarea.

Estos prejuicios y tergiversaciones están directamente relacionados con el tercer punto que quería destacar: la singular condición identitaria de la infancia derivada de su vulnerabilidad y dependencia. Si bien será en el apartado 3 cuando me adentre detenidamente en esta cuestión, adelantaré aquí algunos asuntos.

Aunque muchas de las supervivientes señalan que el movimiento feminista es y ha sido fundamental para la elaboración de su experiencia, éste no acaba de reconocer que la lucha contra la violencia machista es una lucha compartida con las infancias. Hasta el punto de que, incluso dentro del feminismo, la conversación sobre las agresiones sexuales

en la infancia es marginal e incluso inexistente. En el artículo de prensa "Nos necesitamos todas", Marta Suria (2021) señala que las agresiones sexuales en la infancia ni si quiera forman parte de las conversaciones que tienen lugar en el seno de los feminismos —salvo excepciones[10]—, lo que la conduce a preguntarse qué son las agredidas en la infancia para el feminismo. Para responder a la cuestión recopila algunas respuestas —reiterativas, señala— que activistas feministas le han dado:

> Es un tema muy duro y complicado, cuesta mucho…
>
> Vivimos en una sociedad adultocentrista, la infancia no importa…
>
> Las feministas no podemos hacernos cargo de todo…
>
> Que nos borren, eso sí que es violencia…
>
> Fuera de espacios específicos de infancia, es un tema que cala poco a poco… (Suria 2021)

Lo que sugieren estas respuestas es que las infancias no forman parte del feminismo; una conclusión, por otro lado, de esperar por parte de los planteamientos identitarios del feminismo. Bastante tenemos con salvar a las mujeres, como para ponernos a salvar a las infancias, parecen decir. "¿Acaso no es la infancia un lugar para unir luchas?", pregunta Suria a esas respuestas.

¿Acaso no son las infancias sujetos sobreexpuestos a las violencias? ¿Acaso no forman también las infancias ese segundo sexo que es condición de posibilidad del poder del primero? ¿Acaso es necesaria una clasificación identitaria infinita con la que separar luchas? ¿Acaso son luchas independientes? ¿Acaso es posible contrarrestar la sobreexposición a la violencia de las mujeres sin contrarrestar la de las infancias, o viceversa?

La cuestión que surge consiste en que, dada la especial vulnerabilidad y las dificultades de las infancias para participar en la vida política de su comunidad, si se trata a las infancias como un grupo identitario independiente, diferente del que forman las mujeres, ¿quién o qué movimiento va a alzar la voz ante las violencias que encarnan las niñas y niños?

En resumen, por lo que respecta a las agresiones sexuales en la infancia, y especialmente a las producidas en el seno de la familia, no hay una conversación social, ni siquiera una conversación en el seno de los movimientos feministas. Como mucho

[10] Algunas feministas sí señalan la importancia y centralidad de ese espacio colectivo. Suria recoge, como ejemplo, las declaraciones de Silvia Federici en las jornadas que el Ministerio de Igualdad celebró el 8 de marzo de 2021: "El movimiento feminista hoy no está bastante involucrado en la defensa de la vida de los niños […] Cuando hablamos de violencia contra las mujeres no podemos estar ciegas a la violencia que se ejerce sobre la infancia […] La defensa de la infancia tiene que estar en el centro de la lucha feminista" (Suria 2021).

algún que otro grito que es ahogado rápidamente para que no inicie ese diálogo. Y, como señala Abdulali (2018), sin conversación sí estamos condenados.

Debemos adentrarnos, por tanto, en algunas cuestiones ineludibles. ¿A qué se debe esta ausencia de conversación pese a que las agresiones sexuales a la infancia son una pandemia? ¿Por qué seguimos mirando hacia otro lado? ¿Por qué determinados sectores de la población han alcanzado mayor visibilidad que otros respecto del daño sexual? Como señalé en la introducción, los motivos de la discrepancia son muy diversos dado que la cuestión del daño sexual es compleja. Por ello, el objetivo de este texto es discernir algunos aspectos epistémicos que puedan ser parte de la respuesta a esa pregunta.

En lo que sigue, trataré de elucidar, en primer lugar, estas razones. Analizaré, en segundo lugar, si estos aspectos epistémicos que enmascaran la presencia del daño sexual en la infancia constituyen algún tipo de injusticia epistémica. Defenderé, por último, que *es necesaria una epistemología de la infancia que ponga de relieve aspectos fundamentales del daño sexual que ciertos modos de percepción adultos enmascaran*.

2. Alzar la voz, ¿con qué palabras?

La situación actual del daño sexual en la infancia no es alentadora. A la escasa visibilidad con la que cuenta y los riesgos que supone alzar la voz para una superviviente del daño sexual, hay que sumar los peligros y las dificultades propios de la infancia o la adolescencia. Cuando el daño sexual ocurre a una edad temprana, a las cuestiones epistémicas relativas al daño sexual se le suman otros interrogantes: ¿cuáles son los riesgos epistémicos o las dificultades epistémicas para hablar cuando eres menor? ¿Qué aspectos epistémicos propios de la infancia son relevantes en los casos de agresión sexual? ¿Existe alguna relación entre estos aspectos epistémicos y la invisibilización de la que es objeto el daño sexual en la infancia?

Siguiendo la línea del capítulo anterior, en lo que sigue comenzaré a explorar algunas cuestiones de índole epistémica que no solo son relevantes para las infancias en general, sino que además resultan cruciales en los casos de daño sexual en la infancia. En este sentido, cobrará importancia la distinción entre el caso central de injusticia hermenéutica, encarnado por Carmita Wood, y casos periféricos, como el de Wendy Sanford o Nevenka Fernández (I, 1).

Como vimos, la diferencia entre los casos centrales y los casos periféricos no consiste en una simple cuestión de grado, sino que está relacionada con la forma en la que la

laguna hermenéutica tiene lugar. Mientras que en el caso de Wood la laguna era consecuencia de la inexistencia de un concepto que diese nombre a la situación vivida, en los casos periféricos era resultado de una escasa circulación del concepto adecuado para nombrar lo que ocurría. Esta distinción, que pensada desde la perspectiva adulta puede parecer una diferenciación puramente académica, tiene una enorme importancia para los casos de daño sexual en la infancia, ya que ocurre algo particular, a saber: mientras que muchos conceptos que nombran adecuadamente el daño sexual en la infancia circulan de manera fluida a través de la sociedad —y, por tanto, la mayoría de las personas lo conocen— las infancias, por lo general y hasta llegar a ciertas edades, los desconocen. Es decir, en el caso de la infancia, la laguna hermenéutica se caracteriza por el hecho de que el vacío en los recursos de interpretación afecta solamente a un determinado sector de la población o uno o varios grupos identitarios en concreto —en este caso, a la infancia—, mientras que la mayoría de la población no padece dicha brecha. Así, mientras que, en las últimas décadas, y en tiempos y ritmos distintos en según qué lugares del planeta, conceptos como 'violación', 'abuso sexual', 'acoso sexual', 'feminicidio', 'violencia de género', 'agresión sexual', etc., circulan con mayor fluidez e incluso con normalidad entre la población adulta, al menos en algunos puntos del planeta, la población infantil los desconoce. Con todo, conviene subrayar que este desconocimiento no es uniforme, ya que varía en función de la edad, pero también en función de cuestiones interseccionales. No obstante, la ausencia de palabras para comprender, expresar y contar las situaciones vividas ha sido y es una experiencia común en los testimonios de daño sexual en la infancia.

En *Agua fresca en los espejos*, Vinka Jackson (2011), hace hincapié en la falta de lenguaje que la acompañaba de niña para poder dar una explicación a las agresiones sexuales a las que su padre la sometía de manera continuada. Una falta de lenguaje que va ligada a la falta de un recuerdo preciso del origen:

> No recuerdo bien de qué manera ni cuándo comenzó todo. No puedo dar certezas que no tengo (y acaso jamás tenga). Era demasiado chica, demasiado carente de conceptos para darle un significado a lo vivido. Solo sé que mi niñez transcurrió a saltos y sobresaltos. (Jackson 2011, 22)

En este fragmento, Jackson parece señalar que cuando no hay lenguaje la comprensión adquiere otras formas. En este caso, adquiere la forma de una sensación de invasión, la certeza de que su infancia "transcurrió a saltos y a sobresaltos". Los conceptos influyen en el modo en que vivimos y recordamos nuestras vidas, en el modo en el que

comprendemos las situaciones que experienciamos y en las maneras en las que las compartimos y comunicamos. Así, por ejemplo, cuando no se tienen palabras con las que representar una situación, es mucho más difícil fijar un recuerdo — como veremos en la Parte II de este trabajo.

Por el momento, es suficiente con ver que esta falta de lenguaje, tal y como Jackson vuelve a insistir algunas páginas más adelante, es frecuente en las infancias:

> Cuando chicas ni siquiera disponíamos del vocabulario para representar lo que nos ocurría. "Abuso sexual", "violación" o "incesto" son palabras que las personas no conocen sino hasta mucho más grandes. Ojalá ni existieran. Así jamás tendríamos que aprenderlas. (Jackson 2011, 39)

Estos fragmentos son una muestra de una experiencia generalmente compartida por las supervivientes de daño sexual en la infancia. Con 3, 4 o 5 años, incluso con 10, 11 o 12, en función del contexto, las palabras relativas al sexo o a la sexualidad tienen una presencia nula o muy escasa. Y, en cuanto a los conceptos para nombrar los genitales, pasa más bien lo contrario: su presencia es abrumadora. Hay miles de términos para nombrar el pene y la vulva, con el fin de evitar decir pene y vulva. Por ello, suelen ser conceptos que distorsionan o tergiversan de alguna manera el modo en el cual se piensa sobre la sexualidad o los genitales: si llamamos a la vulva flor, y las flores se huelen y se acarician, ¿nuestra flor también la pueden oler y acariciar? La falta y la sobreabundancia de conceptos (I, 3) van de la mano y tienen efectos productivos que en las infancias adquieren una relevancia crucial por tratarse del periodo vital de estabilización de la mente (Fricker 2007, 52-59; Williams 2002, ch. 8). Profundizaré esta cuestión en el apartado 4.

Si no se tienen palabras, ¿cómo se alza la voz? ¿Sobre qué se habla? ¿En qué insistir? ¿Qué puede ser nombrado?

Gita Györfy y Havi Carel (2014), en un ensayo sobre las injusticias testimoniales en las que se ven atrapados algunos menores en el ámbito de la salud, señalan que, ante la ausencia de palabras precisas con las que hablar del daño sexual, es común que las agredidas en la infancia empleen palabras que sí les son conocidas, palabras que manejan y que hacen referencia a algún aspecto concreto de su experiencia de daño, como un dolor de barriga:

> También es frecuente que las niñas y niños pequeños que sufren abusos sexuales se presenten con "dolor de barriga" porque pueden tener miedo o vergüenza de revelarlo o porque no saben qué les pasa realmente o qué describir. Los niños de cierta edad siempre

> carecerán del concepto de actos con motivación sexual. (Carel & Györffy 2014, 1256)[11]

Ante la ausencia de palabras, la comprensión adquiere otras formas y, en consecuencia, el daño se expresa de modos indirectos. A pesar de que las no poseen los términos con los que dar cuenta de una situación, sí sienten en muchos casos un daño que se expresa de forma encarnada: un dolor de barriga, de espalda, enuresis, agotamiento… —aunque insisto: nunca hay que universalizar las vivencias particulares. Las agredidas en la infancia señalan lo que ocurre nombrando dolores cotidianos porque son los conceptos con los que pueden, de alguna manera, dar cuenta de algo que sobrepasa sus recursos conceptuales y hermenéuticos. Esto no significa que debamos asumir una actitud paranoica de base, ni concluir precipitadamente ante un dolor de barriga persistente que lo que se esconde detrás es una situación de daño sexual. Es importante no entrar en estas dinámicas de pensamiento, pero también lo es no despreciar o tomar a la ligera el daño o el dolor que siente una niña. Quizás cuando una niña llama la atención el fin de ese comportamiento sea simplemente llamar la atención, pero en un buen número de ocasiones será llamar la atención —incluso de manera inconsciente— sobre alguna otra cosa que, desde luego, merece esa atención. En el seno de la narración de *Ella soy yo* (Suria 2020), se muestran con desnudez las consecuencias cruciales que puede tener una escena como la citada a continuación, en la que un médico valora que la enuresis que Suria sufría cada noche después de que su padre estuviera con ella era solo una forma de llamar la atención, una forma pueril para retenerlo a su lado:

> El día que mi padre se marchaba me hacía pis en la cama y me dolían el estómago y las rodillas. Mojé el colchón por las noches hasta los catorce años. Mi madre me llevó a varios médicos, pero no hallaron nada. Conclusión: "Esta niña solo intenta llamar la atención de su padre para que no se vaya". (Suria 2019, 49)

En resumen, sin conceptos para nombrar las situaciones de daño sexual, muchas menores no solo no pueden hablar o nombrar lo que les sucede, sino que ni siquiera saben qué es lo que les está pasando, no pueden comprenderlo del todo, aunque sí aprehenderlo. Y comprenderlo conceptualmente, reconocerlo, no está en sus manos, al menos no mucho antes de la adolescencia.

A diferencia de Wood, Sanford o Fernández, las supervivientes en la infancia, por un lado, tienen una capacidad muy limitada para acceder a entornos sociales no mediados

[11] "It is also common for young children suffering sexual abuse to present with "tummy ache" because they might be fearful or ashamed of disclosing or because they do not know what is really wrong or what to describe. Children of a certain age will always lack the concept of sexually motivated actions." (Carel & Györffy 2014, 1256). Todas las traducciones de los fragmentos de este artículo son mías.

por la institución familiar o escolar. Y, por otro lado, se encuentran prácticamente ante la imposibilidad de elaborar con sus pares lo que les ocurre. Por lo común, hasta la preadolescencia las niñas y niños no conocen el vocabulario relativo al sexo ni al daño sexual.

Por tanto, las lagunas hermenéuticas pueden generar un daño epistémico en aquellas personas para las que sería relevante contar con las palabras que nombran situaciones o experiencias que son significativas; esto es, pueden dañar a algunas personas en tanto que conocedoras sin por ello ser injusticias. Por supuesto, este fenómeno no se relaciona exclusivamente con el daño sexual; pero no por ello deja de ser especialmente relevante para la cuestión que nos ocupa.

Quisiera aclarar también que, al señalar la falta de lenguaje en la infancia para nombrar el daño sexual, no pretendo afirmar ni defender que debemos enseñar a los menores conceptos como 'acoso sexual' o 'violación'. Enseñar a una niña de 4 o 5 años el concepto de 'agresión sexual' o 'abuso' por motivos de prevención podría dañarla. No cuenta todavía con el bagaje experimental ni con la madurez cognitiva para comprender este término ni las situaciones que dicho concepto denomina. La complejidad y la realidad del daño sexual podría desbordarla y amedrentarla. ¿Nos condena esta situación de manera inexorable al fatalismo o al inmovilismo? ¿O es posible salir del fatalismo, cubrir de algún modo la laguna hermenéutica, sin enseñar a los menores términos como 'agresión sexual', 'violación' o 'abuso sexual'? En este sentido, ¿cuándo está preparada una menor para conocer términos como 'violación' sin que por ello sufra un daño? Es más, ¿podemos saber cuándo una menor está preparada para conocer esos términos? Cuando está preparada y se los seguimos ocultando por su condición infantil, ¿pasa la laguna hermenéutica a ser una injusticia? ¿Existe alguna alternativa al dilema (a) que una niña de 4 años no tenga palabras o (b) darle unas palabras que la dañarían? *¿El hecho de que colectivamente no ofrezcamos una salida a ese dilema —por ejemplo, con otra constelación hermenéutica o de conceptos apropiados para cada edad— convierte a la laguna hermenéutica en una injusticia?*

En términos generales, una laguna hermenéutica pasa a ser una injusticia cuando es fruto de una marginación hermenéutica. Dicho de otro modo, la injusticia hermenéutica implica la marginación de un grupo de personas en la elaboración de los recursos colectivos de interpretación a causa de prejuicios identitarios (Fricker 2007, 155). Por tanto, desde este trasfondo surgen nuevas cuestiones: ¿es la infancia un grupo identitario? ¿Qué evidencias hay en favor de pensar la infancia como grupo identitario? ¿Qué consecuencias prácticas tiene considerar la infancia como grupo identitario? O tal vez,

una cuestión más relevante sería: ¿tratamos a la infancia como grupo identitario? ¿En qué momentos? ¿Qué consecuencias prácticas tiene esto? ¿Considerar a la infancia como grupo identitario nos ciega o nos sitúa en una posición de mayor lucidez? ¿En qué momentos o en qué condiciones tratar a la infancia como grupo identitario nos ciega y cuándo nos ayuda a ver? En el siguiente apartado se abordan estas cuestiones.

3. ¿Somos epistémicamente injustos con las infancias?

El objetivo de esta sección es responder a la pregunta de si las infancias pueden ser consideradas un grupo identitario; puesto que, en función de si la respuesta es afirmativa o negativa, la laguna hermenéutica en la que las infancias quedan atrapadas puede ser o no considerada una injusticia hermenéutica. Recordemos que para que tenga lugar una injusticia, alguien debe sufrir un déficit de credibilidad o una marginación hermenéutica a causa de un prejuicio identitario.

En el capítulo 1 de *Epistemic Injustice*, Fricker (2007, 27) define el prejuicio identitario como aquel que persigue al sujeto a través de las diferentes dimensiones que conforman su actividad social —económica, profesional, sexual, educativa, religiosa, legal, política, etc.—. Así, por ejemplo, mientras que puedes ser objeto de prejuicios identitarios por ser negro, no puedes ser objeto de un prejuicio identitario por haber usado una determinada metodología en un trabajo de investigación concreto. La razón que esgrime Fricker es que ser negro afecta en las diferentes dimensiones de la vida, mientras que usar cierta metodología se circunscribe al ámbito profesional, si bien el daño que alguien puede sufrir a causa de un prejuicio de este tipo puede ser realmente grave y afectar ampliamente la vida de esa persona. Esto conlleva que ser negro es un rasgo identitario, mientras que usar cierta metodología no constituye ninguna característica de la identidad. En consecuencia, podemos definir el prejuicio identitario como aquello que forma al sujeto a través de las diferentes dimensiones de su actividad social, y la identidad como aquello que está presente en y configura las diferentes dimensiones de la actividad social de un sujeto. Teniendo en cuenta esta formulación, ¿podemos considerar a las infancias como un grupo identitario? Desde luego, ser niña, en el contexto sociopolítico actual, es algo que configura las diferentes dimensiones que conforman tu actividad social —económica, educativa, sexual, legal, política, religiosa, etc. Esto es, ser niña, al igual que ser adolescente, es algo que atraviesa todos los ámbitos de la vida. Por tanto, en base a la definición de Fricker, llegamos a la conclusión de que las infancias pueden considerarse

un grupo identitario.

Esta conclusión es ampliamente compartida por activistas del movimiento feminista, tanto por las que defienden que la lucha contra las violencias sobre las infancias no es asunto del feminismo como las que defienden lo contrario. Hay una idea común en las respuestas que Suria recibió de algunas activistas del movimiento feminista cuando les preguntó qué son las infancias para el feminismo (ver sección 1.2.): la suposición más o menos explícita de que la lucha contra las violencias que se ejercen sobre las infancias es una lucha distinta de la del feminismo. O, dicho de otro modo, que las infancias forman un grupo identitario distinto del de las mujeres, un grupo identitario que no forma parte del sujeto central para el movimiento feminista. "Las feministas no podemos hacernos cargo de todo" parece querer decir que las feministas no pueden ocuparse de luchas ajenas al feminismo, de luchas de sujetos que no forman parte del grupo identitario del que nace el feminismo y por el que sigue en marcha el movimiento. Esta y otras respuestas como "Que nos borren, eso sí es violencia" o "Fuera de espacios específicos de la infancia, es un tema que cala poco a poco" pueden resumirse con la siguiente afirmación: los niños y las niñas no son mujeres; la lucha contra la violencia sobre las infancias no es algo que tengan que batallar las mujeres; la violencia contra las infancias no es asunto del feminismo.

Afortunadamente, esta posición no es compartida por todo el movimiento feminista. También hay pensadoras que abogan por no centrar la discusión en cuestiones identitarias y para las que la violencia, también la sexual, contra las infancias debe ser un asunto central del movimiento feminista: es el caso, entre otras muchas, de Silvia Federici (Suria 2021) o el de Laura Llevadot (2022). Estas pensadoras ponen el foco no tanto en la delimitación o definición del sujeto (en singular) del feminismo cuanto en los sujetos que son objeto de la violencia patriarcal. El patriarcado produce y organiza las desigualdades de poder que colocan a los más vulnerables del sistema en la posición de un otro al que dominar. Por eso, Llevadot plantea que ser mujer quizás consista solamente en habitar la posición de un sujeto que sufre cierto tipo de dominación:

> Ser mujer tal vez solo sea, como plantea Malabou, tener un cuerpo sobreexpuesto a la violencia, a la social y doméstica tanto como a la teórica. Quizás sea eso lo que defina todo cuerpo feminizado, los de los niños y las trans también. Todas las que así somos percibidas, niños, trans, *queer*, mujeres, homosexuales…, somos el segundo sexo, ese que puede ser violado, injuriado y sometido a abusos. (Llevadot 2022, 33-34)

Según el análisis de Llevadot, las infancias forman, junto a las mujeres, las trans, las queer,

los homosexuales, etc., el segundo sexo a través y a partir del cual se define el primero: el del sujeto que domina y que, aunque numerosas veces está encarnado por sujetos masculinos, no necesariamente tiene que ser así. En la reflexión de Llevadot, la lógica identitaria funciona de un modo distinto a cómo lo hacía en las respuestas de las activistas a Suria. No se trata de delimitar las identidades específicas que forman ese segundo sexo, categorizarlas y amalgamarlas. El foco se pone en cómo los sujetos dominantes, mediante la reproducción de imaginarios colectivos y, sobre todo, a través de determinadas acciones, generan las identidades del segundo sexo, "feminizan lo que tocan", para evitar que se subvierta el *statu quo*:

> En los cuerpos de las niñas […] hay también miradas lascivas y toqueteos en el autobús, eso en el mejor de los casos. Médicos de largas manos, amigos de la familia, cuando no padres o hermanos, hicieron de nuestros cuerpos aún infantiles una mercancía más en el prodigioso circuito del deseo. No hay mujer que no lo haya vivido. Haced el favor de preguntarles. Por su parte, basta con quererlo recordar, si es que lo vivido no ha sido ya naturalizado hasta constituirse en la masa amorfa de lo normal. Bien es cierto que los cuerpos de los niños han sufrido la misma violencia por parte de sus homólogos adultos. Las instituciones pedagógicas, especialmente las religiosas en las que la obscenidad se reviste de obediencia han sido durante años las catedrales de la impunidad. La masculinidad, la pulsión de dominio, no hace distinción de género ni de clase, pero pertenece a un género y tiene predilección por la vulnerabilidad. *Feminiza lo que toca*. Lo convierte en deseo de opresión. Si los hombres adultos ya no hablan de esa violencia es porque se juegan su virilidad. (Llevadot 2022, 31; el énfasis ha sido añadido)

La pulsión de dominio no se guía por las identidades, pero las produce. Por ello, una de las conclusiones a la que podemos llegar es que, independientemente de cuál sea la postura dentro del movimiento feminista, las infancias son consideradas un grupo identitario —bien un grupo diferente e independiente del de las mujeres, o bien otra producción más del orden patriarcal. No debemos olvidar que la condición de posibilidad del primer sexo es la de configurar sujetos que formen parte de ese segundo sexo feminizado. En consecuencia, tanto por adhesión de algunos feminismos a la proliferación y división identitaria, como por la aceptación, por parte de otros feminismos, de la realidad producida por el patriarcado, podríamos decir que los movimientos feministas, en este momento de la historia, y al igual que el resto de la población, consideran a las infancias como un grupo identitario.

Pero ¿qué hay de los prejuicios? ¿Es inherente a los grupos identitarios la existencia de prejuicios? ¿Y qué ocurre con los prejuicios y las infancias? ¿Sostenemos prejuicios

sobre las infancias? Una breve revisión de las concepciones de la infancia a lo largo de la historia puede dar cuenta de las asociaciones que han tenido lugar —y siguen presentes de algún modo— entre las infancias y determinados atributos, algunas de las cuales son falsas, no fiables o fruto de una falta de atención a las evidencias (Fricker 2007, Ch. 2). En "Reconstructing Childhood", David Kennedy (1996) identifica varios constructos sociales sobre las infancias que han tenido una fuerte presencia no solo en la cultura popular sino también en el pensamiento filosófico: el niño como sujeto marginado, el niño como propiedad, el niño como un ser económicamente dependiente, el niño como un otro ontológico, el niño como epistémicamente incompleto o el niño como un *outsider* cultural, un extranjero. Son asociaciones que vinculan a las infancias con determinados atributos y que, en muchas ocasiones, son fruto de una "inversión afectiva a las contrapruebas" (Fricker 2007, 35).

En el pensamiento clásico aparecen ya varios de estos estereotipos. Por ejemplo, Platón situó a los niños junto a las mujeres, los esclavos o las minorías raciales; y Aristóteles consideraba que los niños no poseían agencia moral (Kennedy 2000, 7; 1996, 30). Una de las razones de ello es que, en la época clásica, los niños no eran percibidos como enteramente humanos. Por eso, se insistía en que necesitaban ser instruidos y dirigidos en todo momento. Este estereotipo permaneció en el imaginario colectivo durante siglos. Como recoge Kennedy (2000, 8; 1996, 30), Erasmo afirmó que ser un buen padre es tener control absoluto sobre el ser entero de tu hijo e instruirlo para que abandone la cercanía con la animalidad y se aproxime a la divinidad reflexiva. Esta forma de ver la infancia contrasta con la visión romántica; en concreto, con el *Emilio* de Rousseau. Para los románticos, la infancia dejó de ser vista como deficiencia y comenzó a ser vista como un estado de genio, como aquello a lo que deberíamos parecernos los adultos, próximo al hombre primitivo no corrompido por la sociedad (Kennedy 1996, 30; 2000, 9-10). Pero los románticos, aunque se alejaban de lo que Kennedy denomina teoría de la deficiencia, también situaron a la infancia en los márgenes de la cultura. Dos visiones que se contraponen, pero que, en cierto sentido teórico, se encuentran; y cuyo debate sigue vivo a través de las disputas —a menudo, falsamente polarizadas incluso por sus respectivos defensores— entre viejas y nuevas pedagogías.

De los estereotipos enumerados, el que nos interesa aquí de manera particular es el que concibe la infancia como una época de incompletud epistémica. Según Kennedy, esta forma de ver a la infancia tiene una doble valencia y tanto el sentido positivo propio de los románticos como el negativo coinciden en que en el niño hay un vacío que debe ser

llenado, un primitivismo que superar:

> Tanto si entendemos el "déficit" epistémico del niño como estructural y ontogenético, lo que encontramos en las formulaciones piagetianas, o como social en el sentido de no haber adquirido todavía las convicciones epistemológicas y ontológicas de su cultura, el resultado es el mismo: el niño es el otro irracional, el pensador mágico, el "nativo". Una vez más, esta proyección tiene un lado positivo y otro negativo: [...] es una ausencia que hay que llenar, una ignorancia o un primitivismo que hay que superar. (Kennedy 1996, 30-31)[12]

La lista de estereotipos no es exhaustiva, pero es suficiente para mostrar no solo que la infancia ha sido tratada como grupo identitario, sino que en relación con esa identidad han circulado y se han asentado tanto estereotipos fiables y verdaderos como prejuicios. La vulnerabilidad propia de los primeros años de vida y el olvido en el que esos primeros años quedan, favorecen una predisposición adulta a emitir juicios prematuros ante determinadas situaciones, una predisposición a ver a las infancias desde un prisma prejuicioso. La vulnerabilidad y el olvido hacen que haya una delgada línea, muy complicada de determinar, entre lo que es un estereotipo y lo que es un prejuicio en relación con la infancia. Por ejemplo, hay un paso muy pequeño, que sin embargo marca una diferencia crucial, entre cómo nos comportamos en función de si leemos determinada situación teniendo presente que un niño se encuentra en una fase incipiente del proceso de socialización o si la leemos pensando en la falta de adecuación al modelo normativo del niño bueno o formal, con el añadido imaginario de que el niño implicado es un sujeto marginado al que hay que disciplinar. De un modo similar, hay una diferencia entre pensar que las infancias son propiedad de padres o tutores y relacionarnos con ellas teniendo en cuenta su especial dependencia y vulnerabilidad, no sólo en cuestiones económicas; también entre pensar que "están por civilizar"—algo que, en un sentido preciso es cierto— y tener presente que todavía no han interiorizado las normas culturales y sociales del lugar en el que viven. De igual modo, no nos relacionamos igual con las infancias si pensamos que son epistémicamente incompletas y que, por lo tanto, hay que dirigirlas y marcarles la dirección en todo momento, que si pensamos que están en el momento vital de estabilización de la mente y de la personalidad en el que el aprendizaje tiene un lugar preponderante, entre otras cosas, porque llevan menos años que los adultos

[12] "Whether we understand the child's epistemic "deficit" as structural and ontogenetic, which we find in Piagetian formulations, or as social in the sense of not yet having acquired the epistemological and ontological convictions of her culture, the result is the same: the child is the irrational other, the magical thinker, the "native". Again, there is both a positive and a negative side to this projection: […] it is an absence to be filled, an ignorance, or primitivism to be overcome." (Kennedy 1996, 30-31)

en este mundo. Por ello, esta lista, de algún modo, también hace patente la necesidad de reflexionar sobre las cegueras, que pueden ser el correlato de ciertos estereotipos fiables sobre la infancia, pero que enfocadas de modo equivocado pueden derivar en prejuicios.

Por otro lado, como cualquier otro grupo identitario, las infancias no constituyen una identidad uniforme y, en consecuencia, los prejuicios se manifiestan en manera y grados diferentes en intersección con otras identidades: no es lo mismo ser un niño blanco en una familia burguesa, que ser una niña negra en una familia pobre. Pero lo que ahora quisiera destacar es que muchos de los prejuicios a los que apuntan las asociaciones señaladas siguen vivos hoy en día, aunque de maneras distintas; y en ocasiones, sutiles. Por ejemplo, como señalaba Kennedy (1996, 32) hace unas décadas, y es fácil de comprobar dando un paseo, se ha dado una paulatina desaparición de la infancia de los espacios públicos, a excepción de aquellos espacios diseñados específicamente para su disfrute, como son los parques (cfr. Tonucci 2005). Y aunque es algo mayor la presencia de niños en según qué trabajos de los padres, su presencia sigue siendo escasa. Incluso hay personas que piden que se prohíba la entrada a niños a determinados locales y restaurantes que, efectivamente, les han prohibido la entrada[13]. Un bar de Murcia colocó un cartel que decía: "Todo aquel niño que esté sin supervisión materna o paterna en este bar pasará a ser propiedad del bar y será vendido como esclavo".[14] Si no supervisas lo que es de tu propiedad pierdes el derecho de propiedad. ¿No pondríamos el grito en el cielo si el objeto de estas prohibiciones fuese otro grupo identitario? El estereotipo del infante como un otro incivilizado sigue estando presente. También el de considerar la infancia como una época de carencia epistémica. "Míralos, qué felices, no se enteran de nada". "Soy tu padre y sé lo que te conviene". "Esto lo hago por tu bien". "El día de mañana me lo agradecerás".

Estos estereotipos están tan presentes que muchas veces nos pasan desapercibidos. Incluso a aquellas personas que tratamos de distanciarnos de ellos. Los prejuicios residuales, aquellos que todavía tenemos a pesar de nuestras creencias basadas en la evidencia y contrarias a ellos, son "el tipo de prejuicio que provocará las formas más subrepticias y psicológicamente sutiles de injusticia testimonial (2007, 39).[15]

Considero que tenemos razones suficientes para afirmar que las creencias que sostenemos sobre las infancias constituyen prejuicios y, por tanto, algunas de las lagunas

[13] https://elpais.com/mamas-papas/actualidad/2021-10-06/no-tu-hijo-no-puede-entrar-a-este-bar.html
[14] https://elpais.com/elpais/2019/05/16/mamas_papas/1557997235_579565.html
[15] "[…] the sort of prejudice that will bring about the most surreptitious and psychologically subtle forms of testimonial injustice." (Fricker 2007, 39)

hermenéuticas a las que las infancias están sometidas son también injusticias hermenéuticas. Por ello, considero una tarea relevante la elaboración de una epistemología *de* las infancias. En *Rape and Resistance*, Alcoff señala la necesidad de una comprensión mucho más compleja del daño sexual. Por ello, defiende que necesitamos una nueva epistemología de la violación:

> […] lo que necesitamos es una nueva epistemología de la violación, es decir, necesitamos una nueva comprensión de la forma en que nuestro conocimiento colectivo del problema se ha formado, y cómo podría mejorarse. (Alcoff 2018, 2)[16]

A mi juicio, necesitamos también una epistemología *de* la infancia que junto a esa nueva epistemología de la violación nos ayude a comprender el modo en que el conocimiento o ignorancia del daño sexual en la infancia ha sido formado y puede mejorar. Pero que también nos ayude a comprender los diferentes modos en que en las distintas etapas de la infancia una víctima puede formarse una comprensión del daño sexual padecido, o cómo puede mejorarla; así como qué recursos epistémicos se le pueden ofrecer para hablar sobre las situaciones de daño sexual y, de este modo, ayudar a su prevención.

4. Las injusticias epistémicas en la infancia

En el apartado anterior, hemos llegado a la conclusión de que las infancias son objeto de prejuicios identitarios y, por lo tanto, pueden verse sometidas a las injusticias epistémicas. En este apartado, veremos algunos escenarios o situaciones en las que, en un principio, diríamos que están teniendo lugar injusticias de carácter epistémico. El objetivo es examinar si las definiciones elaboradas por Fricker son adecuadas para dar cuenta de estas situaciones. En el caso de que no lo sean, el objetivo será dirimir si lo que ocurre es que las definiciones quedan cuestionadas por la forma que toman las injusticias epistémicas en algunos escenarios en los que las infancias son el objeto de tales injusticias y, por lo tanto, hay que reformularlas o ampliarlas de algún modo; o si, en cambio, tenemos la intuición de que las situaciones que describiré no son casos de injusticias epistémicas. Las situaciones que vamos a ver tienen lugar en diferentes ámbitos de la vida, ya que, como hemos señalado, los prejuicios identitarios persiguen a los sujetos a través de las distintas esferas de su vida —la salud, la política, la educación, etc. — y, por lo tanto, las injusticias epistémicas también. Comencemos por el ámbito de la salud.

[16] "[…] what we need is a new epistemology of rape, which is to say we need a new understanding of the way in which our collective knowledge of the problem has been formed, and might be improved." (Alcoff 2018, 2)

4.1. Las injusticias epistémicas en el sistema de salud

En un breve análisis titulado "Seen but not heard: children and epistemic injustice", en el que se analizan las injusticias epistémicas a las que se ven sometidas las infancias en el ámbito de la sanidad, Havi Carel y Gita Györffy (2014, 1256) sostienen la tesis de que las infancias son más vulnerables a las injusticias epistémicas y a las prácticas de silenciamiento que otros grupos identitarios por el simple hecho de serlo y poseer habilidades epistémicas diferentes a las de los adultos. Entre otros, cuentan el caso de una niña de 5 años que fue diagnosticada con visión doble después de que llegase al centro de salud quejándose de dolor de cabeza. En una revisión posterior, sin embargo, advirtieron que la niña se quejaba de visión doble incluso con uno de los ojos tapados, algo que era imposible; por lo que desestimaron las quejas de la niña. Rechazaron su testimonio: ¿habría mentido? Fue otro médico el que se dio cuenta de lo que estaba sucediendo: "Afortunadamente, otro médico revisó a la paciente y se dio cuenta de que lo que trataba de describir era una visión borrosa" (Carel & Györffy 2014, 1256)[17]. Este y otros casos, con consecuencias mucho más graves, recogidos en el artículo invitan a hacerse algunas preguntas sobre el peso epistémico que damos a los testimonios de las infancias:

> [...] ¿estamos dispuestos a creer a los niños, o a escucharlos, en mayor medida que a los pacientes o cuidadores adultos? ¿Sostienen los adultos prejuicios que hagan a los niños más vulnerables a la injusticia epistémica? ¿Creen los adultos, tácita o explícitamente, que los niños no saben distinguir entre realidad y ficción, o que se inventan cosas fácilmente? (Carel & Györffy 2014, 1256)[18]

¿Se le da preeminencia a la información del cuidador frente a la de las infancias? ¿Son incapaces los niños de distinguir lo que piensan de lo que imaginan? ¿No será que el marco epistémico en el que nos movemos las personas adultas entra en conflicto con el de las infancias y tiene dificultades para acoger y entender lo que dicen? Estas preguntas son fundamentales para nuestra investigación. Carel y Györffy (2014) aluden a una situación que se repite con cierta frecuencia en casos de agresiones sexuales, y que ha sido descrita en el apartado 2: cuando se dan agresiones sexuales y las infancias no disponen de palabras para nombrarlas o tienen miedo o vergüenza, utilizan otras palabras para

[17] "Fortunately, another physician reviewed the patient and realized she was trying to describe blurred vision" (Carel & Györffy 2014, 1256).

[18] "[…] are children readily believed, or indeed heard, compared with adult patients or careers? Are adults biased in a way that makes children more vulnerable to epistemic injustice? Do adults believe, tacitly or explicitly, that children cannot tell the difference between fact and fiction, or readily make things up?" (Carel & Györffy 2014, 1256)

señalar de algún modo el daño que sienten y, en cierto sentido, conocen. Por ejemplo, con un dolor de tripa. Cuando se desestima un dolor de tripa recurrente, o cuando se desestima la enuresis, sin abordar o investigar más, y se concluye prematuramente que la niña que tiene estos comportamientos o remite insistentemente cierto dolor lo que trata de hacer es llamar la atención, se puede estar analizando la situación desde un punto de vista prejuicioso y se puede estar incurriendo en una injusticia testimonial. Es más:

> La injusticia testimonial en el caso de los menores surge de estas mismas características: los niños pueden parecer irracionales, con una capacidad de razonamiento reducida, recuerdos defectuosos o inexistentes, y ser fácilmente influenciables. Además, al tener un lenguaje limitado, los niños más pequeños corren el riesgo de ser evaluados como malos proveedores de testimonio. Es importante que los profesionales sanitarios que atienden a niños distingan entre las características que son auténticos descriptores de un determinado grupo de edad y los prejuicios potencialmente perjudiciales. (Carel & Györffy 2014, 1256)[19]

Diferenciar entre estereotipos y prejuicios es fundamental para que quienes desempeñan algún rol de cuidado de las infancias no las sometan a algún tipo de injusticia epistémica. Ahora bien, diferenciar entre las características propias del proceso de estabilización de la mente (Fricker 2007, ch. 2; Williams 2002, ch. 8) y de la personalidad en el que se encuentran las infancias y una creencia prejuiciosa es una tarea difícil para la que no existen recetas. Lo que sí podemos hacer es formar nuestra mirada. Sin esa formación, sin la que no tenemos presente el proceso vital en el que están inmersas las infancias en sus diferentes etapas, podemos traspasar esa delgada línea que separa una asociación fiable de una falsa y pensar en las niñas como seres irracionales, con una capacidad de razonamiento limitada o débil, con una memoria volátil o inexistente, o fácilmente influenciables y acabar dando a sus palabras una baja credibilidad. Por otro lado, no tener en cuenta su momento vital y la relación que tienen con los recursos epistémicos que les rodean podría conducirnos pensar en las infancias como un grupo epistémicamente deficiente. Este pensamiento puede hacernos creer que son incapaces de entender determinadas situaciones cuando en realidad no es así o que, al desconocer determinados conceptos, no se enteran de nada. En cambio, si pensamos en las infancias desde una perspectiva no prejuiciosa comenzamos a ver que ciertas situaciones que hemos

[19] "Testimonial injustice in the case of children arises from these very features: children may seem irrational, with reduced powers of reasoning, flawed or non-existent memories, and be easily swayed. With limited language as well, younger children are at risk of being assessed as poor givers of testimony. It is important for health-care professionals who care for children to distinguish between characteristics that are genuine descriptors of a particular age group, and potentially harmful biases." (Carel & Györffy 2014, 1256)

normalizado tal vez constituyan injusticias epistémicas. Por ello, me parece relevante la crítica de Carel y Györffy según la cual las injusticias hermenéuticas en las infancias no se deben únicamente a la ausencia de conceptos, sino también —y de modo fundamental— al hecho de que el marco interpretativo del que disponen para dar cuenta de sus experiencias es un marco epistémico "diferente" del de los adultos; y ese marco es invisibilizado, negado o rechazado:

> No sólo los testimonios de los niños, sino también sus marcos interpretativos corren el riesgo de ser rechazados por los adultos, que, salvo contadas excepciones, dejan de comprender fácilmente el mundo del niño. (Carel & Györffy 2014, 1256)[20]

Uno de los motivos que, según Carel t Györffy, apuntan las autoras que conduce a los adultos a minusvalorar epistémicamente a las infancias es la falta de comprensión del mundo de estas. El hecho de que no sea única ni prioritariamente la escasez o ausencia de recursos epistémicos lo que conduce a que las infancias sean objeto de injusticias epistémicas abre la posibilidad de que una de las formas de invisibilizar, rechazar o confundir sus marcos interpretativos sea precisamente lo contrario: la abundancia de conceptos. En el capítulo I (apartado 3) vimos que la sobreabundancia de conceptos inadecuados (Falbo 2022) o de conceptos impostores (Delgado & Picazo 2022), y no solo un vacío en los recursos epistémicos puede conducir a una persona, por pertenecer a determinado colectivo, a verse sometida a una injusticia hermenéutica. En el caso de las infancias esta explicación también es plausible. Pensemos en el enorme número de términos de que disponemos para nombrar la vulva y el pene, o cuestiones relacionadas con la sexualidad. Y, con las infancias, acostumbramos a emplear estos términos sustitutivos por parecernos más apropiados. Por ejemplo, a la vulva la llamamos flor.

Pensar la infancia no como un periodo de deficiencia epistémica sino como un periodo con recursos epistémicos, con marcos interpretativos, diferentes a los de la edad adulta, señala la necesidad de que los adultos reflexionemos sobre nuestras prácticas de escucha y sobre los modos en que nos relacionamos con la infancia. Es decir, enriquecer los recursos epistémicos de la infancia pasa no solo por ir acercándoles algunos recursos, sino por reflexionar en torno a nuestras cegueras, a las prácticas de silenciamiento que enmascaran ciertos modos de percepción adultos, y por mejorar el modo en el cual los adultos se relacionan con las infancias. También, quizás, aunque suene paradójico, por rebajar la sobreabundancia conceptual en torno a las partes íntimas del cuerpo y a las

[20] "Not only children's testimonies, but also their interpretative frameworks are at risk of rejection by adults, who, with few exceptions, cease to readily understand the child's world." (Carel & Györffy 2014, 1256)

cuestiones relativas a la sexualidad.

Con todo, no basta con decir que sus marcos son *diferentes*: debemos concretar qué se quiere decir con esto. Esta será la principal tarea del apartado 5 y abrirá la problemática que se aborda el capítulo III. En lo que sigue, quiero señalar que si no tenemos en cuenta las características de los marcos epistémicos propios de las infancias no solo seguiremos favoreciendo daños epistémicos sino que, al hacerlo, pondremos en cuestión la humanidad de las infancias. El hecho de que una persona sea cuestionada en su capacidad de aportar conocimiento —que no es sino uno de los modos en que se despliega la razón— supone un daño de primer orden, ya que, al ser considerada ésta una capacidad intrínseca de nuestra especie, ser degradado *qua* conocedor es ser degradado *qua* ser humano[21] (Fricker 2007,44-5). Por ello, Fricker concluye que: "En todos los casos de injusticia testimonial, lo que la persona sufre no es tan solo el mal epistémico en sí mismo, sino también lo que significa ser tratado de ese modo".[22] Es más, en el caso de la infancia no solo se ve dañada como sujeto conocedor, sino que además es que se ve coartada, constreñida y, en casos graves, casi imposibilitada la estabilización de la mente y de la personalidad (Fricker 2007, 52-59; Williams 2002, 191-198).

Ser tratado como alguien incapaz de conocer, como resultado de no pertenecer al grupo social cuyas prácticas epistémicas son las dominantes o privilegiadas, no solo hace que esa persona no sea escuchada, sino que además atenta contra su capacidad para hablar (Dotson 2011, 236). La cuestión de la relación entre las injusticias epistémicas y las infancias, que es fundamental en el caso de las agresiones sexuales, no se restringe únicamente a este ámbito, como veremos en la siguiente sección.

4.2. Las injusticias epistémicas en las decisiones colectivas, sociales y políticas

Kristie Dotson (2011) afirma que cuando alguien es ninguneado y su testimonio no es escuchado está siendo víctima de violencia epistémica. Siguiendo la estela iniciada por Miranda Fricker y Gayatri Spivak, Dotson (2011, 238) define la violencia epistémica en un testimonio como "rechazo, intencionado o no, de un público a corresponder comunicativamente a un intercambio lingüístico debido a una ignorancia perniciosa".[23]

[21] "[…] the epistemic wrong bears a social meaning to the effect that the subject is less than fully human. (Fricker 2007, 44)

[22] "When someone suffers a testimonial injustice, they are degraded *qua* knower, and they are symbolically degraded *qua* human. In all cases of testimonial injustice, what the person suffers from is not simply the epistemic wrong in itself, but also the meaning of being treated like that." (Fricker 2007, 44)

[23] "[…] a refusal, intentional or unintentional, of an audience to communicatively reciprocate a linguistic

Una ignorancia perniciosa [*pernicious ignorance*] se da cuando existe una ignorancia permanente o estable [*reliable ignorance*], continua, que daña a una o varias personas *en un contexto determinado*. Sin embargo, advierte que una ignorancia sostenida en el tiempo no siempre causa un daño o es perniciosa. Ilustra esta tesis con el siguiente ejemplo:

> [...] considerando la ignorancia como un mero indicio de falta de conocimiento, un niño de tres años es por lo general un ignorante estable de las prácticas de voto en el estado de Michigan. Éste y otros casos similares de ignorancia son lagunas de conocimiento que pueden esperarse razonablemente en los potenciales conocedores de tres años. Sin embargo, la ignorancia fiable del niño de tres años no tiene por qué ser perjudicial. El mero estado de poseer ignorancia fiable no es, en sí mismo, perjudicial, de modo que identificar la ignorancia fiable *perjudicial* requería un análisis del contexto. De hecho, identificar la ignorancia perniciosa que lleva a un auditorio a no cumplir las dependencias del hablante en un intercambio lingüístico es un ejercicio que depende del contexto. (Dotson 2011, 238-9)[24]

Este ejemplo valdría naturalmente para edades más avanzadas; prácticamente hasta bien entrada la pubertad. Las razones son evidentes: la ignorancia de niños de tres, siete, once años respecto al funcionamiento del sistema electoral, los diferentes organismos institucionales implicados, las ideologías presentes, las cuestiones sociales y económicas de pequeña y gran escala implicadas, etc., es una ignorancia estable y propia de su edad, un vacío de conocimiento propio de esas edades, y, por lo tanto, en este determinado sentido, no les resulta dañino no ser considerados sujetos cognoscentes. Es más, como apunta Dotson, exigirles tales conocimientos en este caso concreto sería ejercer violencia epistémica, podría causarles daño.

Ahora bien, en la práctica cotidiana se establece con demasiada celeridad una equiparación entre que esté justificado no votar —porque no se tiene la madurez suficiente ni los recursos conceptuales para comprender la legislación electoral— y que esté justificado que las infancias no participen en asuntos públicos y sociales, en decisiones colectivas, que les incumben directamente, que no tengan nada que decir respecto a cuestiones políticas, sociales o comunitarias. Dicho con otras palabras, hemos

exchange owing to pernicious ignorance." (Dotson 2011, 238). Todas las traducciones de los fragmentos del texto de Dotson (2011) son mías.

[24] "[…] tracking ignorance as merely indicating a lack of knowledge, a three-year-old child is ordinarily reliably ignorant of voting practices in the state of Michigan. This and other like instances of ignorance are gaps in knowledge that can be reasonably expected in would-be three-year-old knowers. The three-year-old's reliable ignorance may not necessarily be harmful, however. The mere state of possessing reliable ignorance is not, in itself, harmful, so that identifying *harmful* reliable ignorance required an analysis of context. In fact, identifying pernicious ignorance that leads to an audience failing to meet speaker dependencies in a linguistic exchange is a context dependent exercise." (Dotson 2011, 238-9)

universalizado su condición precaria como sujetos cognoscentes para votar a otros muchos ámbitos de la vida social. Hemos desplazado los límites de un contexto concreto en el que efectivamente —y de manera distinta en función de la edad— la infancia no está preparada para votar, dada su ignorancia estable no perniciosa, para generar, en un contexto mucho más vasto, un equivalente falso: el de que no tienen la capacidad para participar en asuntos públicos; que de ordinario son ignorantes en estas cuestiones y no tiene mucho sentido escuchar lo que tengan que decir —porque no tienen nada que decir o lo que dicen es fantasioso. Por ejemplo, durante décadas hemos estado diseñando parques, patios de colegios y sistemas educativos sin preguntar ni escuchar a las infancias. Las voces que cuentan son las de técnicos, representantes políticos y algunas comunidades de adultos. Afortunadamente, como han demostrado proyectos como *La Città dei Bambini* promovido por Francesco Tonucci (2005) no solo es posible, sino también enormemente enriquecedor, la creación de consejos de infancia con una participación real en la vida pública de sus ciudades y centros educativos.

Los niños no están preparados para votar, pero eso no implica que su voz no sea relevante para otros asuntos o aspectos de índole pública. Las infancias poseen una ignorancia estable no perniciosa en cuanto al voto electoral, pero ello no implica que posean la ignorancia estable no perniciosa que les otorgamos para otras cuestiones colectivas. Como señala Dotson, la ignorancia perniciosa que lleva a alguien a no tener en cuenta las palabras de un otro es dependiente del contexto. Para empezar, las infancias no son completamente ignorantes, por mucho que nos empeñemos en verlo así y, para seguir, negarles su saber les daña de maneras insospechadas. Un hecho tan básico y palpable como que su punto de vista —la altura de sus ojos— está en una cota mucho menor a la de los adultos es una cuestión lo suficientemente relevante como para que su voz sea tenida en cuenta en los procesos de diseño de espacios públicos. La manera de vivir los espacios, distancias, alturas, distribuciones, etc., es sustancialmente diferente a la de los adultos.

El corto-documental *Espace* dirigido por Eleonor Gilbert (2014) muestra a una niña dibujando el patio de su colegio y hablando de las dinámicas grupales que allí se generan. En sus trazos, malestares, deseos, relatos de anécdotas, sentimientos y reflexiones podemos ver reflejado como ya el mismo diseño del patio de colegio afecta el modo en que los distintos géneros y grupos se relacionan y apropian del espacio: mientras que los niños disponen de la mayor parte del espacio del patio, dado que ocupan las canchas de fútbol y baloncesto, el espacio de juego de las niñas queda relegado a los márgenes

restantes. Como consecuencia, sus juegos disponen de un menor radio de acción y movimiento y sus voces no necesitan ser tan altas para ser escuchadas por las compañeras de juego. Estas dinámicas sobre la distribución diferencial del espacio y del ejercicio de la voz, destiladas diariamente, conforman los cuerpos, los modos de estar, el sentido de apropiación. La niña que protagoniza el documental es capaz de reconocer estos patrones y de comunicarlos a través de la narración y el dibujo a la directora, que la escucha atentamente, al igual que nosotras. El documental *Espace* muestra el error que puebla nuestro imaginario colectivo al considerar que la infancia no está preparada para participar en asuntos públicos como pueden ser el diseño del patio de su colegio, de un parque o del barrio en el que viven.

Es cierto, no obstante, que no podemos asimilar a la protagonista de *Espace,* cuya edad ronda la pubertad, con el niño de tres años al que alude Dotson. Con todo, el documental nos indica que son muchos los modos en que las personas conocemos y que todos esos modos deben ser atendidos de acuerdo con sus características particulares. Con toda probabilidad, un niño de tres años no podrá dibujar, analizar y narrar experiencias y sentimientos del modo en que lo hace la protagonista del documental, pero señalará sus incomodidades, sus descubrimientos y sus afinidades de otro modo. Lo que debemos hacer es aprender a escuchar y no precipitarnos en las conclusiones. Las infancias son epistémicamente más dependientes que las personas adultas. Por esta razón, es importante aprender a dirimir lo que nos están diciendo; formarnos como mediadores con el fin de traducir de un modo adecuado sus demandas, sus dudas, sus sugerencias. A veces es importante ser cautos con respecto a la literalidad de lo que expresan. Es posible que quieran un parque de atracciones, que pidan lo imposible, pero pueden entender que hay límites y, tal vez, lo que tratan de decir es que se aburren. Sobre todo, si de manera reiterada los niños y niñas de 3, 4 o 5 años a quienes preguntamos prefieren jugar en los bancos o árboles que hay alrededor de un parque. Probablemente, con sus deseos "fantasiosos" y los lugares en los que juegan, tratan de decir que los juegos que les ofrece el parque son aburridos o incómodos. Con todo, no debemos sostener tesis prematuras; pues podría ser otro el origen de ese desinterés. No obstante, sea cual sea la razón, debemos suponer una razón no arbitraria en las preferencias que muestran, en las sorpresas que señalan, en las incomodidades de que se quejan. Y esa razón o razones deben ser escuchadas y atendidas. Las prácticas de silenciamiento suelen tener más que ver con las circunstancias socio-epistémicas que con quien es objeto de silenciamiento:

> La actividad necesaria para localizar una práctica de silenciamiento tiene menos que ver

> con la víctima de la práctica y más con las circunstancias socioepistémicas del silenciamiento. (Dotson 2011, 251)[25]

No escuchar la voz de niños y niñas en ciertos asuntos de índole pública significa cuestionarlos y ningunearlos en su condición de sujetos cognoscentes. Significa que sus palabras no son escuchadas porque damos por hecho que nacen del capricho, de la irracionalidad o de la ingenuidad propia de la falta de experiencia. Lo que hacemos es otorgarles un grado de credibilidad disminuido apelando a cuestiones que sobrepasan sus recursos hermenéuticos sin reparar en su especial sensibilidad de sujetos cognoscentes dentro de sus marcos epistémicos y afectivos, por lo demás, en continuo cambio. En este sentido, estamos ejerciendo ciertas injusticias y violencias epistémicas sobre la infancia.

Son dos los modos en que se puede estar ejerciendo esas injusticias o violencias. Uno de ellos es no escuchar o minusvalorar unas palabras que comunican con precisión lo que el niño o la niña quiere transmitir. En este caso, la menor sufre una injusticia testimonial. La segunda manera también consiste en no escuchar o en minusvalorar lo que la niña trata de decir, con o sin palabras, de manera más o menos confusa. La particularidad de este modo de ejercer violencia descansa en que, aunque el adulto posee las palabras adecuadas y podría enseñárselas o al menos entender la situación a que la niña hace referencia, la niña no tiene las palabras que le permitirían comprender y expresar los aspectos de una situación que es relevante para ella. El adulto, por su parte, tampoco se esfuerza por atender los modos propios en que la niña trata de comunicarse. Lo que ocurre, en definitiva, es que la niña sufre una injusticia hermenéutica junto a una injusticia testimonial. Por eso, cuando no se les pregunta por el patio de su colegio y se les acompaña en el proceso de reflexión y deliberación colectiva, acabamos por concluir lo que no es sino un supuesto de nuestro no preguntar: que los niños nada saben de estos asuntos y no saben reconocer la importancia de formarse un criterio.

4.3. Las injusticias epistémicas en entornos familiares

A lo largo del apartado 4, nos hemos adentrado en las injusticias epistémicas que sufren las infancias. En una primera aproximación (4.1.), podía parecer que se trataba de un problema que se restringía a ámbitos muy concretos. Sin embargo, en la sección 4.2, hemos visto que se trata de un problema más extendido de lo que podía parecer a primera vista, puesto que se da en ámbitos muy diversos de la vida de las infancias. El hecho de

[25] "The activity required for locating a practice of silencing becomes less about the victim of the practice and more about the socio-epistemic circumstances of the silencing." (Dotson 2011, 251)

que no les escuchemos, y no consideremos los modos o aspectos en los que sí tienen autoridad epistémica suficiente para que sus voces sean tenidas en cuenta, repercute negativamente en la formación de su yo y de su agencia. Asimismo, el hecho de no reconocer que ciertos desconocimientos que tienen no son fruto de su edad, sino que constituyen injusticias hermenéuticas, perjudica los intercambios testimoniales y favorece que se den otros tipos de violencia epistémica.

A continuación, analizaré dos ejemplos más en los que cuestionamos los recursos epistémicos y los modos de conocer propios de las infancias. Se trata de dos escenas cotidianas en el entorno familiar de las infancias. El objetivo de la sección es doble: en primer lugar, subrayar la presencia de las injusticias epistémicas en la vida de las infancias, incluido el entorno íntimo; y, en segundo lugar, señalar que hay una salida al dilema (planteado en el apartado 2) relativo a la injusticia hermenéutica en las infancias. El dilema suponía que una niña que no dispone de los recursos epistémicos del marco interpretativo propio de los adultos para dar cuenta de una situación relevante para su vida: (a) o bien no tiene y no es capaz de tener las palabras que podrían dar cuenta de dicha situación, (b) o bien las palabras que podríamos darle para dar cuenta de la situación la dañarían. Esto es, o bien sufre una laguna hermenéutica por una ausencia de recursos propia de su edad; o bien, al tratar que no tenga dicha laguna, le haríamos daño. Esto es, de acuerdo con el dilema, la niña en ningún caso está sufriendo una injusticia hermenéutica. Pero, como hemos visto en el apartado 3, las infancias sí pueden sufrir injusticias epistémicas. Mi hipótesis es que, en relación con las agresiones sexuales, el hecho de que no dispongan de recursos conceptuales apropiados a su edad para poder dar cuenta de una agresión de algún modo supone atrapar a las infancias en la dinámica de las injusticias epistémicas. Dicho con otras palabras: a mi juicio, enseñarles determinados términos podría dañarles, pero no articular junto a ellas un marco epistémico y recursos apropiados a su edad también las daña, puesto que, esa ausencia de un marco epistémico apropiado junto a la sobreabundancia de términos en el marco dominante las sitúa dentro de la dinámica de las injusticias epistémicas. La descripción de dos escenas nos ayudará a explicar con mayor detalle esta hipótesis.

Consideremos el caso de un padre que visita a menudo a sus familiares, y en consecuencia, su hija, de unos 2 o 3 años, pasa mucho tiempo con ellos. Imaginemos que una de las hermanas del padre no soporta a los niños y se queja ante sus juegos, sus movimientos, o sus interpelaciones. La niña advierte el desagrado de la tía. La antipatía, sin embargo, pasa desapercibida para el resto de los adultos. Pero la niña, al sentirse

herida por las respuestas hostiles de la tía, le dice "¡Tía, mala!"; a lo que el padre responde con una regañina y le obliga a decir que la tía es buena y a darle un beso. La niña se siente violentada cuando dice "¡Tía, buena!". Por eso, su gesto no acompaña a sus palabras y besa a la tía con expresión de asco y enfado. El padre, sin embargo, no da importancia a las muecas de la niña y atiende exclusivamente la respuesta verbal y el comportamiento de la niña, que se pliega a sus mandatos. Al obligarla a actuar así, el padre deja desatendidos e infravalora expresiones relevantes de la vivencia de la niña y del conocimiento que esta tiene de sus deseos, necesidades y agencia. Si escenas similares a esta se repiten, la niña acabará disimulando para no decepcionar las expectativas de su padre o de otros familiares. Estas escenas, que pueden parecer muy concretas y puntuales, y en algunos casos puede que así lo sean, muestran un patrón de comportamiento en que lo que se siente queda desatendido en favor de una respuesta verbal y conductual que a menudo violenta al cuerpo como sujeto de conocimiento y lo ningunea (cfr. Corbí & Martínez-Sáez 2021).[26]

En este caso, la niña es tan pequeña que no conoce las palabras con las que dar cuenta de su experiencia y con las que interpretar la situación que la daña de un modo que sea colectivamente inteligible. Aun así, a la niña le es inteligible, en cierto sentido, la hostilidad de la tía y actúa en consecuencia. El padre, con todo, no atiende a la respuesta de la niña. Ignora los recursos hermenéuticos que ésta sí posee y, en consecuencia, no se esfuerza en facilitarle progresivamente a la niña los recursos hermenéuticos colectivos que le permitan escapar de la injusticia hermenéutica. Dicho con otras palabras, no le facilita los recursos que le permitan establecer relaciones entre los recursos hermenéuticos que sí posee y los recursos interpretativos del marco epistémico dominante.

Otras escenas frecuentes son aquellas en las que instamos persistentemente, incluso obligamos, a una niña a que comparta su juguete con otra, o situaciones en las que exigimos a dos niñas que se han enfadado que se perdonen inmediatamente y se den un beso. ¿Por qué hacemos esto? Pedagogos y psicólogos como Donald Winnicott (1971) han insistido en la relevancia del juego y los juguetes en edades tempranas y nos han hecho ver que hay juguetes que los niños aprecian tanto o más que los adultos a sus coches. Y a nadie se le ocurriría obligar a un adulto a que comparta su coche con un amigo. Establecemos como correctos los patrones epistémicos y afectivos con que los adultos nos relacionamos con el juguete de una niña, y de ese modo ignoramos el marco epistémico

[26] Este párrafo está tomado directamente —si bien ha sido objeto de cierta reformulación— de Corbí, Josep & Martínez-Sáez, Carmen (2021).

y afectivo de la niña con el juguete que *en ese momento* no quiere compartir. Resolvemos un conflicto desde un marco normativo, epistémico y afectivo que ningunea y minusvalora las razones que han generado ese conflicto. Por supuesto, de esto no se sigue que debamos defender a ultranza el egoísmo o que no haya que poner límites a la infancia. Incluso la pedagogía libertaria insiste en la enorme relevancia que tienen los límites en la formación del sujeto (Neïll 1960; Russell [1932] 2009). Si la actitud de no querer compartir momentos o materiales de juego es una constante en un niño, por supuesto que hay que ver qué ocurre e intervenir para ayudarle a que salga de ese aislamiento, e inculcar ciertos valores de cooperación. Lo que defiendo es que sin ese ejercicio de salir de nuestro marco epistémico-afectivo —que es el marco colectivo socialmente reconocido o privilegiado— y situarnos en el marco epistémico-afectivo de esas niñas en el momento concreto en que se produce el conflicto, difícilmente podremos escapar de ejercer violencia epistémica. Y raramente podremos acompañarlas en el complejo proceso de ir ampliando su marco hermenéutico hasta llegar a manejarse, o al menos tener las herramientas para ello, en el marco hermenéutico adulto. Igual de importantes son los límites que debemos poner a la infancia como respetar los límites que las niñas y niños nos ponen en determinados momentos. Asimismo, es de gran relevancia qué límites establecemos y de qué modo nos relacionamos y les enseñamos a relacionarse con esos límites.

Si bien la escena en la que se obliga a dos personas a perdonarse y abrazarse no es única de la infancia, puede ayudarnos a enriquecer nuestra comprensión de la situación epistémica de las niñas y niños. Si las obligamos a perdonarse y a mostrarse afecto físico, lo que estamos haciendo es, de nuevo, minusvalorar e ignorar los sentimientos y las razones que justifican el conflicto —poner en cuestión su marco hermenéutico— y la necesidad de establecer ese límite. Una posibilidad consistiría en acoger primero la emoción de las niñas y niños en una determinada situación, y valorar después si es proporcionada. Vuelvo a insistir, en que de esto no se sigue que no debamos poner restricciones al comportamiento caprichoso constante de un niño, si tal comportamiento se da. En algunos casos, no poner ciertos límites sería ejercer violencia; y, del mismo modo, en algunos casos, no tratar de comprender mejor y matizar aspectos del marco hermenéutico en que una niña se mueve sería ejercer violencia. Pero también debemos atender a las razones concretas de ese comportamiento, y no echar mano de los manidos prejuicios sobre la irracionalidad del comportamiento infantil.

No cuestionar a alguien como conocedor no significa creer a pies juntillas todo lo que diga o afirmar que las razones que da están lo suficientemente justificadas o atienden

rigurosamente a los diferentes aspectos de una situación. Al contrario. No cuestionar a alguien como conocedor significa atender al hecho de que esa persona quiere comunicar algo que es relevante para ella, independientemente de si la manera de hacerlo sea balbuciente, confusa o incluso contradictoria o contraintuitiva. Significa atender a lo que esa persona señala como relevante o significativo para ella, atender a la preocupación, alegría o dolor que expresa y a que esa preocupación, alegría o dolor tiene algo que ver con lo que señala. Los modos de la relación pueden no estar perfilados adecuadamente o incluso pueden ser en cierta medida erróneos, pero ver eso no puede ser fruto de un cuestionamiento de quien habla en su capacidad para conocer, sino de un ejercicio de elucidación común, de un ejercicio de confianza y apoyo mutuo. Un ejercicio en el que una puede errar sin por ello ser degradada en su condición humana.

Alguien podría objetar que en estas escenas se esté dando una injusticia testimonial. La razón de esta postura descansaría en el hecho de que en estas escenas las niñas implicadas no emiten palabra alguna. En la escena familiar, por ejemplo, la niña no le dice al padre que no quiere besar a la tía porque, aunque él no se dé cuenta, la tía está siendo grosera con ella. Lo que ocurre es que tensa sus músculos y realiza con asco y desgana lo que el padre le impone. Si seguimos literalmente la definición dada por Fricker de injusticia testimonial — "cuando un prejuicio hace que un oyente le dé un grado de credibilidad disminuido a las palabras de un hablante" (2007, 1)[27]— en efecto esta objeción sería válida. Básicamente, no hay una hablante como tal y, por ende, la oyente no tiene nada "sólido", objetivo si se quiere, a lo que otorgar un bajo grado de credibilidad. La definición dada por Fricker de la injusticia testimonial implica la necesidad de un acto de habla para que se lleva a cabo una injustica. Es decir, lo que se rechaza, cuestiona o niega en una injusticia epistémica de tipo testimonial son unas determinadas palabras más que determinadas situaciones. Esta demarcación, que resulta apropiada en muchos contextos, tiene, sin embargo, ciertas limitaciones, cuyas consecuencias son considerables cuando hablamos de la infancia.

Los ejemplos que hemos visto exploran la posibilidad de ampliar el término acuñado por Fricker a otros escenarios o situaciones en que las palabras juegan un papel aparentemente secundario, irrelevante, o incluso en las que no hay palabras, pero en las que, aún así, podríamos decir que lo que se está dando es una injusticia testimonial. Estos ejemplos, además, nos ayudan a profundizar en las complejas conexiones que existen

[27] "[…] when a prejudice causes a hearer to give a deflated level of credibility to a speaker's word" (Fricker 2007, 1)

entre la injusticia testimonial y la hermenéutica. Como señala Fricker:

> El hecho de que la injusticia hermenéutica se manifieste más típicamente en la lucha de la hablante por hacerse inteligible en un intercambio testimonial plantea una posibilidad desalentadora: que la injusticia hermenéutica a menudo se componga de injusticia testimonial. De hecho, esto tenderá a ser el caso siempre que la injusticia hermenéutica sea sistemática, porque los miembros de múltiples grupos marginados tenderán a estar sujetos a prejuicios identitarios. Si intentan articular una experiencia poco comprensible para un interlocutor, su palabra ya merece *prima facie* un juicio de credibilidad disminuido debido a su escasa inteligibilidad. Pero si el hablante también está sujeto a un prejuicio identitario, se producirá una deflación ulterior. En tal caso, el hablante es doblemente agraviado: una vez por el prejuicio estructural en el recurso hermenéutico compartido, y otra vez por el oyente al emitir un juicio sobre la credibilidad basado en el prejuicio de identidad. (Fricker 2007, 159)[28]

Cabe preguntarse, entonces, ¿no está intentando la niña decirle al padre que no quiere besar a la tía cuando su cuerpo se tensa y hace una mueca de asco? ¿No está tratando de decirle a su padre la manera en que la trata su tía cuando dice "Tía, mala"? ¿No quiere la niña que da la espalda a la otra decirle que se ha pasado y que ahora mismo no quiere saber nada de su amiga? ¿No se afana la niña que coge su juguete y se va a un rincón sola por decir que ese día no tiene ganas de relacionarse o que no quiere compartir ese juguete que tanto aprecia porque su compañera de juego es poco cuidadosa con el objeto al que ella tiene en alta estima? Desde luego, no es sencillo saber de manera justificada qué están queriendo decir exactamente esas niñas. No es fácil discernir, por ejemplo, si el hecho de que no quiera besar a la tía es algo puntual, si tiene que ver con cómo la trata la tía o si es que la tía usa un perfume que a la niña le recuerda a alguien que la trata mal. Pero que eso no sea fácil de descubrir no significa que desechemos la posibilidad de que en esas situaciones las niñas tratan de establecer un intercambio testimonial desde su marco hermenéutico y que al desatenderlo incurrimos en una o varias injusticias epistémicas.

Con todo, es evidente que hay una diferencia entre que alguien trate insistentemente de decir algo con palabras y que alguien no tenga las palabras con las que insistir a otra

[28] "That hermeneutical injustice most typically manifests itself in the speaker struggling to make herself intelligible in a testimonial exchange raises a grim possibility: that hermeneutical injustice might often be compounded by testimonial injustice. This will indeed tend to be the case wherever the hermeneutical injustice is systematic, because members of multiple marginalized groups will tend to be subject to identity prejudice. If they try to articulate a scantly understood experience to an interlocutor, their word already warrants a low *prima facie* credibility judgement owing to its low intelligibility. But if the speaker is also subject to an identity prejudice, then there will be a further deflation. In such a case, the speaker is doubly wronged: once by the structural prejudice in the shared hermeneutical resource, and once by the hearer in making an identify-prejudiced credibility judgement." (Fricker 2007, 159)

persona para que escuche lo que le ocurre y responda en consecuencia. Dicho con los casos de los que hablamos extensamente en el capítulo I, hay una diferencia entre Carmita Wood y la niña de tres años que no quiere besar a su tía. Carmita Wood podría decir algo así como "Llevo un tiempo que no me encuentro bien, no tengo ganas de ir al trabajo, me duele mucho la espalda, me siento muy incómoda con mi jefe." En cambio, la niña no tiene muchas palabras que la ayuden a, al menos, *tratar de* decir lo que le ocurre, más allá de "¡Tía, mala!". Carmita Wood cuenta con más recursos y con un radio de acción más amplio que la niña cuya vida está completamente dominada por la escena familiar.

Cuando llegamos a la edad adulta y tenemos una relación con el lenguaje no tan precaria, y nuestra mente está estabilizada, tendemos a relacionarnos con los recursos epistémicos de una manera prioritariamente proposicional. Pero el conocimiento proposicional no es la única forma de conocimiento.

5. *Knowing Otherwise*: una epistemología de las infancias

Un modo de entender los casos anteriormente descritos como casos de injusticias epistémicas consiste en ampliar las definiciones proporcionadas por Fricker, de modo que el conocimiento proposicional no sea el único modo de conocimiento posible o reconocido. Para ello, resulta conveniente articular otras formas de conocimiento que atiendan a elementos que son comúnmente rechazados por el paradigma del conocimiento proposicional. En esta dirección, se ha señalado que el marco epistémico de las infancias es un marco *diferente* (Carel & Györffy 2014) al de las personas adultas. En las infancias, se dan casos donde es posible afirmar que existe conocimiento desde un ángulo diferente al que se afirma en el marco epistémico de las personas adultas, que suele asociarse al paradigma del conocimiento proposicional. Ahora bien, señalar la diferencia entre ambos marcos no es suficiente para articular otras formas de conocimiento, es preciso desarrollar en qué consiste esta diferencia con el fin de dotarla mínimamente de contenido. Es lo que trataré de hacer en este apartado y en el capítulo III.

Uno de los aspectos más señalados de esta diferencia es, precisamente, la comprensión prioritariamente no-proposicional con la que las infancias se relacionan epistémicamente con el mundo, dada su precaria relación con el lenguaje. Articular en qué consisten las formas de conocimiento no-proposicional es la tarea central de *Knowing Otherwise*. En esta obra, Alexis Shotwell (2011) elabora el concepto de comprensión implícita [*implicit understanding*], bajo el que recoge "diversas formas de conocer de un modo distinto al

proposicional [que] son vitales para las posibilidades actuales de florecer, expresar dignidad y actuar" (Shotwell 2011, ix).[29] Además del término de 'comprensión implícita', Shotwell utiliza conceptos como 'formas de conocer', 'conocimiento implícito' o 'conocimiento no proposicional' que considera completamente intercambiables con el primero (Shotwell 2011, x-xiii). Al igual que Shotwell, en el desarrollo de esta tesis emplearé estos términos como sinónimos.

Aunque es Shotwell quien acuña el término de comprensión implícita, el concepto no abre un terreno filosófico inexplorado. De hecho, Shotwell realiza un recorrido por los distintos aspectos de la comprensión implícita que han desarrollado filósofas como John Searle, Hurbert Dreyfs, Martin Heidegger, Hans-George Gadamer, Michael Polanyi, Richard Shusternam, Michael Foucault, Ludwig Wittgenstein, Simone de Beauvoir, William James, John Dewey, Pierre Bourdieu, Deborah Gould, Susan Campbell, etc. No obstante, si bien es cierto que todas estas pensadoras han conceptualizado algún aspecto de la comprensión implícita, ninguna de ellas ha articulado este terreno de forma amplia, tratando de integrar los diferentes rasgos trabajados por las distintas autoras. Es Shotwell quien se ocupa de esta tarea en *Knowing Otherwise,* porque está convencida de que el conocimiento proposicional no es el único conocimiento que existe ni tampoco el único sobre el que merece la pena pensar.

Según Shotwell, las personas no nos vinculamos las unas a las otras únicamente desde la dimensión lingüística:

> Aunque los humanos estamos más comprometidos con el lenguaje que otros animales, utilizamos algo más que palabras en todos los aspectos de nuestra vida. Estamos intrincada e íntimamente conectados con los demás y con el mundo, y la mayoría de estas conexiones ocurren al lado, debajo y en otras esferas distintas a la de las palabras que pronunciamos y las proposiciones que formulamos. Sabemos cómo decir algunas cosas y cómo hacer afirmaciones y ponerlas a prueba. Este tipo de conocimiento —el conocimiento proposicional—se ha entendido a menudo como la única forma de conocimiento en la que merece la pena pensar. También sabemos lo contrario - comprendemos cosas que no se pueden decir o no se dicen, y podemos sospechar que esta forma de comprensión es importante. (Shotwell 2011, ix)[30]

[29] "[…] various forms of knowing otherwise than propositionally [that] are vital to current possibilities for flourishing, expressing dignity, and acting" (Shotwell 2011, ix) Todas las traducciones de los fragmentos de este y otros textos de Shotwell son mías.

[30] "Even though humans are more committed to language than other animals, we use more than words in every aspect of engagement with our lives. We are intricately and intimately connected with others and with the world, and most of these connections happen alongside, beneath, and in other spheres than the words we say and the propositions we formulate. We know how to say some things, and how to make claims and

Además del conocimiento proposicional, mediado por palabras, los seres humanos nos relacionamos epistémicamente con el mundo a través de una comprensión y unos modos de conocer que no se pueden reducir por completo a la forma de una proposición. Estas formas de conexión epistémica con los otros y con el mundo, que se dan "junto a, por debajo, y en otras esferas distintas a la de las palabras que pronunciamos y las proposiciones que formulamos", son cruciales para comprender los recursos epistémicos de los que disponen las infancias, así como los modos en que pueden ser sometidas a las injusticias epistémicas debido a la precariedad de su relación con el lenguaje y, sobre todo, dada su precariedad a la hora de formular proposiciones capaces de convocar y expresar el conocimiento implícito que no pueden y nunca podrán expresar, o las comprensiones implícitas que todavía no pueden formular.

Ahora bien, estas dos dimensiones —la proposicional y la no-proposicional o implícita— están conectadas de formas complejas. No es posible trazar una frontera clara entre ellas. Antes de profundizar en sus relaciones es importante aclarar qué entiende Shotwell por cada una de ellas. Desde su punto de vista, "Proposicionalmente [...] nombra una actividad de hacer afirmaciones; poner algo proposicionalmente es ponerlo en una forma lingüísticamente inteligible que podría ser evaluada como verdadera o falsa" (Shotwell 2011, x).[31] En cambio, en el terreno de la comprensión implícita, el conocimiento no toma la forma de una afirmación o de una aserción. No se pone en palabras. La comprensión implícita:

> [...] da nombre a nuestro trasfondo, a lo que damos por sentado acerca de nuestra existencia en el mundo: lo implícito es lo que proporciona las condiciones para que las cosas tengan sentido para nosotros. Lo implícito proporciona el marco a través del cual es posible formar proposiciones y también evaluarlas como verdaderas o falsas, y por lo tanto es instrumentalmente importante. (Shotwell 2011, x)[32]

La comprensión implícita realiza, por lo tanto, un trabajo auxiliar, ya que proporciona el contexto, el marco y las condiciones que hacen que una determinada proposición sea inteligible cuando se pronuncia. Es, por decirlo así, el conjunto de saberes o

test them. This sort of knowledge —propositional knowledge— has been often understood as the only form of knowledge worth thinking about. We also know otherwise —we understand things that cannot be or are not spoken, and we may suspect that this form of understanding is important." (Shotwell 2011, ix)

[31] "Propositionally […] names a claim-making activity; to put something propositionally is to put it in a linguistically intelligible form that could be evaluated as true or false" (Shotwell 2011, x).

[32] "[…] names our background, taken-for-granted understanding of being in the world: the implicit is what provides the conditions for things to make sense to us. The implicit provides the framework through which it is possible to form propositions and also to evaluate them as true or false, and is thus instrumentally important." (Shotwell 2011, x)

conocimientos individuales y colectivos que llevamos en la mochila y que nos permiten que la comunicación verbal sea fluida. Ahora bien, la comprensión implícita no sólo tiene esta función auxiliar. Si su tarea fuese única o fundamentalmente de este tipo, no tendría tanta relevancia para las injusticias epistémicas en las infancias. Es su aspecto no-auxiliar el que nos resulta más iluminador en las cuestiones que nos ocupan:

> La comprensión implícita también tiene una importancia no instrumental. No sólo ayuda a proporcionar las condiciones para el trabajo proposicional, sino que también ocupa su propio terreno epistémico y político, y en sí misma es vital para el florecimiento. Es decir, vivir bien implica un contenido implícito sustancial, quizá indecible, pero central para la expresión de la dignidad, la alegría y las libertades contingentes. Aunque hay razones para considerar la comprensión implícita como una forma de conocimiento, puede que no sea verificable del mismo modo que el conocimiento proposicional. (Shotwell 2011, x-xi)[33]

La comprensión implícita no solo hay que pensarla y considerarla en relación con su tarea auxiliar respecto al conocimiento proposicional. Si su tarea fuese de este tipo, la comprensión implícita solo podría entenderse bajo el paraguas del conocimiento proposicional. Con el fin de prevenir estas jerarquías, es preciso pensar y comprender el conocimiento implícito en y por sí mismo: entender sus dinámicas, sus formas de expresión; reconocer sus recursos epistémicos; y evaluar sus formas de conocer de un modo distinto, con criterios que se adecuen a sus particularidades.

Pero de ello no se sigue que el objetivo prioritario de Shotwell, ni el nuestro, sea demarcar una frontera clara entre las formas de conocimiento proposicional y no-proposicional. Es más, Shotwell señala que dividir analíticamente lo que se puede o no decir mediante una proposición es inadecuado para dar cuenta de nuestras experiencias epistémicas y éticas en torno al conocimiento (Shotwell 2011, xi)[34]. Esta es una de las razones principales por las que, un poco más adelante, propondré pensar las injusticias epistémicas como un espectro. Antes de presentar esta forma alternativa de concebir el fenómeno de las injusticias epistémicas, quiero profundizar un poco más en la propuesta de Shotwell.

---

[33] "Implicit understanding is also non-instrumentally important. It not only helps provide the conditions for propositional work, it also occupies its own epistemic and political terrain, and in itself is vital to flourishing. That is, living well involves substantial implicit content, perhaps unspeakable but central to the felt experience of manifesting dignity, joy, and contingent freedoms. While there is reason to consider implicit understanding a form of knowledge, it may not be verifiable in the same way as propositional knowledge." (Shotwell 2011, x-xi)

[34] "[…] my primary analytic attempts to avoid a split between what we can and cannot say in a coherent sentence. Rather, I begin from the stance that this split is inadequate to our epistemic and ethical experience of knowing" (Shotwell 2011, xi).

Las conexiones entre el conocimiento proposicional y los conocimientos o las formas de comprender no proposicionales son densas y complejas. De ahí que no haya que considerar estos dos tipos de conocimiento como dos ámbitos diferenciados y enfrentados, ni tampoco situarlos en el tradicional dualismo mente/cuerpo. Me gusta pensar sus relaciones con una metáfora que leí en un libro de Irene Vallejo (2020, 77): como un baile entre dos relojes de péndulo situados el uno cerca del otro. Cada uno con su ritmo y con su cadencia recibiendo las vibraciones del otro y acompasándose con el correr del tiempo en una forma de baile espontáneo y fluido. La cadencia de un reloj dejándose afectar por la cadencia del otro generando así un ritmo común. Y empezando de nuevo el cortejo cada vez que a alguno de los dos le dan cuerda. Los cambios conceptuales que se expresan en el ámbito proposicional están íntimamente vinculados con cambios en otras formas de conocimiento no proposicionales:

> [...] el conocimiento conceptual cambia —la información que uno tiene y su capacidad para hablar de ella cambia, y la gente aprende hechos y cifras y datos que no conocía. Pero ese conocimiento proposicional modificado está íntimamente ligado a otras formas de comprensión —sensaciones, experiencias somáticas, habilidades y competencias, suposiciones y sentido común. Pensar en el trabajo siempre socialmente situado de esforzarse para crear las condiciones necesarias para el complejo florecimiento requiere una comprensión profunda de estos aspectos de nuestra experiencia. (Shotwell 2011, x)[35]

Sin embargo, a pesar de que Shotwell piensa que los diferentes tipos de comprensión implícita están "íntima y necesariamente conectados" (Shotwell 2011, xi), distingue cuatro tipos de conocimiento no-proposicional que se pueden analizar por separado, aunque teniendo en cuenta sus interdependencias: (1) conocimiento práctico, basado en habilidades; (2) conocimiento somático o corporal; (3) conocimiento potencialmente proposicional pero actualmente implícito; y (4) comprensión afectiva o emocional (Shotwell 2011, xi).[36] De hecho, más que como tipos de comprensión implícita, Shotwell las concibe como aspectos o facetas de un mismo fenómeno, que pueden adquirir mayor o menor protagonismo en función de las situaciones.[37]

---

[35] "[…] conceptual knowledge changes —the information one has and one's ability to speak about it shifts, and people learn facts and figures and figures they didn't know. But that changed propositional knowledge is thoroughly enmeshed with other forms of understanding —feeling, somatic experience, skills and competences, presuppositions and common sense. Thinking about the always socially situated work of striving to create the conditions for complex flourishing requires a thick understanding of these aspects of our experience." (Shotwell 2011, x)

[36] "[…] practical, skill based knowledge; somatic or bodily knowing; potentially propositional but currently implicit knowledge; and affective or emotional understanding" (Shotwell 2011, xi)

[37] "We will not have affect without bodily being, both social and skillful, and feeling may point to or be the nascent form of something that could be put into words and the same can be said for any configuration of

Por lo tanto, los aspectos no-proposicionales de una situación no solo se relacionan entre sí formando una compleja red de relaciones, sino que también establecen vínculos con el conocimiento proposicional. La diferencia entre éste y el primero es que las facetas que forman la comprensión implícita están poco teorizadas (Shotwell 2011, xv); desde luego, están mucho menos teorizadas que el ámbito proposicional. Como consecuencia, los aspectos tácitos o inefables, que forman parte del marco epistémico tanto como los aspectos proposicionales, no son tomados en consideración. Quedan fuera de plano, ninguneados o menospreciados, empobreciendo nuestros recursos epistémicos y las formas de expresión normalizadas.[38]

Y no solo se empobrecen nuestros recursos epistémicos, sino también la comprensión que alcanzamos sobre el contexto, la genealogía y la formación de las ideas que sostenemos acerca de diferentes aspectos de nuestras vidas. Shotwell (2011, xvi) piensa en los efectos del menosprecio y el ninguneo de los conocimientos no-proposicionales en cuestiones de raza y género, pero el empobrecimiento de los recursos epistémicos es igualmente devastador en otros campos de la justicia social, como el de las agresiones sexuales, especialmente en la infancia. Recordemos que los cambios sociales en el ámbito proposicional están vinculados, incluso descansan, en el terreno de lo tácito y lo inefable:

> Aunque está claro que para el trabajo por la justicia social es importante cambiar las leyes, la forma de hablar y lo que se dice, dicha transformación se basa en marcos implícitos de comprensión y también puede crear nuevas constelaciones de conocimiento tácito. (Shotwell 2011, xvi)[39]

Ahora bien, sería un error pensar en el terreno de lo tácito y lo inefable como un terreno puro de naturaleza salvaje que no ha sido moldeado, conformado o intervenido. Pensarlo de esta manera significaría pensar en los términos de un dualismo reduccionista. El hecho de que un ámbito o aspecto no se haya articulado todavía, o no sea completamente articulable, no es sinónimo de que dicho terreno sea prístino.

En la propuesta de Shotwell, ninguno de los aspectos tiene una primacía ontológica o ética según la cual domina o debe dominar al otro. Tanto la comprensión implícita como el conocimiento proposicional "puede[n] crear las condiciones para la transformación política, pero [...] también puede[n] bloquear dicha transformación" (Shotwell 2011,

implicit understanding in which we prioritize one of these four." (Shotwell 2011, xii-xiii)

[38] "Our epistemic resources are thus impoverished, particularly if we are looking for epistemic accounts that can help address the relationship between knowledge and political change." (Shotwell 2011, xv)

[39] "While it is clearly important to social justice work to change laws, how people speak, and what gets said, such transformation rely on implicit frameworks of understanding and may also create new constellations of tacit knowing." (Shotwell 2011, xvi)

xviii).[40] Tanto el conocimiento proposicional como el implícito pueden nadar a favor de la injusticia social o resistirse a ser parte de ella:

> Dependiendo de la perspectiva política de cada uno, [...] los sentimientos, incluidas las formas en que podrían manifestarse a través de la comprensión encarnada e incluido el conocimiento previo inefable que podrían revelar, pueden permitir o bloquear el proceso de llegar a la comprensión conceptual. (Shotwell 2011, xix)[41]

En función de los sentimientos que una persona o comunidad albergue respecto de una cuestión, y en función de cómo se revelen esos sentimientos, la comprensión implícita favorecerá o dificultará una u otra elaboración conceptual.[42] Por eso Shotwell llega a la conclusión de que lo implícito es decisivo para elevar la conciencia política y emprender proyectos de transformación:

> Sin poder pensar y hablar, sentir y movernos a través de diversas formas de comprensión implícita, no somos capaces de trabajar explícitamente con y sobre nuestra experiencia implícita, afectiva, tácita y encarnada del mundo. Si este trabajo es fundamental para las transformaciones políticas que experimentan los individuos, también lo es para un cambio político más amplio. (Shotwell 2011, xxi)[43]

Para dar cuenta de lo implícito es imprescindible ser capaz de pensar, sentir y hablar sobre ello. Sentirlo y moverse en él y a través de sus diferentes formas.

No se trata de domesticarlo. Tampoco de juzgarlo cuando, por ejemplo, lo implícito nada en favor de las injusticias sociales. Lo implícito se ha ido sedimentando en nosotras a lo largo de nuestras vidas. Al igual que el discurso hablado, el discurso no-hablado de lo implícito nos configura. Moldea nuestras sensaciones físicas, nuestros afectos y sentimientos, las habilidades que desarrollamos o esas cosas que sabemos, pero que no se explicitan. No tenemos control sobre ellas —desde luego, no un control inmediato—, pero sí tenemos responsabilidad de acogerlas y, si lo creemos conveniente, transformarlas. Sería un error establecer un control policial sobre estas sensaciones y afectos, incluso sobre los juicios que tengamos sobre ellos. Lo relevante no es tanto si los tenemos o no, sino qué

---

[40] "[…] can create the conditions for political transformation, but […] can also block such transformation" (Shotwell 2011, xviii)

[41] "Depending on one's political perspective, […] feelings, including the ways they might show up through embodied understanding and including the previous unspeakable knowledge they might disclose, can enable or block the process of coming to conceptual understanding." (Shotwell 2011, xix)

[42] "[…] if talking about whiteness brings up panic in white people, who then shy away from talking about race, there is an immediate way that exploring or changing racialized propositional knowledge might be impossible. (Shotwell 2011, xx)"

[43] "Without being able to think and talk, to feel and move through various forms of implicit understanding, we are not able to work explicitly with and on our implicit, affective, tacit, and embodied experience of the world. If such work is central to the political transformations individuals experience, it is equally central to broader political change." (Shotwell 2011, xxi)

hacemos con ellos. Preguntarnos qué nos muestran sobre nosotras y nuestra historia, y qué podemos hacer para transformarlos. Lo que funciona es tener una actitud crítica.

El conocimiento implícito tiene un papel fundamental en las injusticias epistémicas. Tanto en la comprensión de la injusticia testimonial como en la comprensión la injusticia hermenéutica, los aspectos no proposicionales tienen una enorme relevancia, tanto en quien ejerce la injusticia como en quien se ve sometida a ella. Por una parte, en quien ejerce la injusticia, a través de los prejuicios. Recordemos la definición de Fricker según la cual los prejuicios eran juicios que se sostenían a pesar de las rotundas evidencias en su contra, por una suerte de *inversión afectiva* a las contrapruebas. Por otra parte, en quien se ve sometida a las injusticias, puesto que la primera detección o comprensión de las mismas se produce a nivel afectivo y/o a nivel somático. En el caso de las infancias, su papel es todavía más relevante debido a que en la injusticia testimonial aquello que se niega no tiene por qué tener la forma de una proposición; y en la injusticia hermenéutica, porque dejar de estar sometida a ella no tiene por qué pasar por articular una comprensión de forma proposicional.

En esta misma línea, Shotwell (2017) vincula el conocimiento implícito, esos otros modos de conocer, con las injusticias epistémicas. En un artículo titulado "Forms of knowing and epistemic resources", defiende que hay formas de comprensión y de conocimiento que no son proposicionales y plantea la tesis de que negar estas formas de comprensión y de conocimiento es en sí mismo una injusticia epistémica:

> Sostengo que, de hecho, hay formas de comprensión y conocimiento que no son proposicionales, y que *reconocer estas formas es una parte central de cualquier proyecto que trabaje por la justicia epistémica.*
>
> Mi argumento principal es que centrarse en el conocimiento proposicional como si fuera la única forma de conocimiento digna de consideración es en sí misma una forma de injusticia epistémica. Tal enfoque descuida los recursos epistémicos que ayudan a las personas oprimidas a construir mundos más justos. (Shotwell 2017, 79; las cursivas son mías)[44]

A mi juicio, además de constituir en sí misma una injustica epistémica, la falta de reconocimiento de esos otros modos de conocer favorece que se den los dos tipos de injusticias epistémicas acuñadas por Fricker. Shotwell defiende esto cuando, tras explicitar

[44] "I argue that, indeed, there are forms of understanding and knowledge that are not propositional, and that *acknowledging these forms is a central piece of any project working for epistemic justice.* // My central argument is that focusing on propositional knowledge as though it is the only form of knowing worth considering is itself a form of epistemic injustice. Such a focus neglects epistemic resources that help oppressed people craft more just worlds." (Shotwell 2017, 79; las cursivas son mías)

el argumento central dice lo siguiente:

> No deberíamos entender los recursos epistémicos como el tipo de cosas que ayudan a adquirir sólo conocimiento proposicional (aunque tal conocimiento nos será, sin duda, útil). Sugiero que hay varias formas de conocimiento útiles para el trabajo de reparación de la injusticia epistémica, y que las formas implícitas o no proposicionales están en la práctica ordinaria entrelazadas con las formas proposicionales en formas epistémicamente destacadas. (Shotwell 2017, 79)[45]

En resumen, Shotwell afirma y defiende que: (1) hay formas de conocimiento no proposicional; (2) que las formas de conocimiento no proposicional no son parasitarias de las formas de conocimiento proposicional; (3) sin embargo, en la práctica, ambas formas de conocimiento están profundamente interconectadas; (4) y, por último, defiende que las formas de conocimiento no proposicional no tienen como único fin, ni como fin prioritario, la adquisición de conocimiento proposicional: tienen en sí y por sí mismas la capacidad de reorientar las injusticias epistémicas. Parece conveniente, por lo tanto, explorar esta vía crítica con la hegemonía proposicional en los escenarios en los que se despliegan las injusticias epistémicas; tanto en su ejercicio, como en las elaboraciones hermenéuticas que tienen como fin dejar de estar sometidas a tales injusticias. Exploraré esta posibilidad en el capítulo III.

Por todo lo comentado hasta ahora, y para concluir este capítulo, quisiera proponer que pensemos las categorías de las injusticias epistémicas como un espectro.

Cuando hablamos de un fenómeno o condición, establecer categorías delimitadas, con fronteras claras, puede ser especialmente útil en la fase en la que se está acuñando o articulando ese fenómeno, hasta entonces invisibilizado o desconocido. En esta fase, se crean delimitaciones categoriales: si un caso tiene las características que se consideran esenciales, entonces es un caso que cae bajo la categoría determinada. Cuando se piensa de este modo, se habla de que un caso presenta o no una serie de características. No hay medias tintas: se tienen o no se tienen los rasgos.

Cuando, en una segunda fase del estudio del fenómeno, se abandona el paradigma dicotómico y se pasa a hablar de que es una cuestión de gradaciones, una cuestión lineal. Cuantas más características presenta un caso, más se acerca al caso ideal o prototípico. O bien, cuanto más acentuadas sean las características, más real se considera el caso.

[45] "We should not understand epistemic resources as the sort of things that help to acquire only propositional knowledge (though such knowledge will, for sure, be useful to us). I suggest that there are several forms of knowing useful to the work of redressing epistemic injustice, and that implicit or non-propositional forms are in ordinary practice intertwined with propositional forms in epistemic salient ways." (Shotwell 2017, 79)

La noción de espectro —entendida de modo similar a la de espectro cromático— permite cambiar el enfoque desde el que pensamos una categoría. En primer lugar, permite que una categoría no esté determinada de manera dicotómica. Es decir, ya no es necesario que un caso presente todas las características para que se acepte su pertenencia a determinado grupo. En segundo lugar, el hecho de que presente más características o en mayor proporción no hace que se considere un caso más real o refinado. Dentro del espectro, todos los casos son igual de reales, pero presentan aspectos diferentes. La noción de espectro es una forma visual de entender la noción wittgensteniana de semejanza de familia (Wittgenstein 1958). Ambas cuentan con ventajas para pensar las injusticias epistémicas.

La noción de espectro nos ayuda a entender que todos los casos tienen el mismo grado de realidad, pero que debido a la genealogía de la investigación, hay casos que socialmente se detectan con más facilidad. Esto ocurre con otras categorías. Por ejemplo, consideramos que la golondrina representa mejor que el pingüino la categoría de ave (Campeggiani 2021; Rosh 1978; Rosh & Mervis 1975). El prototipo ayuda, por tanto, a comenzar a detectar un fenómeno o a hacerlo socialmente visible, pero si se mantiene acaba por expulsar casos que, sin embargo, entran dentro de esa categoría.

Con la injusticia testimonial ocurre algo similar. Una injusticia testimonial en la que lo que se niega es una proposición es más visible que una en la que no hay un componente proposicional o en la que este componente es precario. En este sentido, la injusticia testimonial tal y como la define Fricker es un caso prototípico, pero no es un caso ni más real ni más fiel a la idea que las injusticias testimoniales en la que el componente proposicional no domina, como son algunos casos sobre los que hemos reflexionado y sobre los que reflexionaremos en el siguiente capítulo.

6. Conclusiones

En el apartado 1, hemos señalado que la visibilidad del daño sexual en la infancia es muy reducida a pesar de su enorme incidencia. También hemos apuntado que, si bien se han dado algunos pasos, queda todavía mucho por hacer para visibilizar un problema tan grave y acuciante.

En el apartado 2, hemos explorado algunos aspectos de carácter epistémico que podían explicar la escasa visibilidad del daño sexual en la infancia. Hemos destacado, entre otras razones, la particular relación de las infancias con los recursos epistémicos. La

precariedad en la relación de las infancias con el lenguaje nos llevó a preguntarnos si las lagunas epistémicas que sufren las infancias podían suponer una injusticia epistémica, como era nuestra intuición, o si esas lagunas eran connaturales a esta etapa vital.

Para responder a esta cuestión, era necesario explorar una pregunta previa, a saber: si las infancias eran tratadas como un grupo identitario y, en consecuencia, eran objeto de prejuicios identitarios. Exploramos esta cuestión en el apartado 3, y llegamos a una respuesta afirmativa. Por ello, dedicamos el apartado 4 a reflexionar sobre algunas situaciones en las que las infancias estaban implicadas y que, en una primera instancia, nos parecía que representaban situaciones de injusticias epistémica. Sin embargo, vimos que, a pesar de esa intuición inicial, algunas de las situaciones no se podían ajustar a las definiciones elaboradas por Fricker. La razón de ello era que, estrictamente hablando, en algunas de las situaciones en las que identificábamos una injusticia testimonial no había una hablante que pronunciara una proposición a la que se le daba un bajo grado de credibilidad. Por otra parte, en algunas situaciones en las que identificábamos una injusticia hermenéutica, nos parecía inapropiado ofrecer a las infancias conceptos y recursos epistémicos para salir de dicha situación porque esos recursos podrían dañarles; por lo que planteé la posibilidad de ofrecer recursos epistémicos que no necesariamente tomasen la forma de una proposición.

En consecuencia, parecía necesario explorar la posibilidad de que hubiese una forma de conocimiento y de comprensión no-proposicional. En el apartado 5, he tratado de dotar de contenido a esa forma de conocimiento y a la diferencia que advertíamos entre los marcos epistémicos de las infancias y los de las personas adultas. Los marcos epistémicos de estas últimas dan prioridad al conocimiento proposicional hasta tal punto que llegan a minusvalorar o incluso a negar otros modos de conocer. Apoyándonos en el trabajo de Shotwell llegamos a la conclusión de que es importante explorar el aspecto no prioritariamente proposicional de las injusticias epistémicas. Es lo que haremos en el capítulo III.

III. TESTIMONIAR SOMETIDA A LA INJUSTICIA HERMENÉUTICA: MÁS ALLÁ DEL PARADIGMA EVIDENCIALISTA

> "Ruego que crean lo que he dicho. He contado lo que vi y oí, pero solo una parte de ello. Para la mayoría de las cosas, no tengo palabras."
> Edward R. Murrow [1]

El objetivo de este capítulo es triple. En primer lugar, mostrar los límites que tiene la conceptualización prioritariamente lingüística de las injusticias epistémicas elaborada por Fricker. En segundo lugar, argumentar en favor de la posibilidad de reconceptualizarlas con el fin de incorporar bajo estas categorías situaciones en las que no se produce un acto de habla o en las que alguien deja de estar sometida a la injusticia hermenéutica al incorporar un recurso epistémico que no es un concepto. Y, por último, esbozar cómo podría llevarse a cabo esta reconceptualización.

Con estos propósitos en el horizonte, en el apartado 1, trataré de mostrar que la concepción clásica de las injusticias epistémicas da prioridad a un tipo de conocimiento, a saber: el conocimiento proposicional. Señalaré que comprender el intercambio testimonial de este modo clásico genera algunos problemas. Uno de los problemas más acuciantes es que introduce algunas tensiones en la obra de Fricker, ya que esta concepción del intercambio testimonial imposibilita sostener intuiciones tan básicas como que, a menudo, la injusticia hermenéutica es agravada por la injusticia testimonial.

Será en el apartado 2 cuando me adentre en este problema. Para ello, volveremos una vez más sobre el caso de Wood y, con Fernando Broncano (2020), ensayaremos una posible salida a esta cuestión: la concepción del testimonio que va más allá del testimonio como acto de habla y propone una concepción del testimonio como institución social sometida a condiciones y normas. La característica central de esta propuesta es que sitúa la cooperación epistémica en el corazón del proceso de testimoniar.

[1] https://www.jewishvirtuallibrary.org/report-from-edward-r-murrow-on-buchenwald

No obstante, la hipótesis según la cual es posible que se den las injusticias epistémicas sin que se emita una proposición o que es posible dejar de estar sometida a la injusticia hermenéutica sin incorporar un concepto apropiado para dar cuenta de tu situación, planteará un segundo problema que abordaré en el apartado 3. A grandes rasgos, el problema consiste en que no siempre es posible establecer una relación directa entre los sentimientos, sensaciones, afectos y expresiones de alguien y una situación o hecho en concreto. Dicho de un modo más conciso, las relaciones entre sentirse dañado y haber sido efectivamente dañado son complejas. Esto planteará la cuestión de si es fructífero y apropiado ampliar la concepción de las injusticias epistémicas hacia terrenos tan inestables. Ofreceré una salida a esta cuestión a partir del trabajo de Carla Bagnoli (2022). La propuesta de Bagnoli nos invitará a abandonar el paradigma evidencialista y propondrá interpretar el sentimiento de daño como una demanda de atención normativa que busca iniciar un proceso dialógico.

Tanto la propuesta de Broncano como la de Bagnoli deshacen las tensiones que la primacía del ámbito proposicional genera en la propuesta de Fricker, ya que ambas presentan el intercambio testimonial no tanto como un acto de habla en el que quien testimonia informa de que p, cuanto como un proceso de cooperación epistémica cuyo propósito consiste en discernir colectivamente una situación oscurecida por la injusticia hermenéutica. Por ello, señalaré que estas propuestas permiten reconceptualizar las injusticias epistémicas de un modo tal que pueden dar cuenta de determinadas situaciones que tienen lugar en los casos de agresiones sexuales en la infancia.

Finalmente, con el objetivo de mostrar la importancia de estos procesos de colaboración epistémica, en el apartado 4, recogeré algunos episodios del testimonio de Vinka Jackson (2011) en los que narra y reflexiona sobre lo inapropiado que es el paradigma de la evidencia para dar cuenta del daño sexual, sobre lo limitadas que son algunos conceptos para dar cuenta de lo vivido —por muy apropiados que sean—, y sobre las formas de comprensión y de expresión no proposicionales que muestran la agencia de la superviviente en la infancia.

1. La primacía lingüística en la conceptualización de las injusticias epistémicas

Algunas escenas más o menos cotidianas como las que hemos visto en el apartado 4 del capítulo anterior, pero también escenas como las narradas por las agredidas sexualmente

—y, de manera especial, por las agredidas en la infancia (en las que nos adentraremos en el apartado 4 de este capítulo)— presentan un doble desafío. Por un lado, plantean la cuestión sobre si es posible aplicarles la noción de la injusticia testimonial tal y como ha sido formulada por Fricker. Por otro lado, suscita una cuestión de carácter más especulativo, a saber: si la conceptualización clásica de la injusticia testimonial deja fuera casos de injusticia testimonial por el hecho de que no haya una hablante. Es decir, si en la conceptualización que hace Fricker de las injusticias epistémicas hay una primacía del ámbito lingüístico sobre otros modos de conocimiento. Y, si este es el caso, qué consecuencias puede tener tanto para su teoría como para las personas que viven situaciones de injusticia epistémica que no caen bajo esa categorización en la que se prima el ámbito lingüístico o proposicional. La primera cuestión ha sido abordada ya en el capítulo anterior; no obstante, en la sección 1.1., analizaremos la definición ofrecida por Fricker para identificar las condiciones que deben cumplirse para que, según esta formulación, la categoría de injusticia testimonial pueda ser aplicada. Con esto construiremos la base para reflexionar, en la sección 1.2., sobre la segunda cuestión —la posibilidad de ampliar las conceptualizaciones ofrecidas Fricker y en qué sentido. Este último es el objetivo principal de este primer apartado, en particular, y del capítulo, en general.

1.1. Tres condiciones

En "Epistemic Injustice, Children and Mental Illness", Edward Hardcourt (2021) trata de esclarecer si el concepto de injusticia testimonial recoge de manera adecuada una experiencia común en las usuarias de los centros de salud mental: la sensación de "no sentirse escuchadas". Para ello, desarrolla un argumento que consta de dos partes, una comparativa y otra analítica. Por un lado, compara las situaciones descritas por las usuarias adultas con otros tres tipos de escenarios en los que ya se ha aplicado el concepto de injusticia testimonial con éxito: (1) casos en los que hay presentes cuestiones de raza, (2) de género, y (3) casos en los que hay involucradas niñas que están enfermas —aunque no necesariamente por un problema de salud mental. Por otra parte, y sin perder de vista el análisis de casos, desglosa las dos condiciones que, de acuerdo con la definición de Fricker, deben cumplirse para poder decir que alguien sufre una injusticia testimonial. Tal y como lo entiende Hardcourt:

> La injusticia epistémica (testimonial), según Fricker, tiene dos condiciones necesarias intrínsecas: para sufrir tal injusticia, uno debe (1) sufrir un déficit de credibilidad

> inmerecido, y (2) hacerlo como resultado de un prejuicio. (Hardcourt 2021, 739; cfr. 729-730)[2]

Esto es, Hardcourt identifica dos condiciones para poder decir que determinada situación es un caso de injusticia testimonial. En primer lugar, en esa situación alguien debe sufrir un déficit de credibilidad injustificado. Y, en segundo lugar, ese déficit de credibilidad tiene que ser fruto de un prejuicio. No me adentraré en las conclusiones a las que llega Hardcourt sobre el caso que está estudiando. Mi interés por su análisis se centra en otra cuestión, a saber: si las condiciones identificadas por Hardcourt son las únicas que están presentes en la definición de injusticia testimonial. Si recordamos, la definición dice así:

> [La injusticia testimonial se produce] cuando un prejuicio hace que un oyente otorgue un nivel defectuoso de credibilidad *a la palabra de un hablante*". (Fricker 2007, 1; las cursivas son mías)[3]

Como he querido señalar haciendo uso de las cursivas, a mi juicio, existe una tercera condición que se suma a las dos anteriores. Según esta tercera condición, aquello a lo que se le da un bajo grado de credibilidad es a las palabras de una hablante ["*to a speaker's word*"]. Dicho de otro modo, es necesario que se dé un acto de habla para poder categorizar una situación como un caso de injusticia testimonial. Esta tercera condición, según la cual para que alguien sufra una injusticia testimonial debe hablar, emitir una declaración o una proposición, suele darse por supuesta, sin ser cuestionada o sin explorar sus posibles límites. Ahora bien, es importante precisar los modos en los que esta condición aparece, puesto que no siempre es sencillo de identificar.

Por ejemplo, alguien podría objetar, apoyándose en la conceptualización de Fricker sobre el silenciamiento, que esta tercera condición en realidad no es necesaria. En el capítulo 6 de *Epistemic Injustice*, con motivo de una reflexión en torno a dos tipos de silenciamiento, Fricker habla de un tipo de injusticia testimonial que ocurre cuando una persona es silenciada de manera preventiva [*preemptive silencing*]. Y, por tanto, un tipo de injusticia testimonial en la que la hablante es silenciada incluso antes de que emita unas palabras; lo que parece desacreditar la hipótesis que planteo:

> [...] aquellos grupos sociales sujetos a prejuicios identitarios y, por tanto, susceptibles de

[2] "Epistemic (testimonial) injustice, according to Fricker, has two built-in necessary conditions: to suffer such condition, one must (1) suffer an undeserved credibility deficit, and (2) do so as a result of prejudice." (Hardcourt 2021, 739; cfr. 729-730) Todas las traducciones de los fragmentos de Hardcourt son mías.
"On Fricker's account, to suffer testimonial injustice one must (1) suffer a 'credibility deficit', and (2) do so as a result of the 'ethical poison' (p. 22) of prejudice. For (1), one must to be regarded not only as not credible, but as less credible than one deserves." (Hardcourt 2021, 729-30)

[3] "[testimonial injustice happens] when a prejudice causes a hearer to give a deflected level of credibility *to a speaker's word*." (Fricker 2007, 1; las cursivas son mías)

> sufrir un déficit de credibilidad injusto tenderán, por la misma razón, a que simplemente no se les pida que compartan sus pensamientos, sus juicios, sus opiniones. (Si en general no se toma en serio la palabra de personas como tú, la gente tenderá a no pedírtela). Este tipo de injusticia testimonial se produce en silencio. Ocurre cuando el prejuicio del oyente hace su trabajo antes de que se produzca un posible intercambio de información: se adelanta a dicho intercambio. Llamémosla injusticia testimonial preventiva. La credibilidad de esa persona sobre un tema determinado ya es lo suficientemente prejuiciosa como para que nunca se solicite su posible testimonio; así, el orador es silenciado por el prejuicio identitario que socava su credibilidad de antemano. Así, las operaciones puramente estructurales del poder identitario pueden controlar qué posibles contribuciones se hacen públicas y cuáles no. (Fricker 2007, 130)[4]

En este caso, en el que está involucrada además una práctica de silenciamiento, la injusticia testimonial se da a pesar de que la hablante no emite ninguna palabra. Por lo tanto, de acuerdo con esta lectura, la tercera condición no es un requisito de la injusticia epistémica y, en consecuencia, podríamos aplicar este concepto a situaciones en las que no se emite palabra alguna. Sin embargo, un análisis más pausado mostrará que el enfoque desde el que Fricker conceptualiza este tipo de injusticia testimonial también es prioritariamente lingüístico. Como trataré de argumentar, en este caso, y contrariamente a lo que pueda parecer inicialmente, aquello a lo que se le da un bajo grado de credibilidad es las palabras de una hablante —aunque sean solo palabras potenciales. Fricker dice explícitamente que lo que se silencia es "un potencial intercambio de información" porque lo que ocurre es que, a determinadas personas, por ser parte de un grupo identitario, ni si quiera se les pide "que compartan sus pensamientos, sus juicios, ni sus opiniones". En definitiva, los prejuicios hacen que no se les solicite un "testimonio potencial". Es más, los prejuicios hacen que se suponga que no pueden hablar a menos que se les solicite que lo hagan.

El supuesto que hay a la base de este modo de concebir las injusticias testimoniales es que aquello que se silencia tiene la forma potencial de un acto de habla o de una

[4] "[…] those social groups who are subject to identity prejudice and are thereby susceptible to unjust credibility deficit will, by the same token, also tend simply not to be asked to share their thoughts, their judgements, their opinions. (If the word of people like you is generally not taken seriously, people will tend not to ask for it.) This kind of testimonial injustice takes place in silence. It occurs when hearer prejudice does its work in advance of a potential informational exchange: it pre-empts any such exchange. Let us call it pre-emptive testimonial injustice. The credibility of such a person on a given subject matter is already sufficiently in prejudicial deficit that their potential testimony is never solicited; so the speaker is silenced by the identity prejudice that undermines her credibility in advance. Thus purely structural operations of identity power can control whose would-be contributions become public, and whose do not." (Fricker 2007, 130)

proposición. Es decir, aquello que se silencia es (1) un conocimiento del que ya se dispone (2) en la forma de una proposición y (3) que podría ser emitido si se le diese la oportunidad a la hablante.

La primacía lingüística en la conceptualización de los distintos tipos de injusticia testimonial hace que, a pesar de que Fricker apunta a un rango amplio de posibilidades, en la definición del fenómeno que realiza no tengan cabida otras formas de conocimiento más allá del conocimiento proposicional como, por ejemplo, (a) aquellas que todavía no pueden tomar la forma de una proposición o (b) las que nunca podrán adquirir esta forma. Esto introduce ciertas tensiones en la propuesta de Fricker que desarrollaré en los apartados 2 y 3 de este capítulo. Pero antes de que nos adentremos en algunas posibles consecuencias, quisiera profundizar un poco más en el argumento que aquí he presentado.

1.2. Los límites de la aproximación lingüística

No es sorprendente que esta tercera condición sea para Fricker y otras filósofas un presupuesto incuestionable, que, por ello, pasa casi desapercibido. La obra de Fricker está fuertemente influenciada por la pragmática de John L. Austin, pero también por la epistemología clásica; y ambas han surgido en el seno de la filosofía del lenguaje. De hecho, este marco conceptual queda reflejado en la preeminencia que se le da al conocimiento proposicional en el pensamiento de Fricker. En un artículo de 2003, titulado "Epistemic Injustice and a Role for Virtue in the Politics of Knowledge", la semilla de su obra de 2007, Fricker afirma que la práctica epistémica más básica es la de adquirir conocimiento al ser informada:

> [...] lo que sin duda debe ser nuestra práctica epistémica más básica y omnipresente [es] —la práctica de adquirir conocimiento *mediante lo que se nos dice*. (Fricker 2003, 154; las cursivas son mías)[5]

Sin embargo, desde el marco de una epistemología encarnada como la que trato de ensayar aquí, y que aborda el fenómeno de las injusticias epistémicas como un espectro (II, 5), la pregunta que surge es: ¿por qué la práctica de ganar conocimiento al ser informada de algo es más básica y omnipresente que, por ejemplo, la práctica de ganar conocimiento (a) al hacer algo o llevar a cabo una acción, (b) al experimentar algo, (c) al ser testigo de una situación o acontecimiento, (d) al observar detenidamente determinados

[5] "[…] what must surely be our most basic and ubiquitous epistemic practice [is] —the practice of gaining knowledge *by being told*." (Fricker 2003, 154; las cursivas son mías)

cambios o (e) al vivir en un contexto cultural y no en otro? Una de las tareas que continuamente realizan bebés e infantes es adquirir conocimiento, a pesar de su precaria relación con el lenguaje. Buena parte de ese conocimiento no es adquirido, al menos no solamente, al ser informados verbalmente. Y, por otra parte, el modo en que las infancias muestran que saben algo no siempre es verbal o proposicional; en muchas ocasiones es simplemente práctico o expresivo.

Con esto no estoy negando la enorme importancia que tiene el intercambio verbal en la adquisición del conocimiento. Negar algo tan básico supondría negar nuestra naturaleza humana. Somos seres sociales y lingüísticos. Pero centrar la discusión de las injusticias epistémicas en el conocimiento que puede ser verbalizado —sobre todo, si por verbalizado se entiende ser declarado en forma de proposición— limita la aplicación de estos conceptos en casos relevantes como son los de las agresiones sexuales, sobre todo cuando se dan en la infancia.

La primacía de la figura de la hablante como objeto de una injusticia testimonial está presente en el pensamiento de Fricker. También está presente en la propuesta de Fricker para mejorar los intercambios testimoniales de modo que se palien las injusticias de este tipo: en concreto, propone la figura de un receptor responsable o virtuoso [*virtuous hearer*] cuya virtud central es su sensibilidad para con las palabras de los otros:

> Necesitamos un relato positivo de cómo el oyente responsable puede espontánea y no inferencialmente brindar una recepción apropiadamente crítica a la palabra del hablante. [...] La recepción será de apertura a las afirmaciones de su interlocutor pero también crítica —la postura normal del oyente necesita encontrar una caracterización filosófica tal que constituya una apertura crítica a la palabra de otros. (Fricker 2003, 157; cfr. 154, 163)[6]

Ahora bien, los límites de esta aproximación prioritariamente lingüística variarán en función de qué se entienda por "las palabras de una hablante" o por un intercambio testimonial, pero también en función de qué se entienda por conocimiento o qué queremos decir cuando decimos que alguien sabe algo. Por tanto, cabe preguntarse qué entiende Fricker por las palabras de una hablante. Al responder a esta pregunta, mostraré

[6] "We need a positive account of how the responsible hearer may spontaneously and non-inferentially give an appropriately critical reception to the speaker's word. […] The reception will be one of the openness to his interlocutor's assertions yet critical too —the hearer's normal stance needs to find a philosophical characterization such that it constitutes a *critical openness* to the word of others." (Fricker 2003, 157) "The virtue I shall try to home in on […] embodies a special sort of *reflexive critical openness to the word* of others" (Fricker 2003, 154). "[…] an appropriately trained testimonial sensibility enables the hearer to respond *to the word* of another with the sort of critical openness that is required for a thoroughly effortless sharing of knowledge." (Fricker 2003, 163)

que hay una tensión entre, por un lado, una comprensión estrecha de la definición de la injusticia testimonial, que puede derivarse de los ejemplos centrales que ofrece Fricker, y, por otro lado, algunas de las afirmaciones más genéricas que hace de la injusticia testimonial en algunos fragmentos de su obra.

Si bien señala que el concepto de injusticia testimonial no se circunscribe al ámbito de los intercambios testimoniales, su investigación se centra en estos últimos. De hecho, los ejemplos que propone para ilustrar esta noción son intercambios testimoniales en los que quien escucha da un bajo grado de credibilidad a las palabras —en concreto, declaraciones o afirmaciones— de la hablante a causa de uno o varios prejuicios. En *The Talented Mr Ripley* la sospecha de Marge —según la cual ha sido Ripley quien ha asesinado a su prometido, Dickie— es desoída por Greenleaf, el padre de Dickie, por prejuicios de género. Y, de un modo similar, en *To Kill a Mockingbird* el jurado no cree las afirmaciones de Tom Robinson por prejuicios racistas, a pesar del gran número de evidencias que se esgrimen. Tanto en estos ejemplos como en otros ejemplos cotidianos que expone Fricker, aquello que no es creído, escuchado, o aceptado es una afirmación o un conjunto más o menos acotado de afirmaciones.

Por tanto, de los ejemplos expuestos por Fricker, podríamos concluir que con "las palabras de un hablante" se refiere a una proposición *p*, o a un conjunto de proposiciones, y que, en consecuencia, entiende por intercambio testimonial la emisión y recepción de una o varias proposiciones. Sin embargo, esta conclusión entra en conflicto con la siguiente afirmación de Fricker:

> El fenómeno que denomino injusticia testimonial no se limita, de hecho, al intercambio testimonial, aun admitiendo que entendamos el testimonio en su sentido más amplio para incluir todos los casos de relato. Después de todo, el déficit de credibilidad prejuiciosa puede producirse cuando un orador simplemente expresa una opinión personal a un oyente, o emite un juicio de valor, o prueba una nueva idea o hipótesis en una audiencia determinada. Pero la narración es el caso principal de la injusticia testimonial, ya que el error básico de la injusticia testimonial es el debilitamiento del hablante como conocedor, y, aunque otros tipos de enunciados pueden a veces comunicar conocimiento, es distintivo de la narración que transmitir conocimiento sea su aspecto más básico e inmediato, su aspecto ilocucionario, como podríamos decir. (Fricker 2007, 160)[7]

[7] "The phenomenon I call testimonial injustice is not in fact confined to testimonial exchange, even allowing that we intend testimony in its broadest sense to include all cases of telling. Prejudicial credibility deficit can, after all, occur when a speaker simply expresses a personal opinion to a hearer, or airs a value judgement, or tries out a new idea or hypothesis on a given audience. But telling is the parent case of testimonial injustice, since the basic wrong of testimonial injustice is the undermining of the speaker *qua* knower, and,

A pesar de que la conclusión a la que nos conducen los ejemplos, Fricker afirma que la noción de injusticia testimonial recoge un fenómeno que no ocurre únicamente en los intercambios testimoniales y, mucho menos, solo en los intercambios testimoniales entendidos de manera estrecha —esto es, aquellos en los que hay un emisor que informa a un receptor de que *p*. Es decir, además de los casos en que alguien informa [*tell*] a un otro de algo, la injusticia testimonial puede ocurrir también en momentos en los que alguien emite otros tipos de declaraciones [*utterances*]. Con todo, Fricker remarca que el caso central del que nacen los demás es aquel en el que se informa, ya que su rasgo distintivo y más básico, su función ilocucionaria, es precisamente transmitir conocimiento. Parece, por tanto, que, aunque Fricker señala la posibilidad de un enfoque más amplio y variado del fenómeno, al acotar y definir el caso central, vuelve y remarca un sentido más estrecho de lo que significan "las palabras de la hablante" ya que cuando decimos que alguien informa de algo y transmite un conocimiento, el presupuesto es que quien habla dispone ya, de antemano, de ese conocimiento. Pero, si entendemos la definición en este sentido estrecho, ¿puede, entonces, alguien que está sometida a la injusticia hermenéutica sufrir una injusticia testimonial? Esta es la pregunta a la que responderé en la siguiente sección.

La definición del intercambio testimonial como un intercambio proposicional no supone ningún problema a la hora de aplicar el concepto de injusticia testimonial a los casos que Fricker presenta como centrales. Sin embargo, sí que es un problema para casos más complejos en los que lo que se expresa no es exactamente una proposición que transmite un conocimiento ya dilucidado. De algún modo, la definición dada contradice una intuición muy básica que la misma Fricker remarca con rotundidad: que las injusticias hermenéuticas sistemáticas suelen ir acompañadas de injusticias testimoniales:

> El hecho de que la injusticia hermenéutica se manifieste más típicamente en la lucha de la hablante por hacerse inteligible en un intercambio testimonial plantea una inquietante posibilidad: que la injusticia hermenéutica se vea a menudo agravada por la injusticia testimonial. De hecho, esto tenderá a ocurrir siempre que la injusticia hermenéutica sea sistemática, porque los miembros de múltiples grupos marginados tenderán a estar sujetos a prejuicios identitarios. Si intentan articular una experiencia poco comprensible para un interlocutor, su palabra ya merece un juicio de credibilidad *prima facie* bajo debido a su escasa inteligibilidad. Pero si el hablante también está sujeto a un prejuicio identitario, se

while other sorts of utterance may sometimes communicate knowledge, it is distinctive of telling that conveying knowledge is its most basic and immediate point—its illocutionary point, as we might put it." (Fricker 2007, 160)

> producirá una deflación adicional. En tal caso, el hablante es doblemente perjudicado: una vez por el prejuicio estructural en el recurso hermenéutico compartido, y otra vez por el oyente al emitir un juicio de credibilidad con prejuicio de identidad. (Fricker 2007, 159)[8]

En *Conocimiento expropiado*, Fernando Broncano (2022) propone una definición clásica del concepto de intercambio testimonial —en el que por "las palabras de la hablante" se entiende una proposición p que se emite para informar de que p— cuyo problema central reside, precisamente, en que, si tomamos esa definición para comprender el concepto de injusticia testimonial, una persona que está sometida a la injusticia hermenéutica no puede testimoniar. En el siguiente apartado trataré de mostrar cómo en estos casos más complejos en los que ambos tipos de injusticias epistémicas se dan de manera simultánea lo que la persona trata de transmitir no se puede reducir a una proposición. Será el mismo ensayo de Broncano, que junto a la definición clásica del intercambio testimonial propone una concepción del testimonio como una institución social, el que ofrecerá una salida al problema que se plantea si nos quedamos únicamente con la concepción clásica de la injusticia testimonial.

2. ¿Se puede testimoniar estando sometida a la injusticia hermenéutica?[9]

En *Conocimiento expropiado. Epistemología política en una democracia radical*, Fernando Broncano sostiene que el testimonio es una práctica de cooperación epistémica y, por tanto, una institución social sometida a condiciones y normas (Broncano 2020, 166). No obstante, junto a esta concepción del testimonio, aparece en el texto una segunda forma de concebir la práctica epistémica de testimoniar que entra en conflicto con la primera. Esta segunda concepción se muestra en el modo en que Broncano articula el acto de testimoniar y la dependencia epistémica. A lo largo de este apartado, presentaré las conceptualizaciones de (1) el testimonio como institución social, (2) el acto de testimoniar y (3) la dependencia

[8] "That hermeneutical injustice most typically manifests itself in the speaker struggling to make herself intelligible in a testimonial exchange raises a grim possibility: that hermeneutical injustice might often be compounded by testimonial injustice. This will indeed tend to be the case wherever the hermeneutical injustice is systematic, because members of multiple marginalized groups will tend to be subject to identity prejudice. If they try to articulate a scantly understood experience to an interlocutor, their word already warrants a low prima facie credibility judgement owing to its low intelligibility. But if the speaker is also subject to an identity prejudice, then there will be a further deflation. In such a case, the speaker is doubly wronged: once by the structural prejudice in the shared hermeneutical resource, and once by the hearer in making an identify-prejudiced credibility judgement." (Fricker 2007, 159)

[9] Este apartado ha sido publicado en: Martínez-Sáez, Carmen (2022). "Testimoniar sometida a la injusticia hermenéutica. Daño sexual y discernimiento". *Quaderns de filosofia*. Vol. 9. Núm. 2. Pp.: 51-61.

epistémica. El objetivo es mostrar el conflicto entre, por un lado, (1) y, por otro lado, (2) y (3). Mientras que la conceptualización del testimonio como institución social nos permite reconocer *algunas* formas fundamentales de testimonio —a saber, el testimonio de las víctimas de injusticia hermenéutica—, las definiciones de acto de testimoniar y dependencia epistémica parecen excluirlas. Lejos de invalidar el análisis de Broncano, la tensión interna entre las tres conceptualizaciones es necesaria para poder dar cuenta de los casos de injusticia discursiva o injusticia testimonial —que no son, a su vez, casos de injusticia hermenéutica— y poner de relieve la densidad e importancia de concebir el testimonio como una institución social.[10] En otras palabras: no defiendo que esta tensión sea perjudicial en todos los casos, sino que excluye la posibilidad de que quien está sometida a la injusticia hermenéutica pueda testimoniar. Volveré al caso de Wood para articular mi argumentación.

Puesto que hablamos de Wood en el capítulo I, comentaré solo algunas cuestiones que considero relevante recordar y, en su caso, reformular en función del asunto que aquí se trata. Cuando Wood contó su historia por primera vez, el concepto de 'acoso sexual' no existía. Ella y el resto de mujeres del seminario sufrían lo que, años más tarde, Miranda Fricker acuñó con el término de injusticia hermenéutica: situaciones en las que un área significativa de la experiencia social de alguien queda oculta debido a un vacío en los recursos de interpretación compartidos causado por prejuicios identitarios (Fricker 2007, 1, 155 y 158).[11] Sin un concepto con el que reconocer con precisión las situaciones de acoso sexual, éstas se desdibujaban ante Wood y ante algunas de las personas que trataban de conocer las razones por las que había dejado su trabajo. A la pregunta del funcionario de la oficina de desempleo sobre los motivos de su dimisión, todo lo que Wood supo decir fue "razones personales". Para nombrar las situaciones que la dañaban necesitaba un recurso hermenéutico que no existía. Sin embargo, sí podía narrar, con las palabras de que disponía y con el nivel de precisión que estas y sus afectos y sensaciones le concedían, los escenarios que le causaban tanto daño. Es decir, sí podía dar testimonio acerca de un asunto que, en cierto sentido, desconocía. ¿O acaso diríamos que lo que hizo en el

[10] Es decir, la tesis que planteo en este texto es que la tensión entre, por un lado, el testimonio como institución social y, por otro lado, las definiciones de acto de testimoniar y dependencia epistémica, es problemática para los casos en los que quien testimonia está sometida a la injusticia hermenéutica. Sin embargo, es importante señalar que esta tensión no sólo no es conflictiva, sino que incluso es necesaria en los casos de injusticia testimonial e injusticia discursiva que no cursan junto a una injusticia hermenéutica.

[11] "[…] la injusticia de tener algún área significativa de la experiencia social propia oscurecida a la comprensión colectiva debido a un prejuicio identitario estructural en los recursos colectivos de interpretación" (Fricker 2007, 155; cfr. Fricker 2007, 1 y 158)

seminario fue algo distinto de testimoniar? En lo que sigue veremos que la respuesta a esta pregunta difiere en función de si la respondemos apoyándonos en la concepción del testimonio como institución o en las definiciones de acto de testimoniar y dependencia epistémica. Según estas últimas, testimoniar estando sometida a la injusticia hermenéutica es una paradoja que, en cambio, se deshace desde la perspectiva del testimonio como institución social.[12]

2.1. Testimoniar como víctima de la injusticia hermenéutica

Broncano ofrece la siguiente definición del acto de testimoniar:

> El testimonio es un acto de *decirle a la audiencia que p con el objetivo de informar que p*. Es necesario que el agente testificador se dirija a la audiencia con el objetivo informativo a la vista. No es suficiente que el orador deje caer algo que el público pueda utilizar para obtener conocimiento de la propuesta de que p. (Broncano 2020, 167; la cursiva es mía)

A la luz de esta definición, las narraciones de Wood y de sus compañeras en el seminario de Farley no pueden ser consideradas testimonio. Wood ni siquiera le dijo a la audiencia

[12] Existe una lectura alternativa del caso de Carmita Wood según la cual Wood contó lo que le pasó como un caso de "contacto sexual no deseado". De acuerdo con esta lectura, la objeción que planteo a AT podría salvarse si se considerase que *contacto sexual no deseado = acoso sexual = p*. Sin embargo, a mi juicio, esta lectura es problemática ya que se basa en una traducción poco precisa del texto original al español. El texto original de Brownmiller que sigue al fragmento que he citado en el cuerpo del texto dice así: "'Lin's students *had been talking* in her seminar about the unwanted sexual advances they'd encountered on their summer Jobs,' Sauvigne relates. 'And *then* Carmita Wood *comes in* and tells Lin her story. We realized that to a person, every one of us –the women on staff, Carmita, the students— had had an experience like this at some point, you know? And none of us had ever told anyone before. It was one of those *click, aha!* Moments, a profound revelation.'" (Brownmiller 1999, chap. "Its name is sexual harassment"; las cursivas son mías). Sin embargo, la traducción que se hace de este fragmento en la versión española del libro de Fricker es la siguiente: "'En el seminario, las alumnas de Lin *hablaban* sobre los contactos sexuales no deseados con que topaban en sus empleos veraniegos' –refiere Sauvigne--. 'Y entonces *interviene* Carmita Wood y le cuenta a Lin su historia. Descubrimos que, hasta la última persona, todas y cada una de nosotras –el personal femenino, Carmita, las alumnas—habíamos tenido una experiencia parecida en algún momento, ¿se dan cuenta? Y ninguna le había contado nunca nada a nadie. Entonces hicimos *clic,* dijimos *ajá*, fue uno de esos momentos de revelación profunda.'" (Fricker 2017, 242; las cursivas son mías). Es decir, mientras en el texto original se habla en pasado perfecto –habían estado hablando (*had been talking)*— la traducción utiliza la forma verbal del pasado imperfecto –hablaban –. Por otra parte, traduce 'comes in' como 'interviene' en lugar de traducirlo por 'llega'. Es decir, si leemos el texto en la versión original parece que la interpretación más apropiada de la escena es que en el seminario habían estado hablando de contactos sexuales no deseado antes de que llegara Wood y que Wood, nada más llegar, le cuenta su historia a Lin –sin haber estado presente en la conversación previa. Por tanto, según la interpretación que propongo del texto original, y a diferencia de la lectura alternativa, Wood no cuenta su historia como un caso de contacto sexual no deseado. Con todo, si esta lectura alternativa se considera apropiada, mi argumentación seguiría siendo válida para otros casos de acoso sexual en los que la acosada estaba sometida a la injusticia hermenéutica, como es el caso de Nevenka Fernández (ver: Sánchez-Maroto, 2021). Por último, cabe señalar que la lectura alternativa de esta escena es diferente de la objeción que Rebecca Mason (2011) plantea a la concepción de la injusticia hermenéutica elaborada por Fricker, y que comentaré más adelante. Según esta objeción, podría considerarse que el resto de participantes no estaban sometidas a la injusticia hermenéutica ya que sí hablaban de 'contacto sexual no deseado'. Con todo, no está claro si ambos conceptos son equivalentes, puesto que el concepto de 'acoso sexual' señala una dimensión estructural que, en ese momento, no estaba presente en la otra expresión.

que *había sufrido acoso sexual*. Ni existía ese concepto ni conocía con exactitud qué era lo que había ocurrido. Tampoco le dijo al resto de participantes que *su jefe la había besado en el ascensor, que había dejado el trabajo, que últimamente tenía muchos dolores, etc.,* con el único objetivo de informar que *su jefe la había besado en el ascensor, que había dejado el trabajo, que últimamente tenía muchos dolores, etc.* Es decir, Wood *no dijo a la audiencia que p con el objetivo de informar que p*. La narración de Wood mostraba algo que, simultáneamente, quedaba velado y requería de un discernimiento mayor del que había alcanzado. Sin un p determinado o, lo que es lo mismo, sometida a la injusticia hermenéutica, el acto de testimoniar tal y como se define se vuelve irrealizable.[13]

La narración de Wood señala que aquello que se le escapa de su experiencia, aquello que le resulta incómodo y extraño, y que no puede definir con palabras exactas, reclama una respuesta. Por ello, quien testimonia siendo víctima de la injusticia hermenéutica no puede, al menos no solamente, informar. Quien *informa*, además de conocer aquello sobre lo que informa —el p—, no lo hace necesariamente con la expectativa de que quien escuche responda ante la gravedad de la situación narrada y le ayude a desentrañar lo que queda oscurecido en su narración. Al acudir al seminario y narrar su historia, Carmita Wood no informa de aquello de lo que quiere dar testimonio, sino que, en todo caso, informa de ciertos detalles. Pero recoge las demandas normativas del daño sexual e interpela a quienes escuchan para que se involucren en ellas. A diferencia de quien informa, quien *interpela* no tiene por qué conocer aquello para lo que está reclamando atención; lo que hace es requerir de otro una explicación, el cumplimiento de una obligación o su ayuda para discernir lo que todavía está indefinido. En consecuencia, con la interpelación, a la agente testificadora se le abre la posibilidad de dar testimonio sobre una situación o experiencia que le resulta confusa, sobre algo que aprehende pero que todavía no puede reconocer conceptualmente (Butler 2016). En definitiva, se abre la posibilidad de articular un testimonio, aunque al inicio esté sometida a la injusticia hermenéutica.

[13] Un caso similar es el de Nevenka Fernández, quien fue víctima de acoso sexual durante los meses en los que fue concejala en Ponferrada, su población natal. Cuando Fernández acudió por primera vez a una cita con su terapeuta, no conocía el concepto de acoso sexual —aunque este concepto ya existía desde hacía 20 años. Fernández le contó determinadas situaciones a la terapeuta y cómo se sentía al respecto. Tras escucharla, la terapeuta nombró el concepto que podía dar nombre a las situaciones a que Ismael Álvarez la sometió. Nevenka Fernández no le dijo a la terapeuta que había sufrido acoso sexual con el objetivo de informarla de que había sufrido acoso sexual. Eso era imposible, pues estaba, al igual que Wood, sometida a una injusticia hermenéutica. Sin embargo, lo que narró parece que sí debería caer bajo el término de testimonio. Tanto Wood como Fernández querían mostrar algo que a ellas mismas les quedaba velado de algún modo.

Un segundo problema que plantea el verbo informar es que concede hegemonía al terreno jurídico. El peligro de un movimiento así radica en que lo que se considera testimonio o conocimiento responde a unos límites demasiado estrechos para promover, o incluso permitir, la articulación social del daño sexual (Alcoff 2018); como ocurre en los casos en que el daño sexual cursa junto a una injusticia hermenéutica. No se plantearía el mismo problema si la definición descansase sobre el verbo interpelar. Es cierto que la interpelación nos conduce a la escena judicial cuando quien interpela es la autoridad (Butler 2005) y lo hace con el fin de que la víctima informe, cuente todos los hechos tal y como sucedieron, con todos los detalles, casi como si se tratase de una fotografía; pero no nos conduce a la escena judicial cuando quien interpela es la superviviente impulsada por el objetivo de comprender y articular una experiencia relevante para ella que todavía le resulta confusa.

Se podría objetar que Wood y sus compañeras "dejar(on) caer algo que la audiencia (en este caso, ellas mismas) pudo utilizar para obtener conocimiento de que p" y que, por tanto, sus relatos no pueden considerarse testimonios. Esta interpretación no parece adecuada. En primer lugar, mientras narraban esas situaciones no se mostraban ajenas a la percepción de que había algo en ellas que no lograban ver. En segundo lugar, no dejaron caer unas palabras de cuyo significado tenían pleno conocimiento con el fin de incitar a las demás a conocer que p porque ellas no querían decir que p explícitamente. Tanto Wood como sus compañeras trataban de entender —si bien no habían fijado un objetivo claro al inicio de la reunión— y dar sentido al barullo y la confusión en los que las escenas narradas les hacía vivir.

En suma, de acuerdo con la definición de acto de testimoniar, Carmita Wood no dio testimonio en el seminario: no sabía que p y, en consecuencia, no podía informar que p. ¿Dónde quedan relegadas, entonces, las voces de muchas víctimas de daño sexual que también lo son de la injusticia hermenéutica? ¿Dónde queda la posibilidad de conceptualizar una esfera de la experiencia que queda oculta a toda la sociedad?[14]

[14] Como decía en la segunda nota a pie, hay casos en los que conservar la definición de AT que propone Fernando Broncano es necesario–si bien, a mi juicio, habría que ampliarla de modo que el objetivo de la agente testificadora no fuese simplemente informar. Se trata de casos en los que se da una injusticia testimonial —sin que, a la vez, se dé una injusticia hermenéutica— o en los que ocurre una injusticia discursiva, y en los que, por tanto, no es aplicable la tesis que planteo. En estos casos, la agente testificadora dice que p con el objetivo de informar que p. Sin embargo, no es creída, (1) bien porque la receptora tiene prejuicios (Fricker, 2007), o (2) bien porque la posición que ocupa la agente testificadora en la estructura social (Ayala, 2016) hace que a pesar de que la agente haya emitido un acto de habla *p* para el que tiene autoridad, y lo haya hecho usando el tono, las palabras y los gestos apropiados de acuerdo con la convención, dicho acto de habla *p* no es considerado como el tipo de acto de habla que efectivamente es – lo que se puede saber no por la intención de la hablante, sino por los recursos convencionales que se han

La problemática despertada por la definición de acto de testimoniar se ve reforzada por la definición de dependencia epistémica, según la cual:

> La perspectiva Ps1 depende de otra perspectiva Ps2 con respecto a p si y solo si la relación de acceso cognitivo R que define Ps1 mejoraría sus estándares de calidad confiando en Ps2. Una situación de dependencia epistémica ocurre cuando S1 está en condiciones de obtener conocimiento de p condicionalmente a que S2 tenga conocimiento de p y S1 mejore su perspectiva por medio de la información que obtiene S2. (Broncano 2020, 177)

De acuerdo con esto, la dependencia epistémica en un acto testimonial consiste en que hay un lego que depende de un experto para saber que p. De nuevo, el caso de Wood plantea algunos interrogantes. ¿Quién ocupa en el seminario la posición S2 si ninguna de ellas tiene conocimiento de p? ¿Cómo es posible que si ninguna de ellas tiene conocimiento de p todas estén en condiciones de obtener conocimiento de p? Es más, ¿cómo es posible que todas obtengan conocimiento de p como fruto de aquella reunión si ninguna de ellas sabía que p? ¿Tienen sentido en un caso así las categorías de lego y experto?

Una manera de responder a estas preguntas sin cuestionar la definición de la dependencia epistémica sería otorgarle reciprocidad a la dependencia epistémica. Decir que p es el resultado de sumar p1 y p2, y que S1 sabe que p1 y S2 sabe que p2 de modo que ambos dependen del otro para saber p1 y p2. Pero que S1 y S2 se informen respectivamente ¿implica que lleguen a la conclusión de que p1 y p2 muestra que p? Como la propia definición indica, hace falta algo más que dar una información para llegar a la conclusión de que p: S1 y S2 deben *mejorar su perspectiva*. Para saber que Wood ha sido víctima de acoso sexual, no basta con que la información viaje en ambos sentidos, también son necesarios ciertos modos de desarrollo del diálogo y de la manera en que las perspectivas de las participantes se modulan en el curso de la conversación. Ahí reside la importancia y densidad de la concepción del testimonio como institución social que propone Broncano.[15]

---

puesto en juego al emitir el acto de habla (Kukla, 2014).

[15] En un artículo de 2011 titulado "Two Kinds of Unknowing", Rebeca Mason diferenciaba dos formas de desconocimiento que Miranda Fricker había confundido en su articulación de la injusticia hermenéutica: (1) la injusticia hermenéutica a la que están sometidos los miembros de un grupo marginalizado y (2) la ignorancia ética y epistémica culpable perpetrada por los miembros de los grupos dominantes. Mason señala que Fricker había confundido los recursos colectivos con los recursos dominantes y, como consecuencia, desde el marco conceptual frickeano hay ocasiones en las que se considera que un grupo marginalizado sufre una injusticia hermenéutica porque existe un vacío en el marco conceptual dominante cuando, en realidad, el grupo marginalizado sí que cuenta con un concepto y, por consiguiente, sus miembros no están sometidas a la injusticia hermenéutica. Mi argumento, por tanto, solo valdría para el primer tipo de desconocimiento o, lo que es lo mismo, para los casos reales de injusticia hermenéutica. El segundo tipo de desconocimiento se comprende mejor desde el concepto de injusticia discursiva acuñado

2.2. El testimonio como institución social: el logro de una nueva perspectiva

La concepción del testimonio como institución social nos ayuda a dar cuenta del logro de una perspectiva mejor, más adecuada, así como del proceso de empoderamiento hermenéutico (Medina 2022) que esta concepción articula.

En el seminario, la narración de Wood fue seguida de otras similares: todas y cada una de las mujeres presentes habían sido objeto de acoso sexual. Cuando compartieron sus experiencias por primera vez, no disponían de un término que diese nombre a esas situaciones. Su conversación giraba en torno a un p al que podían señalar pero que no estaba determinado y que todavía no sabían determinar. Sin embargo, reconocieron la familiaridad de sus experiencias de manera casi inmediata: "Fue uno de esos momentos de revelación profunda en que haces *clic*, dices *ajá*." (Brownmiller 1975, 280-1; cit. en: Fricker 2007, 150; traducción de la autora). ¿Cómo se llegó a ese momento? Aún más, ¿cómo se llegó al momento en que vieron la necesidad de nombrar esas experiencias? Al inicio, aquel encuentro no tenía como objetivo pre-establecido dar con el nombre de las situaciones de daño sexual que las mujeres padecían en sus puestos de trabajo. Ni siquiera iba a ser el tema de conversación. Como recoge Brownmiller, hasta ese momento "ninguna le había contado nunca nada a nadie" (1990, 280-1; cit. en: Fricker 2007, 150; traducción de la autora).

De algún modo, Wood sintió que Farley podría ayudarla, así que fue a buscarla y le contó su situación. Al escuchar el relato de Wood, el resto de participantes del seminario, de un modo u otro, se sintieron interpeladas por las palabras que escucharon y por sus propias experiencias. No podían dejar de ayudarla. Tampoco podían dejar de romper el silencio. Y, además, disponían de las condiciones para hacerlo. Como activistas del movimiento feminista contaban con una red de apoyo y con un haber de saberes y conceptos que fueron clave a la hora de encontrar el término adecuado para nombrar lo que tantas mujeres habían vivido y todavía quedaba indefinido en sus relatos.[16] Pero saber

por Kukla (2014).

[16] Con esto no quiero decir que solo quienes están en una posición social dominante pueden articular un nuevo recurso hermenéutico. Como hemos visto a partir del trabajo de Rebecca Mason, los grupos marginalizados también tienen recursos para dejar de estar sometidos a la injusticia hermenéutica, aunque los términos que acuñan no permeabilicen en el resto de la sociedad. Tampoco quiero decir que solo quienes están en esa posición privilegiada son agentes políticas. Como señala Saray Ayala (2022), hay modos de resistencia no articulada que, si bien no necesariamente desembocan en una actitud crítica, pueden ser el acicate que inicie dicha actitud y, en consecuencia, un proceso de cooperación epistémica que enriquezca los recursos hermenéuticos de una sociedad. También los recursos hermenéuticos de quienes ya cuentan con esa actitud crítica pero todavía no ven en otras personas de grupos sociales no dominantes su carácter de agentes políticas.

que Wood había sufrido acoso sexual no fue el resultado de un simple intercambio de información.[17] Fue el resultado de algo más complejo: una conversación que condujo a una nueva perspectiva.

La conversación no se inició conociendo la meta: los objetivos se fueron conformando y perfilando mientras esta se tejía, fruto de la dinámica del encuentro. Que un objetivo no sea establecido de antemano no significa que no exista o no pueda existir. Es más, la ambigüedad o indeterminación primera es, en muchas ocasiones, condición de posibilidad de un objetivo ulterior adecuado. Del mismo modo, las disposiciones de las participantes no venían afinadas de casa. Se fueron modulando en el transcurso de la conversación conforme el objeto alcanzaba un mayor discernimiento. Contaban, eso sí, con un conjunto de saberes que facilitó que la conversación se llevase a cabo. El encuentro cumple, por tanto, con los tres pilares sobre los que Broncano hace descansar su concepción del testimonio como institución social. (i) El objetivo, si bien indefinido al inicio, se perfiló y era *apropiado*; (ii) las mujeres reunidas disponían de las competencias que hacían posible alcanzar el objetivo que se fue dibujando; y (iii) las disposiciones de las participantes se *adecuaban* al fin y a los requerimientos de la conversación (Broncano 2020, 167). Dicho brevemente, el seminario de Farley se convirtió en un espacio de cooperación epistémica sujeto a cierta normatividad. Con un objetivo cualquiera y unas disposiciones desacertadas, no hubiese sido posible generar un espacio de cooperación epistémica y, en consecuencia, tampoco la institución social del testimonio, ya que, según la propuesta de Broncano,

> La hipótesis es que el testimonio es un acto de cooperación epistémica que tiene el carácter de una institución *sometida a condiciones y normas*. Una institución que puede ser tan mínima como responder a una pregunta casual o tan compleja como resolver problemas de memoria en una sociedad que se recupera de traumas de crueldad. (Broncano 2020, 166; las cursivas son mías).

La sesión del seminario en la que Carmita Wood relató lo que le había sucedido cumple con las condiciones y normas necesarias para ser considerada un acto de cooperación epistémica y, por tanto, el relato de Wood debe ser considerado testimonio. Las mujeres allí reunidas se escucharon, vieron el trasfondo común de sus experiencias, reflexionaron colectivamente y se hicieron cargo de las necesidades normativas que la conversación iba

[17] De ser así, ya se habría dado con el concepto de 'acoso sexual' tiempo atrás. Muchas de ellas contaban con un bagaje teórico fruto del activismo feminista, incluso con la expresión 'contacto sexual no deseado' y, a la vez, habían sido objeto de acoso sexual. Es decir, muchas tenían toda la información necesaria y, sin embargo, no habían llegado a la conclusión a que llegaron en el seminario. Hacía falta algo más.

haciendo patentes. A través de la escucha, la atención y el diálogo, Wood y sus compañeras formaron un espacio de cooperación epistémica que sirvió para discernir lo que quedaba velado tras un lenguaje que ocultaba la dimensión estructural del acoso sexual. La institución social del testimonio, que se forjó conforme la conversación avanzaba, reconoció como testimonio las narraciones contadas por quienes también eran víctimas de una injusticia hermenéutica y consiguió el avance epistémico necesario para reivindicar a quienes son incapaces de iniciar una conversación el estatus de testimonio de los relatos de daño sexual, a pesar de que no cuenten con el lenguaje para informar que p.

3. Dejarse afectar para articular el testimonio

La escena de la niña que se negaba a besar a la abuela (II, 4.3) y que, junto a otras situaciones narradas en el capítulo anterior, nos confrontaba con la necesidad de ampliar las definiciones de las injusticias epistémicas más allá del ámbito proposicional, era presentada como una escena relativamente fácil de interpretar. En la tensión de su cuerpo y la expresión de su rostro, resultaba sencillo ver una negativa a la petición de su padre. Sin embargo, si ampliamos el foco de la escena, vemos que la tensión y la expresión de la niña, que parecían comunicar una resistencia a seguir los dictados paternos, pueden ser, además, un modo de mostrar un enfado o su frustración al acusar algunos comportamientos hostiles por parte de la abuela. Es decir, puede ser un modo que tenga la protagonista de esta historia para decir algo así como "estoy enfadada con la abuela porque siempre me dice lo que tengo que hacer y lo que no." Es obvio que la niña no tiene suficientes recursos epistémicos para poder expresar con este grado de articulación lo que le ocurre. En consecuencia, desde este enfoque más amplio, la situación ya no parece tan sencilla de leer. De hecho, sin los datos suficientes, sería incauto por nuestra parte postular la posible situación a la que esos sentimientos, emociones y sensaciones responden. Es más: incluso en el caso de que la niña pudiese poner palabras a su enfado, su frustración, sus sentimientos y sus sensaciones no serían una prueba inequívoca de que un daño haya tenido lugar. Para establecer esta relación, habría que llevar a cabo cierta elaboración de la situación.

Con todo, no hay duda de que, en términos generales, hechos y sentimientos se asocian de modos que no son fortuitos. Sin embargo, es incuestionable el riesgo de establecer asociaciones inmediatas entre ambos. Más aún cuando hablamos de escenas

con un grado de complejidad elevado; como son las escenas en las que las infancias están implicadas.

Si resulta tan complicado asociar, sin ningún atisbo de duda, un hecho con determinadas sensaciones y sentimientos, ¿tiene sentido desarrollar una concepción de las injusticias epistémicas que se apoye en un ámbito del conocimiento —el afectivo o el somático— que no parece dar respuestas claras? Si respondemos afirmativamente a esta cuestión y ampliamos la concepción de las injusticias epistémicas de modo que aquello que consideramos comunicación no se limita a los actos de habla: ¿cómo debemos aproximarnos a escenas de este tipo, en las que no hay palabras o son muy pocas las palabras que se emiten, para no caer en una lectura estrecha o reduccionista de la situación?

A lo largo de este apartado, expondré un posible camino, propuesto por Carla Bagnoli (2022), para abordar estas preocupaciones, con el fin de que nos aproximemos de una manera que resulte fructífera a los modos tan complejos en los que hechos y afectos se relacionan.

3.1. De la evidencia a la atención normativa

Al igual que ocurría con la conceptualización del testimonio como institución social propuesta por Broncano (2020), el análisis de Bagnoli (2022) señala aspectos de gran importancia para elaborar una epistemología de la infancia. En "Feeling Wronged: The Value and Deontic Power of Moral Distress", Bagnoli señala precisamente la complejidad de las relaciones que existen entre sentirse dañada y el hecho de haber sido efectivamente dañada.[18] Defiende que, aunque una de las consecuencias más comunes de haber sido dañada es sentirse dañada, la relación entre el sentirse dañada y haber sido dañada es más compleja de lo que a primera vista pudiera parecer.[19] En primer lugar, sentirse dañada no es una condición suficiente para afirmar haber sido dañada. Es decir, alguien puede haber sido dañada sin, por ello, sentirse dañada, y viceversa. Por consiguiente, no sentirse dañada no es una evidencia concluyente de no haber sido dañada, y sentirse dañada no es una evidencia concluyente de haber sido dañada. La razón que hay detrás de este desajuste es que algunos sentimientos pueden ser engañosos o estar fuera de lugar, es decir, no ser apropiados o proporcionales a la situación (Bagnoli 2022, 89). En

[18] Traduzco *feeling wronged* por "sentirse dañada" y *being wronged* por "haber sido dañada" porque considero que son las expresiones que mejor recogen el espíritu de los términos ingleses.
[19] "While, their occurrence is not adventitiously associated with being wronged. It is related to wrongdoing in complex ways." (Bagnoli 2022, 89-90)

ocasiones, las personas reaccionan mal ante determinadas palabras y, más tarde, se dan cuenta de que el sentimiento por el que han reaccionado estaba vinculado a otra situación.

El problema que surge es que la posibilidad de desajuste se ha utilizado como arma arrojadiza contra determinados grupos identitarios. No han sido pocas las ocasiones en las que se ha traído a colación este argumento para devaluar o cuestionar el valor cognitivo de la experiencia subjetiva de la dañada (Bagnoli 2022, 89): si no vale como prueba definitiva, no aporta ningún conocimiento o verdad respecto de la situación. El objetivo de Bagnoli es mostrar que la aproximación adecuada a estas situaciones no es la del marco conceptual según el cual la verdad se equipara a la evidencia concluyente. Su propuesta, y la tesis que defiende, es que los sentirse dañada no son evidencias concluyentes sino demandas de atención normativa.

Ejemplifica su tesis con casos de microagresiones, cuya característica más relevante —al menos en los cuatro ejemplos que analiza— es que pasan inadvertidas para todas las personas excepto para la agredida, que lo único que puede aportar como prueba son sus sentimientos de daño. Esto es debido a la forma en la que se dan las microagresiones, que se caracterizan por ser llevadas a cabo de un modo tal que a la agredida le resulta imposible señalar un acto concreto de agresión. El resultado de todo esto es que la persona dañada tan solo puede dar cuenta de su sentimiento de daño para señalar la agresión. Nos encontramos entonces ante la dificultad, señalada arriba, de que no se puede decir que ese sentimiento sea una evidencia concluyente. ¿Conduce esto a un callejón sin salida? Según Bagnoli, la pregunta por la evidencia es una pregunta equivocada que coloca el peso de la prueba sobre la agredida y la somete a una auditoría sin sentido. Por esta razón, propone un cambio de marco conceptual —o paradigma— en el que los sentimientos de daño de la agredida no sean vistos como una evidencia absoluta sino como una demanda de atención normativa, como un modo de dirigirse a los otros en tanto que miembros de una comunidad moral:

> Aunque los sentimientos heridos no reaccionan únicamente frente a las malas acciones, tienen una importancia deóntica distintiva, y articulan las demandas morales de atención normativa que se dirigen a otros como proveedores morales, contribuyendo así a la dinámica social del empoderamiento ético y político. (Bagnoli 2022, 90)[20]

Para dar este paso, Bagnoli abandona la caracterización de la declaración o manifestación

[20] "Though hurt feelings do not react solely to wrongdoing, they do have a distinct deontic import, and they articulate the moral demands of normative attention that are addressed to others as moral providers, thereby contributing the social dynamics of ethical and political empowerment" (Bagnoli 2022, 90). Todos los fragmentos de Bagnoli (2022) han sido traducidos por mí.

de los sentimientos de daño como evidencia concluyente y defiende que se trata de una actitud reactiva. El concepto de actitud reactiva fue acuñado por Peter Strawson (1962) con el objetivo de mostrar que determinadas emociones están vinculadas a determinadas expectativas normativas que tenemos de los demás, así como a la atribución de responsabilidades.[21] Strawson concibe estas actitudes como reacciones que tienen las personas que están emocional y éticamente involucradas en sus encuentros con otras personas, y cuya principal característica consiste, por tanto, en ser actitudes conectadas y vinculadas con esas situaciones y personas [*non-detached attitudes and reactions*] (Strawson 1974, 5).[22] En "Freedom and Resentment", Strawson enumera cinco ejemplos de actitud reactiva: (1) la gratitud, (2) el resentimiento, (3) el perdón, (4) el amor —aunque no todos los tipos de amor—, y (5) los sentimientos heridos [*hurt feelings*]. Bagnoli caracteriza el conjunto de sentimientos de daño vinculados con las microagresiones como una subcategoría del quinto ejemplo de actitud reactiva, los sentimientos heridos, y los categoriza bajo el término de malestar moral [*moral distress*].

Este cambio de marco conceptual es fundamental para salir del callejón sin salida en el que el marco de la evidencia —que, como señalaré más adelante, es el marco impuesto por la hegemonía del terreno jurídico— ha colocado a todas esas situaciones en las que la "única prueba" con la que cuenta la persona agraviada o agredida es sentirse dañada.[23]

---

[21] "Strawson introduced the category of reactive attitudes in an attempt to argue that ascriptions of responsibility are inextricably tied to emotional attitudes of a distinctive sort and are rooted in mutual normative expectations and demands. […] reactive attitudes respond to they and press demands of respect and recognition of normative standing in the moral community. […] reactive attitudes constitute a moral nexus of deontic relations, that is relations that are articulated in terms of obligations, prohibitions, and permissions […] moral agents as such can address each other with proper *authority*." (Bagnoli 2022, 91; la cursiva es mía)

[22] Con el concepto de actitud reactiva, Strawson quiere articular filosóficamente una experiencia común, a saber: que a las personas nos importa mucho las intenciones y actitudes que las otras personas tienen cuando se relacionan con nosotros; hasta el punto de que nuestros sentimientos y reacciones dependen en gran medida de esas actitudes e intenciones —o de las actitudes o intenciones que creamos o consideremos que los demás tienen hacia nosotros (Strawson 1975, 5). Tal y como yo he entendido a Strawson, las actitudes reactivas son actitudes y reacciones que tienen las personas cuando están directamente involucradas en encuentros y relaciones con otras personas, y que se caracterizan fundamentalmente por mostrar el vínculo y conexión emocional y normativa que tenemos con esas personas y situaciones [*non-detached attitudes and reactions*] (Strawson 1974, 5). En concreto, Strawson habla de cinco ejemplos de actitudes reactivas: (1) gratitud, (2) resentimiento, (3) perdón, (4) amor y (5) sentimientos heridos. ¿Cómo funcionan estas actitudes reactivas? Un ejemplo bastará para entender la propuesta de Strawson. Strawson dice que, por ejemplo, si alguien te hace daño de manera intencionada sentirás un resentimiento mayor hacia esa persona que si te daña accidentalmente, en cuyo caso puede que ni siquiera sientas resentimiento. La función que cumple el resentimiento en alguien que ha sido dañado intencionalmente es desaprobar el comportamiento de aquel que ha causado el daño. Es decir, el resentimiento tiene como objetivo señalar al otro que no ha cumplido con las expectativas normativas y de cuidado que se esperaban de él teniendo en cuenta que es miembro de una determinada comunidad.

[23] "My contention is that the categorization of moral distress in terms of reactive attitudes represents a decisive step toward an alternative account of its normative and epistemological significance that refocuses the discussion on the web of normative practices that governs the dynamics of moral consideration and

Es el caso de las microagresiones pero, como defenderé, también es la situación en la que se encuentran muchas de las personas que han sido agredidas sexualmente, en especial aquellas que a la vez están sometidas a la injusticia hermenéutica. En las siguientes secciones, seguiré exponiendo los aspectos más relevantes de la propuesta de Bagnoli y apuntaré algunas matizaciones que considero necesarias para que su propuesta nos ayude a comprender mejor a las agredidas sexualmente en la infancia.

3.2. Malestar moral y atención normativa

Al incluir el malestar moral dentro del elenco de actitudes reactivas, Bagnoli sitúa los sentimientos de daño en el marco de las dinámicas sociales de reconocimiento. Según la tesis que plantea, el malestar moral emana cuando una expectativa normativa ha sido quebrada; ya que, al igual que el resto de actitudes reactivas, tiene como objetivo exigir el respeto y el reconocimiento de ciertos estándares normativos sancionados por una comunidad moral.

Comprender los sentimientos de daño como actitudes reactivas ofrece una doble ventaja. Por un lado, permite alejarse del paradigma evidencialista. Por otro lado, abre la posibilidad de conceptualizar los sentimientos de daño como demandas dirigidas a otros miembros de la comunidad con el objetivo de exigir atención normativa —tanto en sentido ético como epistémico— para una determinada situación. En definitiva, resitúa la discusión de modo tal que los sentimientos de daño no son considerados como pruebas fehacientes de un hecho consumado, sino que se valoran por su aporte deóntico y por su capacidad de iniciar un proceso dialógico de atención normativa.[24]

El malestar moral posee la virtud de iniciar un proceso dialógico porque, a diferencia de otras actitudes reactivas —que también son dialógicas—, se orienta temporalmente de manera prioritaria hacia el futuro. Es decir, su fin último no es atribuir responsabilidades por un acto efectuado en el pasado, sino vincular a los otros agentes morales en un proceso comunicativo que ayude a articular mejor las condiciones normativas de la comunidad

mutual recognition." (Bagnoli 2022, 96)

[24] "[…] to say that moral distress is a reactive attitude with deontic import do not mean that it proves that an individual or an institution is at fault in the fulfillment of moral duty. Rather, it indicates that a subject who is emotionally responsive to normative failures and wrongs, an active participant of the moral community, who is somebody with the same normative standing as moral agents, is calling for —is demanding normative attention. This call for attention generates a duty of moral consideration that would be wrong to disregard. Disregarding *that* demand would in generate a situation of normative abandonment, which is likely to corrode the claimants' self-respect and their moral powers. Arguably, in a moral community, moral agents are bound by the obligation to protect and sustain each other's capacities for moral agency and moral interactions, and so there is a general duty to live others from moral distress." (Bagnoli 2022, 102-103).

en la que esa situación ha tenido lugar:

> Éstas [las actitudes reactivas] reaccionan ante los agentes por lo que deberían haber hecho en el pasado, pero también por lo que podrían hacer en el futuro. En mi opinión, la categoría de malestar moral crea un espacio entre las actitudes reactivas que gobiernan las relaciones morales deónticas, en contraste con las que miran hacia atrás y responden a errores pasados. [...] El malestar moral se orienta principalmente hacia el futuro y tiene como objetivo proporcionar un vínculo social mediante el compromiso emocional, en lugar de responder a un incumplimiento pasado de la norma. (Bagnoli 2022, 94)[25]

A diferencia de otras actitudes reactivas, el malestar moral tiene como objetivo prioritario la creación de vínculos sociales a través de compromiso emocional. En primer lugar, a diferencia del resentimiento, por poner un ejemplo, no se dirige al agente que causó el agravio, sino que se dirige a cualquier agente capaz de proporcionar apoyo moral (Bagnoli 2022, 92-93). No obstante, es importante señalar que, aunque el malestar moral no va fundamentalmente dirigido al causante del agravio, sigue siendo una actitud reactiva y no una actitud objetiva, ya que se dirige a los otros miembros de la comunidad en tanto que proveedores morales (Bagnoli 2022, 93). En segundo lugar, la demanda de atención normativa deja en un segundo plano la solicitud de compensación o reparación por el agravio sufrido (Bagnoli 2022, 93); de ahí que su orientación sea prioritariamente hacia el futuro.

Esta comprensión de los sentimientos de daño como una actitud reactiva orientada principalmente hacia el futuro favorece el abandono del paradigma evidencialista La aproximación evidencialista que, de manera reduccionista, trata de establecer una relación causal entre determinados sentimientos y sensaciones y un daño se orienta fundamentalmente hacia el pasado, ya que lo que sobre todo trata de decir es que estos sentimientos son consecuencia de aquellos hechos. Es decir, busca el reconocimiento de un daño, pero no necesariamente busca un cambio social más amplio. En cambio, el malestar moral, con su interpelación a la sociedad en su conjunto y su orientación prioritariamente hacia el futuro, tiene como objetivo principal que determinado tipo de daño no vuelva a ocurrir. Esto es, busca construir un mundo en el que esta forma de violencia no tenga cabida, que deje de ser sistémica. Este objetivo también pasa por que

[25] "They [reactive attitudes] react to agents for what they ought to have done in the past, but also for what they could do in the future. In my view, the category of moral distress carves a space among reactive attitudes that govern deontic moral relations, in contrast to those that are backward-looking and respond to past wrongs. […] Moral distress is primarily forward-looking and aimed at providing a social bond by emotional engagement, rather than at responding to a past failure to abide by the norm." (Bagnoli 2022, 94)

se reconozca e incluso se repare su daño concreto, pero no es el único objetivo. Aquí el foco se amplía mucho más allá de su individualidad.

A mi juicio, las características diferenciales del malestar moral adquieren y muestran toda su relevancia cuando hablamos de daños sistémicos, como es el caso de las agresiones sexuales, también las que se dan en las infancias. Si es cumplida, la demanda de atención normativa que reclama el malestar moral es probablemente la única forma que, en la actualidad, tienen la mayoría de supervivientes de daño sexual para reconciliarse con el mundo. A diferencia de otros daños cuya causa no es sistémica, la superviviente de daño sexual no puede esperar razonablemente que todos los terceros implicados en su daño reconozcan el daño causado, como requiere el resentimiento. Es más, aunque difícilmente se puede deshacer de esa esperanza, la mayoría de las veces ni siquiera puede esperar razonablemente que el agresor lo reconozca. Por eso, el daño de la superviviente de agresiones sexuales, en cierto sentido, no puede orientarse hacia el pasado, contra la tendencia natural del tiempo. Pues esta forma de reconocimiento de su daño solo la puede obtener en la lucha colectiva por construir un mundo futuro en el que, por un lado, el daño sexual no sea sistémico y, por otro lado, se logre el reconocimiento social necesario para que la superviviente puede mirar a su pasado sin que este esté desdibujado o invisibilizado.

Es decir, hay un sentido en el que la superviviente, para reconciliarse con el mundo, quizás necesite que el agresor y sus cómplices reconozcan la verdad moral del daño causado y, por tanto, un sentido en el que, para reconciliarse con el mundo, quizás necesite la regresión moral del tiempo (cfr. Corbí 2005). Pero, en el caso de las agresiones sexuales, esta posible necesidad es algo muy personal que no todas las supervivientes necesitan o desean.

En *La disculpa*, Eve Ensler ([2019] 2020) recoge esa necesidad personal en un ejercicio en el que se niega a renunciar a un reconocimiento del daño que, sin embargo, sabe que nunca va a suceder. Su padre y agresor ya ha muerto y, por tanto, sabe que la disculpa que tanto ha esperado no va a llegar nunca. Pero ella, personalmente, la necesita, para seguir adelante. Por eso decide ficcionar esa disculpa, en un escrito epistolar en el que imagina las palabras que su padre podría haberle dicho, en un intento por desanclar la flecha del tiempo. Pero al igual que Ensler, muchas saben que esa disculpa no va a llegar, ni siquiera en los tribunales, aunque sus agresores y, por supuesto, las terceras personas todavía estén entre nosotros. De ahí que lo que en la mayoría de los casos lleva a las supervivientes a denunciar no sea el deseo de que se reconozca su daño —aunque eso

también les gustaría— sino el deber de hacer algo para que nadie más pase por lo que ellas han tenido que pasar.

Por eso, hay otro sentido en el que, para reconciliarse con el mundo, lo que la superviviente puede estar reclamando es que su malestar moral sea atendido normativamente, con el fin de articular el daño y, sobre todo, crear un mundo en el que ese daño no tenga lugar y sea reconocido. Es decir, hay un sentido en el que la flecha del tiempo sólo se puede desanclar si el daño no se queda parado mirando hacia un pasado desdibujado y esperando una situación más que improbable, como busca el resentimiento. La reconciliación con el mundo pasa, entonces, porque el daño, junto a la superviviente, mire hacia la construcción de un futuro habitable en el que se reconozca el daño sexual. Una posición que, no obstante, no niega la necesidad de depurar responsabilidades; pero que se centra, fundamentalmente, en el impulso de un proceso dialógico.

3.3. Iniciar un proceso dialógico

La orientación hacia el futuro confiere al malestar moral una caracterización distintiva dentro de las actitudes reactivas. Para resumir lo dicho hasta ahora, Bagnoli identifica cuatro aspectos propios del malestar moral. En primer lugar, el malestar moral no se dirige primordialmente ni necesariamente a la persona o grupo que ha causado el daño, sino que va dirigido a cualquier agente capaz de proporcionar apoyo moral, especialmente en la forma de atención normativa.[26] En segundo lugar, más que a solicitar la reparación o la compensación de un daño, el malestar moral se orienta a articular —en el futuro— una demanda genérica de atención normativa.[27] En tercer lugar, y al igual que el resto de actitudes reactivas, el malestar moral tiene un carácter deóntico; sin embargo, su función primordial no es la de rastrear el daño.[28] Por último, comparte con

[26] "First, moral distress captures an emotional experience that differs from backward-looking attitudes […] it more broadly addresses any moral agent who is able of providing moral support, first of all in the guise of normative attention. Agents are not only engaged with insofar as they can act in accordance to norms; they are also engaged with because (and insofar as) they are capable of moral interactions and of paying normative attention to others. In this capacity, moral distress reaches out to the wrongdoer, but also the bystander, as well as any other member of the moral community, irrespectively of their role or special relationship to the distressed." (Bagnoli 2022, 94-95)

[27] "Second […] moral distress articulates a forward-looking generic demand of normative attention, rather than a specific request of compensation or reparation of a specific past wrong. Unlike blame or resentment, which are addressed to wrongdoers, moral distress builds upon the subjects social vulnerability and susceptibility to others as moral providers. It opens to others, and its success depends upon how others respond in their turn." (Bagnoli 2022, 95)

[28] "Third, while moral distress does not track wrongs, it *is* deontic […] The relevant contrast between moral distress and reactive attitudes, such as resentment for past wrongs, is not that the former, as opposed to the latter, carves a non-deontic normative space within the large web of moral relations. Rather, the main

el resto de actitudes reactivas el carácter normativo y no causal de su reactividad.[29]

Esta caracterización del malestar moral abre caminos interesantes a la hora de abordar las relaciones entre sentirse dañada y el haber sido efectivamente dañada y que es necesario explorar para saber si es posible ampliar la definición de la injusticia testimonial más allá del terreno de lo proposicional.

Una de las consecuencias más destacadas ya ha sido señalada: tratar el malestar moral como una actitud reactiva orientada a articular una demanda genérica de atención normativa permite abandonar el paradigma de la evidencia que coloca todo el peso de la prueba sobre la agredida y resitúa la articulación del daño "[...] en la red de prácticas normativas que gobierna las dinámicas de consideración moral y reconocimiento mutuo" (Bagnoli 2022, 92).[30] Este cambio de paradigma tiene repercusiones de gran envergadura a la hora de abordar las agresiones sexuales; ya que, entre otras cosas, abre un espacio más allá del terreno jurídico —circunscrito en el paradigma de la evidencia— que resulta fundamental para la articulación social del daño sexual, como argumenta Linda M. Alcoff en *Rape and Resistance:*

> Con demasiada frecuencia se da por sentado que el ámbito jurídico de los tribunales es el único escenario para la justicia. Es cierto que las violaciones sexuales [*sexual violations*] son delitos y deben ser objeto de enjuiciamiento penal, y también es cierto que la lucha política del último medio siglo para revisar las leyes y los procedimientos judiciales ha sido una esfera productiva de los esfuerzos de reforma activistas. Y, sin duda, existe un bucle de retroalimentación entre la forma en que los tribunales nombran y tratan estos delitos y la comprensión pública de su naturaleza y la percepción de su gravedad (Freedman 2013). Sin embargo, el ámbito jurídico no es el único en el que pueden establecerse la verdad y la culpabilidad. De hecho, como sostuvo Carol Smart (1989) hace algunos años, la ley es un ámbito muy circunscrito de la acción social y puede frustrar

difference is that the expressions moral distress targets others as moral providers, that is, as interlocutors who are susceptible to the normative needs of others and capable of giving normative attention. Under this description, moral distress counts as a reactive attitude in the same sense in which resentment and blame do because it responds to others as persons with a will, who are hence endowed with moral powers. It is distinctive, however, in that it also engages with such moral powers in a constructive and forward-looking way, by articulating the moral demands of normative attention that are not necessarily remedial and backward looking." (Bagnoli 2022, 95)

[29] "Finally, the kind of reactivity that is distinctive to this sub-category of reactive attitudes is normative, and therefore it should not be confounded with any causal or tracking relation. Unlike unqualified pain and other purely expressive forms of suffering, the category of moral distress articulates a demand for normative attention, which is addressed to others as moral providers and seeks a normative response from them. In this sense, moral distress is generative, in that it changes the normative relations between the distressed individuals and their audience i.e., the members of the moral community), through emotional engagement." (Bagnoli 2022, 95)

[30] "[...] on the web of normative practices that governs the dynamics of moral consideration and mutual recognition" (Bagnoli 2022, 92) Todos los fragmentos del texto de Bagnoli han sido traducidos por mí.

> eficazmente los esfuerzos de reforma. (Alcoff 2018, 46)[31]

Aunque esta es una consecuencia de gran envergadura, por el momento no me adentraré en ella, ya que sobrepasa los límites de este capítulo. En lo que sigue, quisiera detenerme en una segunda apreciación que se deriva de la conceptualización ofrecida por Bagnoli y que —como podremos ver en profundidad en el apartado 4— tiene mucha relevancia a la hora de abordar las agresiones sexuales en la infancia, a saber: que el malestar moral es una actitud reactiva que no necesita de una articulación tan sólida como el resto de las actitudes reactivas. Dicho con otras palabras, el malestar moral no necesita estar tan estructurado como lo está, por ejemplo, el resentimiento. Al no estar dirigido primordialmente a una persona, y al no tener como objetivo principal rastrear un daño concreto, su articulación puede ser más laxa que la de las actitudes reactivas que sí van dirigidas a una o varias personas en concreto, que tratan de rastrear los daños cometidos y que exigen una reparación o compensación por el daño. Esto se comprende intuitivamente en la diferencia que existe entre que alguien diga "hay algo que anda extraño en todo esto" o que alguien diga de otra persona: "No pienso invitarle a mi cumpleaños hasta que se disculpe. Estoy harto de sus bromitas".

Con todo, como señala el cuarto punto, la articulación precaria del malestar moral no le hace perder su aspecto deóntico. De modo que, por más desarticulado que se presente el malestar moral, este siempre va a ser una muestra de cierta agencia. El malestar moral no es exactamente algo que "se sufra". Precisamente, el carácter deóntico de las actitudes reactivas es lo que permite diferenciarlas de las situaciones en las que las personas tienen un rol pasivo. Las actitudes reactivas no son algo que te sucede y no conllevan una renuncia a la agencialidad, aunque en ocasiones el control que un agente tiene sobre ellas es limitado, sino que es una expresión de la agencia de una persona que articula la autocomprensión que tiene de sí misma como agente dotada de facultades morales y con una posición normativa (Bagnoli 2022, 92). Las agentes dotadas de facultades morales y racionales son capaces de adoptar actitudes orientadas a objetos particulares, que además pueden justificar sobre la base de razones (Bagnoli 2022, 92).

[31] "Too often it is assumed that the legal domain of the courts is the singular arena for justice. It is true that sexual violations are crimes and should be subject to criminal prosecution, and it is also true that the political struggle over the last half century to revise laws and court procedures has been a productive sphere of activist reform efforts. And there is undoubtedly a feedback loop between how the courts name and treat these crimes and the public's understanding of their nature and perception of their seriousness (Freedman 2013). However, the legal arena is not the only sphere in which truth and culpability can be established. In fact, as Carol Smart (1989) argued some years ago, the law is a very circumscribed domain of social action and can effectively thwart reform efforts." (Alcoff 2018, 46)

Mi hipótesis es que la categorización del malestar moral como actitud reactiva es especialmente útil para comprender los casos de agresiones sexuales en los que la agredida está sometida a la injusticia hermenéutica. Su utilidad, radica, precisamente, en su articulación precaria. Como hemos visto, esta precariedad nos permite salir del paradigma evidencialista, ya que al demandar la atención normativa de cualquier agente moral señala, precisamente, la base social de la articulación de las emociones reactivas.[32]

Un aspecto interesante que se deriva de la articulación precaria del malestar moral tal y como o define Bagnoli es que su relación con las prácticas normativas no está tan fijada ni estructurada como la de las otras actitudes reactivas. No hay duda de que el malestar moral está a la base de las prácticas normativas, puesto que muestra que "algo anda extraño en todo esto", pero no necesariamente indica qué es exactamente lo que anda extraño. Es decir, su definición, su expresión, su función y su adecuación o proporcionalidad no están tan estipuladas y dirigidas como las del resto de actitudes reactivas. De esta falta de concreción se deriva su apertura hacia el futuro en la forma de una demanda, normativamente sancionada, de cierto tipo de atención que tiene como objetivo iniciar un proceso dialógico capaz de estructurar y articular, de fijar y orientar, ese agregado de cosas que no se sienten bien. Será en el proceso dialógico y de atención normativa, en la cooperación epistémica, cuando el malestar moral se transforme y se estructure bajo otra categoría.

El caso de Carmita Wood, que en el apartado anterior presentaba como un caso de agresión sexual sometida a la injusticia hermenéutica, es también un caso de malestar

[32] Debemos tener presente que la relación de las actitudes reactivas con las prácticas normativas es bidireccional. Las actitudes reactivas están a la base de las prácticas normativas y, a su vez, están gobernadas por los mismos estándares que éstas: "Estas [actitudes reactivas] se encuentran en el núcleo de las prácticas normativas, pero ellas mismas se rigen por normas normativas que, a su vez, rigen su adecuación y sus funciones" (Bagnoli 2022, 5).

Por un lado, las actitudes reactivas están a la base de las prácticas normativas. Es decir, sirven como un elemento de control cuando alguien actúa de un modo que no debería. Pero, por otro lado, están gobernadas por los estándares normativos. Es decir, su definición, su expresión, su función y su adecuación están articuladas y sancionadas socialmente. De alguien que dijese estar resentida pero que diese un relato de sus sentimientos y de sus razones que nada tienen que ver con lo que socialmente consideramos que es el resentimiento, no diríamos que está resentida —a menos que hubiese una explicación. Si su explicación no cumpliese los estándares de la disciplina narrativa, nos parecería ininteligible, engañosa o diríamos que se equivoca (Corbí 2003).

moral. Wood fue al seminario de Farley demandando atención normativa para una situación que no estaba articulada por la sociedad en general ni por el entorno de Wood en particular. Es decir, si bien el malestar que sentía era un acicate, la demanda de Wood no tenía como objetivo principal rastrear su daño, sino que estaba orientada hacia una articulación futura y colectiva de la situación que trataba de discernir.

Ver la acción de Wood como una situación de malestar moral tiene una doble consecuencia. Por un lado, nos permite ver su reacción no como un corolario causal de la situación, sino también como una respuesta a unas determinadas circunstancias que Wood aprehende como dañinas; es decir, otorga agencia a Wood. Por otra parte, nos permite salir de la dicotomía en la que nos sitúa el concepto de injusticia hermenéutica entre comprender una situación y no comprenderla en absoluto. Es cierto que Wood no tenía un concepto con el que nombrar la situación que la dañaba y que eso le impedía comprender aspectos relevantes de la misma; pero de ahí a afirmar que se le escapa por completo lo que ocurría hay un trecho muy grande. Con esto no estoy diciendo que el concepto de injusticia hermenéutica no sea útil, al contrario. Simplemente estoy señalando que el concepto de malestar moral nos ayuda a perfilar con mayor detalle algunos aspectos de la situación de Wood, de sus particularidades, que no podemos elaborar con el concepto de injusticia hermenéutica. También nos ayuda a reconocer la particularidad de cada caso, pues la articulación precaria de este concepto permite que bajo esta categoría caiga un espectro de casos amplio y variado.

Podemos pensar, por ejemplo, en el Caso de Nevenka Fernández (I, 1.3), pero también en el de muchas agredidas sexualmente en la infancia que, por lo general, están sometidas a la injusticia hermenéutica. Mi hipótesis es precisamente esta: que el concepto de malestar moral puede ayudarnos a comprender mejor por qué estas situaciones pasan desapercibidas. Dedicaré el siguiente apartado a esta cuestión.

En resumen, el malestar moral, aunque no está muy articulado, tiene un vínculo normativo y, por tanto, reconoce agencia a la agredida. No se trata tanto de que la agredida no sabe qué hacer, cuanto que hace lo que puede con lo que tiene. Si su situación no está articulada socialmente como ocurre cuando la agredida está sometida a la injusticia hermenéutica —y con socialmente me refiero tanto a la sociedad en general, como a su comunidad o a su entorno más inmediato— el malestar moral es uno de los ámbitos de agencia que le quedan. El malestar moral tiene aspectos fisiológicos y, por consiguiente, se puede hacer una lectura causal de él, pero también tiene un vínculo normativo que es importante reconocer.

4. Injusticia hermenéutica y malestar moral en las agresiones sexuales en la infancia

En el capítulo II, señalé que es frecuente que las agredidas sexualmente en la infancia sufran también una injusticia hermenéutica. A pesar de que hoy en día conceptos relativos al daño sexual tienen una presencia pública más o menos amplia, la convergencia entre agresión sexual e injusticia hermenéutica en la infancia no parece que vaya a desvanecerse con el paso del tiempo. Por otro lado, la implantación real de una educación afectivo sexual tampoco parece que esté muy próxima, ni en los colegios ni en las casas. De modo que, hasta la adolescencia, las infancias no suelen disponer de recursos epistémicos o conceptos relativos al ámbito de la sexualidad.

Son, nos decimos, demasiado pequeñas para comprender ciertas cosas, incluso para enterarse de lo sucedido o recordarlo. Este tipo de pensamientos no ofrecen una salida hermenéutica al falso dilema que nos hacía escoger entre que las infancias no tengan conceptos relativos al daño sexual o darles conceptos que las dañaría (II, 2). Como consecuencia, muchas de las agredidas sexualmente en la infancia no tienen un vocabulario ni otros tipos de recursos epistémicos para articular o comunicar lo que les está sucediendo. No estoy diciendo que, si los tuvieran, comunicarían las agresiones, ni que podrían articular lo sucedido de manera inmediata.

Con todo, las agredidas en la infancia no viven en un vacío absoluto de comprensión, ni están desposeídas de toda agencialidad. Tener en cuenta esto último, puede ayudarnos a ver la importancia de generar espacios de cooperación epistémica. Es decir, espacios en los que se atienda normativamente su malestar moral. Esto es lo que trataré de mostrar en este apartado de la mano del testimonio de Vinka Jackson (2011).

4.1. "¿Cuánto podría un hombre grande penetrar a una niña tan chica?" (Jackson 2011, 18)

Aunque el testimonio de Vinka Jackson (2011) sigue una estructura cronológica, las páginas introductorias narran una escena que pertenece a una época más bien tardía de su vida. En ella, Jackson y su madre mantienen una conversación largamente postergada sobre las agresiones sexuales a las que el padre de Jackson sometía a esta última. En estas páginas iniciales, Jackson logra concentrar años de preguntas y heridas, de lazos maternofiliales truncados por el mutismo y la incredulidad, de lágrimas derramadas sin comprender el por qué. Años, también, de reconstrucción, de discernimiento del pasado, y de elaboración de una vida vivible que, pese a tambalearse tras la primera pregunta,

sabe y defiende que la articulación del daño no es un ejercicio de rastreo.

Es verano en el hemisferio norte. Hace ya muchos años que Vinka Jackson no vive en su Santiago natal, pero está de vuelta en la ciudad, visitando a su madre. A pesar del tiempo transcurrido desde que las agresiones cesaran, entre madre e hija sigue mediando el silencio y el peso de un recuerdo insoportable que se resiste a desaparecer en el olvido, por más esfuerzos que ambas hagan por mantenerlo lejos del espacio en el que se desenvuelve su relación. Fue un acuerdo tácito —o, más bien, una renuncia—, tras los fracasos que sucedían a cada intento de Jackson por hablar. No fueron pocos. Jackson recuerda siete con nitidez: "a los doce, los quince, los dieciocho, los veinte, los veintidós, los veinticinco y los veintiocho años" (Jackson 2011, 25). Todos tuvieron resultados similares; y, como consecuencia, a los meses infinitos de preparación del testimonio, seguían "otros meses más para reconciliarme con la impotencia de no haber podido, de haber llegado a la mitad, o simplemente de no haber sido escuchada" (Jackson 2011, 25-26). Así que se resignó: "Terminé decretando que ya no era necesario hablar de nada con mi madre" (Jackson 2011, 26). Pero la verdad es inquebrantable, por más intentos que una haga por doblegarla o mantenerla amarrada en un sótano, la verdad vuelve una y otra vez: "su cualidad flexible, no sé si líquida o aérea, que por cualquier pequeño intersticio se cuela y se hace presente. No importa cuánto tiempo le lleve lograrlo" (Jackson 2011, 26). En aquella visita a su madre, lo logró; aunque empezó con el pie equivocado:

> —… pero, aparte de los golpes, ¿realmente hubo abuso sexual? ¿Te violó tu papá? Porque para que haya violación, tú sabes…, no necesito decirlo. ¿Cuánto podría un hombre grande penetrar a una niña tan chica? Dios mío, me entiendes, ¿no?
>
> No. Ni quiero. (Jackson 2011, 18)

¿Cómo comprender una pregunta como esta? ¿Desde qué lugar tiene sentido una pregunta así? ¿Dónde está o quiere estar situada quién la hace? ¿Qué posibilidad necesita cancelar? ¿En el lugar de quién se coloca? ¿A quién acusa? ¿Qué demonios despierta? ¿Qué demonios trata de mantener dormidos?

En la superviviente, una pregunta de este tipo puede tener la fuerza necesaria para desatar años de heridas, para tambalear décadas de esfuerzos constantes porque cada dolor quede en su lugar, para desarmar años dedicados a construir una vida orientada a elaborar el daño más allá del modelo evidencialista. Puede devolverla, en segundos, al

punto de partida;[33] como si todo el proceso de elaboración del daño quedase suprimido de un plumazo.

Por un lado, este tipo de preguntas, rastrean el daño como si se pudiese medir en milímetros, como si se pudiese delimitar el territorio del dolor y dibujar una cartografía de evidencias; por otro lado, someten a la superviviente a una auditoria sin sentido, que carga sobre sus hombros el peso de la prueba. La consecuencia inmediata es la cancelación de toda posibilidad de conversación: delimitar las fronteras del daño mediante la identificación de evidencias incuestionables es una tarea monológica con una temporalidad estática, como la del interrogatorio, contraria a la apertura temporal que requiere el inicio de un proceso dialógico que trate de discernir los aspectos sociales y normativos del daño. El ejercicio forense no cuenta con lo que la superviviente tenga que decir. Simplemente rastrea. No tiene como objetivo construir un mundo en el que esas agresiones no sean posibles. Su objetivo es determinar cuántos milímetros, con cuánta fuerza, qué rastro dejó.

Después de años de terapia y de elaboración de la experiencia del incesto con sus más allegadas, Jackson sabía que responder a esa pregunta no le conduciría a buen puerto. Al contrario, responder a esa pregunta hubiese significado añadir otro eslabón de hielo a la larga ristra de desencuentros que la separaba de su madre.

> Un tercio, mamá. Eso es cuánto.
>
> Lo pienso a modo de respuesta, pero no lo digo. No me sale la voz. […]
>
> —¿Me vas a decir o no?
>
> […]
>
> —Puede ser, mamá. Puede ser. Pero yo hasta aquí no más llego. Si quieres hablamos después. Ahora no soy capaz.
>
> Respondo con calma a su impaciencia; con gentileza a su brusquedad. Intento poner los límites que puedo en pleno estado de *shock*. Este tsunami en curso que logro posponer unos minutos en tanto alcanzo mi abrigo y cartera para salir del departamento.
>
> Mi madre no me detiene. Por el contrario, me acompaña a la puerta y me despide. Yo hubiese querido desabarrancarme en su regazo, decirle simplemente "tengo pena", no hablar nada más y llorar, al fin, mis años enmudecidos. (Jackson 2011, 19)

Pero, ¿cómo dejarse caer en los brazos de quien busca desesperadamente la medida

[33] "En segundos apenas, una sola pregunta hace temblar veinte años completos de esfuerzos sostenidos en terapias, sanaciones, tótemes y danzas alrededor de lunas llenas; todo el arsenal y repertorio que me fui organizando a lo largo de la vida para lograr un estado de bienestar que me acomodara. Uno que, sin llegar jamás al equilibrio absoluto, me permitiera andar liviana, contenta, centrada en el presente, en mis alrededores, en cada cariño bueno." (Jackson 2011, 18)

exacta del daño? ¿Cómo dejarse caer en los brazos de quien trata de encontrar en tu cuerpo la magnitud que lo prueba todo? ¿Cómo detener a quién por su historia, sin hacer nada, tambalea los cimientos de nuestra vida con su mera presencia? ¿Cómo crear un espacio de confianza en el que acoger un daño que un quiebra y que desmorona?

El espacio de la confianza es el espacio del afecto, del reconocimiento de la vulnerabilidad propia para poder acoger la vulnerabilidad ajena. La ausencia de un espacio de confianza es, por tanto, la incapacidad de reconocer la vulnerabilidad propia y, junto a ello, como otra cara de la misma moneda, la imposibilidad de acoger el daño de los otros sin reclamar su trazabilidad. La ausencia de un espacio de confianza es también la incapacidad de reconocer la cotidianidad de la atrocidad; pues, como señala Jackson en unas líneas que recuerdan al ensayo sobre la tortura de Améry (2004), ni la atrocidad y ni la fragilidad de la confianza tienen un carácter exclusivo o anecdótico:

> Pienso en la precariedad de nuestras confianzas en el prójimo; la morbosa necesidad de detalles para atestiguar nuestra compasión o el crédito que damos a las vidas de otros, o el crédito que otorgamos, simplemente, a la posibilidad del horror. Quiero creer que estas resistencias no son sino un signo de fe en lo humano; una confianza que se resiste a dar cabida a atrocidades cometidas por personas iguales a nosotros, o a concebir que siempre hay una dimensión de daño posible en muchas de nuestras acciones, aun las más nobles. Pero si esa buena confianza es lo que mueve a mi madre, por qué no preguntarme de otro modo, o por qué no preguntarme sobre otras cosas como, por ejemplo, cómo sueño y vivo los amores después de una experiencia como la vivida con mi padre, o de qué manera ciertas lecciones han determinado mi maternidad, mi trabajo con los niños, o qué de bueno he aprendido sobre mí, sobre el perdón. (Jackson 2011, 21)

Abrir, junto a un otro, un espacio de confianza, acoger la vulnerabilidad, es reconocer la posibilidad del horror. Y reconocer el horror es reconocer la posibilidad de su articulación; la oportunidad que genera de abrir un espacio de diálogo en el que la conversación no gire en torno a las pruebas que pueden dar cuenta del mismo. La dirección de la articulación del daño y de la conversación no es, por lo tanto, la de la trazabilidad y el sometimiento a juicio de las pruebas que atestigüen el origen del dolor, sino otra muy distinta: la atención normativa del daño. El discernimiento y la articulación conjunta de los modos y los tiempos en los que el daño se instaló, de sus requerimientos, de sus disparadores, de los tonos en los que habita, los lugares desde los que acecha, de las palabras que lo contienen, de sus complejidades y sus contradicciones. Pero también de la elaboración conjunta de los modos, los tiempos, los tonos, los lugares y las palabras

que lo transforman, que no lo niegan, pero que ayudan a la superviviente y a sus aliadas a articular, a su modo, una vida vivible, un mundo habitable. Esa es la dirección que, a juicio de Jackson, da sentido a su voz.

> No quiero hablar de incesto porque sí. No me interesa aportar detalles para precisar la tragedia. Si tengo que decir algo quiero hacerlo por buenos motivos, que a alguien le sirvan o por lo menos a mí: para sanarme, discernirme, constatar cuán lejos he llegado. No para someterme (ni a nadie) a juicio; no para dañar a otros. (Jackson 2011, 22)

El ejercicio forense encierra a la superviviente, de nuevo, en el territorio del agresor. La sitúa, otra vez, en el tono del daño. En una dinámica de rastreo que solo tiene sentido cuando quien la inicia es la superviviente con el fin de rearticular su daño; pero que pierde todo el sentido y la legitimidad cuando quien la inicia es un evaluador externo, un juez, que trata de identificar la frontera última del dolor. Un ejercicio que es absurdo si se hace cuando no es necesario, o que pierde toda su legitimidad si se hace sin acoger la exigencia deóntica —por mucho que se haga en un proceso institucionalizado o forme parte de un protocolo de actuación "en caso de".

> Si no se cuenta con un mínimo de sentido de respeto o humanidad, este ejercicio forense termina siendo tan absurdo como innecesario: a quién puede servirle ya. Utilidad tendría si el dolor pudiera reducirse, por último, a un tema anatómico, de centímetros más o menos, de un órgano o un área de la piel. Qué no daría yo. De ser así, una buena cirugía bastaría para extirparlo, maquillarlo, transformarlo, lo que fuera con tal de deshacerse de sus huellas. Pero no se puede, porque el dolor no funciona así; no se sirve en porciones y es simplemente parte del todo, toda una, su cuerpo, su alma, la vida. (Jackson 2011, 22)

El ejercicio que tiene sentido para elaborar socialmente el daño no es, por consiguiente, un ejercicio de rastreo, sino un ejercicio que va en la dirección contraria: la de articular una demanda de atención normativa, la de atender normativamente el malestar de la superviviente. Los fantasmas que se le despiertan a Jackson tras la pregunta de su madre también señalan que esta última dirección es la apropiada. A pesar de que Jackson lleva años articulando el daño provocado por las agresiones de su padre y los amigos de este, la pregunta de su madre la devuelve de nuevo, por un tiempo, a un espacio de confusión y de dolor, un espacio con una articulación precaria que demanda la atención normativa de un otro, una mano tendida. Para hacer posible la conversación, Jackson tiene que detenerla primero. Marcharse de casa de su madre. Buscar la ayuda de Mario, terapeuta "y amigo entrañable a estas alturas" (Jackson 2011, 19-2), para recordar el camino recorrido:

> Apenas lo necesario para una redentora contención y el recordatorio imprescindible de lo que he logrado en estos años, cuán viva y crecida estoy, cuán libre soy en mi hogar, allá lejos. Ese espacio ancho y tibio donde la vida y yo circulamos como queremos, asumiendo sus triunfos y también ciertas limitaciones, la cota heredada de una infancia que no elegí pero me pertenece. Una parte de la biografía que puede aceptarse —con su memoria difícil y sus rastros en la identidad […] (Jackson 2011, 24)

Situada de nuevo en unas coordenadas que la hacen sentir segura, desde un espacio de cooperación epistémica, Jackson puede retomar la conversación sabiendo de un modo más articulado lo que tiene que decir. Y lo hace, no sólo expresando una demanda de atención normativa, sino articulando esa atención normativa guiada por la elaboración del daño que durante años ha podido realizar junto a quienes sí atendieron su demanda cuando Jackson todavía no podía articularla con la precisión con la que pudo hacerlo en esta conversación postergada.

En las dos secciones que siguen, trataré de mostrar que esta expresión de una demanda de atención normativa con la que Jackson dirige la conversación con su madre no es una novedad en de vida adulta. Desde la infancia, cuando su malestar era todo cuanto tenía para dar cuenta de lo vivido, Jackson demandó este tipo de atención, solo que en la forma de una expresión todavía inarticulada que requería de un otro que, con la mano tendida, supiera ver, escuchar y acompañar a Jackson para que la articulación del daño, de las agresiones y de sus demandas pudiera ser llevada a término en un espacio de cooperación.

4.2. "Por aquí pasó Atila, el Huno" (Jackson 2011, 31)

A lo largo de esta primera parte de la investigación, hemos visto que dar con un concepto puede ayudar a quienes estaban sometidas a la injusticia hermenéutica a articular mejor la experiencia de daño que han vivido y a explorar asertivamente su agencialidad. Pero también hemos visto que los conceptos, si no se utilizan de manera adecuada, pueden atrapar todavía más a la superviviente.

Por otra parte, hemos visto que dar con un concepto y dejar de estar sometida a la injusticia hermenéutica no siempre significa articular mejor el punto de vista de la superviviente. A veces, basta con palabras rutinarias si el otro se sitúa en el punto de vista de la superviviente o si, al menos, está abierto a acoger su experiencia.

Jackson relata precisamente esta incapacidad que tienen palabras como "violación" y similares para dar cuenta del punto de vista en el que ella estaba cuando era niña. Aunque

palabras como violación o abuso fueron importantes para, en cierto sentido, dejar de estar sometida a la injusticia hermenéutica, no le permiten dar cuenta de lo vivido. Es decir, hay un sentido preciso en el que las palabras no bastan; en el que, de algún modo, esa experiencia no puede ser reconocida por un concepto. Por eso, necesita aproximarse a su experiencia desde la ausencia de conceptos.

"Por aquí pasó Atila, el Huno". Con esta frase que, como relata la autora, es una de las primeras sensaciones que se le presentan al evocar su infancia (2011, 31), Jackson inicia el primer capítulo de *Agua fresca en los espejos.* El testimonio de su infancia, en el Santiago de Chile del golpe militar, marcada por las continuas agresiones sexuales de su padre. Que Vinka Jackson rememore con esa frase su infancia no responde a un gesto erudito, heroico ni victimista. Como ella misma dice, la frase trata de evocar una sensación de invasión, de asalto, una oleada de desposesión, para la que carecía de palabras y de conceptos. Esta frase inicial convoca una especie de polvareda imprecisa levantada por una turba que arrasa con todo lo que encuentra a su paso. Una claridad difusa que solo deja espacio para caminar a tientas; para avanzar como buenamente sea posible hasta poder ver. Una agitación tan certera como carente de datos, que invade el hogar, el cuerpo y la identidad misma.

> Una invasión bárbara dentro y fuera de la casa; dentro y fuera del cuerpo. En plena identidad. (Jackson 2011, 31)

Una irrupción, un asedio, que sacude la vida a cada paso que da, que arranca experiencias, placeres, memorias y arroja a la persona dañada a una indagación constante:

> Como si la vida me hubiese tomado en brazos para llevarme lejos del horror lo antes posible, eso querría creer. Pero lo cierto es que entre trancos largos y saltos bruscos pierdo en el camino muchos años y, de ellos, sus tareas, gozos y maduraciones imprescindibles. Procesos que, de todos modos, tendría que retomar mucho más tarde, de puro empeño por vivir, al fin, acorde a mi ritmo y el de cada una de mis etapas, sin esa sensación extenuante de tener que volver atrás constantemente para hilar (o remendar) partes de mí que nunca dejaron de ser necesarias. (Jackson 2011, 31)

Utilizar el concepto de 'agresión sexual' o 'violación' para evocar las sensaciones vinculadas con su infancia no resultaría eficaz ni ajustado, pues el aspecto fundamental de su experiencia que trata de traer al presente con esa frase es precisamente la carencia de una palabra que la identifique, la imposibilidad de nombrar lo vivido, o de articular su

experiencia a través del lenguaje; y, en consecuencia, la dificultad de asir determinadas concreciones o datos. De ahí que, desde pequeña, la comprensión que Jackson tenía de lo vivido tomase otra forma y se expresase a través de un malestar que reclamaba la atención normativa de quienes la rodeaban.

4.3. "Son mensajes fracasados que nadie entiende." (Jackson 2011, 49)

Aunque los conceptos no puedan dar cuenta por completo de una experiencia, utilizados en el modo y la proporción adecuadas pueden ser un recurso epistémico de gran ayuda. Pueden servir para articular una experiencia en la forma de una narración, o para poner nombre a un daño que todavía no dispone de una forma precisa en el lenguaje, aunque sí en la experiencia vivida. Las palabras pueden servir, también, para iniciar o continuar un proceso dialógico que ayude a tener una conversación amplia capaz de restituir, de algún modo, el daño; pues esa conversación no siempre se inicia o no siempre se trata de iniciar al nombrar el daño. Es más, cuando la superviviente de daño sexual está sometida a la injusticia hermenéutica interpela a quienes están cerca de modos menos articulados que los que ofrece el lenguaje, pero no por ello menos expresivos o con menor validez epistémica.

Cuando el padre de Vinka Jackson comenzó a agredirla sexualmente y hasta entrada la adolescencia, Jackson no tenía palabras con las que dar cuenta de una realidad que la sobrepasaba.[34] La escasez de conceptos contribuyó durante mucho tiempo a agrandar la confusión y el bloqueo generado por las agresiones, y dificultó casi para siempre la tarea de precisar la fecha de inicio:

> No recuerdo bien de qué manera ni cuándo comenzó todo. No puedo dar certezas que no tengo (y acaso jamás tenga). Era demasiado chica, demasiado carente de conceptos para darle un significado a lo vivido. Solo sé que mi niñez transcurrió a saltos y sobresaltos. (Jackson 2011, 31)

Las palabras nos ayudan a objetivar las situaciones, a situarlas en el espacio y el tiempo. Pero de niña, conceptos como "incesto" o "violación" no existen; de niña, una no cuenta con las palabras que dan nombre a las agresiones sexuales:

> Cuando chicas ni siquiera disponíamos del vocabulario para representar lo que nos ocurría. "Abuso sexual", "violación" o "incesto" son palabras que las personas no

[34] "No me da la cabeza para hacer caber una realidad que me atora, me confunde y me obliga a diferenciar y comprender decenas de detalles, misterios y contradicciones del paisaje que me rodea: un paisaje de adultos que quizás, por lo mismo, no logro asimilar. Al menos no a la velocidad que se necesita. La vida siempre me lleva la delantera. Avanza a saltos de alma. A saltos también de cuerpo." (Jackson 2011, 33)

> conocen sino hasta mucho más grandes. Ojalá ni existieran. Así jamás tendríamos que aprenderlas. (Jackson 2011, 50)

Sin conceptos con los que señalar lo que ocurría, su infancia quedó marcada por el dolor. Por una existencia replegada en los márgenes del lenguaje. No tenía recursos suficientes para saber del todo lo que su padre hacía con ella; para saber que "aquello" pertenecía al mundo de los adultos. Su padre, además, colmaba el vacío lingüístico con demostrativos ambiguos: "eso" o "esto" fue el nombre que durante muchos años tuvieron las agresiones sexuales para Jackson. "Aquí" quedó reservado para hacer referencia a la vagina. Y aunque había escuchado la palabra 'sexo' en numerosas ocasiones —su padre la utilizaba cuando trataba de convencerla de que "eso" estaba bien, que en Suecia era habitual hacerlo entre padres e hijas, que no se resistiera— Jackson no podía discernir su significado.

La brecha conceptual que atravesaba toda la infancia de Jackson comenzó a cerrarse en la adolescencia, cuando situó "eso" que la dañaba en el plano de una sexualidad adulta que no le correspondía. Ocurrió casi de manera casual, al ver algunas fotografías de una revista pornográfica que algunos de sus compañeros llevaron al aula:

> Lo vi en una revista prohibida que unos compañeros llevaron para compartir con el curso, hace apenas unas semanas. No sé cómo quedé en pie y detuve la náusea que sentí, hasta terminar el recreo. […] Enmudezco durante días en que no puedo sacarme de la cabeza el recuerdo de esas fotos asquerosas. Imágenes de adultos haciendo cosas de adultos, con órganos de adultos. Yo era apenas una niña cuando todo comenzó. ¿Cómo pudo él?, ¿cómo no supe antes?, ¿cómo revierto estos daños? Alguien tiene que hacer algo, aunque sea tarde. Mi mamá, al menos, debe conocer a mi papá tal cual yo lo conozco. No es mentira lo que he vivido, existen hasta fotos para explicarlo, y yo me niego a seguir callando o hablando a medias. (Jackson 2011, 108-109)

Sin embargo, que Vinka Jackson estuviese sometida a la injusticia hermenéutica, no significa que no se resistiera o que siguiera cómodamente los imperativos paternos. La ausencia de palabras hizo no le impidió percibir lo horrendo de los asaltos. Lo que quiero destacar al señalar la escasez de lenguaje es sencillamente que había ciertos recursos a los que Jackson no podía acceder y que le dificultaban identificar, articular y comunicar con palabras la incomodidad y el horror que sentía, así como discernir haciendo uso del lenguaje ciertos matices de la experiencia. Pero comprendía la situación de otros modos, y de esos modos trataba de hacerla visible a las personas con las que convivía.

A lo largo del testimonio, son numerosas las escenas en las que Jackson muestra la

comprensión no mediada completamente por el lenguaje que tenía de las agresiones sexuales a las que la sometía su padre. Son escenas en las que muestra cómo trataba de compartir, de hacer visible a ojos de los demás, el daño de lo vivido; en las que el malestar se expresa con rotundidad para una mirada formada, pero que tristemente pasaba desapercibido para la mayoría, a pesar la severidad de las demandas. Me detendré en una escena que, a mi parecer, muestra con meridiana claridad el malestar en el que estaba inmersa Jackson y la exigencia que ese malestar conllevaba para quienes estaban a su cargo. La implacable interpelación hacia quienes la rodeaban, con el fin de que atendieran el daño que habitaba su mundo. La escena a la que me refiero se ubica en la casa de los abuelos maternos, y parece ser el destilado de muchas otras excesivamente repetitivas. La narración de la escena completa es extensa, pero la sensibilidad literaria que caracteriza la escritura de Jackson y la expresividad de la escena justifican que la reproduzca por completo y sin interrupciones.

> Cuando pienso en el desvarío colectivo, una de las primeras imágenes que evoco es la de mi abuelo sentado en la cabecera cada almuerzo de domingo, mi abuela en el extremo opuesto de la larga mesa y nosotros a los costados; la familia de cada una de las dos hijas con sus maridos, y las hijas de las hijas. En la ceremonia acostumbrada, mi tata lidera las conversaciones y define los temas, así como los turnos de cada interlocutor. De rato en rato exige "respeto a los mayores" y recuerda que no debe ser interrumpido ni cuestionado. "Gocemos este momento de unión familiar", suele decir, y corta de raíz cualquier conflicto o discusión interesante que pueda darse entre los comensales. Solo él debe ser escuchado, horas.
>
> Yo, apenas le pongo atención y hago equilibrios sobre dos cojines duros que me nivelan con la mesa y me permiten usar mi tenedor con mayor facilidad. Con este acomodo discretamente la comida de mi plato, un único montón o varios, para que parezca que algo he comido. Por el espejo veo a mi papá observar atento cada uno de mis movimientos y, al borde de la exasperación, sin que ya le importé derrotar a mi abuelo en algún debate histórico, deja la servilleta al costado de su plato y se levanta para agarrarme del brazo y llevarme con él. Mi abuelo lo detiene. Podría ser mi "héroe" o un milagro, pero nunca es lo uno ni lo otro. El tata únicamente le pide a mi papá que por favor se contenga, que no me castigue, o que por último me lleve al dormitorio principal, pero no a la cocina, porque desde ahí todo se oye.
>
> Poco a poco me voy dando cuenta de que no es protección la de mi abuelo, sino conveniente organización de agenda. No ignora lo que sucede, pero es incapaz de hacer algo por evitarlo. Hay veces en que me lleva postre sin que nadie lo vea, o me presta un pañuelo suyo para sonarme y secar el llanto. Por algún tiempo valoro esta piedad, pero

> luego me perturba porque sé que siempre es "después de"; nunca antes, ni durante. Él puede seguir comiendo, dictando cátedra o contando malos chistes, pero no interviene; ni él ni nadie de la familia. Ni en los castigos ni en "lo otro": las sesiones de baño compartido con mi papá, de salida a bares sola con él, de alojamiento en la casa de vacaciones de Viña durmiendo en la misma cama, muchas noches, casi con permiso oficial para la devastación.
>
> Con los años, los golpes ya ni siquiera importan tanto porque uno termina acostumbrándose a todo. Lo que verdaderamente necesito es que me libren de "lo demás"; algo para lo que, al parecer, no existen palabras en el diccionario. Yo suelo nombrarlo como "lo otro" —lo adicional a las golpizas— y mi padre como "esto".
>
> *De "esto" no se habla, ¿me entiendes?*
>
> Por supuesto.
>
> Mi papá no necesita hacerme advertencias. Él es grande y yo chica; él manda y yo obedezco. Es extraño, porque creo que ninguno de nosotros podría dar una definición precisa sobre qué es "lo otro" o "esto". Sin embargo, la instrucción es clarísima e implacable. Aquí no hay salida y, no obstante, no dejo de esperar. Doy vueltas en círculos como la luz de un faro, confiada en que algún día, de lejos, para alguien sea visible el roquerío donde naufrago Una persona haría toda la diferencia. Una sola bastaría para detener mi hundimiento indecible. Por esa única esperanza es que mi alma insiste en hablar como pueda, siempre en clave, a ver si alguien es capaz de descifrar su miedo, o de protegerla. Miro a los adultos, me muevo o quedo inmóvil de un cierto modo, o digo que me duele el estómago, que tengo frío, que no me siento bien. Son mensajes fracasados que nadie entiende. Tal vez porque son mentiras; al menos, en parte. Pero mi urgencia de rescate es tan real que no me cansaré de expresarla aunque nadie acuse recibo. De todos modos, vale la pena el esfuerzo. A mí me sirve. Para saber que yo sí estoy de mi lado, y que, aunque ellos no me escuchen, yo si lo hago. Tal cual escucho, también, el eco insensible de sus voces repitiendo "no sea complicada ni se ponga difícil", "déjese de pudores ridículos, si es su papá", "acompáñelo y cuídelo para que no tome tanto", "póngase el pijama y córtela con los alegatos", antes de enviarme a consumar una vez más, una enésima vez más, un destino que quiero creer, y necesito creer, desconocían completamente. (Jackson 2011, 47-49)

La perplejidad de Jackson es compartida por muchas otras supervivientes. En muchos testimonios, de manera más o menos explícita aparece esa pregunta de cómo es posible que no se dieran cuenta quienes la rodeaban. Cómo es posible que no advirtieran lo que estaba ocurriendo. En cierto sentido, también es esta la pregunta que me llevó a iniciar la investigación: ¿cómo es posible que el dolor de alguien pueda pasar desapercibido? ¿Es

acaso el dolor algo privado o concebirlo de este modo es el resultado de ciertas orientaciones de la epistemología? ¿Cómo es posible que situaciones de daño como las agresiones sexuales en la infancia, con la enorme incidencia que tienen, sean a ojos de la sociedad sucesos aislados? ¿Cómo es posible que interpelaciones o demandas de atención normativa como las que Jackson describe en la cita reproducida —o como las que otras muchas supervivientes narran— no inicien ningún tipo de proceso dialógico, de cooperación epistémica o de articulación en común?

Como Jackson, creo que quiero y necesito creer que quienes rodean a las agredidas no ven el daño. Pero no porque sea invisible; sino porque cuando alguien, o cuando toda una sociedad, no quiere ver, descuida los recursos epistémicos que podrían llevarla a ver. Y, en nuestras sociedades, se descuidan muchos de los recursos epistémicos ligados con otros modos de comprensión que no sean los dominantes, con otros modos de comprensión que van más allá de lo proposicional. Estos otros modos de comprensión no son cuidados ni construidos, a menos que se los subsuman bajo la forma de trazabilidad: una prueba pericial, una evidencia que pueda ser rastreada.

5. Conclusiones. El testimonio como institución social y como proceso dialógico: una reivindicación normativa

Algunas escenas cotidianas en las que las infancias estaban involucradas nos llevaron a plantear los problemas que podían surgir no solo en la aplicación de la noción estrecha de injusticia testimonial, sino en la misma obra de Fricker, al generar tensiones internas que impedían respaldar intuiciones tan básicas como que la injusticia hermenéutica se ve agravada por la injusticia testimonial.

En el apartado 2, profundicé en el argumento según el cual la hegemonía lingüística en la concepción de la injusticia testimonial impide que las personas sometidas a la injusticia hermenéutica puedan testimoniar. Este argumento, a su vez, reforzó la intuición de que existe una necesidad de ampliar la definición de las injusticias testimoniales de tal modo que pueda aplicarse en escenas en las que no haya palabras o en las que las palabras tengan una función más bien marginal. Para desarrollar el argumento volvimos al caso de Carmita Wood —si bien indicamos que el argumento era aplicable a otros casos como el de Nevenka Fernández.

Una virtud que presentaba volver sobre este caso era que comenzaba a mostrar también las complejidades de las relaciones entre sentirse dañada y haber sido dañada.

La complejidad de esta relación, y su tratamiento a partir de la propuesta de Bagnoli (2022), fue la problemática central del apartado 3. Comprender la complejidad de esta relación era de vital importancia para saber si lo que se proponía el capítulo era viable. Si expresamos un daño que sentimos —de manera más o menos consciente— pero esa expresión, ese daño sentido, no son una evidencia concluyente del daño causado, ¿tiene sentido ampliar hacia este terreno tan pantanoso la definición de la injusticia testimonial?

Junto a la complejidad de la relación entre sentirse dañada y haber sido dañada, el análisis de Bagnoli ofrecía una salida, que consistía en abandonar el paradigma evidencialista. Es decir, en no tratar los sentimientos de daño como una evidencia concluyente de haber sido dañada. Con ese fin, Bagnoli proponía la categoría de malestar moral y la definía como un subtipo de una de las emociones reactivas acuñadas por Peter Strawson, la de los sentimientos heridos. Aunque en la caracterización de Bagnoli, el malestar moral comparte muchos aspectos con el resto de emociones reactivas, se orienta hacia el futuro. De acuerdo con esta caracterización, el malestar moral no trata primordialmente de rastrear un daño, ni tampoco va dirigido a la persona que lo causó, sino que lo que hace es demandar apoyo moral —en forma de atención normativa— a cualquier agente moral. Es decir, tiene como fin iniciar un proceso dialógico.

El objetivo de ese proceso dialógico es, a mi juicio, articular, elaborar o discernir con más precisión la situación por la cual la persona que se siente dañada demanda atención normativa. Ya que, como decíamos, el malestar moral no está tan articulado socialmente como lo están el resto de actitudes reactivas. Acabé el apartado 3 planteando que la categoría de malestar moral podía ser muy útil para comprender mejor las situaciones de daño sexual en la infancia.

En el apartado 4, traté de mostrar con el testimonio Vinka Jackson (2011) la importancia que tiene atender normativamente el malestar moral en los casos de daño sexual en las infancias, así como concebir el testimonio como un proceso de cooperación epistémica en el que discernir el daño y construir un mundo en el que ese daño no sea posible.

Aunque hemos hablado sobre la demanda de atención normativa, y a pesar de que el testimonio de Jackson es muy ilustrativo, ésta no ha sido definida ni tampoco se han elaborado algunas posibles formas en las que esta demanda podría presentarse. Si bien es imposible hacer una exposición exhaustiva de los modos en que la demanda de atención puede formularse, conocer algunas de sus características, así como algunas formas en las que puede darse, es fundamental para educar nuestra mirada. Sin una mirada formada

por parte de las adultas es imposible abrir e iniciar esos espacios de cooperación epistémica tan necesarios para las infancias.

Conocer la lógica epistémica que se produce en los casos de daño sexual en la infancia en los que la dañada, además, está atrapada en la injusticia hermenéutica, será fundamental para aproximarnos a las posibles formas que pueden tomar las demandas de atención normativa por parte de las supervivientes. Este será el objetivo principal de la segunda parte de la investigación.

Quizás las historias que se narran tras esa elaboración o articulación colectiva fruto de una institución social o de un proceso dialógico iniciados por la interpelación de la atención normativa no trazan el plano exacto de lo que pasó, pero pueden contener la verdad, incluso una verdad más precisa que la del registro exacto de los centímetros del incesto. Estas narraciones no buscan rastrear, pero sí tienen otras capacidades, abren otras posibilidades. Como la de restituir de algún modo el daño, la de construir epistemologías capaces de ver más allá de lo que puede ser dicho, y la de promover sociedades en las que no quepa esta forma de daño. Como señala Cristina Rivera Garza, en un artículo de opinión titulado "¿De qué se ríe el feminicida?"— y recogiendo las palabras de la fiscal de feminicidios en México, Sayuri Herrera— hay una justicia que va más allá de la justicia punitiva, que también es fundamental, y que es la de la verdad y la memoria como actos de restitución del daño.[35]

[35] https://elpais.com/opinion/2023-01-11/de-que-se-rie-el-feminicida.html

SEGUNDA PARTE

"No es que no lo hubiera sabido siempre, claro."
Lucía Osborne-Crowley, *Elijo a Elena*

CAPÍTULO IV. SILENCIAMIENTO E INJUSTICIAS EPISTÉMICAS: DOS ASPECTOS CONSTITUTIVOS DEL DAÑO SEXUAL EN LA INFANCIA

En términos generales, cuando se analiza el silenciamiento y las injusticias epistémicas en relación con situaciones de daño sexual, se establece —a modo de premisa que pasa inadvertida— una secuencia temporal en la que se coloca a las primeras en un punto temporal posterior al de la escena de la agresión. Según esta interpretación, el silenciamiento y las injusticias epistémicas ocurren cuando la agredida cuenta o trata de contar lo sucedido. Por lo tanto, desde esta perspectiva, el silenciamiento, las injusticias epistémicas y la escena de la agresión *no* se tratan como aspectos de un mismo hecho. O, dicho con otras palabras: el silenciamiento y las injusticias epistémicas *no* son considerados elementos constitutivos del daño sexual en la infancia.

El objetivo de este capítulo es mostrar que, en algunos casos —especialmente cuando hablamos de daños sexuales en la infancia—, el silenciamiento y las injusticias epistémicas son constitutivas del daño. Esta perspectiva cuenta con determinadas ventajas respecto de la anterior, ya que nos ayuda (como veremos detenidamente en el capítulo V) a comprender mejor algunos intentos y formas en los que las infancias tratan de articular y expresar lo vivido. Desde esta perspectiva, nuestra mirada se enriquece de tal modo que nos ayuda a no reiterar el ejercicio de opresión epistémica que, en cierto sentido, refuerza la estructura propia del daño.

Antes de plantear, en el apartado 4, esta tesis según la cual, en algunos casos, el silenciamiento, las injusticias epistémicas y la escena de agresión son aspectos de un mismo hecho, daré tres pasos previos. Con el fin de demostrar esta tesis y mostrar su relevancia para la comprensión del daño sexual en la infancia, expondré, en el apartado 1, cuatro conceptualizaciones de las prácticas de silenciamiento y sus vínculos con las injusticias epistémicas. Veremos que todas ellas comparten el supuesto de que el silenciamiento y las injusticias epistémicas son *hasta cierto punto* independientes de la escena de la agresión. Por ello, en el apartado 2, con José Medina (2013), trataremos de profundizar en las relaciones que existen entre el silenciamiento y las injusticias hermenéuticas. La propuesta de Medina nos ayudará a afinar nuestra mirada y a

incrementar nuestra sensibilidad hermenéutica. Con todo, su propuesta todavía interpreta el silenciamiento y las injusticias hermenéuticas como fenómenos *hasta cierto punto* independientes de la agresión. Esta lectura nos impide comprender ciertos aspectos relevantes de algunos casos de daño sexual en la infancia que, sin embargo, se iluminan si consideramos el silenciamiento, las injusticias epistémicas y la agresión como tres aspectos de un mismo hecho. Antes de plantear esta tesis, en el apartado 3, presentaré la escena triangular primigenia en la que los humanos adquirimos el lenguaje. Este paso es insoslayable a la hora de comprender la *tesis constitutivista* porque el daño sexual en la infancia, en el que el silenciamiento y las injusticias epistémicas juegan un papel constitutivo, es precisamente una *dislocación* de la escena triangular a través de la cual nos relacionamos con los otros y con el mundo.

1. Cuatro conceptualizaciones de las prácticas de silenciamiento no constitutivas de la agresión

En este apartado, describiré cuatro conceptualizaciones de las prácticas de silenciamiento a las que las personas pueden verse sometidas. Hablaré, en primer lugar, de dos prácticas de silenciamiento conceptualizadas por Kristie Dotson (2011): el silenciamiento testimonial [*testimonial quieting*] —que consiste en silenciar el testimonio después de ser pronunciado— y el silenciamiento cautelar [*testimonial smothering*] —que sofoca el testimonio incluso antes de que sea pronunciado. En segundo lugar, reflexionaré sobre dos formas de silenciamiento articuladas por Fricker (2007, ch. 6): el silencio preventivo [*pre-emptive silence*] y la cosificación epistémica [*epistemic objectification*]. El silenciamiento preventivo, al igual que el cautelar, acalla el testimonio antes de que sea pronunciado; pero veremos que lo hace de un modo distinto a este último. Finalmente, la cosificación epistémica silencia a la sujeto al menospreciar lo que tenga que decir y tratarla como un mero objeto del que obtener información.[1]

El objetivo de este apartado no es realizar una exposición exhaustiva de todas las prácticas de silenciamiento que existen, sino mostrar un supuesto compartido por estas cuatro formulaciones —y que, en principio, puede hacerse extensivo a otras conceptualizaciones del silenciamiento—, a saber: que estas conceptualizaciones de las prácticas de silenciamiento presuponen que el momento de silenciamiento ocurre *después*

[1] Los términos acuñados por Dotson los he traducido yo. Los términos acuñados por Fricker los he tomado de la traducción de Ricardo García Pérez (2017) para la editorial Herder.

de la agresión o es relativamente independiente de esta.[2] Dicho de otro modo: de acuerdo con la lectura que planteo, en las conceptualizaciones ofrecidas por Dotson y Fricker el silenciamiento y las injusticias epistémicas *no* son constitutivas del daño sexual, aunque sí están fuertemente vinculadas a él. Esto tiene sentido ya que sus análisis del silenciamiento y las injusticias y opresiones epistémicas no se centran únicamente en casos de daño sexual. Una segunda premisa que se puede derivar de los tres primeros modos de silenciamiento que vamos a exponer es que el silenciamiento y las injusticias epistémicas son fenómenos relativamente independientes entre sí. De ahí que, en muchos casos, sea posible especificar si determinado silenciamiento es previo o posterior, causa o consecuencia, de una injusticia epistémica o viceversa. Al igual que la primera, esta segunda premisa también queda cuestionada por la tesis planteada, puesto que si el silenciamiento y las injusticias epistémicas son constitutivas de la agresión no siempre es posible establecer un eje temporal o causal.

Con todo, no quiero señalar que la lectura que proponen los análisis de Dotson y Fricker sea errada o limitada en todos los casos. En muchas ocasiones, la agresión, el silenciamiento y las injusticias epistémicas son fenómenos relativamente independientes, de modo que pueden leerse como tres elementos *hasta cierto punto* autónomos. Aun así, también existen situaciones de daño sexual que conviene analizar desde la perspectiva alternativa que dice que el silenciamiento y las injusticias epistémicas son *constitutivas* de la la agresión y que, en consecuencia, la agresión no puede leerse como un hecho susceptible de ser delimitado con independencia de las prácticas de silenciamiento o las injusticias epistémicas. Dicho de otro modo, en ocasiones —sobre todo en los casos de agresiones sexuales en la infancia y, en especial, en las agresiones incestuosas—, resulta más iluminador entender el daño, el silenciamiento y las injusticias epistémicas como aspectos del mismo hecho y no como fenómenos independientes pero vinculados a la agresión, que acrecientan o agudizan el daño.

Sin embargo, no será hasta el apartado 4 cuando exponga y argumente con mayor detalle esta tesis constitutivista. Para llegar a hacerlo, necesitamos dar algunos pasos previos. El primero de ellos es reflexionar sobre estas cuatro conceptualizaciones de las prácticas de silenciamiento y las premisas que comparten. Nos ocuparemos de esta cuestión en lo que queda de apartado.

[2] Me estoy refiriendo, en concreto, al silenciamiento y las injusticias epistémicas relacionadas con escenas de agresión sexual.

1.1. Silenciamiento testimonial

Una de las formas en la que con frecuencia la injusticia testimonial conduce al silenciamiento recibe el nombre de *testimonial quieting* [silenciamiento testimonial]. Kristie Dotson (2011, 242) define este tipo de silenciamiento como la práctica que tiene lugar cuando "la audiencia no identifica a la hablante como sujeto de conocimiento" (Dotson 2011, 242).[3] Esta práctica consiste en acallar el testimonio de alguien después de ser pronunciado, y se lleva a cabo despojando a la hablante de toda autoridad o credibilidad epistémica al no reconocerla como sujeto de conocimiento o como agente conocedora [*knower*].

En cierto sentido, el silenciamiento testimonial coincide ampliamente con la injusticia testimonial. De hecho, en ambos casos la razón por la que la receptora no considera a la hablante una agente epistémica reside en los prejuicios identitarios que impiden a la primera sobreponerse a las "imágenes controladoras" [*controlling images*] que tiene respecto del grupo social al que pertenece la hablante (Dotson 2011, 242; cfr. Hill Collins 2000). La diferencia entre una conceptualización y otra estriba, principalmente, en el lugar en el que se centra la atención. Si se coloca la atención en la receptora del testimonio y, por consiguiente, en el hecho de que esta, debido a sus prejuicios, no valora las evidencias en favor de quien testimonia, se habla principalmente de injusticia testimonial. Si, en cambio, el acento se coloca en las consecuencias que no ser creída tiene para la hablante —que su testimonio no sea escuchado porque se considera ininteligible o falso—, se habla de silenciamiento testimonial. No obstante, independientemente de dónde se ponga la atención, desde ambos marcos el silenciamiento testimonial es una consecuencia de la injusticia testimonial. Esto es, la injusticia testimonial, en este caso, es previa al silenciamiento.

Las similitudes o paralelismos en la descripción de ambos fenómenos hace que los ejemplos paradigmáticos con los que Fricker (2007) ilustra la injusticia testimonial, y muchos de los ejemplos que hemos visto de este tipo de injusticia en los capítulos precedentes, puedan ser leídos como casos de silenciamiento testimonial. Por ejemplo, la respuesta que Herbert Greanleaf da a Marge Sherwood en *El talento de Mr. Ripley* es también un caso de silenciamiento testimonial. Casi al final del film, Marge expresa a Greanleaf —el padre de Dickie, su prometido— su sospecha de que es Ripley, el mejor amigo de Dickie, quien ha asesinado a este último. Cuando Greanleaf desestima su

[3] "[…] an audience fails to identify a speaker as a knower" (Dotson 2011, 242)

sugerencia —"Marge, está la intuición femenina y después están los hechos" (citado en: Fricker 2007, 9)[4]— por considerar que es una conocedora incompetente debido a su género, silencia su testimonio. Es decir, al desestimar las palabras de Marge, Greanleaf no solo está diciendo que no merece ser escuchada porque, como mujer, no tiene autoridad epistémica, y, de ese modo, la silencia.

Otra escena que podríamos leer como un caso de silenciamiento testimonial es aquella en la que veíamos a un padre que hacía caso omiso de la negativa de su hija de 3 o 4 años de besar a su abuela (capítulos I y II). En ella, la voz de la niña es silenciada —entre otras razones, pues rara vez hay una única razón— por prejuicios sobre la capacidad de la niña de saber lo que quiere o lo que le conviene, o de entender una situación social; esto es, a causa, en parte, de una injusticia testimonial.

También los casos de injusticia testimonial a que se somete a muchas supervivientes de daño sexual pueden ser leídos como casos de silenciamiento testimonial. Esta lectura que pone en diálogo a las injusticias testimoniales con el silencio testimonial subraya dos aspectos interesantes de la relación entre ambas. En primer lugar, señala que el silenciamiento al que se ven abocadas muchas supervivientes de daño sexual es resultado de una injusticia testimonial. En segundo lugar, muestra que ni el silenciamiento ni la injusticia testimonial son considerados necesariamente aspectos constitutivos del daño sexual.

Con todo, el concepto de silenciamiento testimonial puede arrojar luz y ayudarnos a comprender algunos escenarios que se describen en los testimonios de daño sexual en la infancia. Si bien considero que tenemos el deber de acoger los testimonios de las supervivientes desde una perspectiva amplia capaz de mirar la complejidad y la multiplicidad de aspectos que en ellos se reúnen, creo que este enfoque no es incompatible con analizar una escena o una narración desde diferentes perspectivas conceptuales; siempre y cuando no consideremos que una de esas lecturas es la lectura completa, universal e inequívoca, y siempre y cuando no la apliquemos de modo que silencie las voces de las supervivientes. Es más, pienso que, si evitamos estos riesgos y nos aproximamos teóricamente a los testimonios con un profundo respeto por las voces de las supervivientes, las aproximaciones teóricas pueden resultar iluminadoras y enriquecer nuestra capacidad de escucha y atención.

Una escena recogida en el testimonio de Vinka Jackson (2011) —en el que ya nos

[4] "Marge, there's female intuition, and then there are facts" (citado en: Fricker 2007, 9)

adentramos (III, 4)— ilustra lo que acabo de decir, ya que, si bien puede ser enriquecedor entenderla a través del concepto de silenciamiento testimonial, muestra también lo peligroso que resultaría limitar la comprensión de la escena únicamente a la lectura que ofrece la lente de esa forma de silenciamiento.

Jackson fue agredida sexualmente por su padre y los amigos de este desde muy niña. De ahí que no supiese bien qué era "eso" que hacían con ella. Aunque sí sabía que no le gustaba en absoluto. Y, además, sospechaba, por lo alterado que se sentía su padre cuando hacían "eso", que había algo en todo aquello que no estaba bien —por mucho que él insistiese en lo contrario. Descubrió qué era "eso" en la adolescencia, cuando unos muchachos de su clase llevaron a escondidas una revista con contenido sexual:

> Lo vi en una revista prohibida que unos compañeros llevaron para compartir con el curso, hace apenas unas semanas. No sé cómo quedé en pie y detuve la náusea que sentí, hasta terminar el recreo. La miss Verna me vio en el baño, me preguntó si tenía permiso para estar fuera de clases y le dije que no, pero que andaba triste porque mis papás estaban medio separados. Ella, conmovida, me llevó a su oficina para animarme. Qué ganas de haberle contado lo demás, lo que no tenía perdón de ningún dios y preguntarle si yo también estaba condenada, igual que mi padre, simplemente por haber obedecido a su profanación. (Jackson 2011, 100-1)

Cuando Jackson vio las escenas sexuales de la revista, comenzó a entender mejor qué era "eso" que hacían con ella, no sin antes quedar horrorizada por la confirmación de que sus más profundos dolores eran fruto de algo horrendo que no tenía perdón de dios; un acto espantoso que quizás la hubiese condenado a ella tanto como a su padre. Habría querido decirle a la miss Verna la angustia y el vértigo que sintió al ver aquellas fotos que probaban que "eso" existía, preguntarle si su salvación era posible, si la obediencia la había sentenciado por siempre jamás, si era culpable. Pero, cuando la miss Verna le preguntó qué hacía fuera del aula, le dijo otra cosa que parecía más fácil de expresar, menos peligrosa quizás, y más sencilla de acoger: que sus padres andaban mal y que eso la hacía sentir triste. ¿Cómo decir que "eso" le pasaba a ella? Desde luego, la revista le había confirmado que el inmenso dolor que sentía cuando "eso" sucedía tenía una justificación y pronto le abriría el reino de las palabras, más que fuese en la forma de un hilillo de voz que le hacía desear contarlo. Pero, en ese momento fue imposible alzar la voz; durante días quedó muda:

> […] no pude. Enmudezco durante días en que no puedo sacarme de la cabeza el recuerdo de esas fotos asquerosas. Imágenes de adultos haciendo cosas de adultos, con órganos adultos. Yo era apenas una niña cuando todo comenzó. ¿Cómo pudo él?, ¿cómo no supe

> antes?, ¿cómo revierto estos daños? Alguien tiene que hacer algo, aunque sea tarde. Mi mamá, al menos, debe conocer a mi papá tal cual yo lo conozco. No es mentira lo que he vivido, existen hasta fotos para explicarlo, y yo me niego a seguir callando o hablando a medias. (Jackson 2011, 101)

¿Cómo contar algo así? ¿Qué palabras se usan? ¿Cómo es posible que esto suceda? ¿Y ahora qué? Las imágenes de la revista vuelven una y otra vez colándose entre las preguntas, empujándolas a brotar, despertando remordimientos, culpabilidades. ¿Cómo no supe antes? Despertando la posibilidad de pedir auxilio con la palabra. ¿Será que alguien pueda hacer algo por mí? Si existen fotos para explicarlo, si esas fotos prueban la verdad de que "eso" existe, de que "eso" es una cosa de adultos y que su padre le ha mentido, si alguien conoce a su papá tan bien como lo conoce ella —y no es una idea tan descabellada siendo que tiene mujer—, quizás alguien pueda hacer algo, aunque sea ya un poco tarde. Ahora que puede nombrar "eso", y que tiene esas imágenes que prueban lo que le han hecho, ya no hace falta andar jugando con la insinuación y los silencios. Es posible decirlo a las claras:

> —Hay más, mamá. En el baño… —no sé cómo comenzar, por dónde—. Este mismo, bajo la ducha. Cuando era chica. Me tocaba "ahí" y…
>
> —Obvio que te tocaba ahí: si tenía que bañarte. (Jackson 2011, 101)

Jackson se arma de valor. Con un atisbo de voz trata de decirle a su madre lo que había estado pasando, lo incómoda que le hacían sentir esas duchas, las dudas que tenía sobre la inocencia de que su padre la tocase justo ahí. Pero su madre cancela ese atisbo de voz, como si Jackson no supiese discernir lo que un baño implica, como si no supiese de qué iba aquello de que la bañaran. La madre de Jackson cree que está insinuando algo imposible, que está confundida porque como niña que era no podía entender bien la situación. No la cree, da un valor muy ínfimo a sus palabras y, como resultado, silencia el testimonio de Jackson. La voz de Jackson es enmudecida como consecuencia de una injusticia testimonial.

El concepto de silenciamiento testimonial nos ayuda a comprender, en parte, la situación; pero leer la escena únicamente desde ahí mermaría la voz del testimonio y reproduciría justo lo que trata de evitar. Comprender las razones por las que la madre de Jackson cancela su voz o la experiencia de Jackson solamente desde el silenciamiento testimonial resultaría demasiado reduccionista, como muestra la segunda parte de la conversación:

> —Usted no entiende, mamá. No es como cree…, déjeme que le explique…
>
> —Por supuesto que no. No hay nada que explicar. No puedes ser tan malpensada.

> Debería darte vergüenza. Ni siquiera piensas en tu hermana, que todavía necesita a su papá. Y tú también. Además, mira el empeño que ha puesto en superar su problema, por su familia. Lo mínimo que podemos hacer es darle una oportunidad. (Jackson 2011, 101)

Las dinámicas comunicativas, las dinámicas afectivas, como trataré de mostrar en el apartado 2, o el resto de la narración y la agresión, también son relevantes a la hora de entender esta escena y sus consecuencias: la confirmación del abandono y la soledad que, no obstante, la llevaban acompañando desde niña. Antes de hablar, todavía tenía la esperanza de que, si alguien lo sabía, podría ayudarla. Pero, ahora, esa esperanza se deshilacha tan repentinamente como emergió:

> […] la conversación termina antes de comenzar, y con este nuevo abandono, al fin toma su lugar un sentimiento que he venido eludiendo desde niña. De estar y ser sola. De no tener padres, en el fondo. (Jackson 2011, 102).

Con la respuesta de su madre, junto a la voz de Jackson también se apaga la confianza en el prójimo.

1.2. Silenciamiento cautelar

En la sección anterior, hemos hablado del silenciamiento que tiene lugar cuando el testimonio de alguien no es reconocido como tal. Es decir, se trata de un silenciamiento que ocurre después de pronunciarse el testimonio. En esta sección, vamos a hablar de un silenciamiento que tiene lugar *antes* de que la persona silenciada llegue a decir algo. El silenciamiento cautelar [*testimonial smothering*] consiste precisamente en que la persona silenciada sofoca su propio testimonio antes de comenzar a hablar, ya que "[...] se produce porque la oradora percibe que su audiencia inmediata no está dispuesta o es incapaz de captar adecuadamente el testimonio ofrecido" (Dotson 2011, 244).[5]

En este tipo de opresión epistémica, la hablante se ve obligada a callar porque percibe que el ambiente —o la audiencia, si se prefiere la terminología de Dotson y Fricker— no es el apropiado para una recepción respetuosa de su testimonio; o sabe a ciencia cierta, por experiencias previas, que no es un entorno apropiado para hablar. Dotson identifica tres circunstancias que conducen a este silenciamiento.

> Identificaré tres circunstancias que se dan habitualmente en los casos de silenciamiento cautelar, que en realidad están vinculadas entre sí de tal forma que resulta difícil analizarlas por separado; no obstante, intentaré hacerlo. Las tres circunstancias son: 1) el

[5] "[…] occurs because the speaker perceives one's immediate audience as unwilling or unable to gain the appropriate uptake of proffered testimony." (Dotson 2011, 244)

> contenido del testimonio debe ser peligroso y arriesgado; 2) la audiencia debe demostrar al orador incompetencia testimonial con respecto al contenido del testimonio; y 3) la incompetencia testimonial debe derivarse, o parecer derivarse, de una ignorancia perniciosa. (Dotson 2011, 244)[6]

Estas tres circunstancias han ido apareciendo de una forma más o menos manifiesta a lo largo de los capítulos precedentes. De los riesgos a la hora de testimoniar que conducían a un silenciamiento hablamos en el capítulo I. Y la incompetencia más o menos consciente de las personas para acoger el testimonio de las adultas y las infantes agredidas sexualmente, o la ignorancia perniciosa —aquella que previsiblemente se deriva de un vacío en los recursos de interpretación colectivos y que, en un contexto dado, daña a otra u otras personas (Dotson 2011, 138)— están en el trasfondo de toda la discusión. La razón de ello es que, aunque esta conceptualización del silenciamiento no se superpone con la injusticia testimonial tanto como la anterior y, en consecuencia, resulta más compleja de analizar, sí que se relaciona íntimamente con ella.

Para empezar, el silenciamiento cautelar puede ser el resultado de una o varias injusticias testimoniales previas. En segundo lugar, desde cierta perspectiva, podría considerarse en sí mismo una injusticia testimonial, ya que al fin y al cabo el futuro acto de habla de la agente testificadora queda coartado por su percepción o conocimiento del entorno hostil. Pero independientemente del lugar desde el cual hagamos la lectura, el silenciamiento se analiza de manera tal que es considerado, hasta cierto punto, autónomo con respecto a la injusticia testimonial. Y, de modo similar a como ocurría en la sección anterior, ambos fenómenos no se consideran constitutivos del daño sexual.

En la siguiente sección, veremos con más detalle en qué puede consistir este tipo de situación en la que, para que exista una injusticia testimonial, no es necesario un acto de habla concreto, sino tan solo una proposición potencial. En ella, se recoge un tipo de silenciamiento conceptualizado por Fricker que, al igual que este que acabamos de ver, ocurre antes de que la hablante emita su testimonio.

1.3. Silenciamiento preventivo

Hablamos brevemente del silenciamiento preventivo [*pre-emptive silence*] en el capítulo

[6] "I will identify three circumstances that routinely exists in instances of testimonial smothering, which are actually tied to one another in ways that make them difficult to analyze separately; neverthelles, I will attempt to do so. The three circumstances are: 1) the content of the testimony must be unsafe and risky; 2) the audience must demonstrate testimonial incompetence with respect to the content of the testimony to the speaker; and 3) testimonial incompetence must follow from, or appear to follow from, pernicious ignorance." (Dotson 2011, 244)

anterior (III, 1). Entonces, el objetivo era mostrar la primacía del conocimiento proposicional en la conceptualización que Fricker hace de las injusticias epistémicas. En esta sección, los objetivos son distintos: en primer lugar, comparar el silenciamiento preventivo con los otros tipos de silenciamiento que se describen en este apartado; y, en segundo lugar, analizar cómo la conceptualización del silenciamiento preventivo presupone una relación temporal o causal —o, dicho con más precisión, no constitutiva— entre las injusticias testimoniales y el silenciamiento y, especialmente, entre estas y la agresión sexual.

En el silenciamiento preventivo o anticipado (Fricker 2007, ch. 6), la hablante potencial no llega a realizar un acto de habla porque la otra o las otras personas no se abren a establecer un intercambio comunicativo con ella: no le preguntan su opinión, no solicitan su testimonio, etc. Al igual que ocurría en el silenciamiento cautelar, con este tipo de silenciamiento la hablante potencial queda excluida de la conversación antes de que esta se inicie, pero las razones por las que esto sucede son diferentes. Mientras que el silenciamiento cautelar se centra en el freno que la propia hablante "se pone a sí misma" al percibir o tener experiencia previa de los riesgos de hablar, el silenciamiento preventivo se centra en el silencio impuesto a la hablante potencial al no ser interpelada. Con todo, una de las consecuencias del silenciamiento preventivo es, precisamente, el silenciamiento cautelar, ya que si la hablante potencial no es interpelada por otra persona con el fin de iniciar una conversación, acaba por percibir el rechazo o la exclusión y, con toda probabilidad, en futuras ocasiones, no intentará establecer una comunicación con quien ni si quiera ha intentado dirigirse a ella.

Al igual que el resto de las conceptualizaciones, el silenciamiento preventivo mantiene una estrecha relación con las injusticias epistémicas. El vínculo más evidente lo mantiene con la injusticia testimonial. Al no permitir siquiera que la hablante potencial inicie su testimonio, el silenciamiento preventivo da lugar a una injusticia testimonial anticipada (Fricker 2007, ch. 6; Medina 2013, 91). Sin embargo, de forma similar a las prácticas de silenciamiento anteriores, el hecho de no ser interpelada y la injusticia testimonial que se deriva de ello son fenómenos *relativamente* independientes entre sí y con *cierta autonomía* respecto de la agresión sexual.

No obstante, los motivos del silenciamiento siguen siendo, también aquí, los prejuicios que despojan a la hablante potencial de toda credibilidad o autoridad epistémica:

> La exclusión, de hecho, es una forma habitual de injusticia testimonial: aquellos grupos sociales sujetos a prejuicios identitarios y, por tanto, susceptibles de sufrir un déficit de

> credibilidad injusto tenderán, por la misma razón, a que simplemente no se les pida que compartan sus pensamientos, sus juicios, sus opiniones. (Si en general no se toma en serio la palabra de personas como tú, la gente tenderá a no pedírtela). Este tipo de injusticia testimonial se produce en silencio. Ocurre cuando el prejuicio del oyente hace su trabajo antes de que se produzca un posible intercambio de información: se adelanta a dicho intercambio. Llamémosla injusticia testimonial preventiva. La credibilidad de esa persona sobre un tema determinado ya es lo suficientemente prejuiciosa como para que nunca se solicite su posible testimonio; así, el orador es silenciado por el prejuicio identitario que socava su credibilidad de antemano. Así, las operaciones puramente estructurales del poder identitario pueden controlar qué posibles contribuciones se hacen públicas y cuáles no. (Fricker 2007, 130)[7]

Aunque no los analizamos con este concepto, vimos ejemplos de silenciamiento preventivo en el capítulo II (apartado 4), cuando hablamos de las injusticias epistémicas en la infancia y, de manera especial, cuando hablamos de las injusticias epistémicas en las decisiones colectivas, sociales y políticas (II, 4.3). Como señalé, las infancias no son tenidas en cuenta en muchas de las decisiones democráticas de las que podrían participar de manera activa. Pensamos que no son capaces de ello y ni siquiera les interpelamos ni creamos espacios para su participación. Al no interpelar a las infancias, las silenciamos antes de que puedan decir algo. Se trata de un silenciamiento preventivo y, en consecuencia, también de una injusticia testimonial preventiva. Al ser silenciadas, las infancias no aportan su punto de vista. De este modo, sus potenciales actos de habla son asfixiados incluso antes de ser pronunciados.

Ante esta lectura, alguien podría objetar que, aunque no comparten sus opiniones sí que se les tiene en cuenta, ya que se les observa con el fin de obtener información. El problema de esta argumentación reside en que cuando a una persona se la utiliza únicamente como fuente de información y no se le permite formar parte de los procesos de elaboración del conocimiento, se la está silenciando de un modo particular: degradándola de sujeto a objeto. En esto consiste la práctica de silenciamiento que estudiaremos en la siguiente sección.

---

[7] "The exclusion in fact marks a commonplace form of testimonial injustice: those social groups who are subject to identity prejudice and are thereby susceptible to unjust credibility deficit will, by the same token, also tend simply not to be asked to share their thoughts, their judgments, their opinions. (If the word of people like you is generally not taken seriously, people will tend not to ask for it). This kind of testimonial injustice takes place in silence. It occurs when hearer prejudice does it work in advance of a potential informational exchange. The credibility of such a person on a given subject matter is already sufficiently in prejudicial deficit that then potential testimony is never solicited; so the speaker is silenced by the identity prejudice that undermines her credibility in advance." (Fricker 2007, 130)

1.4. Cosificación epistémica

La cuarta y última conceptualización del silenciamiento que comentaremos es la cosificación epistémica [*epistemic objectification*] (Fricker 2007, ch. 6). Según esta conceptualización, el silenciamiento consiste en negarle a alguien su participación en la comunidad epistémica al ser tratada solamente como una fuente de información; esto es, al ser rechazada en su rol de informante con la capacidad de cooperar activamente en su comunidad epistémica (Fricker 2017, 132-3).

Siguiendo a Edward Craig, Fricker señala que mientras que los objetos o estados de cosas pueden ser considerados fuentes de información, pero no informantes, las personas pueden representar ambos papeles. En principio, no hay nada de problemático en que una persona, en una situación concreta, sea tratada como una mera fuente de información. Por ejemplo, no hay nada de malo en mirar por la ventana de casa y utilizar a las personas que van por la calle como fuentes de información para saber si hace o no tanto frío como para coger el abrigo. Tampoco hay nada de problemático en observar detenidamente la conducta de tu hijo porque has advertido que desde hace algunos días vuelve del colegio con algunos céntimos que tú no le has dado y, al preguntarle, te da una explicación poco convincente. El problema comienza cuando tratas a otra persona *únicamente* como fuente de información —como medio, si se prefiere la terminología kantiana empleada por Fricker— cuando a esa persona sí le han dado vela en ese entierro. Es decir, el silenciamiento por cosificación epistémica tiene lugar cuando objetivas a las personas al tratarlas únicamente como fuente de información y no estableces ningún tipo de conversación con ellas, a pesar de que en esa situación lo apropiado sería escuchar lo que esas personas tengan que decir.

Como informante, la implicación en la elaboración del conocimiento es mucho más rica y sustancial que como mera fuente de información ya que, además de ser alguien de quien se pueden recabar ciertos datos, eres alguien que se involucra activamente en la comunidad de aprendizaje y conocimiento. Además, una sujeto —incluso una inmersa en las primeras fases del proceso de estabilización de la mente— con un rol activo dentro de la comunidad epistémica puede colaborar con las otras personas que forman la comunidad de un modo mucho más útil y enriquecedor que si es relegada a desempeñar un rol completamente pasivo. Esto se debe a que, entre otras cosas, "[...] las informantes, a diferencia de las meras fuentes de información, tienen cierta comprensión de la difícil situación de la persona que investiga, lo que les permite ser activamente útiles" (Fricker

2007, 132).[8] Por ello, cuando, como consecuencia de una injusticia testimonial, las informantes son excluidas de la participación en la comunidad epistémica, no solo se empobrece la comunidad sino que la persona excluida es dañada como sujeto de conocimiento:

> […] la injusticia testimonial —especialmente cuando es sistemática— también la excluye injustamente de la comunidad de informantes de confianza, y esto significa que no puede participar en el intercambio de conocimientos (excepto en la medida en que se le pueda utilizar como objeto de conocimiento a través de otros que la utilicen como fuente de información). De este modo, pasa de sujeto a objeto, queda relegada del papel de agente epistémico activo y confinada al papel de estado de cosas pasivo del que se puede obtener conocimiento. Es expulsada del papel de participante en el ejercicio cooperativo de la capacidad de conocimiento y relegada al papel de espectadora pasiva —un papel en el que, al igual que los objetos, es capaz de ejercer una capacidad epistémica mayor que la de participar en un estado de cosas potencialmente informativo. El momento de injusticia testimonial niega erróneamente a alguien su capacidad como informante, y al confinarla a su capacidad totalmente pasiva como fuente de información, la relega al mismo estatus epistémico que un árbol talado cuya edad podría deducirse del número de anillos. (Fricker 2007, 132-3)[9]

La cosificación epistémica que, como hemos dicho, consiste en tratar a una persona únicamente como fuente de información puede, por consiguiente, conducir a una injusticia testimonial, pues a la persona de quien se extraen datos por observación no se le permite participar o cooperar en la puesta en común del conocimiento; sino que queda confinada a un papel pasivo u objetual como portadora de información. La situación inversa también puede tener lugar. Consiste en que la cosificación epistémica sea el resultado de una injusticia testimonial. No obstante, sea cual sea el sentido en el que elaboremos teóricamente las conexiones entre una y otra, la hablante potencial queda

[8] "[…] informants, unlike mere sources of information, have some sympathetic grasp of the inquirer's predicament that allows them to be actively helpful." (Fricker 2007, 132(

[9] "But testimonial injustice —especially when it is systematics— also wrongfully excluded from the community of trusted informants, and this means that he is unable to be a participant in the sharing of knowledge (except in so far as he might be made use of as an object of knowledge through other using him as a source of information). He is thus demoted from subject to object, relegated from the role of active epistemic agent, and confined to the role of passive state of affairs from which knowledge might be gained. He is outseted from the role of participant in the co-operative exercise of the capacity for knowledge and recast in the role of passive bystander —a role in which, like objects, he is able to exercise no greater epistemic capacity than that of featuring in potentially informative state of affairs. The moment of testimonial injustice wrongfully denies someone their capacity as an informant, and in confining them to their entirely passive capacity as a source of information, it relegates them to the same epistemic status as a felled tree whose age one might glean from the number of rings." (Fricker 2007, 132-3)

rebajada a objeto y dañada en su capacidad como sujeto de conocimiento. O, dicho con otras palabras, independientemente del orden teórico que demos a la aparición de la injusticia testimonial y la cosificación epistémica, esta, si se da, es constitutiva de la primera:

> En resumen, la injusticia testimonial degrada a la hablante de informante a fuente de información, de sujeto a objeto. Esto revela el carácter intrínseco de la injusticia testimonial como *cosificación epistémica*: cuando una oyente socava a una hablante en su capacidad como dadora de conocimiento, la hablante es epistémicamente cosificada. (Fricker 2007, 133)[10]

Sin embargo, pese a que Fricker señala el carácter intrínseco de la injusticia testimonial como cosificación epistémica, estableciendo un nexo constitutivo entre ambas —algo que no ha pasado con el resto de las prácticas de silenciamiento y las injusticias testimoniales con las que se vinculaban—, no hace lo mismo entre estas y la agresión. Al igual que en el resto de las conceptualizaciones de silenciamiento, éstas y las injusticias epistémicas con las que se relacionan íntima (en el caso de las tres primeras) o intrínsecamente (en el caso de la cosificación epistémica) se sitúan *después* de la agresión; o, en cualquier caso, son articuladas *hasta cierto punto* con independencia respecto del daño sexual.

1.5. Tres conclusiones discutibles

Una vez examinadas estas cuatro conceptualizaciones de las prácticas de silenciamiento, llegamos a tres conclusiones. La primera, que ya hemos ido señalando a lo largo del apartado, es que, si pensamos en estas prácticas y las injusticias testimoniales con las que se relacionan en el marco de una agresión sexual, aquellas no serían constitutivas de esta última. La segunda es que, en términos generales, el silenciamiento consiste en impedir que el testimonio de alguien se haga efectivo. Es decir, conseguir que la información que una persona tiene sobre una situación relevante no se emita o, en el caso de que se emita, no sea considerada como válida. En tercer y último lugar, podemos concluir que el silenciamiento —definido como el acto por el que alguien o un grupo hace callar a otro—, dado su carácter agencial, sólo puede tener lugar si una persona está sometida a la injusticia testimonial; puesto que la injusticia hermenéutica es siempre estructural (Fricker 2007, ch. 7).

[10] "In short, testimonial injustice demotes the speaker from informant to source of information, from subject to object. This reveals the intrinsic arm of testimonial injustice as *epistemic objectification*: when a hearer undermines a speaker in her capacity as a giver of knowledge, the speaker is epistemically objectified." (Fricker 2007, 133)

El objetivo principal de este capítulo es cuestionar que la primera conclusión sea siempre el caso. Me ocuparé de ello en los apartados 3 y 4. Las otras dos conclusiones han sido examinadas y cuestionadas por José Medina (2013) en *Epistemologies of Resistance*. Según Medina, una persona puede ser silenciada incluso cuando testimonia e informa de una determinada situación. Es decir, puede darse el caso de que una persona no sufra una injusticia testimonial y, sin embargo, sea silenciada. Las razones que llevan a Medina a plantear esta posibilidad también abren una segunda posibilidad: que las injusticias hermenéuticas tengan un carácter agencial. Nos ocuparemos de estas dos cuestiones en el siguiente apartado.

2. El silenciamiento más allá del paradigma proposicional

El objetivo de este apartado es explorar, de la mano de José Medina (2013), algunas posibles críticas a las conceptualizaciones del silenciamiento en las que nos hemos adentrado en el apartado 1.

A juicio de Medina, la agencia epistémica de una persona no se circunscribe a su capacidad de informar o de dar testimonio. La agencia epistémica está formada por muchos más aspectos que este. De modo que puede darse el caso, no contemplado por la articulación que hace Fricker de la cosificación epistémica, de que una persona informe o dé testimonio de una situación relevante para su vida y, sin embargo, esté siendo silenciada. Esto explicaría, en parte, las sensaciones no solo de impotencia sino de no haber sido tenidas en cuenta que describen muchas supervivientes inmersas en procesos judiciales; situaciones que, por otra parte, no pueden explicarse por completo a través del concepto de injusticia testimonial. Nos ocuparemos de esta cuestión en la sección 2.1.

En la sección 2.2., el objetivo será mostrar que las injusticias hermenéuticas no siempre son estructurales, sino que pueden adquirir, también, un carácter agencial. Con ello se abrirá la posibilidad de comprender las complejas relaciones que existen entre las injusticias hermenéuticas y el silenciamiento.

2.1. Más que informantes

Como vimos en el apartado 1.4, Fricker considera que, para ser un sujeto de conocimiento, es suficiente ser capaz de transmitir información. Por eso, cuando a una persona se le niega su capacidad como transmisora de conocimiento también se le está negando su condición de sujeto de conocimiento. En tales circunstancias, la persona es

degradada de sujeto a objeto: pasa de ser tratada como informadora a ser tratada como mera fuente de información. De acuerdo con esta definición de la cosificación epistémica, basta con que alguien informe o dé testimonio para afirmar que no está siendo silenciada.

Para Medina, en cambio, el hecho de que alguien testimonie o informe no es suficiente para descartar una posible cosificación epistémica. El argumento que se esgrime en favor de esta postura es que ser agente epistémico consiste en algo más que informar. Es decir, el silenciamiento puede tener lugar incluso cuando las personas participan activamente en la comunidad epistémica, porque la clave para determinar si existe o no un silenciamiento no es si se participa o no, sino cómo se da esa participación. De ahí que Medina subraye que el silenciamiento ocurre

> […] cuando las personas *no* están totalmente excluidas de la participación, [pero] su agencia comunicativa puede verse limitada o comprometida de manera importante; y la valoración de sus contribuciones puede no estar a la par con la de los demás. (Medina 2013, 91; la cursiva es mía)[11]

A juicio de Medina, las personas pueden participar en un proceso epistémico de un modo tan acotado que, en cierto sentido, se puede decir que están siendo silenciadas. Es decir, en un proceso de colaboración epistémica, algunas personas pueden tomar el rol de informantes y, aun así, no ser consideradas agentes o sujetos epistémicos en sentido amplio porque la *única* función que tienen es la de informar. Por un lado, es posible que sus contribuciones, más allá del carácter informativo que puedan tener, no sean valoradas adecuadamente por el resto de participantes. Pero, por otro lado, es posible que sus informaciones sean valoradas adecuadamente y que, sin embargo, esas personas continúen siendo silenciadas porque les han sido negados otros modos de participación —por ejemplo, hacer preguntas, plantear posibilidades alternativas, analizar posibles interpretaciones, etc. Medina explicita esta cuestión:

> Según Fricker, una hablante es cosificada epistémicamente cuando se ve socavada "en su capacidad como dadora de conocimiento" (p. 133; énfasis mío). Pero una hablante también puede ser socavada en su capacidad como *productora* de conocimiento, es decir, no como *informante* que informa a un investigador, sino como *investigadora* ella misma, como sujeto investigador que hace preguntas y emite interpretaciones y evaluaciones de conocimientos y opiniones. (Medina 2013, 92)[12]

[11] "[…] when people are not entirely excluded from participation, [but] their communicative agency may be constrained or compromised in important ways; and the appreciation of their contributions may not be on a par with that of others" (Medina 2013, 91).

[12] "According to Fricker, a speaker is epistemically objectified when she is undermined "in her capacity as a *giver* of knowledge" (p. 133; my emphasis). But a speaker can also be undermined in her capacity as a

En la propuesta de Medina, la categoría de agente epistémico no se reduce a tener o no una capacidad específica. Reconocerle a una sujeto su capacidad para transmitir información no garantiza haberle reconocido su condición de sujeto de conocimiento. Un sujeto de conocimiento, además de transmitir información, es capaz de producir conocimiento, adentrarse en procesos de investigación, cooperar en procesos de interpretación, etc. Por eso, si solo tratamos a alguien como una transmisora de información existe la posibilidad de que la estemos silenciando:

> [...] podría haber problemas de justicia epistémica al tratar a alguien *solo* como informante, ya que *no hay una cooperación epistémica plena e igualitaria* cuando ese es el caso. (Medina 2013, 92)[13]

Desde el enfoque de Medina, la posesión de agencia epistémica, o la condición de sujeto de conocimiento, no se reduce a la posesión de una única función En su articulación de la agencia epistémica, los aspectos que pueden favorecer o limitarla son múltiples. Por ello, cuando tratamos de comprender algunas situaciones de silenciamiento la tarea no tiene un carácter tan focalizado como en el caso de las cuatro prácticas de silenciamiento que hemos visto en el apartado 1.

La posibilidad que plantea Medina de que alguien sea informante pero no sea considerada sujeto de conocimiento en un sentido pleno es frecuente en algunos marcos institucionales. Por ejemplo, en la mayoría de procesos judiciales a la superviviente se la considera únicamente en su rol de informante; de modo que puede no ser objeto de una injusticia testimonial, pero, sin embargo, no se le permiten desempeñar otras funciones epistémicas que son necesarias para articular su voz y para que la reparación del daño pueda llevarse a cabo. Dentro del marco judicial —que no se limita a los procesos judiciales— la superviviente es considerada como sujeto de conocimiento, pero en un sentido muy determinado: puede aportar información, pero se pone en cuestión su capacidad para interpretar o articular teóricamente lo vivido.

La crítica de Medina a la articulación que hace Fricker de la cosificación epistémica ayuda a explicar, en parte, por qué en tantas ocasiones resulta humillante y doloroso para las supervivientes de agresiones sexuales dar testimonio en los procesos judiciales regidos por el paradigma evidencialista que busca que la superviviente informe de que *p*, pero no

producer of knowledge, that is, not as an *informant* who reports to an inquirer, but as an *inquirer* herself, as an investigative subject who asks questions and issues interpretations and evaluations of knowledge and opinions." (Medina 2013, 92)

[13] "[…] there could be problems of epistemic justice in treating someone *only* as an informant for there is *no full and equal epistemic cooperation* when that is the case." (Medina 2013, 92)

tiene en cuenta a la superviviente más allá de este papel. También puede dar cuenta de por qué la pregunta de la madre de Vinka Jackson (III, 4) hiere la agencia epistémica de esta última. Desde el paradigma evidencialista propio del marco judicial parece ininteligible la concepción del testimonio como un proceso de elaboración y articulación de la agresión por parte de las víctimas —acompañadas por las personas con las que mantienen vínculos afectivos o profesionales— y, sin embargo, sí se les reconoce a las agredidas su capacidad para transmitir ciertos datos o determinada información. Dicho con otras palabras, en numerosas ocasiones el testimonio que las víctimas dan en el marco judicial se silencia de un modo tal que encaja con las conceptualizaciones de las prácticas de silenciamiento que he expuesto en el apartado anterior. Pero hay otras ocasiones en que el silenciamiento no se debe a que las palabras de la agente sean canceladas sino a que se la reconoce *únicamente* en su capacidad como transmisora de información sin tener en cuenta el resto de habilidades, capacidades, características y aspectos que forman el conjunto de su subjetividad epistémica y que son tan relevantes como la primera para poder articular lo vivido.

> Cuando a una se le permite ser informadora sin permitírsele ser indagadora, se le permite entrar en un conjunto de actividades comunicativas —las relativas a transmitir conocimientos y opiniones— pero no en otras, precisamente aquellas otras que son más sofisticadas, suceden a un nivel de abstracción más alto y requieren más autoridad epistémica: formular hipótesis, sondear e interrogar, evaluar e interpretar conocimientos y opiniones, etcétera. Otorgar a las personas "subjetividad epistémica" en lugar de tratarlas como meros objetos no garantiza que "su estatus general como sujeto de conocimiento" no pueda verse limitado o minimizado en aspectos específicos en dinámicas comunicativas concretas. El tratamiento de las mujeres como histéricas, de las personas queer como patológicamente desviadas y de las personas de color como perennemente inmaduras era coherente con tratarlas como informantes con subjetividad y agencia epistémicas (aunque limitadas y defectuosas). Incluso en los temas y en los contextos en los que a estos sujetos se les ha dado una voz diferencial y una agencia epistémica diferencial, podrían no obstante ser tratados como sujetos de conocimiento, pero sin toda la gama de capacidades epistémicas de las que disfrutan otros sujetos como indagadores y evaluadores del conocimiento. (Medina 2013, 92-93; cfr. 95)[14]

[14] "When one is allowed to be an informant *without* being allowed to be an inquirer, one is allowed to enter into a set of communicative activities —those relating to passing knowledge and opinions— but not others, precisely those others that are more sophisticated, happens at a higher level of abstraction, and require more epistemic authority: formulating hypothesis, probing and questioning, assessing and interpreting knowledge and opinion, and so on. Giving people "epistemic subjectivity" instead of treating them as mere objects does not guarantee that "their general status as a subject of knowledge" may not be constrained or

Con las infancias ocurre algo similar a lo que ocurre con las mujeres consideradas histéricas, las subjetividades queer o las personas no-blancas. No es que las considere incapaces de transmitir datos o información con cierta diligencia, objetividad o sentido de la relevancia, y tampoco es que no se las crea en absoluto, sino que muchas veces no se las considera preparadas para dirigir, gestionar, participar o cooperar en un proceso de investigación, articulación, cuestionamiento o evaluación. Una de las razones que conducen a Fricker a circunscribir la agencia epistémica a la capacidad de transmitir conocimiento [*give knowledge*] es su aproximación prioritariamente semántica, si queremos expresarlo con la terminología que utiliza Medina, o su enfoque preferentemente lingüístico, si se prefiere la terminología que empleé en el capítulo III. Esta nueva aproximación —que Medina define como un enfoque comunicativo y pragmático que complementa al enfoque semántico de Fricker— contempla todo el espectro cromático y permite entender mejor las ambigüedades, contradicciones y paradojas que aparecen cuando reflexionamos sobre las subjetividades epistémicas de las infancias.

El objetivo de la propuesta de Medina es doble. Por un lado, busca enriquecer nuestra mirada, ampliar el enfoque que tenemos sobre las prácticas de silenciamiento, para que prestemos atención a los aspectos pragmáticos de las dinámicas de comunicación que con la aproximación semántica pasan desapercibidos.[15] Por otro lado, y como consecuencia de esa ampliación de enfoque sugiere algo que va en la misma dirección que las propuestas de Bagnoli y Broncano (III): que tenemos que dejar de concebirnos como espectadores, jueces o evaluadores de la información proporcionada por la agente testificadora e involucrarnos en un proceso comunicativo de elaboración conjunta del conocimiento, ya

minimized in specifics respects in particular communicative dynamics. The treatment of women as hystericals, of queer people as pathologically deviant, and of people of color as perennially immature was consistent with treating them as informants with epistemic subjectivity and agency (though limited and defective). Even on the topics and in the contexts in which these subjects have been given a differential voice and differential epistemic agency, they could nonetheless be treated as subjects of knowledge, but without the full range of epistemic capacities that other subjects enjoy as inquirers and evaluators of knowledge." (Medina 2013, 92-93; car. 95) "The communicative and performative approach to epistemic interactions offers us an *enlarged conception of epistemic agency* that has at its core te communicative reversibility of epistemic roles. Epistemic agency crucially involves the capacity to engage in epistemic negotiations, and it is not properly understood if its interactive dimension is disregarded and subjects of knowledge are simply conceived as adopting one epistemic role at a time —now informant, now inquirer, now conveyer of information, now assessor and evaluator— without looking into the communicative dynamics in which these roles are entangled, become alive, grow, shrink, and develop interrelated trajectories. It is crucial to develop a dynamic and interactive view of epistemic activities that pays attention to (and traces the trajectory of) people's responsiveness to each other's contributions, so that we can assess the degree of cooperation and joint participation in all the aspects of epistemic interaction. Epistemic interacting involves more than the mere pooling of information; it also involves negotiation processes of mutual interrogation and the collaborative generation of meanings and interpretative possibilities." (Medina 2013, 95)

[15] "Identifying deficits in attributions of epistemic agency requires that we pay attention to subtle aspects of the communicative dynamics among participants in epistemics exchanges." (Medina 2013, 93)

que esa cooperación es el modo en que podemos llevar a cabo la tarea de identificar los déficits epistémicos que otorgamos equivocadamente a quien nos habla:

> Las oyentes no son meras espectadoras que analizan y evalúan los enunciados desde la distancia; son participantes comprometidas que tienen la capacidad de responder y comprometerse con las acciones comunicativas de la oradora. La falta continuada de reciprocidad y el fracaso sistemático de la asimilación silencian a las hablantes y producen *disfunciones comunicativas* que exigen esfuerzos especiales de interpretación. (Medina 2013, 93-94)[16]

En el enfoque comunicativo que Medina incorpora —siguiendo la estela de las teorías de la comunicación propuestas por Jürgen Habermas, Jennifer Hornsby o Rae Langton—, quien escucha no sólo debe de estar dispuesta a dejar de ser una espectadora con la autoridad para evaluar lo que la hablante dice, sino que además debe estar dispuesta a que los roles cambien a lo largo del diálogo (Medina 2013, 93), incluso a representar diversos roles simultáneamente. La reciprocidad radica precisamente en esa flexibilidad.

Sin embargo, para el asunto principal que a nosotros nos atañe ahora, a saber, la agencia epistémica de las infancias, hablar de reversibilidad y reciprocidad puede resultar chirriante. Me explico: cuando la conversación se está dando entre una persona adulta y una infante hablar de reversibilidad y reciprocidad en el mismo sentido que tienen estos conceptos cuando el diálogo se da entre dos adultas es realmente problemático. No podemos —y no debemos— exigirle a una niña la reciprocidad en la escucha o la reciprocidad afectiva que esperamos de una persona adulta; y tampoco podemos exigirle una reversibilidad en los papeles como cuando tenemos delante a una persona adulta. Bien es cierto que esto que aquí generalizo hay que concretarlo en cada caso, que va variando conforme a la edad y en función de otra serie de aspectos interseccionales. Pero lo que sí podemos y es imperativo que hagamos es que facilitemos y *acompañemos* el desempeño paulatino de esa reciprocidad y reversibilidad. Dicho con más claridad: debemos facilitar que se hagan cargo de la reciprocidad y reversibilidad que es factible y favorable para cada una de ellas en cada momento. Y para esto, tampoco hay recetas, y no es sencillo. Requiere de un ejercicio de atención, aprendizaje y humildad por parte de las adultas que las acompañan. Las dificultades que tiene esta tarea, así como la energía y coordinación que requieren por parte de la sociedad, impiden a menudo que se

[16] "Hearers are not mere spectators who analyze and assess utterances from a distance; they are engaged participants who have the capacity to respond and engage with the speaker's communicative actions. A continued lack of reciprocity and a systematic failure of uptake silence speakers and produce *communicative dysfunctions*, which call for special efforts at interpretation." (Medina 2013, 93-94)

reconozcan los recursos epistémicos que poseen las infancias para ir aprendiendo a manejarse en estas dinámicas con diligencia y que se prefieran modelos de relación de carácter más autoritario o, por el contrario, carentes de toda estructura.

Ciertamente sería un error y un autoengaño situarnos en un plano de igualdad con las infancias en lo que respecta a la autoridad y a la responsabilidad. También irresponsable, ya que esto las dañaría. Pero sí podemos establecer relaciones horizontales reconociendo la igualdad en otros aspectos como el derecho a ser respetados o escuchados y, aunque parezca paradójico a primera vista, podemos establecer relaciones horizontales precisamente cuando reconocemos las diferencias en la autoridad, sin que eso signifique que la persona adulta lleva siempre la razón o sabe lo que les conviene a las infancias. Cuando la autoridad silencia se convierte en autoritarismo. Parece, por tanto, que la hermenéutica de la infancia lo que requiere principalmente es un trabajo por parte de los adultos. Y una reflexión profunda sobre el ejercicio agencial de las injusticias hermenéuticas. Esta es la tarea que nos aguarda en la siguiente sección.

2.2. El ejercicio agencial de las injusticias hermenéuticas

En el apartado 1, afirmé que las cuatro conceptualizaciones de las prácticas de silenciamiento presentadas tenían una relación estrecha con las injusticias epistémicas. Sin embargo, solo explicité los vínculos que mantenían con la injusticia testimonial, dejando de lado la injusticia hermenéutica. La razón de ello es que la relación entre esta y el silenciamiento resulta algo más difícil de abordar desde el paradigma lingüístico o semántico. Como argumenté en el capítulo III, desde el paradigma lingüístico, la injusticia testimonial se interpreta de modo que aquello a lo que se le da un bajo grado de credibilidad son las palabras de una hablante. Desde este paradigma, el silenciamiento es conceptualizado de un modo similar: aquello que se silencia son los actos de habla ya emitidos (silenciamiento testimonial) o las proposiciones potenciales (silenciamiento cautelar, silenciamiento preventivo, cosificación epistémica) de una hablante. Esta definición parece dejar a la injusticia hermenéutica al margen. En la injusticia hermenéutica, el sujeto está luchando por articular un acto de habla todavía inarticulado —y, tal vez, hasta cierto punto inarticulable. Por tanto, parece necesario ampliar la perspectiva más allá del ámbito proposicional o semántico. Con todo, es importante destacar que desde el paradigma proposicional no se niegan las relaciones que existen entre el silenciamiento y la injusticia hermenéutica; sin embargo, su marco conceptual puede ser una herramienta limitada para analizar en profundidad estos vínculos. En

primer lugar, desde esta concepción lo que se silencia es una proposición, y en la injusticia hermenéutica es precisamente la proposición lo que falta. Y, en segundo lugar, es probable que los actos de habla que sí puede hacer alguien sometida a la injusticia hermenéutica presenten indicadores que en otras circunstancias sirven para prevenirnos de la posible falta de fiabilidad de una proposición. No se puede evaluar lo que dice quien está sometida a la injusticia hermenéutica con los mismos criterios o parámetros que se utilizan para evaluar las proposiciones de quien no está sometida a este tipo de injusticia.

No obstante, es innegable que la dimensión hermenéutica desempeña un papel relevante en el entramado del silenciamiento: "[...] el silenciamiento suele ir acompañado de procesos de lucha por encontrar sentido, en los que se entrecruzan cuestiones de credibilidad y cuestiones de inteligibilidad" (Medina 2013, 95).[17] Con el fin de entender los modos en los que el silenciamiento se relaciona con la injusticia hermenéutica, Medina propone ampliar el enfoque y tomar en consideración no solo los elementos semánticos o lingüísticos, sino también los aspectos pragmáticos, performativos y agenciales de la comunicación:

> El silenciamiento es uno de los ámbitos en los que no podemos separar la agencia comunicativa de la epistémica: es a causa de una dinámica comunicativa empobrecida, sin reciprocidad ni asimilación, por lo que no puede establecerse la confianza epistémica y se socava la credibilidad; y cuando la subjetividad y la agencia epistémicas se ven seriamente comprometidas, no pueden recuperarse las capacidades comunicativas del sujeto, que gozará, en el mejor de los casos, de una voz inferior en la interacción. Cuando las negociaciones comunicativas se ven perjudicadas, las negociaciones epistémicas se vuelven limitadas y defectuosas, y viceversa. (Medina 2013, 95)[18]

En primer lugar, el silenciamiento está íntimamente ligado a la agencia comunicativa y epistémica de la persona a la que se silencia. Esta última, a su vez, depende del modo en que las personas del entorno manejen su propia agencia comunicativa y epistémica: esto es, depende del grado de cooperación, reciprocidad, reconocimiento, compromiso, etc. Las agencias comunicativas y epistémicas de los miembros de una sociedad son interdependientes.

---

[17] "[…] silencing is typically accompanied by processes of struggling to make sense, in which issues of credibility and issues of intelligibility are intertwined" (Medina 2013, 95)

[18] "Silencing is one of the areas in which we cannot separate out communicative and epistemic agency: it is because of impoverished communicative dynamics without reciprocity and uptake that epistemic trust cannot be established and credibility is undermined; and when epistemic subjectivity and agency are seriously compromised, the subject's communicative capacities cannot be recovered and she will enjoy, at best, an inferior voice in the interaction. When communicative negotiations are impaired, epistemic negotiations become limited and defective, and viceversa." (Medina 2013, 95)

En segundo lugar, el silenciamiento está vinculado a las conexiones que se establecen entre las injusticias testimoniales y las injusticias hermenéuticas. Según Medina, el enfoque comunicativo permite abordar con mayor profundidad estas conexiones a las que Fricker sí había hecho referencia, pero de un modo más bien incipiente (Medina 2013, 95). En su aproximación, Fricker no solo reconoce que la injusticia hermenéutica puede combinarse con [*compounded*] una injusticia testimonial, sino que además señala que a menudo este es el caso. Pero a juicio de Medina la conexión entre ambos tipos de injusticia es mucho más profunda que su probable combinación. En primer lugar, defiende que las injusticias testimoniales parecen insoslayables cuando se da una injusticia hermenéutica —como vimos en los casos de Wood o Fernández en el capítulo I. Y, en segundo lugar, afirma que no solo las injusticias hermenéuticas conducen a una agudización de la injusticia testimonial, sino que ambas se retroalimentan, e intensifican los efectos de la otra. Esa retroalimentación entendida en sentido amplio también conduce a Medina a afirmar, a diferencia de Fricker, que las injusticias hermenéuticas tienen un aspecto agencial, y no única o necesariamente estructural. A juicio de Medina (2013, 96),[19] las insensibilidades testimoniales pueden producir injusticias hermenéuticas.

En concreto, Medina considera que la metáfora que equipara los vacíos hermenéuticos con agujeros en la capa de ozono no es adecuada por dos motivos. En primer lugar, señala, al igual que Mason (2011), que la metáfora del agujero por la capa de ozono conduce a Fricker a asumir que todos los sujetos se ven afectados por igual por ese vacío hermenéutico cuando, a menudo, el vacío se da entre las personas privilegiadas mientras que las oprimidas han desarrollado recursos hermenéuticos para comprender su situación. En segundo lugar, y esta es la razón que aquí y ahora nos interesa más, la metáfora de los agujeros en la capa de ozono sitúa la problemática en la falta de recursos epistémicos cuando la injusticia hermenéutica no se limita a esto; sino que hay un aspecto relevante que reside en los fracasos de las dinámicas de comunicación debido a insensibilidades hermenéuticas:

> La sugerencia central de mi interaccionismo comunicativo es que las lagunas

[19] "On the one hand, hermeneutical injustices are maintained and passed on through testimonial dynamics that exhibit systematic failures of communicative and performative responsiveness interpretative gaps among partners in communication are formed, maintained, and passed on, because those who are struggling to make sense are persistently not heard and their inchoate attempts at generating new meanings are blocked or unanswered. In other words, these gaps emerge from and are supported by *testimonial insensitivities*. And, on the other hand, testimonial injustices become not simply likely but almost inescapable when the persistence of hermeneutical gaps renders certain voices less intelligible (and hence less credible) than others on certain matters, and their attempts to articulate certain meanings are systematically regarded as nonsensical (and hence incredible)." (Medina 2013, 96)

> hermenéuticas deben entenderse en términos de fallos en la capacidad de respuesta comunicativa e interpretativa, es decir, como déficits en la sensibilidad hermenéutica. Las insensibilidades hermenéuticas implican la incapacidad de responder a los intentos (*por inarticulados que sean*) de expresar ciertos aspectos de nuestra experiencia o de la experiencia de los demás. (Medina 2013, 97; la cursiva es mía)[20]

El aspecto agencial de las injusticias hermenéuticas es fundamental para comprender la responsabilidad que tenemos respecto de las injusticias epistémicas a que se somete a las infancias. Analizar en profundidad las injusticias hermenéuticas requiere examinar las dinámicas comunicativas con el fin de identificar insensibilidades hermenéuticas que las favorecen o alimentan. En la dinámica de las injusticias hermenéuticas no sólo es relevante la falta de un término con el que nombrar una situación, sino que "es de suma importancia *quién* está comunicando (o intentando comunicar) *qué a quién*. [...] Para quién se está haciendo ininteligible la experiencia, en qué tipo de interacción comunicativa según qué dinámica" (Medina 2013, 97).[21] Fricker también tiene en cuenta todas estas cuestiones al incidir sobre las dinámicas de poder que operan en las injusticias epistémicas, pero el elemento determinante para saber si se ha producido una injusticia hermenéutica es la disponibilidad o no de un término. En cambio, Medina señala dos posibilidades: (1) puede existir dicho término y, sin embargo, seguir existiendo una injusticia hermenéutica causada por los otros aspectos de la comunicación además de los semánticos; (2) puede que no exista el término y aun así la cuestión relevante no sea esa, sino la insensibilidad hermenéutica de quienes nos escuchan y no son capaces de comprender lo que les estamos tratando de decir.

Cómo y con quién se desarrolla el diálogo juega un papel fundamental en las dinámicas hermenéuticas. No todas las personas están dispuestas a escuchar los testimonios de las agredidas de la misma manera, ni tienen la sensibilidad para abrirse a experiencias que les resultan tan ajenas. Esto explica por qué las agredidas encuentran un espacio de comprensión y acompañamiento en los grupos de supervivientes o por qué a otras supervivientes, incluso cuando la narración es inarticulada, les resulta completamente inteligible lo que a tantas otras personas les parece incomprensible. Las

[20] "The central suggestion of my communicative interactionism is that hermeneutical gaps have to be understood in terms of failures in communicative and interpretative responsiveness, that is, as deficits in hermeneutical sensibility. Hermeneutical insensitivities involve the inability to respond to attempts (*however inarticulate*) to express certain aspects of our experience or the experience of others." (Medina 2013, 97; la cursiva es mía)

[21] "[…] it is of the utmost importance *who* is communicating (or trying to communicate) *what to whom*. […] For whom experience is being rendered unintelligible, in what kind of communicative interaction according to which dynamic." (Medina 2013, 97)

injusticias epistémicas dependen de distintas circunstancias:

> [...] se abren (o pueden abrirse) posibilidades muy diferentes dependiendo de esas variables: si una está hablando consigo misma, con sujetos simpáticos o con sujetos antipáticos, si el contexto comunicativo —o las hablantes que reclaman agencia en él— permite innovaciones semánticas, flexibilidad y juego; si la hablante encuentra receptividad y capacidad de respuesta cuando se desvía de las expectativas semánticas estándar; y, en general, cómo se desarrolla la interacción comunicativa. (Medina 2013, 98)[22]

Medina argumenta que la injusticia hermenéutica puede ser resultado directo de la incapacidad de escucha y acompañamiento de las otras personas. Existe la posibilidad de que quien trata de explicarse lo esté haciendo de un modo inarticulado pero inteligible y que, sin embargo, quien escucha no sepa reconocer esa inteligibilidad —esos otros modos de conocer no proposicionales. Esto último puede dificultar enormemente la tarea de articulación y comprensión colectiva a la persona que trata de hacerse entender.

En resumen, el enfoque comunicativo y pragmático de Medina trata de mostrar dos hipótesis. Primero, que la conexión entre la injusticia hermenéutica y la testimonial es más compleja de lo que desde la perspectiva semántica se da a entender. Y, segundo, que la injusticia hermenéutica no es completamente estructural sino que tiene un aspecto agencial fundamental, ya que puede ser el resultado de una insensibilidad hermenéutica. Esta insensibilidad no se reduce a la incredulidad con la que las oyentes reciben el testimonio o las palabras de la hablante a causa de determinados prejuicios, sino que es una insensibilidad que tiene que ver con dinámicas comunicativas y afectivas que no se pueden reducir a términos proposicionales.

Con el enfoque comunicativo se abre un camino que no se abría con el enfoque semántico: la posibilidad de considerar inteligibles expresiones que no están articuladas lingüísticamente. Es decir, desde el enfoque comunicativo sí se entiende por qué para las mujeres que había en el seminario de Lin la narración de Wood les parecía inteligible a pesar de que no disponían de un recurso hermenéutico compartido que elaborara la experiencia del acoso sexual. Es peligroso afirmar que el hecho de que exista un término adecuado para nombrar esa situación hace que esa situación ya sea completamente

[22] "[…] quite different possibilities are opened up (or can be opened up) depending on those variables: whether one is talking to oneself, to sympathetic subjects, or to unsympathetic subjects, whether the communicative context —or the speakers claiming agency in it— allows for semantic innovations, flexibility, and playfulness; whether the speaker finds receptivity and responsiveness when deviating from standard semantic expectations; and, in general, how the communicative interaction unfolds." (Medina 2013, 98)

inteligible:

> Según esta visión dinámica de los recursos hermenéuticos y la agencia, es engañoso suponer que sólo lo que ha sido reconocido e incluido previamente en los "recursos hermenéuticos compartidos" puede hacerse inteligible, ya sea para uno mismo o para los demás. En este sentido, es peligroso establecer un vínculo demasiado estrecho entre inteligibilidad y etiquetas lingüísticas. (Medina 2013, 98; 99)[23]

El enfoque de Medina incorpora, en su articulación de las dinámicas comunicativas y las injusticias epistémicas, otras formas de conocimiento, remando de este modo en la misma dirección que Shotwell (II, 5) y que las propuestas de Broncano y Bagnoli (III 2; 3). Su propuesta señala la importancia de prestar atención a las experiencias y a los testimonios no solo a nivel lingüístico sino también a lo que ocurre en los márgenes del lenguaje, en los aspectos no proposicionales de las situaciones, donde tiene lugar ese esfuerzo por dar sentido a lo vivido:

> Es crucial desarrollar la s*ensibilidad hermenéutica con respecto a los intentos embrionarios e incipientes de comunicar* sobre experiencias que aún no tienen formulaciones estándar. (Medina 2013, 99)[24]

Desde esta perspectiva, y en línea con lo que he ido diciendo en los capítulos anteriores, no resulta sorprendente que las respuestas o la atención de los adultos influya directamente en los procesos hermenéuticos y en la agencia epistémica de las infancias. Desde esta perspectiva, podemos ver con mayor nitidez las injusticias hermenéuticas que las personas adultas *ejercen* sobre las infancias cuando no facilitan ese entorno comunicativo conformado por las sensibilidades afectivas adecuadas para que las infancias se expresen sin ser automáticamente evaluadas o despreciadas.

La propuesta de Medina ofrece, por tanto, una visión más completa del fenómeno del silenciamiento, así como de las dinámicas comunicativas que se vinculan con las injusticias epistémicas. Favorece una lectura más próxima y atenta de las narraciones en primera persona de las supervivientes de agresiones sexuales. Con todo, sigue compartiendo con la lectura del apartado 1 un análisis de las injusticias y el silenciamiento que es *hasta cierto punto* independiente de la agresión. Es decir, apunta a que las prácticas de silenciamiento

[23] "According to this dynamic view of hermeneutical resources and agency, it is misleading to assume that only what has been antecedently recognized and included in the "shared hermeneutical resource" can be rendered intelligible, whether to oneself or to others. In this sense, it is dangerous to establish too close a link between intelligibility and linguistic labels." (Medina 2013, 98; 99) "We should be careful not to tie too closely people's hermeneutical capacities to the repertoire of readily available terms and coined concepts, as if oppressed subjects did not have ways of expressing their suffering well before such articulations were available." (Medina 2013, 99)

[24] "It is crucial to develop *hermeneutical sensibility with respect to embryonic and inchoate attempts at communicating* about experiences that do not yet have standard formulations." (Medina 2013, 99)

y las injusticias epistémicas no son constitutivas del daño, sino que tienen lugar cuando la agredida trata de contar lo vivido. No digo que esto sea equivocado, que sea siempre un error. Pero quisiera mostrar como en algunas ocasiones —especialmente en algunos casos de daño sexual en la infancia y de incesto— el silenciamiento y la injusticia hermenéutica son constitutivas del daño. Para ello, es necesario dar un último paso previo y exponer la escena primigenia en la que los humanos adquirimos el lenguaje: la escena triangular.

3. La escena triangular

Además del lenguaje, un rasgo que diferencia a los seres humanos del resto de animales es el gesto de señalar con el dedo. La observación atenta de escenas cotidianas —tarea de la que se ocupa la ciencia etológica— ha mostrado esta disparidad.

Con toda probabilidad, cualquier persona que haya cuidado de un perro se habrá visto ante la cómica circunstancia en la que al animal se le señala un trozo de alimento que está a cierta distancia y, el can, alegremente, acerca su hocico al dedo, para él vacío de toda significación, ignorante de la verdadera posición del ansiado manjar.[25] ¡Cuántas veces he escuchado a mi madre diciéndole a Camí: "¡mira que estás bobo!" En realidad, es un perro inteligentísimo. Pero es que para Camí el dedo, a diferencia de "viernes", no significa nada. En cambio, los viernes lo significan casi todo para él. La frase "¡Es viernes, en un rato llega Silvia con la maleta!" hace que Camí se vaya a la escalera a esperar pacientemente la llegada de mi hermana, que llena su mundo de significado. Y así, los domingos, cuando Silvia vuelve a hacer la maleta y a cerrarla, Camí se tumba, triste, sobre el pijama usado de Silvia. Su olor está lleno de significado para él. Para Camí, las zapatillas, en cierto sentido, también están llenas de significado. Según el calzado que lleves puesto, sabe si puede comenzar a dar saltos de alegría porque va a salir de inmediato a la calle o tiene que acercarse a pedir el paseo.

El dedo, sin embargo, no le dice nada. No es parte de su mundo de significados. Para que lo fuese, necesitaría de un disciplinado adiestramiento, como al que se somete a los perros de caza.[26] Para Camí el dedo podría tener significación —'mira en esa dirección'— ; pero hemos de entrenarlo específica y concienzudamente para que pueda seguir correctamente la regla de dirigirse hacia donde el índice apunta. Podríamos decir que

[25] El ejemplo del perro lo he tomado del libro de Boris Cyrulnik (2004) *Del gesto a la palabra. La etología de la comunicación en los seres vivos*, transformándolo y adaptándolo con la experiencia propia para las necesidades de este escrito.
[26] Ibídem.

Camí no va a aprender espontáneamente —esto es, sin un adiestramiento específico y bien dirigido— a seguir esa regla por más que esté rodeado de seres humanos que la siguen y la practican continuamente. Y, desde luego, es evidente que jamás señalará con el dedo. Por el contrario, como muestra la investigación etológica llevada a cabo por Boris Cyrulnik (2004; cfr. Leroi-Gourhan 1971; Pérez y Gomila 2022; Piaget [1959] 2004; Piaget y Inhelder [1969] 2015; Vigotski [1978] 2020) y su equipo, los seres humanos sí aprendemos *espontáneamente* el gesto de señalar con el dedo: es decir, sin necesidad de una instrucción tan específica como la de los animales no humanos; aunque sí necesitamos de cierto entrenamiento y, sobre todo, estar inmersos en un entorno en el que se siga la regla.

El protocolo que Cyrulnik y los miembros de su equipo siguieron cuando observaron la aparición del gesto de señalar con el dedo fue el siguiente. Durante algún tiempo, cuando visitaban a las familias pedían a la persona adulta que cuidaba de la bebé que la colocase en la trona. Como de todos es sabido, en las tronas las bebés están sentadas y atadas, de modo que si quieren alcanzar un objeto no se pueden mover ni desplazar. A continuación, el equipo colocaba delante de la trona una mesa con un objeto que elegía la madre, el padre o la persona que cuidaba de la bebé. La elección del objeto se hacía teniendo en cuenta lo que la bebé podría desear —una pelota, un peluche, algo de comida, etc. Observaban la situación *in situ*, pero también grababan lo que se llama una secuencia breve —un clip de video de unos cinco minutos— con el objetivo de reproducirlo después varias veces y a diferentes velocidades para captar aspectos que podrían haber pasado desapercibidos en la observación en vivo. En las observaciones llevadas a cabo con diferentes familias vieron algo similar: cuando las bebés deseaban tener el objeto, estiraban sus bracitos y sus manos para alcanzarlo. Obviamente, por la disposición de la escena no podían hacerlo y, cuando se daban cuenta de ello, por lo general, se echaban hacia atrás y se agredían de algún modo más o menos manifiesto o violento (Cyrulnik 2004, 52-53). Las visitas se siguieron durante varios meses y en todas ellas la disposición era la misma. Y la escena se repetía una y otra vez: las bebés alargaban los brazos hasta que veían su intento frustrado y se echaban hacia atrás, pero…

> […] de pronto, hacia el décimo o undécimo mes en el caso de las niñas, y hacia el decimotercero en los niños, se observa un cambio de comportamiento fácilmente perceptible en la cinta. La maduración neurológica llega a un punto en que el niño deja de extender los dedos abiertos. *Se produce el acontecimiento: comienza a apuntar con el dedo*. Se trata de un avance muy significativo, porque para realizar dicho gesto el niño requiere un pensamiento organizado. Es preciso que deje de empeñarse en alcanzar el objeto para

> apropiárselo de forma inmediata; debe adquirir la representación elaborada que, por designación, remite a cualquier cosa que se encuentre alejada en el espacio y que pueda obtener por intermediación de la madre. (Cyrulnik 2004, 53; el destacado es mío)[27]

Sin haber sido específicamente entrenada para señalar con el dedo, llega un momento en que la niña cierra el puño y extiende el índice, ya no con la intención de alcanzar el objeto deseado desplazándose sino con la expectativa de que la persona que está con ella le acerque el objeto al que apunta. Los bebés no necesitan el adiestramiento específico de los perros de caza para comprender el gesto de señalar. Tampoco para realizarlo. Por ello, Cyrulnik dirá que, en el ser humano, a diferencia de lo que ocurre con los animales, este gesto "aparece 'espontáneamente'" (Cyrulnik 2004, 52). Esto no significa que surja de la nada: es necesario que las bebés estén inmersas en un entorno en el que el gesto de señalar con el dedo se produce con asiduidad, así como estar en un entorno de cuidados y en el que los adultos la estimulen.

En lo que sigue, quisiera que nos demoremos en esa escena primigenia de señalamiento, ya que nos permitirá articular una mejor comprensión de las escenas de agresión sexual incestuosa en el siguiente apartado.

En uno de los visionados posteriores a la observación en vivo de los clips grabados por el equipo de Cyrulnik, se dieron cuenta de un matiz cardinal que había pasado desapercibido para el grupo de investigación durante la observación *in situ*:

> Un análisis más minucioso de las imágenes que constituyen nuestra secuencia revela inevitablemente un "detalle" que no se percibe "en situación", a simple vista, si bien tiene una importancia decisiva. *El niño, cuando efectúa el gesto de señalar, mira a la madre, padre o adulto que se encuentre con él en la habitación.* Digamos que se dirige hacia lo que denominamos, en nuestro lenguaje, su "figura de apego". *Es entonces, en ese momento preciso, cuando ensaya la articulación, todavía errónea, de una palabra* [protopalabra]. (Cyrulnik 2004, 53-4; el destacado es mío)[28]

---

[27] Todos los fragmentos de Cyrulnik (2004) hay sido tomados de la traducción de Marta Pino Moreno para Gedisa editorial. "Mais tout d'un coup, vers le dixième ou onzième mois chez les filles, vers le treizième ou quinzième chez les garçons, on voit s'effectuer un changement comportemental aisément perceptible sur la cassette. Sa maturation neurologique aboutit à ce que l'enfant cesse de tendre les doigts ouverts. L'événement se produit : il commence à pointer du doigt. Voilà qui est un progrès d'une grande signification, car pour faire ce geste il faut à l'enfant toute une pensée organisée : il doit cesser de vouloir attraper l'objet pour se l'approprier immédiatement ; il doit de plus acquérir la représentation très élaborée que, par désignation, il peut renvoyer à quelque chose qui se trouve éloigné dans l'espace, et qu'il peut obtenir par l'intermédiaire de sa mère." (Cyrulnik 2010, 33)

[28] "Une analyse plus fine des images constituant notre séquence fait invariablement apparaître un « détail » qu'on n'aperçoit guère « en situation », à l'œil nu, mais dont l'importance s'avère décisive. Lorsqu'il effectue son geste désignatif, l'enfant se met à regarder la mère, ou le père, ou l'adulte qui se trouve avec lui dans la pièce. Disons qu'il se tourne vers ce que nous appelons, dans notre langage, sa « figure d'attachement ». Et c'est alors, à ce moment précis, qu'il tente l'articulation, toujours d'abord ratée, d'un mot. J'ai risqué un mot

El gesto de señalar con el dedo el objeto que desea tener con la expectativa de que la persona adulta se lo aproxime, el acto de dirigir la mirada hacia esa persona adulta y el balbuceo de una palabra se dan *simultáneamente*. Comienza de este modo la participación activa de la niña en la escena triangular —que no es única, ni estática. En las múltiples escenas triangulares, la bebé se relaciona con el mundo a través de las respuestas verbales, afectivas, conductuales, etc., de la adulta; y con la adulta a través de lo que va aprendiendo del mundo, que a su vez viene mediado por aquella. Se establece así una doble referencia afectiva:

> […] el lenguaje surge inicialmente a partir de un conjunto conductual designativo, que presupone una maduración biológica determinada, y se impone no en un cara a cara del niño con la cosa designada, sino gracias a una *doble referencia afectiva* a la cosa y a la persona de apego. (Cyrulnik 2004: 53-54; la cursiva es mía.)[29]

En esos primeros momentos ensaya con protopalabras,[30] como bo-bo, bu-bu, taaa, etc. Con el tiempo, aparecerán las palabras y la doble referencia afectiva se hará más explícita. Ese detalle decisivo que Cyrulnik describe se muestra abiertamente cuando una niña de tres años ve una tirita en un banco y señalándola mira a su abuela y le pregunta si el banco tiene *búa*. Ahora bien, aquí la niña ya no está simplemente designando un objeto, sino señalando un hecho o experiencia y buscando la confirmación por parte de la abuela de que ese hecho o experiencia que señala es el caso. La escena primigenia se enriquece, se llena de matices. Así dispuesta la escena primigenia, las palabras no solo quedan ligadas a un objeto, sino a la respuesta que la bebé o la niña recibe de la persona adulta. Por eso, si la persona que acompaña a la bebé o a la niña responde ante una situación u objeto con miedo o desasosiego, esta entenderá que debe temer al objeto o a la situación. Si la adulta, en cambio, responde con alegría y tranquilidad, la niña entenderá que puede disfrutar y que no hay nada de lo que estar vigilante. Y, si la adulta no consigue identificar lo que ve la niña, o prefiere ocultárselo, su respuesta hará que a la niña se le desdibuje el objeto o la situación a la que señala (Corbí y Martínez-Sáez 2021, 29).

Esta nueva perspectiva abre la escena unidireccional que va del niño al mundo y del mundo al niño, espaciándola a través de los afectos. Con el doble vínculo afectivo —"a la

pour désigner ce mot-toujours-raté ou, si l'on préfère, ce raté-de-mot : je l'appelle un « proto-mot » ; on le perçoit comme une émission sonore de type « bon-bon »..." (Cyrulnik 2010, 34)

[29] "[…] le langage ne commence à apparaître que sur la base d'un ensemble comportemental désignatif, lequel suppose une maturation biologique déterminée, et s'instaure non dans un face à face de l'enfant avec la chose qu'il désigne mais à la faveur d'une double référence affective à la chose et à la personne d'attachement." (Cyrulnik 2010, 34)

[30] Término acuñado por Cyrulnik.

cosa y a la persona de apego" (Cyrulnik 2004, 53-54)—, el gesto de señalar con el dedo y ensayar una palabra se convierte en una escena de interlocución triangular en cuyos vértices están la niña, el adulto y el mundo, y cuya función es cuádruple —ontológica, epistemológica, afectiva y axiológica—: "confirmar a la niña (a) en la existencia del rasgo que señala, (b) en que la palabra o expresión que usa para designarla es la apropiada y (c) en que su respuesta emocional o [d] evaluativa ante la misma es la adecuada o conveniente" (Corbí y Martínez-Sáez 2021, 28-29).

Esta estructura triangular no solo puede leerse como una interlocución, sino también como una unidad de inteligibilidad en la que el mundo, las palabras que ensaya la bebé o dice la niña, la mirada de la adulta y lo que la niña pueda ya saber van configurando una unidad de inteligibilidad (Finkelstein 2003, ch. 5; cfr. Corbí y Martínez-Sáez 2021, 29).

La fotografía que, hasta el momento, he realizado de la interlocución triangular nos ha servido para mostrar o resaltar aspectos relevantes de la misma. Tanto los ejemplos señalados unos párrafos arriba como la definición de la estructura triangular hacen patente que esta última no es un acontecimiento singular, sino todo lo contrario: un ejercicio práctico, un juego, *en* y *a través del* cual aprendemos a relacionarnos (1) con el mundo, (2) con los otros y (3) con nosotros mismos. Lo interesante de la estructura triangular es la trama de interlocuciones en movimiento en la que se inserta. Nunca hay una única interlocución triangular en la vida de una persona. En primer lugar, el "baño de habla" y el baño de afectos en el que nacemos ya es en sí mismo un baño de interlocuciones triangulares. De modo que la estructura triangular es en cierto sentido anterior al gesto de señalar con el dedo. Las interlocuciones triangulares preceden a la escena en la que la niña se implica activamente por primera vez. En segundo lugar, la estructura triangular a la que hemos llamado escena triangular primigenia rápidamente es desbordada por múltiples interlocuciones que intersecan entre sí formando una especie de poliedro irregular en continua expansión, contracción y recolocación. La estructura triangular es esencialmente múltiple y dinámica. Esta multiplicidad de triangulaciones va a ser crucial en el capítulo V. para entender cuestiones relevantes del daño sexual en la infancia

Habría que decir mucho más sobre estas estructuras triangulares. Por ejemplo, cuál es su relación con la *historización* de objetos y la memoria, qué estatuto tiene —esto es, en qué sentido la considero primigenia—, cómo se relacionan entre sí, etcétera. Sin embargo, para el objetivo de este capítulo, esta breve presentación puede resultar

suficiente.

Con este apartado concluyen los pasos previos que considero necesarios para poder plantear y argumentar la tesis constitutiva que defiendo en este capítulo, a saber: que, en muchos casos de daño sexual, especialmente si estas ocurren en la infancia y son incestuosas, la injusticia hermenéutica y el silenciamiento son *constitutivas* de la agresión. Dedicaré el apartado 4 a esta cuestión.

4. Dislocaciones de la estructura triangular

Con frecuencia, las estructuras triangulares de interlocución están dislocadas y el vértice del mundo se desdibuja para la persona para la que la estructura se ha dislocado.

Examinemos de nuevo el caso de la niña que no quiere besar a su abuela. Supongamos, hipotéticamente, que la abuela efectivamente la humilla y tiene un comportamiento ofensivo que pasa desapercibido para el resto de la familia. Si, a pesar de las reticencias de la niña y de la tensión de su cuerpo, el padre la obliga a besar a la abuela y a despedirse amablemente de ella, desatiende los sentimientos y percepciones que la niña pueda tener. Con su respuesta, el padre: (a) niega la existencia del rasgo que la niña señala, (b) le dice que la palabra o expresión que usa para designarla —"abuela, mala"—no es la apropiada y (c) que su respuesta emocional —su enfado— o (d) evaluativa —lo que piensa sobre la maldad de su abuela— ante la misma no es la adecuada o conveniente. Por lo tanto, si su respuesta impacta en la niña o se repite con cierta asiduidad, esta comenzará a dudar de sus percepciones, de sus afectos y de sus vivencias, hasta el punto de que el comportamiento hostil de la abuela acabará desdibujándose ante sus ojos (cfr. Corbí y Martínez-Sáez 2021). La niña, sin la confirmación de lo que percibe por parte de la persona adulta que la acompaña, probablemente pensará que ese aspecto cruel que sin duda advierte está en ella misma.[31]

La culpa configura una de las consecuencias de las dislocaciones de la estructura triangular. Si se desdibuja el hecho del mundo al que señala la niña —y por tanto desaparece el vértice del mundo en la estructura triangular—, pero ésta sigue percibiendo el carácter hostil del hecho, necesitará ubicarlo en algún lugar. La única posibilidad de salvar a los adultos —que en ese momento son el sostén, en muchos sentidos, de la niña—

[31] Podemos trazar cierto paralelismo entre este movimiento y la respuesta de las bebés del experimento de Cyrulnik y su equipo tras darse cuenta de que no pueden alcanzar el objeto que desean. Ante la frustración que suponía no alcanzar el objeto, las bebés se echaban hacia atrás y se agredían.

es situando las percepciones desagradables en el corazón de una misma.

Los padres de Vinka Jackson (2011) se peleaban con cierta frecuencia. Los conflictos se producían, principalmente, a causa del alcoholismo que el padre se negaba a admitir. En lugar de asumir su enfermedad y las consecuencias que de ella se derivaban, el padre de Jackson señalaba a esta última como el origen de todos sus males. Cuando la madre de Jackson le pedía explicaciones o lo confrontaba, él enumeraba frente a Jackson los defectos que veía en esta última:

> Me usa a mí como arsenal contra mi madre: "Tu hija", "la que se hace pipí", "la que se niega a comer". La rebelde, la mañosa, "la imposible de llevar tranquilos a ninguna parte". (Jackson 2011, 32)

Jackson percibía los intentos de su madre por defenderla. También se resistía a claudicar ante la lectura de su padre, a darle la razón para salvarlo: "me siento tonta y hasta ridícula, queriendo justificar lo que en cada palmo de mí se siente como injusto e incomprensible" (Jackson 2011, 32). Sin embargo, la dislocación de la estructura triangular la empuja en sentido opuesto, hacia la dirección que impone su padre. El hecho se desdibuja y Jackson acaba colocando en sí misma el corazón y la causa del daño:

> Por más esfuerzos que haga o por inteligente que sea ("bastante inteligente, a pesar de todo", dicen mis papás), nunca logro sentir que entiendo por qué o por dónde se descompone el mecanismo que nos engrana a todos en esta familia. Al menor error (o no) de mi parte ocurren estallidos de ira, de llanto, de golpes, o suceden cosas peores, y ésas sí que no tengo como metérmelas en la cabeza junto a todo lo demás que voy aprendiendo.
>
> Quizás sea yo, efectivamente, la pieza más defectuosa de esta familia, pero si es así, me gustaría saber cómo me compongo; qué puedo hacer para que quieran cuidarme, o para que, al menos, se olviden de que existo. (Jackson 2011, 32-33)

Ni su profundo sentimiento de injusticia, ni los pequeños gestos de su madre en los que discierne cierto apoyo, son suficientes para que Jackson sitúe fuera de sí la pieza defectuosa de la familia. Sin alguien que la reafirme en sus sospechas, en la justicia de sus afectos, se ve abocada al espacio de la ambigüedad y la duda. Se sabe mala y, sin embargo, al mismo tiempo, siente en cada tramo de su cuerpo, la injusticia de una situación que le resulta incomprensible. Se condena para salvar a su padre y a su madre. Al fin y al cabo, depende de ellos —"para todo (abrigo, alimentos, remedios, estudios)" (Jackson 2011, 33)—, y necesita confiar y creer "que por alguna poderosa razón la vida me puso bajo su cuidado aún cuando no parezcan muy dispuestos o bien capacitados para esta misión" (Jackson 2011, 33). Las personas adultas que cuidan de nosotras cuando somos unas niñas

forman prácticamente la totalidad de nuestro universo. Son nuestro sostén, la posibilidad de nuestra existencia. En situacioones de daño sexual en el seno de la familia o en los que el agresor es alguien conocido se superponen afectos contradictorios que generan confusión en la agredida. La misma persona que te tiende la mano en unas ocasiones, que te cuida, es la que te daña. En esas situaciones, los gestos de cuidado y cariño son reafirmados por otros miembros de la familia. Sin embargo, las agresiones y lo que las agredidas sienten respecto de estas no se confirman como las anteriores; en consecuencia, se desdibujan. La estructura triangular se disloca. Es más, el mismo agresor desdibuja el vértice del mundo. En esas situaciones, es realmente difícil, y más para una niña, discernir la arbitrariedad y armonía con la que conviven los más tiernos gestos de amor y de violencia. Si los terceros reafirman las bondades del agresor, será que lo horrendo está en una misma.

Las dislocaciones de las estructuras triangulares se agudizan todavía más en las agresiones sexuales. De hecho, las agresiones sexuales en la infancia suelen presentar la forma de una dislocación extrema. Cuando, todavía siendo una niña, el padre de Jackson la agrede sexualmente, le presenta el incesto paterno-filial como un modo de relación habitual entre padres e hijas—al menos en otros lugares del mundo—; además de bueno y formativo para su futuro como mujer. Durante años, mientras aprovecha la hora de la ducha para abusar de Jackson, le dice:

> Así se hace en Suecia, esto es natural, normal, entre padres e hijas, algún día vas a valorar lo que te enseño, una mujer debe saber cómo hacer ciertas cosas bien, nunca es demasiado temprano para empezar a aprender sobre sexo. (Jackson 2011, 66)

Sin embargo, y a pesar de los continuos esfuerzos de su padre en la dirección contraria, Jackson no puede dejar de sentir las agresiones como algo atroz; como una "invasión bárbara", un "saqueo" ante el que se resiste, aunque sea implorando en silencio que "eso" acabe rápido. Aún así, las palabras paternas no configuran por completo su mirada. Durante años, odiará implacablemente a los suecos —"los desgraciados más grandes del planeta, unos enfermos cuyo país juré jamás conocer" (Jackson 2011, 65)— por permitir algo así, por tener unas costumbres tan crueles y salvajes. Se resiste a aceptar sus tradiciones. Sin embargo, la soledad de su mirada al mundo, junto a la ausencia de palabras, y de otros que junto a ella miren de frente el daño, tambalea la confirmación de su sentir.

Como vimos en el capítulo anterior (III, 4), hasta muchos años después de que su padre comenzase a agredirla, Jackson no tenía palabras, ni conceptos, con los que

comprender lo que sucedía. Las palabras 'abuso sexual', 'incesto' o 'violación' no formaron parte de su vocabulario hasta mucho más mayor, con lo que dificultaron la articulación de sus experiencias. Todas las palabras que podían nombrar las agresiones fueron diligentemente sustituidas por demostrativos como "esto" o "eso", expresiones del tipo "lo que te enseño" o "ciertas cosas", o indefinidos como "lo otro", "lo demás", lo que no eran golpizas. A través del demostrativo "esto", el padre de Jackson desdibuja las agresiones ante su mirada. De alguna manera, la confunde, y lo hace entorpeciéndole el acceso al lenguaje, a las palabras que nombran las agresiones. Tal y como su padre se las presenta, las experiencias atroces que la saquean no existen y, si existen, no son experiencias atroces; con lo que nada hay que señalar con relación al daño. Las agresiones, el daño, las invasiones, los saqueos se difuminan, se convierten en una tenue nube que Jackson vive en toda su intensidad, pero, paradójicamente, se difuminan.

El resto de los adultos que la rodean tampoco reconocen los saqueos, algo que a Jackson le resulta inconcebible teniendo en cuenta la de ruidos que se escuchan en la casa:

> El departamento donde vivo no es un lugar feliz ni que invite a la expansión. Delgadísima es la membrana que separa habitaciones de grandes y niños; frágil el piso que cruje; estrechas las ventanas. Hay ecos extraños por doquier y todo se oye desde donde uno esté: la música de Glenn Miller en el viejo tocadiscos Saba; el ruido de las ollas en la cocina; los pasos y penas de cada quien; mi mamá que, a pesar de todo, canta bajito cuando se ducha; el goteo —infaltable en toda la casa— de una de las llaves del lavatorio; tantas otras cosas. *Me cuesta creer que nadie escuche lo que pasa conmigo*. (Jackson 2011, 35; el destacado es mío)

El daño sexual en la infancia produce, de este modo, un doble movimiento en la estructura de interlocución que la disloca, ya que imposibilita la relación de los tres vértices que la componen. Este doble movimiento, además, se da de manera simultánea. Por un lado, la niña se queda sola frente al adulto, ya que no tiene nada a lo que señalar y que reconocer *junto a* ese adulto como un hecho que a ella la daña. La respuesta del agresor desdibuja el daño. No estoy diciendo aquí que el agresor no reconozca la agresión como tal. Sin duda alguna la reconoce y por ello toma tantas precauciones para ocultarlo. Lo que estoy señalando es que nunca acompañará a la niña en el reconocimiento del incesto a través del lenguaje —aunque sí, en cierto modo con el nerviosismo con el que enfrenta esos momentos (Jackson 2011, 36).[32] Es por ello que, en la interacción con el

[32] "Generalmente, son acercamientos corporales que, aun siendo tan pequeña, percibo cargados de algo secreto, o malo. Quizás me parecen así por el miedo en que vivimos. Sin miedo, tal vez me habrían parecido solo extraños o incómodos, pero sin la carga que agrega estar asustada. Consciente, además, de su poca

adulto, la escena triangular se disloca y el mundo desaparece.

Con todo, y simultáneamente a este quedarse *sola frente al adulto sin el mundo*, la niña se queda *sola frente al mundo sin el adulto*: no tiene a nadie *junto a* quien reconocer y nombrar la agresión y, sin embargo, la aprehende y sabe que al menos ella debe estar de su parte. Pero ¿cómo es posible que la niña se quede *a la vez* sola sin el mundo *frente al* adulto y sola sin el adulto *frente al* mundo? A continuación, argumentaré que esta paradoja solo puede hacer inteligible desde la estructura triangular no dislocada. Cuando la estructura de interlocución se fractura, que la niña quede doblemente sola *frente a* no resulta paradójico. Para ello, analizaré cada uno de esos movimientos por separado.

4.1. Sola sin el mundo frente al adulto

Durante las continuas agresiones, el padre de Jackson trata de llenar el acto incestuoso de connotaciones positivas, diciéndole que se trata de algo natural, algo que algún día le agradecerá, nublando así el daño en que Jackson se sumerge. Además de ampararse en su discurso, se vale de las palabras para hacer desaparecer el incesto: lo hace refiriéndose al abuso como «esto», emborronando con ello todavía más la agresión y haciendo desaparecer con ese gesto el vértice del mundo en la escena triangular y, con él, el espacio generado en ella. Con ese movimiento de negación del incesto y valiéndose de la confianza que su hija ha establecido con él a través de otros múltiples y agradables encuentros, el padre de Jackson le impide que mire la agresión. Jackson no tiene nada a lo que señalar y, aunque tiene a un otro junto a ella —su padre—, no puede *hacer* lenguaje.[33] Para hacer lenguaje se necesita de un otro *y* del mundo, se necesita de una

naturalidad, porque mi papá nunca se ve alegre ni relajado cuando me toca y porque nunca hay gente en los alrededores. Además, las maneras de tocarme son completamente diferentes cuando estamos los dos que cuando estamos en familia, o como hace con otros niños, en público. Conmigo es siempre a solas. Siempre tenso. A lo mejor por eso mi piel se recoge y siente tanto miedo. Un miedo difuso y diferente del que siento cuando él se enoja, o me golpea (y ese sí es un miedo nítido). Pero ambos son tan reales como la carne y los huesos del cuerpo grande de mi papá, que manda al mío." (Jackson 2011, 36)

[33] La expresión "hacer lenguaje" me parece una expresión feliz que tomo del poema de Francisca Aguirre titulado *Paisajes de papel*: Aquella infancia fue más bien triste. // Ser niño en el cuarenta y dos parecía imposible. // Nuestra niñez era una mezcla de comprensión y aburrimiento. // Éramos serios y aburridos. // Recuerdo aquellas tardes; eran como el mundo era entonces: // sin resquicios y tristes. // Veo a mis pocos años observar con ahínco, // tras el cristal opaco, la calle larga y gris; // el sol estaba lejos y era lo único barato, // lo único que traía alegría sin exigirnos nada. // Veo a mi niña, adulta y consecuente // con un programa bien trazado: // crecer, crecer muy pronto, darse prisa // —ser niño era una carga demasiado pesada // para nosotros y para los grandes—. // Solo en verano el mundo parecía asequible, // durante tres o cuatro meses saltar, correr, era la vida. // Lo gris volvía siempre muy pronto. // Un día amanecimos lentas, crecidas, // llenas de miedo, de presente. // Buscábamos palabras en el diccionario // con el afán de comprenderlo todo // *necesitábamos hacer lenguaje.* // Algunos nos miraron con asombro, // decían que éramos inteligentes. // Nosotras, durante los dolientes domingos // dibujábamos inseguros paisajes. // Durante mucho tiempo esas fueron todas mis excursiones. // Salir a un campo que no fuera pintado // suponía gastar unos zapatos. // Salir, salir, ese era el sueño, // abolir las trenzas, inaugurar la

estructura triangular no dislocada.

Pero por más esfuerzos para ocultar el abuso que haga su padre, por más que le niegue el acceso al lenguaje, siente que algo horrendo ocurre. Confusa, no puede señalar lo atroz más que en sí misma: el mundo se le ha venido encima. Al negar lo horrendo, el padre de Jackson desplaza el origen del daño hasta la niña que acaba por estar casi segura —completamente segura, por momentos— de que hay algo malo en ella.

Casi segura porque vemos que, de algún modo, puede aprehender que no es ella la pieza defectuosa. Lo aprehende quizás por el eco positivo de otras situaciones en las que sus padres sí han cuidado de ella con diligencia y afecto. Jackson está atorada, sin nada a lo que señalar más allá de sí misma —pues el mundo, negado, se le ha venido encima. El espacio de interlocución, la estructura triangular, se quiebra y se cierra reforzando la unidireccionalidad que va de Jackson a su padre y viceversa. Con ese gesto Jackson corre el peligro de quedar atrapada en el significado de la agresión que su padre desea imponer. Pero el gesto de su padre lleva en sí mismo la imposibilidad de su conclusión: al quebrar la interlocución triangular y despojar a Jackson de otro con quien mirar y conceptualizar el incesto deja a Jackson sola *frente a la agresión*. La posibilidad de la resistencia queda así establecida.

4.2. Sola sin el adulto frente al mundo

Sola con el mundo, sin un otro con quien conocerlo, Jackson *no puede hacer lenguaje*. Sin embargo, el mundo también tiene un peso normativo. Como trataré de exponer con más detalle y a través de otros testimonios en el capítulo V, Jackson ha aprendido y sigue aprendiendo a mirar el mundo a través de otras interlocuciones. Ese peso normativo de su relación con el mundo nutre su resistencia ante la imposición que su padre desea establecer. Esa resistencia empieza, por tanto, sin poder hacer lenguaje, empieza en una forma de conocimiento no proposicional y no necesariamente subsumible en la forma de una proposición.

Con la estructura triangular dislocada, la narrativización, la memoria, del daño será muy complicada de sostener. Ante el quiebre del lenguaje, será el cuerpo el que lleve la cuenta. Los gritos de la carne serán los que conserven el significado atroz de algo para lo que todavía no se tienen —y quizás nunca se tengan del todo— conceptos.

---

barra de labios: // ¡mi reino por un trabajo! // ¿Cómo rendir ahora un homenaje a aquellos días? // ¿Cómo añorarlos sin desconfianza? // Se arrugaron, igual que los paisajes de papel, // mientras crecíamos hacia este desconsuelo que hoy nos puebla.

En el siguiente capítulo profundizaremos en estas cuestiones de la mano de varios testimonios. Pero antes, queda un paso importante que dar —aunque en cierta medida ya lo hemos dado—: mostrar que la dislocación de la estructura triangular es posible porque las injusticias epistémicas y el silenciamiento son aspectos constitutivos de ese quiebre.

4.3. Aspectos constitutivos del daño sexual en la infancia

Tanto en su soledad frente al adulto como en su soledad frente al mundo, a Jackson se le hace imposible establecer la estructura de interlocución triangular. No puede señalar el mundo y mirar al adulto para discernir conjuntamente lo vivido: cuando señala al mundo no tiene a un otro con quién mirarlo y comprenderlo, y cuando tiene a un otro al que mirar —el agresor— no hay un mundo al que señalar. El quiebre de la estructura triangular propio del daño es el quiebre mismo del lenguaje.

Es por ello que la dislocación puede leerse en términos epistémicos. El daño fractura la posibilidad de hacer lenguaje, silencia y ejerce una violencia hermenéutica que está vinculada por completo al modo en el que el daño sexual se produce. A diferencia de lo que plantean otras lecturas —que, insisto, no considero erróneas—, en el daño sexual en la infancia, en especial, cuando las agresiones son incestuosas, la agresión, las injusticias epistémicas y el silenciamiento son aspectos constitutivos de un mismo hecho.

El silenciamiento y las injusticias epistémicas no se dan únicamente en un momento del tiempo posterior a la agresión, cuando la agredida trata de discernir, articular o comunicar lo vivido, sino que todos estos aspectos son condiciones de identidad del daño sexual. Por ello, las injusticias epistémicas que sufren las agredidas cuando tratan de comunicar el daño no son las primeras de las que han sido objeto. Las injusticias epistémicas que se dan cuando tratan de contar lo vivido son, en cierto sentido, un reflejo de las injusticias epistémicas propias de la dislocación y, por esta razón, cuando ocurren, refuerzan la dislocación propia del daño sexual. Esto también explica el hecho de que cuando no se ejercen injusticias epistémicas sobre las agredidas que tratan de comunicar lo vivido o, dicho con otras palabras, cuando las terceras personas colaboran epistémicamente con las supervivientes en la tarea de discernir y articular el vértice del mundo desdibujado por el daño, la estructura triangular se restaña de algún modo y, con ello, se combate también el silenciamiento y las injusticias epistémicas.

Lo que llamamos daño sexual o agresión sexual no se limita a lo puramente físico. Es más, no es posible aislar lo físico del resto de aspectos más que en un análisis estrictamente

teórico del daño. Y, a mi juicio, un análisis de este tipo puede entorpecer nuestra comprensión del daño sexual en la infancia y de los modos en el que las agredidas expresan el daño. De ahí la importancia que tiene que la sensibilidad hermenéutica y los aspectos no-proposicionales del testimonio adquieran un papel más relevante del que tenían en las concepciones clásicas de las injusticias epistémicas y de la epistemología. Esta será la tarea que nos ocupará en el siguiente, y último, capítulo.

5. Conclusiones

Existen virtudes incuestionables en la lectura según la cual el silenciamiento y las injusticias epistémicas no son constitutivas de la agresión. Esta lectura pone el acento en los modos en los que las terceras personas se niegan a darle credibilidad al hecho (injusticia testimonial, silenciamiento testimonial), incluso hasta el punto de no querer si quiera escuchar lo que la superviviente tenga que decir (silenciamiento preventivo). Situaciones que influyen, en muchas ocasiones, en que la superviviente ya no quiera hablar (silenciamiento cautelar), bien porque a ella le han dado poca credibilidad cuando ha tratado de testimoniar, o bien porque ha visto el ambiente hostil con el que se recibe el testimonio de otras supervivientes; de las que ni siquiera en los procesos judiciales parece contar lo que tengan que decir más allá de las evidencias físicas que puedan aportar (cosificación epistémica). Esta lectura también subraya el papel que la sociedad en su conjunto tiene en el hecho de que existan o no recursos de interpretación que permitan a la superviviente comprender y expresar lo vivido (injusticia hermenéutica). En resumen, esta lectura se centra fundamentalmente en cómo la sociedad trabaja a favor o en contra de que los testimonios puedan ser articulados y transmitidos. Es decir, se centra, sobre todo, en la posibilidad de la elaboración y la recepción de los testimonios.

A pesar de todas estas virtudes, hay aspectos relevantes del daño sexual en la infancia que con esta lectura son difíciles de abordar. Desde esta lectura es complicado dar cuenta de por qué muchas agredidas en la infancia no recuerdan lo que pasó sino hasta muchos años después, o la situación paradójica de saberlo y no saberlo a la vez. Tampoco puede dar cuenta de la importancia que tiene la comprensión implícita en la resistencia de las agredidas en la infancia, de cómo el conocimiento no proposicional permite guardar memoria de lo vivido y también articular en cierto sentido el daño, aunque sea de un podo precario. Otra cosa que no consigue explicar del todo son los mecanismos de la culpa y la vergüenza que se instala en las infancias desde edades muy tempranas. Y

tampoco es capaz de dar cuenta de cómo el modo en que responden las terceras personas no sólo ante el testimonio sino en escenarios muy diversos puede restañar o, por el contrario, ahondar la dislocación de la escena triangular propia de la agresión. De ahí que, aunque sea una lectura muy válida, también para dar cuenta de muchos aspectos del daño sexual en la infancia, hay otros aspectos que se le escapan.

Estos otros aspectos pueden ser abordados de un modo más apropiado desde la lectura que propongo en la que la escena de agresión, el silenciamiento y las injusticias epistémicas son tres aspectos de un mismo hecho. Es lo que he tratado de señalar de un modo incipiente con el testimonio de Jackson, y lo que voy a tratar de mostrar en el siguiente capítulo de la mano de los testimonios de Maya Angelou ([1969] 2016), Adélaïde Bon ([2018] 2021), Belén López Peiró ([2018] 2020) y Lucía Osborne Crowley ([2019] 2020).

V. DISLOCACIONES DE LA ESTRUCTURA TRIANGULAR. CULPA, VERGÜENZA Y MEMORIA

En el capítulo anterior, caracterizamos la escena triangular en la que aprendemos y elaboramos el lenguaje junto a los otros. Como vimos, señalé que las estructuras triangulares se dislocan cuando las terceras personas no miran junto a las primeras el mundo. Este es el caso del daño sexual en la infancia. El daño sexual en la infancia tiene la forma de una estructura triangular dislocada. En él, el vértice del mundo se desdibuja de modo que, por un lado, (1) *la agredida se queda sola frente al mundo sin el adulto* y, en consecuencia, el mundo se le viene encima; por otro lado, y de manera simultánea, (2) la agredida se queda s*ola frente al adulto sin el mundo* y, como resultado, la agresión corre el riesgo de quedar sujeta a la interpretación que el agresor quiere dar de ella.

La dislocación de la estructura triangular, característica del daño, tiene numerosas consecuencias. En este capítulo final vamos a indagar en la vergüenza y la culpa, por un lado, y en el olvido y la memoria, por otro lado.

En la primera mitad del capítulo (apartados 1-3), junto con los testimonios de Maya Angelou ([1969] 2016), Adélaïde Bon ([2018] 2021) y Belén López Peiró (2020) veremos que, cuando la agredida se queda sola frente al mundo, el mundo se le viene encima activando los mecanismos de la culpa y la vergüenza. Veremos que, al no tener una tercera persona junto a quien articular el mundo, la agredida se enfrenta a una disonancia epistémica sobre lo vivido. La tesis que plantearé es que la vergüenza y la culpa son modos de resolver esa disonancia y que, por lo tanto, pueden ser entendidas también como un recurso epistémico.

La interpretación que propondré sobre la vergüenza y la culpa como recursos epistémicos entronca con el debate filosófico en torno a las emociones reflexivas (Freud 1923, 1924, 2011, 2010; Taylor 1985; Wollheim 1999; Williams 1993; Corbí 2012, ch.5). Con todo, no me adentraré en este debate, ya que el objetivo del capítulo es solo tratar de comprender estas emociones desde la perspectiva de la estructura triangular dislocada del daño.

En la segunda parte (apartado 4) exploraré, brevemente, a través del testimonio de Lucía Osborne-Crowley (2020) otra de las posibles consecuencias de la dislocación de la escena triangular: una forma particular de rememoración, en la que olvido y memoria conviven, de modo que la actividad del recuerdo adquiere una forma paradójica. Veremos que hay un sentido en el que la agredida, a veces, olvida la agresión y otro en el que la recuerda constantemente. Esta experiencia, aunque es frecuente entre las supervivientes, no siempre ocurre del modo en que la expondré. Debemos tener presente en todo momento que su concreción toma formas particulares en cada caso.

La hipótesis central de esta segunda parte es la siguiente: si se le niega a la agredida la posibilidad de elaborar junto a las otras el daño, se le está negando la posibilidad de señalar la agresión y darle una entidad social, de conservar la realidad de un suceso. Es decir, se le está negando la posibilidad de articular lingüísticamente —o a través de otros lenguajes, como puede ser el plástico— la memoria de lo vivido; ya que la agredida se ve sola frente al mundo. No hay nadie que conserve junto a ella el recuerdo.

Sin otra con la que compartir memoria de lo vivido, el mundo se le viene encima. Como consecuencia, la agredida, preserva la memoria de la agresión en soledad, en el escandaloso silencio de los márgenes —o los límites— del lenguaje, en su cuerpo. Dicho de otro modo: el recuerdo que sostiene no tiene por qué ser un recuerdo proposicional, al menos no completamente —ni siquiera tiene por qué adquirir la forma de una imagen (Rubio 2010)—, sino que se explica a través de formas de conocimiento no proposicionales y no necesariamente representativas.

El psicoanálisis, la psiquiatría, la psicología, o las neurociencias, han conceptualizado este olvido a través del binomio consciente e inconsciente, o mediante los conceptos de recuerdos declarativos y recuerdos procedimentales —también llamados memoria corporal— (Osborne-Crowley 2020, 32; cfr. Levine 2010, 2003, 2015). Mi argumentación entronca con esta diferencia en sentidos profundos y está en deuda con ella. Con todo, la particularidad de mi propuesta radica en que, de modo similar a la culpa y a la vergüenza, trato de situarla en el ámbito de la epistemología. El objetivo de abordarla desde una perspectiva epistémica, más que psicológica —aunque estos ámbitos son hasta cierto punto indisociables—, es el de arrojar luz sobre aspectos filosóficos de la misma, para así favorecer una comprensión más rica de la estructura triangular y dislocada del daño, para ayudar a contrarrestar los estereotipos que la sociedad sostiene sobre el daño sexual y sobre las supervivientes, para, de ese modo, poder acompañarlas de un modo adecuado.

Antes de adentrarnos en los diferentes apartados quisiera señalar que, aunque son muchos los testimonios que he leído y que han dado lugar a esta tesis, nos adentraremos únicamente en cuatro. La razón de ello es que considero que debemos conocer cada narración en profundidad, porque es así cómo podemos entender el sentido profundo de muchas de las situaciones que se narran. En cierto sentido, los testimonios tienen muchos aspectos en común y, por ello, muchos de los aspectos que resalto aquí pueden verse también en otros testimonios. Con todo, es importante subrayar que cada testimonio es diferente e individual y que las reflexiones que aquí hago deben tomarse con cautela a la hora de abordar otros. Cada testimonio tiene su propia idiosincrasia y su propia estructura. Es algo que he querido respetar. Por este motivo, hay referencias continuas a los aspectos y nociones teóricas tratadas anteriormente, pero estas reflexiones no están trabadas en función de las distinciones conceptuales o las necesidades teóricas, sino que siguen las exigencias marcadas por el testimonio.

1. Debe haber algo atroz en mí

Con el testimonio de Maya Angelou ([1969] 2016) nos adentraremos en una de las consecuencias de la dislocación de la estructura triangular que supone el daño sexual: la disonancia epistémica respecto de lo sucedido y, con ella, la culpa y la vergüenza. Veremos que, a pesar de que su madre se enteró de la agresión y denunció al señor Freeman, pareja de esta última y agresor de Angelou, la culpa y la vergüenza con la que Angelou trata de resolver la dislocación epistémica persisten en ella por la forma en que los adultos responden a la situación.

1.1. "Era el mismo dilema de siempre." (Angelou [1969] 2016, 96)

Después de vivir de los tres a los siete años en Stamps, un pueblo de la zona rural de Arkansas, junto a su querido hermano Bailey y al cuidado de su abuela paterna y su tío Willie, un día y sin previo aviso, el padre de Angelou apareció para llevarlos a ella y a Bailey a vivir con su madre —una completa desconocida— a San Luis, California. Crecer en el Stamps segregado no fue un proceso indoloro para una niña negra sureña (Angelou [1969] 2016, 14); de ahí que nunca pudiera llegar a sentir Stamps como su hogar. Sin embargo, si logró acostumbrarse a él. En cambio, a San Luis jamás se acostumbraría. A pesar de las atenciones que les prodigaba su madre, que los recibió con inmensa alegría y amor, y "era muy apta para cuidar de nosotros" (Angelou 2016, 91), San Luis era un

mundo muy distinto al Stamps rural en el que había crecido, "un país extranjero" (Angelou 2016, 91), en el que no estaba dispuesta a echar raíces: "Me llevé conmigo el mismo escudo que había usado en Stamps: 'No he venido para quedarme'" (Angelou 2016, 91).

A ella no le ocurrió lo mismo que a Bailey. Las atenciones y la belleza de su madre no eclipsaban ni la sensación de que un día u otro la arrancarían de nuevo del hogar provisional en el que la habían dejado, ni el barullo de una ciudad en la que parecía no existir el silencio (Angelou 2016, 91).[1]

Afortunadamente, Angelou contaba con una vívida imaginación, así la describe ella misma, que había alimentado durante años de lecturas y juegos. Una imaginación que la ayudaba a irse a otros lugares cuando aquel en el que estaba no era de su agrado.[2] La vívida imaginación que le ayudaba a soportar la difícil realidad también le jugaba malas pasadas; sobre todo cuando leía cuentos espeluznantes. Es por ello que, "en noches particularmente malas, mi madre me llevaba a dormir con ella, en la gran cama que compartía con el señor Freeman" (Angelou 2016, 92).

El señor Freeman que, si bien no era su padre, en aquel momento era la figura paterna de referencia, aprovechó una mañana, tras una de esas noches particularmente malas, para agredir sexualmente a Angelou.

La madre de Angelou se había levantado temprano para hacer un recado que tenía pendiente. Después de verla marchar, Angelou, todavía en duermevela, volvió a quedarse dormida en el lecho matrimonial, junto al señor Freeman. Poco después, una sensación desconocida la despertó:

> […] pero me despertó una presión, una sensación extraña en la pierna izquierda. Era algo demasiado blando para tratarse de una mano y no parecía el contacto con la tela. Fuera lo que fuese, yo no había conocido esa sensación en todos los años en que había dormido con la Yaya. No me moví, ni habría podido hacerlo, de tan asustada como estaba. Giré la cabeza un poquito a la izquierda para ver si el señor Freeman se había

[1] Todos los fragmentos de Maya Angelou (2016) han sido tomados de la traducción de Carlos Manzano para Libros de Asteroide. "Nunca me acostumbraría a los huidizos sonidos de las cisternas de los retretes, los alimentos envasados, los timbres de las puertas o el ruido de los coches, los trenes y los autobuses que atravesaba las paredes o se colaba por debajo de las puertas." (Angelou 2016, 91). En inglés: "I would never get used to the scurrying sounds of flushing toilets, or the packaged foods, or doorbeels or the noise of cars and trains and buses that crashed through the walls or slipped under the doors." (Angelou 1970, 70).

[2] "Con la imaginación solo me quedé en San Luis unas semanas. Tan pronto como entendí que no había llegado a mi hogar, me escabullí al bosque de Robin Hood y a las cuevas del cavernícola Alley Oop, donde toda realidad era irreal y cambiaba incluso todos los días." (Angelou 2016, 91). En inglés: "In my mind I only stayed in St. Louis for a few weeks. As quickly as I understood that I had not reached my home, I sneaked away to Roben Hood's forest and the caves of Alley Oop where all reality was unreal and even that changed every day." (Angelou 1970, 70).

> despertado y se había levantado, pero tenía los ojos abiertos y las dos manos encima de la colcha. Comprendí, como si lo hubiera sabido siempre, que tenía su "cosa" sobre mi pierna. (Angelou 2016, 94)[3]

Despertarse a causa de esa presión desconocida le hizo sentir temor. Pues, aunque desconocida, de algún modo sabía, por el tacto, que aquello que sentía, y que nunca había experimentado con la Yaya, era la "cosa" del señor Freeman. Se giró ligeramente para comprobarlo, en la medida de lo posible, y vio que el señor Freeman tenía las dos manos sobre la colcha. Confirmó así que aquella presión solo podía ser lo que sospechaba. En ese momento, el señor Freeman "Dijo: 'Estate quieta así, Ritie, y no te haré daño.'" (Angelou 2016, 94). Al inicio estaba atemorizada; sin embargo, tras esas palabras el temor había desaparecido para dar paso al recelo, porque Angelou no ignoraba del todo esos menesteres, o eso creía: sabía, "naturalmente", que las "cosas" se usaban para "hacerlo" y que mucha gente lo "hacía" (Angelou 2016, 94)[4]. Eso sí: "ninguna de las personas que yo había conocido se lo había hecho a nadie" (Angelou 2016, 94).

Que no conociese a nadie que se lo hubiese hecho a nadie muestra la ambigüedad y confusión de las palabras que Angelou tenía para referirse a los genitales y a la sexualidad. Y que, lo que "naturalmente, sabía" no estaba tan claro. Las referencias a las "cosas" de la gente, a "su cosa", a lo que la gente "hacía" con "sus cosas", siempre habían sido imprecisas. Incluso cuando, tiempo atrás, la Yaya se había referido a la suya para prevenirla. Una prevención que, tiempo después, en este magma de confusión, atizaría el despliegue de la culpa. Y es que, aunque el señor Freeman no le hizo daño cuando le metió las manos entre las piernas, la Yaya le había dejado bien claro que tenía que mantener las piernas cerradas.

> No me hizo daño, pero la Yaya me había metido en la cabeza este consejo: "Mantén las piernas cerradas y no dejes que nadie te vea el monedero." (Angelou 2016, 94)[5]

Los genitales tienen tantos referentes que lo referido acaba por perderse en una marea de confusión. Los eufemismos, la sobreabundancia terminológica —que es una forma en la

[3] "[…] But I awoke to a pressure, a strange feeling on my left leg. It was too soft to be hand, and it wasn't the touch of clothes. Whatever it was, I hadn't encountered the sensation in all the years of sleeping with Momma. It didn't' move, and I was too startled to. I turned my head a little to the left to see if Mr. Freeman was awake and gone, but his eyes were open and both hands were above the cover. I knew, as if I had always known, it was his "thing" on my leg." (Angelou 1970, 72).

[4] "Yo no estaba asustada: tal vez un poco recelosa, pero no asustada. Naturalmente, sabía que muchísimas personas lo "hacían" y para ello utilizaban sus "cosas", pero ninguna de las personas que yo había conocido se lo había hecho a nadie." (Angelou 2016, 94). En inglés: "I wasn't afraid, a Little apprehensive, maybe, but not afraid. Of course I knew that lots of people did "it" and they used their "things" to accomplish the deed, but no one I knew had ever done it to anybody." (Angelou 1970, 72-73).

[5] "He didn't hurt, but Momma had drilled into my head: "Keep your legs closed, and don't let nobody see your pocketbook." (Angelou 1970, 73).

que se presenta la injusticia hermenéutica (I, 3)—, lejos de ser iluminadores, colocan a la vulva, el pene, el sexo, y la sexualidad tras un velo de oscuridad y secretismo; también de culpa, vergüenza, pecado y misterio. Lo que aboca a las infancias a un saber sin saber. Una puede sospechar, imaginar, intuir, atisbar, deducir, creer, pero no acaba de definir aquello que sospecha, intuye, imagina, atisba, deduce o cree. Los mensajes que llegan son contradictorios, así como las sensaciones. Y, a veces, acaba siendo realmente complicado discernir los tonos de algunas situaciones o el poso que dejan algunas vivencias. La estructura triangular no solo se disloca en el momento de la agresión. Muchas veces la agresión aprovecha y cronifica dislocaciones previas, incorporándolas como elementos constitutivos de sí misma. Con ocho años, Maya Angelou —a diferencia de lo que le ocurrió a Jackson (2011) con tres o cuatro años— "sabía" lo que la gente "hacía" con sus "cosas", y que debía mantener las piernas cerradas para que no se le viese el "monedero"; pero era un saber vago, confuso, que le dificultaba la comprensión de lo que estaba ocurriendo.

El señor Freeman se aprovechó de la vulnerabilidad de Angelou. Sus palabras reforzaban el velo de oscuridad al apuntar a algo ambiguo, algo que no se nombraba; tan solo se hacía alusión a ello de manera sibilina: "Ya ves que no te he hecho daño. No tengas miedo." (Angelou 2016, 95). La dislocación hará que Angelou, en esa primera agresión, pase de la compasión por el señor Freeman, a la dilucidación de cómo escapará de él si el señor Freeman muere y sus brazos se agarrotan; y de ahí a sumergirse en el sentimiento más paternal que jamás había experimentado:

> Después me atrajo con el brazo izquierdo hasta colocarme sobre su pecho, mientras su mano derecha se movía a tal velocidad y su corazón palpitaba tan fuerte, que temí verlo morir. Las historias de fantasmas revelaban que quienes se morían no soltaban su presa. Yo me preguntaba cómo me liberaría, si el señor Freeman se moría teniéndome agarrada. ¿Tendrían que romperle los brazos para soltarme? (Angelou 2016, 95)[6]

La agitación inicial y el temor de verse atrapada en unos brazos tan rígidos como la piedra se diluyó para dejar paso a un sosiego desconocido. Angelou, que siempre se había sentido extranjera, ajena a su madre, de quien había estado separada durante años, y con un padre que era un completo desconocido —y de quien, además de la distancia de los años y los kilómetros, la separaba la muralla de la belleza, que ella no tenía, y por lo cual

[6] "Then he dragged me on top of his chest with his left arm, and his right hand was moving so fast and his heart was beating so hard that I was afraid that he would die. Ghost stories revealed how people who died wouldn't let go of whatever they were holding. I wondered if Mr. Freeman died holding me how I would ever get free. Would they have to break his arms to get me loose?" (Angelou 1970, 73).

sospechaba que era hija de otro hombre— sintió por primera vez el abrigo del hogar paterno. La quietud del señor Freeman, por unos segundos, le hizo olvidar la sensación de estar a la intemperie de la que no se deshacía desde que con tres años emprendiera junto a Bailey un largo viaje en tren con destino a Stamps. El desahogo del señor Freeman lo vivió, en un primer momento, como el signo del hogar:

> Por último, se quedó quieto y entonces vino lo más agradable. Me abrazó con tanta ternura, que deseé permanecer así eternamente. Me sentía en mi elemento. Por su forma de abrazarme, supe que nunca me soltaría ni dejaría que me sucediera nada malo. Probablemente fuese mi padre de verdad y por fin nos habíamos vuelto a encontrar, pero entonces se dio la vuelta, se levantó y me dejó con la cama mojada. (Angelou 2016, 95)[7]

Sin embargo, aquellos segundos de sosiego no duraron mucho. El señor Freeman se levantó rápidamente para seguir ahondando en la ambigüedad, y tergiversar, ante los ojos de Angelou, la agresión a la que la acababa de someter, acusándola de haberse orinado en la cama, como sucedía en ocasiones:

> Era verdad que la cama estaba mojada, pero yo sabía que no había tenido un accidente. Tal vez lo hubiera tenido el señor Freeman, mientras me abrazaba. Volvió con un vaso de agua y me dijo con voz desabrida: "Levántate, que te has meado en la cama". Vertió agua sobre la mancha húmeda y la cama adquirió el aspecto que muchas mañanas presentaba mi colchón. (Angelou 2016, 95)[8]

Angelou pensó que quizás era él quien se había orinado, aunque no lo quisiera reconocer. Pero el señor Freeman insistía en la otra lectura. Ante los esfuerzos del señor Freeman por desdibujar la agresión, Angelou queda atrapada en el dilema de creer al señor Freeman o confiar en su propia lectura de los hechos. Si, como de algún modo sabía, el señor Freeman estaba mintiendo, el hogar que tanto había estado buscando y que unos minutos antes había encontrado por fin, se deshacía al instante. Pero si aceptaba la lectura del señor Freeman, el precio era la distancia de su propio cuerpo, el rechazo del peso epistémico de sus sensaciones; uno de los modos de conocer no-proposicionales. Quizás la única forma de reconciliar ambas lecturas, de poder, de algún modo, armonizar lo que decía el señor Freeman con sus propias sensaciones era colocar en sí misma lo extraño de

[7] "Finally he was quiet, and the came nice part. He held me so softly that I wished he wouldn't ever let me go. I felt at home. From the way he was holding me I knew he'd never let me go or let anything bad ever happen to me. This was probably my real father and we had found each other at last. But then he rolled over, leaving me in a wet place and stood up." (Angelou 1970, 73).

[8] "I was true the bed was wet, but I knew I hadn't had an accident. Maybe Mr. Freeman had one while he was holding me. He came back with a glass of water and told me in a sour voice, "Get up". You peed in the bed." He poured water on the wet spot, and it did look like my mattress on many mornings." (Angelou 1970, 73).

la situación.

Tengamos en cuenta que, con la acusación de que se había orinado, el señor Freeman provoca en Angelou la pérdida de objeto. Por un lado, Angelou estaba segura de que no se había orinado. Por otro lado, sentía que con ese abrazo el señor Freeman por fin reconocía que era su padre. Y, a pesar de todo ello, el señor Freeman estaba nervioso y parecía realmente enfadado. Si ella no se había orinado y si aquel abrazo había sido el tierno abrazo de un padre, ¿por qué estaba enfadado? ¿Y por qué la acusaba? La pérdida de objeto, junto con el enfado del señor Freeman y la certeza de que ella no se había orinado provocan una disonancia epistémica, que ahonda en la dislocación del daño, y que activa la culpa y la vergüenza: si no hay nada extraño en lo que el señor Freeman ha hecho, si Angelou está segura de que no se ha orinado, pero aun así el señor Freeman parece nervioso y está enfadado con ella, debe de ser que hay algo malo en ella. La culpa y la vergüenza funcionan, por lo tanto, como un recurso epistémico que trata de dotar de sentido a una situación confusa, que trata de cerrar, de algún modo, la disonancia epistémica del daño vivido. La lógica en la infancia puede llegar a ser realmente aplastante.

En cierto sentido, Angelou podía ver claramente que ni siquiera él creía que fuese cierta la acusación de que ella se había orinado. Pero, por otro lado, si ella no se había orinado, y si no habían hecho nada malo ¿por qué la acusaba? No le preguntó. Sabía, desde hacía tiempo, que había ciertas cosas que a los adultos no se les podía decir:

> Como yo había conocido la severidad del Sur, sabía cuándo debía mantenerme callada delante de los adultos, pero, aún así, deseaba preguntarle por qué me acusaba de haberme orinado, cuando estaba segura de que no se lo creía. Si pensaba que yo era una niña mala, ¿quería eso decir que no volvería a abrazarme? ¿Ni a reconocer que era mi padre? Le había hecho sentirse avergonzado de mí. (Angelou 2016, 95-6)[9]

La única explicación posible del repentino cambio de humor del señor Freeman era que había algo horrendo en ella, algo que lo hacía sentir avergonzado. ¿A qué podía deberse, si no, ese brusco rechazo tras un abrazo en que por fin reconocía que Angelou era su hija? Además, el señor Freeman la amenazó para que no contase a nadie lo que habían hecho. ¿Por qué no podía contarle a nadie que la había abrazado? ¿Qué habían hecho si no? Desde luego, el señor Freeman no se refería a que se había orinado en la cama. Y, lo otro,

[9] "Having lived in Southern strictness, I knew when to keep quiet around adults, but I did want to ask him why he said I peed when I was sure he didn't believe that. If he thought I was naughty, would that mean that he would never hold me again? Or admit that he was my father? I had made him ashamed of me." (Angelou 1970, 74).

había sido un abrazo. ¿Por qué no podía hablar del abrazo que se habían dado?

Esta disonancia epistémica se ve reforzada cuando Freeman hace referencia a la situación que, simultáneamente, trata de hacer desvanecer:

> "Si alguna vez cuentas a alguien lo que hemos hecho, tendré que matar a Bailey."
> ¿Qué habíamos hecho? ¿Los dos? Evidentemente, no se refería a que yo me hubiera orinado en la cama. No entendí y no me atreví a preguntarle. Tenía algo que ver con el abrazo que me había dado, pero tampoco había posibilidad de preguntar a Bailey, porque eso me habría obligado a contar lo que habíamos hecho. La idea de que pudiese matar a Bailey me dejó pasmada. Después de que saliera del cuarto, pensé en decir a Mamá que no me había orinado en la cama, pero es que, si me preguntaba por lo ocurrido, habría de contarle que el señor Freeman me había abrazado y eso era imposible. (Angelou 2016, 96)

No era la primera vez que Angelou se callaba a pesar de no entender nada. Había situaciones, y ella las detectaba bien, en que las niñas debían callar, y cosas que no se podían preguntar. La regla la conocía desde siempre. Durante toda su infancia la situación con las personas adultas había sido la misma: con el imperativo del silencio y la prohibición, a veces explícita y las más de las veces tácita, de hacer preguntas, le resultaba casi imposible entenderles, por grandes esfuerzos que hiciera; y, por su parte, las personas adultas, no hacían nada por comprenderla a ella; es más, si hacían algo era para dificultar todavía más esa mutua comprensión. Una y otra vez, la dinámica se repetía incansablemente. Esta vez no fue distinto:

> Era el mismo dilema de siempre. Siempre me había encontrado ante él en mi vida. Había un ejército de adultos, cuyos motivos y movimientos y no podía, sencillamente, entender y que no hacían el menor esfuerzo para entender los míos. Ni por un momento sentí desagrado hacia el señor Freeman: sencillamente, no lo entendía. (Angelou 2016, 96)[10]

El dilema ante el que se ve con el señor Freeman no le resulta desconocido. Es el dilema de siempre. Los adultos no ven lo mismo que ella y ella, por más que se esfuerce, no consigue descifrar las lecturas que los adultos hacen de algunos hechos. La dislocación de la estructura triangular propiciada por el señor Freeman se inserta en la dinámica de otras muchas dislocaciones. Algunas de carácter general; pero otras de carácter más específico que, como esta, tratan de desdibujar o distorsionar ciertos aspectos sexuales de determinadas situaciones. Con el daño desdibujado, y sin nada a lo que señalar, sin los

[10] It was the same old quandary. I had always lived it. There was an army of adults, whose motives and movements I just couldn't understand and who made no effort to understand mine. There was never any question of my disliking Mr. Freeman, I simply didn't understand him either." (Angelou 1970, 74).

recursos epistémicos con los que interpretar y dar cuenta de lo vivido, Angelou no puede hablar. La experiencia de Angelou señala, por lo tanto, que la dislocación, la confusión epistémica y el silenciamiento, en algunos casos, no son independientes de la estructura triangular dislocada del daño; sino que son constitutivas de este. Por más que el señor Freeman la amenace para que no cuente nada, Angelou ya había sido silenciada por la forma en del daño y por el conjunto de interlocuciones triangulares —algunas de las cuales están distorsionadas— en las que se inserta. Por lo tanto, el silenciamiento y la disonancia epistémica del daño son reforzadas y favorecidas por algunas dislocaciones previas sobre las que se asienta, con relativa comodidad, la lectura tergiversada de los hechos que trata de imponer el señor Freeman. Con todo, es importante señalar que las dislocaciones previas no son condición de posibilidad del daño sexual. Pero sí favorecen, o facilitan, la disonancia epistémica que lo caracteriza.

En las siguientes secciones, profundizaremos con mayor detenimiento en el mecanismo de la culpa y la vergüenza como recurso epistémico. Veremos que, con la estructura triangular dislocada y sin nada a lo que señalar, lo extraño de la situación se le viene encima a Angelou, instalando en ella la semilla de la culpa y la vergüenza.

1.2. "[…] siempre hacían la misma pregunta: "¿Habéis sido niños buenos?"" (Angelou [1969] 2016, 99)

En esta sección nos adentraremos en cómo la dislocación de la estructura triangular, y la disonancia epistémica que la constituye, hace que a la agredida se le venga el mundo encima, atizando así los sentimientos de la culpa y la vergüenza. Con la dislocación de la estructura triangular, el vértice del mundo se desdibuja; se produce una pérdida del objeto —de lo vivido. Se pasa, de ese modo, de una situación triádica en la que se descubre el mundo junto a otro, a una relación diádica que coloca el poso horrendo del daño en el seno de la agredida, ya que ésta no puede colocarlo en el mundo —perdido y desdibujado.

Después de aquel tierno abrazo, en el que Angelou creía que por fin se había encontrado con su padre, el señor Freeman se volvió arisco, acusó a Angelou de haberse orinado en la cama y la amenazó para que no contara lo que habían hecho. Aunque sabía que había gente que usaba su "cosa" para "hacérselo" a otra gente, Angelou nunca había conocido a nadie que lo hiciese y, sencillamente, no entendía nada de nada. Anhelaba aquel abrazo en el que por fin había sentido su hogar; la ternura de una figura paterna

cercana y atenta.[11] El señor Freeman parecía no querer saber nada de ella. De modo que, una noche en la que el señor Freeman estaba en el sofá, decidió acercarse a él, en busca de aquella sensación de hogar y de una respuesta al rechazo que no comprendía del todo. El señor Freeman aprovechó la circunstancia para agredirla de nuevo.[12]

Tras la segunda agresión, las reacciones se repitieron. El señor Freeman pasó meses sin hablarle, y Angelou se sintió herida por su rechazo y "más sola que nunca en mi vida" (Angelou 2016, 98). Hasta que "me olvidé de él y hasta el recuerdo de su tierno abrazo se disipó en las tinieblas, allende las anteojeras de la infancia" (Angelou 2016, 98).

Aunque Angelou dejó de pensar en el abrazo, el abrazo no la dejó marchar. Recordaba de algún modo el poso horrendo del daño. Sin poder situar el daño ni en el abrazo que la había hecho sentir en casa ni en su agresor Angelou sitúa lo atroz en sí misma. Comienza a considerarse malvada y torpe, a desear una identidad distinta a aquella que había tenido hasta el momento, pues los héroes de Horatio Alger, buenos y diestros en los combates, eran siempre chicos.

> Leía más que nunca y deseaba con toda el alma haber nacido chico. Horatio Alger era el mayor escritor del mundo. Sus héroes siempre eran buenos, siempre vencían y siempre eran chicos. Yo habría podido adquirir las dos primeras virtudes, pero llegar a ser un chico había que ser —seguro— difícil, si no imposible. (Angelou 2016, 98)[13]

A pesar de que Angelou, tiempo después de la segunda agresión, dice haberse olvidado

[11] "Empecé a echar de menos lo que había sentido echada entre los brazos del señor Freeman. Antes, mi mundo había estado compuesto de Bailey, la comida, la Yaya, la Tienda, la lectura de libros y el tío Willie. Ahora, por primera vez, formaba parte de él también el contacto físico." (Angelou 2016, 97) En inglés: "I began to feel lonely for Mr. Freeman and the encasement of his big arms. Before, my world had been Bailey, food, Momma, the Store, reading books and Uncle Willie. Now, for the first time, it included phyisical contact." (Angelou 1970, 74)

[12] "[…] no podía concentrarme con nada, me acerqué a él y me senté rápida en sus rodillas. Él estaba otra vez esperando a Mamá. Bailey estaba oyendo *La sombra* y no me echó de menos. Al principio, el señor Freeman se mantuvo inmóvil, sin abrazarme ni nada, después sentí que bajo mi muslo empezaba a moverse un bulto blando. Empujaba contra mí e iba endureciéndose. Después, el señor Freeman me atrajo hacia su pecho. Olía a polvo y grasa de carbón y estaba tan próximo, que enterré el rostro en su camisa y escuché su corazón latiendo solo por mí. Solo yo podía oír su retumbar, solo yo podía sentir sus saltos en mi cara. Él dijo: "Estate quieta y deja de retorcerte", pero, al mismo tiempo, me apretó y me frotó contra sus muslos y después, de repente, se puso de pie y yo resbalé hasta el suelo. Él corrió al cuarto de baño." (Angelou 2016, 97). En inglés: […] I couldn't concentrate on anything, I went over to him and sat quickly on his lap. He had been waiting for Mother again. Bailey was listening to *The Shadow* and didn't miss me. At first Mr. Freeman sat still, not holding me or anything, then I felt soft lump under my thigh begin to move. It twitched against me and started to harden. Then he pulled me to his chest. He smelled of coal dust and grease and he was so close I buried my face in his shirt and listened to his heart, it was beating just for me. Only I could hear the thud, only I could feel the jumping on my face. He said, "Sit still, stop squirming." But all the time, he pushed me around on his lap, then suddenly he stood up and I slipped down to the floor. He ran to the bathroom." (Angelou 1970, 75).

[13] "I read more than ever, and wished my soul that I had been born a boy. Horatio Alger was the greatest writer in the world. His heroes were always good, always won and were always boys. I could have developed the first two virtues, but becoming a boy was sure to be difficult, if not impossible." (Angelou, 1970, 75).

del señor Freeman y de su tierno abrazo, su incesante actividad —que comparte con muchas otras supervivientes—, así como su concepción de sí misma como una mala persona, responde al peso normativo de la situación. Aunque la ocultación o negación del daño a través del lenguaje y, por ende, la dislocación de la estructura triangular emborrona la agresión, ésta no desaparece o pasa inadvertida. Lo horrendo del daño permanece y, al no poderse atribuir a un objeto externo, se le viene encima, instalando de ese modo en sí misma la vergüenza y la culpa.

Tras la tercera agresión, ese venírsele el mundo encima y, por tanto, la incorporación de lo horrendo como algo propio se agudizó, no solo por la respuesta corporal o la incesante actividad, sino también por el modo en que, tras descubrir lo que ocurría, las personas adultas se hicieron cargo de lo vivido.[14]

Esta última agresión no fue como las otras dos, a pesar de que las amenazas previas se repitieron sin que Angelou llegase a comprender qué podía haber de malo en un abrazo. Pero esto no nos debe conducir indefectiblemente a la conclusión de que Angelou no percibiese una resistencia normativa, o no comprendiese de otro modo (Shotwell 2011; 2017) —con recursos epistémicos no proposicionales— algunos aspectos de la situación: ""No, señor Freeman." Empecé a retroceder. No quería tocar otra vez esa cosa fofa y dura y no necesitaba que me abrazara más." (Angelou 2016, 100-1). Angelou se negó, a pesar de que su agresor ahondaba en la dislocación: "Mira, esto no te va a doler mucho. La otra vez te gustó, ¿verdad?" (Angelou [1969] 2016, 101). Era verdad que le habían gustado los abrazos, pero no quería más y tampoco quería reconocerlo ante él.[15] Poco le importó:

> "Si gritas, te mato y, si lo cuentas, mataré a Bailey." […]
>
> Después vino el dolor. Una rotura y penetración con las que hasta los sentidos resultan desgarrados. La violación de un cuerpo de ocho años es como si la aguja cediera porque el camello no puede. La niña cede porque el cuerpo puede y la mente del violador no.
>
> Creí que había muerto: el mundo de paredes blancas en que desperté debía de ser el Cielo, pero estaba ahí el señor Freeman lavándome. (Angelou 2016, 101-2)[16]

La madre de Angelou estaba al caer, de modo que, tras lavarla, el señor Freeman la envió

[14] Veremos las respuestas de las personas adultas que estaban a su cargo en la siguiente sección.

[15] "Yo no quería reconocer que me había gustado, en efecto, que me abrazara ni que me había gustado su olor o las intensas palpitaciones, conque no dije nada y su cara se volvió como la de uno de esos nativos malos a los que el Hombre Enmascarado siempre debía dar una paliza." (Angelou 2016, 101)

[16] "If you scream, I'm gonna kill you. And if you tell, I'm gonna kill Bailey. […] Then there was the pain. A breaking and entering when even the senses are torn apart. The act of rape on an eight-year-old body is a matter of the needle giving because the camel can't. The child gives, because the body can, and the mind of the violator cannot." (Angelou 1970, 78).

fuera de casa, a la biblioteca. Pero, dos manzanas después, Angelou decidió deshacer el camino andado.[17] Su cuerpo cedió, porque pudo, y porque la mente del violador no, pero no cede a coste cero. Guarda la memoria del daño.

Cuando llegó a casa fue directamente a su cama, no sin antes esconder las bragas con manchas rojas y amarillas debajo del colchón. Se sentía verdaderamente enferma: tenía algo de fiebre y no podía mover las piernas.[18] Su madre pasó la noche discutiendo con el señor Freeman y cuidándola. Al amanecer, el señor Freeman se había marchado de casa, así que Angelou se preguntó si ahora que él ya no estaba podía contarle a su madre lo de los abrazos. Quería contárselo, pero ¿podía?

> ¿Podía contárselo ahora? El terrible dolor me confirmó que no podía. Lo que ese hombre me había hecho y yo había tolerado debía de ser muy malo, pues Dios permitía que sintiese tanto dolor. Si el señor Freeman se había marchado, ¿quería eso decir que Bailey estaba fuera de peligro? Y, de ser así, ¿seguiría queriéndome si se lo contaba? (Angelou 2016, 104-5)[19]

Al no poder situar lo horrendo fuera de sí misma, Angelou interpretó el dolor como la confirmación de su maldad. La dislocación de la estructura triangular y la disonancia epistémica que la constituyen favorecen la expansión de los tentáculos de la culpa. Una culpa que se agudizó con los acontecimientos que se desencadenaron cuando, poco después, su madre encontró las bragas que Angelou había escondido.

---

[17] "[…] comprendí que no llegaría. No llegaría, a no ser que contase cada paso y pisara en cada raya. Había empezado a sentir entre las piernas una quemazón mayor que cierta vez en que me había puesto una cantidad excesiva de Linimento Sloan. Me vibraban las piernas o, mejor dicho, el interior de los muslos con la misma fuerza con que había palpitado el corazón del señor Freeman: pom…paso…pom…paso… PISA LA RAYA… pom…paso. Subí los peldaños de la escalera uno, uno por… uno por uno cada vez. No había nadie en la sala de estar, conque me fui derecha a la cama, después de habaer escondido bajo el colchón las bragas con manchas rojas y amarillas." (Angelou 2016, 102-3)

[18] "No estaba enferma, pero me ardía la boca del estómago: ¿cómo iba a decirle eso? Después vino Bailey y me preguntó qué me pasaba. Nada podía decirle. Cuando Mamá nos llamó para comer y dije que no tenía hambre, me puso su fresca mano en la frente y las mejillas. "Tal vez sea el sarampión. Dicen que hay mucho por el barrio." Después de tomarme la temperatura dijo: "Tienes un poco de fiebre. Probablemente lo hayas pescado."" (Angelou 2016, 103)

"Aquella noche no cesé de despertarme, al oír a Mamá y al señor Freeman discutir. No entendía lo que decían, pero esperaba que no lo encolerizara como para que le hiciera daño también a ella. Yo sabía que podía hacerlo, con su rostro frío y sus ojos sin expresión. Sus voces llegaban cada vez más rápidas, las agudas pisando los talones a las graves. Me habría gustado acercarme, pasar simplemente, como si fuera al cuarto de baño, y asomar la cara simplemente y tal vez lo dejaran, pero mis piernas se negaban a moverse. Podía mover los dedos de los pies y los tobillos, pero las rodillas se me habían vuelto de madera." (Angelou 2016, 104)

[19] "Could I tell her now? The terrible pain assured me that I couldn't. What he did to me, and what I allowed, must have been very bad if already God let me hurt so much. If Mr. Freeman was gone, did that mean Bailey was out of danger? And if so, if I told him, would he still love me?" (Angelou 1970, 81).

1.3. "[…] un hombre había muerto porque yo había mentido." (Angelou 2016, 110)

Aunque en la comunidad negra había reticencias a la hora de hacer públicas las agresiones sexuales cometidas por alguno de sus miembros, por temor a acrecentar los prejuicios y el racismo, la madre de Angelou denunció al señor Freeman.

Angelou se enfrentó al interrogatorio judicial delante de su agresor sin el acompañamiento necesario para restañar la estructura triangular dislocada. En el primer tomo de su autobiografía, dónde narra la agresión, no aparece ningún pasaje en el que alguien la acompañe en la adquisición de recursos con los que entender mejor y situarse ante lo que le había hecho. Sus comentarios muestran esa falta de recursos sin los que resultaba casi imposible distanciar de sí misma lo horrendo del daño que se le había venido encima. Estaba segura de que ella era tan culpable como el señor Freeman de lo sucedido:

> "¿Fue esa la primera vez que el acusado te tocó?" La pregunta me dejó parada. El señor Freeman había hecho, seguro, algo muy censurable, pero yo estaba convencida de haberlo ayudado a hacerlo. No quería mentir, pero el abogado no me dejaba pensar, conque me refugié en el silencio. (Angelou 2016, 108)[20]

Parecía, por lo que las personas adultas hacían y decían, y por el lugar en el que estaban, que el señor Freeman había perpetrado un hecho muy grave. No le cabía ninguna duda de que había sido así. Pero ella no estaba exenta de culpa. La disonancia epistémica había ahondado en la certeza de que era una niña mala, de que había algo atroz en ella. Sin embargo, admitir que no había sido una niña buena no era posible, por lo que sólo había una salida: callar.

> "Marguerite, responde a la pregunta. ¿Te tocó el acusado antes del día en que, según dices, te violó?"
>
> Todo el mundo en la sala sabía que la respuesta debía ser que no. Todo el mundo, excepto el señor Freeman y yo. Miré su cara seria con expresión que parecía indicar su deseo de que diera una respuesta negativa. Dije que no. (Angelou 2016, 108)[21]

Antes de aquel dolor impronunciable, el señor Freeman la había abrazado con tanta ternura que Angelou sintió por un momento que había dejado de ser extranjera y había

[20] "Was that the first time the accused touched you? The question stopped me. Mr. Freeman had surely done something very wrong, but I was convinced that I had helped him to do it. I didn't want to lie, but the lawyer wouldn't let me think, so I used silence as a retreat." (Angelou 1970, 84-85).

[21] ""Marguerite, answer the question. Did the accused touch you before the occasion on which you claim he raped you"?" Everyone in the court knew that the answer had to be No. Everyone except Mr. Freeman and me. I looked at his heavy face trying to look as if he would have liked me to say No. I said No." (Angelou 1970, 85).

llegado, por fin, al hogar que tanto añoraba. El señor Freeman, con aquel abrazo, casi había reconocido ser su padre. Pero también es cierto que había hecho algo con su "cosa". No sabía qué decir. Así que acató lo que, mirando al rostro del señor Freeman, supuso que era el deseo de este.

> La mentira se me quedó en la garganta como un nudo y no dejaba pasar el aire. Cómo despreciaba a ese hombre por haberme hecho mentir: viejo miserable y perverso, viejo negro y perverso. Las lágrimas no me aliviaron, como de costumbre, el corazón. Grité: "Viejo vil, sucio, viejo sucio." Nuestro abogado me llevó del estrado a los brazos de mi madre. Haber llegado al destino que deseaba mediante mentiras me lo volvía menos atractivo. (Angelou 2016, 109)[22]

Había mentido. El señor Freeman la había obligado a mentir. A ella le resultaba muy difícil respirar. Al señor Freeman lo condenaron: "a un año y un día, pero no tuvo la menor oportunidad de cumplir su condena." (Angelou 2016, 109). Poco después fue puesto en libertad; pero los hermanos de la madre de Angelou—los tíos Tutti, Tom e Ira, que no tenían ningún reparo en moler a la gente a palos— se lo cargaron esa misma tarde. Angelou se enteró porque un hombre había ido a la casa a informar a su abuela: "La abuela Baxter dijo: "Ritie y Bailey, no habéis oído ni una palabra. No quiero volver a oír hablar en mi casa nunca más de esa historia ni mencionar el nombre de ese canalla. Lo digo en serio"" (Angelou 2016, 110). No abrieron la boca. No volvieron a hablar nunca más ni de esa historia, ni de ese canalla. Pero los tentáculos de la culpa se abrazaron a Angelou como antes la había abrazado el señor Freeman. Ella había mentido y, como consecuencia, el señor Freeman había muerto a manos de sus tíos. El señor Freeman había muerto por su mentira: "[…] un hombre había muerto porque yo había mentido. ¿Qué equilibrio había en eso?" (Angelou 2016, 110)

La dislocación de la estructura triangular auspiciada por el aflorar de mil nombres con referentes distintos a aquello a lo que se refieren realmente, y ahondada por el daño sexual, puede ser todavía más profunda según la respuesta que den las personas adultas que acompañan a la agredida. Sin una respuesta que acompañe a la superviviente en el proceso de objetivar el mundo que se le ha venido encima, esta queda sumida más si cabe en la espiral de la disonancia epistémica, del daño, la vergüenza y la culpa. Si un hombre había muerto porque ella había mentido solo podía tener una explicación: se había

[22] "The lie lumped in my throat and I couldn't get air. How I despised the man for making me lie. Old, mean, nasty thing. Old, black, nasty thing. The tears didn't soothe my heart as they usually did. I screamed, "ole, mean, dirty thing, you. Dirty old thing." Our lawyer brought me off the stand and to my mother's arms. The fact that I had arrived at my desired destination by lies made it less appealing to me."

vendido al demonio y ni si quiera Bailey podía ayudarla. De nuevo, la disonancia epistémica trata de dar sentido a la pérdida de objeto:

> En aquellos momentos, llegué a la conclusión de que, aunque Bailey me quería, no podía ayudarme. Yo me había vendido al demonio y no podía haber escapatoria. Lo único que podía hacer era dejar de hablar a la gente, exceptuado Bailey. Instintivamente, o de algún modo, sabía que, como le quería tanto, nunca le haría daño, pero cualquier otra persona a la que yo hablara podía morir también. Mi simple aliento, al emitir las palabras, podía envenenar a la gente y se harían una bola y morirían como las negras y gruesas babosas, que solo fingían.
>
> Tenía que dejar de hablar. (Angelou 2016, 111)[23]

Hablar era sinónimo de poner en peligro a las personas; con toda probabilidad, era sinónimo de matarlas. Había algo horrendo en ella que podía causar mucho dolor en los demás. Lo mejor, y lo único, que podía hacer era permanecer en silencio. En esta ocasión, y con una estructura triangular dislocada, sin un otro junto a quien mirar el mundo, no podía hacer lenguaje.

Al principio, nadie se sorprendió ni le reprochó su silencio. Entendían que la mudez, al fin y al cabo, era una respuesta normal a lo sucedido. No sospechaban la razón que había llevado a Angelou a dejar de hablar: la profunda certeza de que era horrible, malvada. Ni si quiera la Yaya, con la que los enviaron de vuelta a vivir, criticó su silencio; ni se atrevió a mencionar lo que había sucedido o el nombre del señor Freeman. Pero, aunque siguieron sin nombrar lo sucedido, ni si quiera de refilón, la transigencia de la Yaya ante la negativa de Angelou a hablar cambió después de que el doctor anunciase que ya estaba curada: "Eso significaba que debía estar otra vez en la calle jugando al balonmano o disfrutando con los juegos que me habían regalado cuando estaba enferma" (Angelou 2016, 112). Según el doctor, estaba curada. Si esa era la palabra de un doctor, poco podía hacer el silencio de la niña por que las personas adultas lo viesen de otro modo. El silencio, antes respetado y comprendido, ahora era visto como descaro, altanería u hosquedad:[24]

---

[23] "In those moments I decided that although Bailey loved me he couldn't help. I had myself to the Devil and there could be no escape. The only thing I could do was to stop talking to people other than Bailey. Instinctively, or somehow, I knew that because I loved him so much I'd never hurt him, but if I talked to anyone else that person might die too. Just my breath, carrying my words out, might poison people and they'd curl up and die like the black fat slugs that only pretended." (Angelou 1970, 87).

[24] "Ante mi negativa a ser la niña que conocían y aceptaban, me llamaron descarada y calificaron mi mudez de hosquedad." (Angelou 2016, 112). En inglés: "When I refused to be the child they knew and accepted me to be, I was called impudent and my muteness sullenness." (Angelou 1970, 88).

"La gente, excepto la Yaya y el tío Willie, aceptaba mi negativa a hablar como consecuencia natural de haber regresado contra mi voluntad al Sur y una señal de que suspiraba por las diversiones que habíamos

> Por un tiempo me castigaron por altanería de negarme a hablar y después vinieron las azotainas, dadas, por cualquier pariente que se sintiera ofendido. (Angelou 2016, 112)[25]

Esta respuesta adulta, que se resiste a mirar junto a Angelou el daño, a discernir y objetivar en el mundo lo ocurrido, sigue ahondando en la dislocación de la escena triangular y en la disonancia epistémica que es el origen de la culpa y la vergüenza. Al fin y al cabo, estos sentimientos son la posibilidad de la inteligibilidad tanto de la acusación del señor Freeman de que se había orinado, como de todo lo que había sucedido después. Las respuestas de los adultos, por otro lado, siguen la línea marcada por los libretos de la violación y de la infancia según los cuales las niñas no se enteran de lo que ocurre y es mejor no explicarles nada, no volver a hablar del tema. ¡Qué vergüenza para la familia, además! Otros guiones defienden que las niñas, al fin y al cabo, son niñas, y acabarán por olvidar lo que pasó; y, si no lo olvidan o se enteran, no hay que dejarles hablar de ello, ni vivir la pena, la culpa o el desamparo: hay que meterlas en vereda, marcarles bien la disciplina, que vuelvan a su vida de siempre —como si nada hubiese pasado. Son muchas las estrategias que emplean los libretos, pero todas trabajan en la misma dirección: entorpecer la objetivación del daño, negar o emborronar el tercer vértice de la estructura triangular, ahondar en la disonancia epistémica; obstaculizar ese trabajo de hacer, junto a los otros, lenguaje, de comprender, junto a los otros, el mundo. Sin una articulación de lo sucedido, el mundo se hace trizas, se desdibuja:

> Los sonidos me llegaban atenuados, como si la gente hablara a través de sus pañuelos o tapándose la boca con las manos. Tampoco los colores eran auténticos, sino una imprecisa gama de pasteles sombreados que más que el color indicaban objetos familiares descoloridos. No acertaba con los nombres de las personas y empecé a preocuparme por mi salud mental. (Angelou 2016, 116)[26]

Las azotainas, y la exigencia de que se comporte como antes, contribuyen a aumentar la

tenido en la gran ciudad. Además, se sabía que yo tenía "el corazón sensible". Los negros del Sur usaban esa expresión en el sentido de demasiado impresionable y solían considerar a una persona con esa aflicción un poco enferma o de salud delicada, conque, más que perdonarme, me entendían." (Angelou 2016, 117) En inglés: "People, except Momma and Uncle Willie, accepted my unwillingness to talk as a natural outgrowth of a reluctant return to the South. And an indication that I was pinning for high times we had had in the big city. Then, too, I was well known for being "tender-hearted". Southern Negroes used that term to mean sensitive and tended to look upon a person with that affliction as being a little sick or in delicate health. So I was not so much forgiven as I was understood." (Angelou 1970, 92).

[25] "For a while I was punished for being so uppity that I wouldn't speak; and then came the thrashings, given by any relative who felt himself offended." (Angelou 1970, 88).

[26] "Sounds came to me dully, as if people were speaking through their handkerchiefs or with their hands over their mouths. Colors weren't true either, but rather a vague assortment of shaded pastels that indicated not so much color as faded familiarities. People's names escaped me and I began to worry over my sanity. After all, we had been away less than a year, and customers whose accounts I had formerly remembered without consulting the ledger were now complete strangers." (Angelou 1970, 92).

dislocación y a corroborar que lo horrendo está en ella: esto es, a aumentar los sentimientos de culpa y vergüenza. Por otro lado, las miradas compasivas como la de su tío Willie, que configuraban otro modo de respuesta, y un intento —quizás torpe— de mirar junto con Angelou, el mundo, tampoco la ayudaban. Aunque le aliviaba que alguien la viese, esa mirada también la hacía sentir miserable: si alguien la veía, eso significaba que veía también todo lo malo que había en ella. No podía soportar que alguien al que quería, como el tío Willie, pensase de ella que era una pecaminosa y una indecente. Si bien se sentía reconocida, la mirada de reconocimiento prendía la mecha del bochorno:

> Cuando ocurría eso, me sentía a un tiempo aliviada y avergonzada. No quería en modo alguno la compasión de un inválido (eso habría sido como si un ciego hubiera guiado a otro ciego), como tampoco deseaba que el tío Willie, al que a mi modo quería, me considerara pecaminosa e indecente. Si lo pensaba, al menos yo no quería enterarme. (Angelou 2016, 116)[27]

Solo podía tolerar el trato amable de Bailey; al fin y al cabo, estaban en el mismo barco.[28] Cuando, a causa de la dislocación, el mundo se le viene encima, la identificación con lo horrendo es completa. Los tentáculos de la culpa y la vergüenza se despliegan. Las injusticias epistémicas constitutivas del daño la llevan a pensar que la única explicación posible de lo que ha ocurrido es que se había vendido al demonio: era una niña mala; una pecaminosa y una indecente. Lo podía ver en la manera en que la miraba el tío Willie. No había salvación.

Pero, quizás, paradójicamente, la esperanza de ayuda estaba precisamente ahí. Con la culpa y la vergüenza Angelou estaba conservando el poso horrendo del daño, conservando la memoria de lo vivido, y demandando la atención normativa de quienes la rodeaban. Con la culpa y la vergüenza como recurso epistémico, Angelou trataba de dar significado a lo vivido. Un significado que la dañaba y la constreñía, pero que muestra, por un lado, la capacidad de las infancias para comprender de otros modos las situaciones para las que no tienen recursos proposicionales y, por otro lado, la enorme cantidad de recursos epistémicos que desde pequeñas somos capaces de articular para dar cuenta de

[27] "When that happened I was both relieved and ashamed. I certainly didn't want a cripple's sympathy (that would have been a case of the blind leading the blind), nor did I want Uncle Willie, whom I loved in my fashion, to think of me as being sinful and dirty. If he thought so, at least I didn't want to know it." (Angelou 1970, 92).

[28] "[…] tenía la sensación de que estábamos en el mismo barco por razones diferentes y yo podía entender su frustración como él tolerar mi repliegue en mí misma." (Angelou 2016, 116) En inglés: "[…] he felt we were in the same boat for different reasons, and that I could understand his frustration just as he could countenance my withdrawal." (Angelou 1970, 91).

lo vivido y para conservar, de algún modo, el recuerdo. De ahí la urgencia de que las personas adultas se deshagan de los prejuicios que mantienen sobre las infancias.

1.4. "Alguien me apreciaba: ¡qué diferencia!" (Angelou [1969] 2016, 127)

Hemos visto que, sin la posibilidad de objetivar el daño, Angelou acaba por comprenderse en unos términos que se han apropiado de ella.

La escena del tío Willie es solo una de las primeras situaciones que le hacen revivir lo horrendo. En adelante, muchas otras situaciones de su vida las lee a través de la culpa y la vergüenza de saberse una niña mala, y ante el temor de que crean que se las da de "mujercita" por lo ocurrido en San Luis.[29] En una ocasión, incluso llegó a pensar que las mujeres blancas de una casa en la que estuvo trabajando, se reían a carcajadas porque se habían enterado de aquel hecho de su pasado.[30] La sombra de la vergüenza y la culpa la acompañaron durante mucho tiempo; incluso después de que la señora Berta Flowers le lanzara su primer salvavidas:

> Durante un año, anduve como alma en pena por la casa, la Tienda, la escuela y la iglesia, como una galleta vieja, sucia e incomestible. Después conocí o, mejor dicho, llegué a

[29] "Yo no me atrevía a mirar a ninguna de las dos. A la Yaya no se le había ocurrido que sacarme el vestido delante de la señora Flowers me iba a dejar petrificada. Si me hubiera negado, habría pensado que estaba intentando dármelas de "mujercita" y podría haber recordado lo de San Luis. La señora Flowers se había dado cuenta de que me iba a sentir violenta y eso era aún peor. Recogí los víveres y salí a esperar bajo el sol ardiente. Habría estado bien que me hubiese dado una insolación y me hubiera muerto antes de que ellas saliesen, que hubiera caído muerta, sencillamente, en el porche inclinado." (Angelou 2016, 123). En inglés: "I wouldn't look at either of them. Momma hadn't thought that taking off my dress in front of Mrs. Flowers would kill me stone dead. If I had refused, she would have thought I was trying to be "womanish" and might have remembered St. Louis. Mrs. Flowers had known that I would be embarrassed and that was even worse. I picked up the groceries and went out to wait in the hot sunshine. It would be fitting if I got a sunstroke and died before they came outside. Just dropped dead on the slanting porch." (Angelou 1970, 97).

"A mis diez años, me sentía como si tuviera siglos de edad y juicio, por lo que no podía arriesgarme a que niños pequeños me vieran acuclillada tras un árbol. Tampoco tenía valor para seguir la flecha que señalaba el camino para las "Mujeres". Si una persona mayor me hubiera sorprendido allí, habría podido pensar que me las estaba dando de "mujercita" y contárselo a la Yaya y ya sabía lo que me esperaba, conque, cuando sentí la necesidad apremiante de orinar, me dirigí en otra dirección." (Angelou 2016, 173). En inglés: "Feeling ages old and very wise at ten I couldn't allow myself to be found by small children squatting behind a tree. Neither did I have the nerve to follow the arrow pointing the way for women. If any grownup had caught me there, it was possible that she'd think I was being "womanish" and would report me to Momma, and I knew what I could expect from her. So when the urge hit me to relieve myself, I headed toward another direction." (Angelou 1970, 139).

[30] "Qué extraños eran los blancos. ¿Estarían hablando de mí? Todo el mundo sabía que los blancos estaban más unidos que los negros. Tal vez la señora Cullnan tuviera amigos en San Luis que se hubiesen enterado de que una niña de Stamps había pasado por los tribunales y le hubieran escrito para contárselo. Tal vez supiese lo del señor Freeman." (Angelou 2016, 135). En inglés: "Whitefolks were so strange. Could they be talking about me? Everybody knew that they stuck together better than the Negroes did. It was possible that Mrs. Cullinan had friends in St. Louis who heard about a girld from Stamps being in court and wrote to tell her. Maybe she knew about Mr. Freeman." (Angelou 1970, 108).

conocer a la señora que me arrojó mi primer salvavidas. (Angelou 2016, 118)[31]

La señora Flowers, "la aristócrata del Stamps negro" (Angelou 2016, 118), conocía a la Yaya desde hacía muchos años. Siempre iba a la tienda y sus maneras, humildes pero sofisticadas, encandilaban a Angelou: "Tenía el don del dominio de sí misma para parecer cálida con el tiempo más frío y en los días del verano de Arkansas parecía tener una brisa privada que se arremolinaba en torno a ella y la refrescaba" (Angelou 2016, 118). En una de esas visitas a la tienda, y después de que elogiara las dotes de costura de la Yaya, invitó a Angelou a su casa. Angelou sentía una gran curiosidad por la señorita Flowers. Les recordaba a los personajes de los libros que leía y eso le atraía — "era como los seres a los que yo nunca había tratado en persona" (Angelou 2016, 120). No le decepcionó: fue un modelo para toda la vida.[32]

La señorita Flowers le dio algunos consejos. Le dijo que el lenguaje es la forma que las personas tienen para comunicarse; también le dijo que es lo que diferencia a las personas del resto de animales, y que las palabras necesitan de la voz para adquirir un significado profundo. Angelou guardó todas aquellas ideas en el corazón. Eran ideas completamente nuevas para ella, que necesitaban de tiempo de sosiego y de pensamiento, pero intuía algo poderoso en ellas. Sentía que estaban llenas de significado.[33]

Con todo, lo que más impactó en Angelou no fueron estas ideas. Como dice la señorita Flowers, las palabras necesitan la voz humana para que les infunda los matices del significado más profundo. Y la voz de alguien es uno de los aspectos más profundos, personales, e íntimos que alguien puede compartir. Quizás por eso, lo que más le impactó

[31] "For nearly a year, I sopped around the house, the Store, the school and the church, like an old biscuit, dirty and inedible. Then I met, or rather got to know, the lady who threw me my first life me." (Angelou 1970, 93).

[32] "Era una de las pocas señoras de verdad que he conocido jamás y durante toda mi vida ha seguido siendo el modelo de lo que puede ser un ser humano." (Angelou 2016, 119) En inglés: "She was one of the few gentlewomen I have ever known, and has remained throughout my life the measure of what a human being can be." (Angelou 1970, 94).

[33] "Mira, nadie va a hacerte hablar: posiblemente nadie pueda conseguirlo, pero ten presente que el lenguaje es la forma de comunicación del hombre con sus semejantes y lo único que lo separa de los animales inferiores". Esa era una idea totalmente nueva para mí e iba a necesitar tiempo para reflexionar sobre ella. //"Tu abuela dice que lees mucho, siempre que tienes oportunidad. Eso está bien, pero no es suficiente. Las palabras significan más de lo que dicen en el papel. Necesitan la voz humana para que les infunda los matices del significado más profundo."// Me aprendí de memoria la parte relativa a la voz humana, que da vida a las palabras. Me pareció algo muy válido y poético." (Angelou 2016, 123-4). En inglés: ""Now no one is going to make you talk —possibly no one can. But bear in mind, language is man's way of communicating with his fellow man and it is language alone which separates him from the lower animals." That was a totally new idea to me, and I would need time to think about it. // "Your grandmother says you read a lot. Every chance you get. That's good, but not Good enough. Words mean more than what is set down on paper. It takes the human voice to infuse them with the shades of deeper meaning." // I memorized the part about the human voice infusing words. It seemed so valid and poetic." (Angelou 1970, 98).

no fueron las palabras concretas que le dijo la señora Flowers, sino el hecho de que, después de tomar las pastas a las que la invitó, la señorita Flowers abrió su libro favorito y le leyó un fragmento en voz alta. Después, invitó a Angelou a que se llevase el libro y a que un día volviese y fuese ella quien recitase algún fragmento. Aquel encuentro íntimo llenó el mundo de significación:

> Con frecuencia he intentado buscar, tras la complejidad de los años, el encanto que con tanta facilidad encontré en aquellos regalos. La esencia se escapa, pero su aura permanece. (Angelou 2016, 126-7)[34]

La señora Flowers la había invitado a su casa. Había preparado pastas para ella. Y le había leído y regalado un fragmento de su libro favorito. Había preparado todo eso para ella. La señorita Flowers la apreciaba, a ella: a Marguerite Johnson, la apasionada lectora.

> Alguien me apreciaba: ¡qué diferencia! Me respetaban no por ser la nieta de la señora Henderson o la hermana de Bailey, sino por ser simplemente Marguerite Johnson.
>
> La lógica de los niños nunca exige pruebas (todas las conclusiones son absolutas). No me pregunté por qué la señora Flowers me había elegido para dispensarme sus atenciones ni se me ocurrió que la Yaya podría haberle pedido que hablara un poquito conmigo. Lo único que me importaba era que había hecho pastas de té para *mí* y *me* había leído un pasaje de su libro favorito. Era prueba suficiente de que me apreciaba. (Angelou 2016, 127)[35]

No había duda: la señora Flowers la apreciaba. Angelou se sentía inmensamente reconfortada. Alguien a quien admiraba sentía aprecio por ella. Quizás no veía lo horrendo que albergaba —ojalá nunca lo viese—, o quizás no tenía eso malo que había creído tener, quizás estaba equivocada y eso horrendo que sentía no le pertenecía.

El aprecio de la señora Flowers tiene la capacidad de alentar el cuestionamiento de la dislocación de la estructura triangular. La capacidad de desafiar el modo en el que Angelou había resuelto la disonancia epistémica. La señora Flowers no optó por el castigo para dirigirse a su silencio. Lo que hizo fue pensar, junto a ella, el significado o las consecuencias que podía tener. Además de no castigarla, compartió con ella un momento íntimo de lectura que mostraba cuánto la apreciaba. Si la señorita Flowers la estimaba,

---

[34] "I have tried often to search behind the sophistication of years of the enchantment I so easily found in those gifts. The essence escapes but its aura remains." (Angelou 1970, 100).

[35] "I was liked, and what a difference it made. I was respected not as Mrs. Henderson's grandchild or Bailey's sister but for just being Marguerite Johnson. // Childhood's logic never asks to be proved (all conclusions are absolute). I didn't question why Mrs. Flowers had singled me out for attention, nor did it occur to me that momma might have asked her to give me a little talking to. All I cared about was that she had made tea cookies for *me* and read to *me* from her favorite book. It was enough to prove that she liked me." (Angelou 1970, 101).

quizás no había nada malo en ella; pero, entonces, ¿qué era aquello tan horrible que sentía? ¿Por qué creía que su voz tenía el poder de llevar la muerte a las personas y, en cambio, la señorita Flowers le había pedido que recitase? No eran preguntas con una respuesta fácil para ella en aquel momento. Pero anidaron en su ser y las llevó consigo, junto al recuerdo de la señora Flowers, durante muchos años.

La señora Flowers no fue el único salvavidas que encontró en Stamps. Poco después de que la señora Flowers la invitara a casa, conoció a Louise, con quien dejó de sentirse mujer y estuvo a punto de volver a ser una niña.[36] Recibió cartas de amor de un compañero de clase —que escondió concienzudamente; primero, porque pensaba que quería lo que ya se sabía y, segundo, porque no quería que la Yaya pensase que se las daba de mujercita.[37] La posibilidad de afecto fue precipitando poco a poco en el corazón de Angelou y, junto a ella, la posibilidad de restañar de algún modo la dislocación, y la posibilidad de aproximarse a la disonancia epistémica percibiendo otros aspectos. La posibilidad del afecto y de la confianza en el mundo continuó creciendo cuando volvió a California, gracias a la profesora Kirwin y a la magia de los libros que le había mostrado la señora Flowers.[38]

---

[36] "Por fin empecé a comprender lo que hacía lanzar sus risitas tontas a las niñas. Louise me soltaba varias frases en la ininteligible jerga y se echaba a reír. Naturalmente, también a mí me daba la risa: una risa tonta, en realidad, pues no entendía nada. No creo que ella entendiera tampoco ni la mitad de lo que decía, pero, al fin y al cabo, las niñas tienen que lanzar sus risitas tontas y, después de haber sido una mujer durante tres años, estaba a punto de volverme una niña." (Angelou 2016, 176). En inglés: "At last I began to comprehend what girls giggled about. Louise would rattle of a few sentences to me in the unintelligible Tut language and would laugh. Naturally I laughed too. Snickered, really, understanding nothing. I don't think she understood half of what she was saying herself, but, after all, girls have to giggle, and after being a woman for three years I was about to become a girl." (Angelou 1970, 142).

"Mi amistad con Louise se consolidó con los juegos de las tabas y del invernáculo y las confesiones, profundas y secretísimas, con frecuencia intercambiadas después de decir muchas veces: "¿Prometes no decírselo a nadie?". Nuca le hablé de lo de San Luis y había llegado a creer que aquella pesadilla, con sus consiguientes culpa y miedo, no me había sucedido en realidad a mí. Había sucedido, muchos años atrás, a una niña mala que nada tenía que ver conmigo." (Angelou 2016, 195). En inglés: "My friendship with Louise was solidified over jacks, hopscotch and confessions, deep and dark, exchanged often after many a "Cross your heart you won't tell?" I never talked about St. Louis to her, and had generally come to believe that the nightmare with its attendant guilt and fear hadn't really happened to me. It happened to a nasty little girl, years and years before, who had no chain on me at all." (Angelou 1970, 159).

[37] "Llevaba la nota metida en un calcetín y, todas las veces que la Yaya me miraba yo temía que su mirada de la iglesia se hubiera vuelto tan penetrante como los rayos X y pudiese no solo ver la nota y leer su mensaje, sino también interpretarla. Tenía la sensación de caer desde un despeñadero de culpabilidad y estuve por segunda vez a punto de destruirla, pero no hubo ocasión." (Angelou 2016, 178). En inglés: "The note was in my sock and every time Momma looked at me, I feared that her church gaze might have turned into X-ray vision and she could not only see the note and read its message but would interpret it as well. I felt myself slipping down a sheer cliff of guilt, and a second time I nearly destroyed the note but there was no opportunity." (Angelou 1970, 143-4).

"Su afirmación de que, respondiese yo o no, su afecto seguiría siendo el mismo me tranquilizó. Si hablaba así, no podía ir tras lo que ya se sabe." (Angelou 2016, 180). En inglés: "His statement that whether I answered hi mor not would not influence his affection reassured me. He couldn't be after you-know-what if he talked like that." (Angelou 1970, 146).

[38] "Mi vida giraba en torno a las clases de la señorita Kirwin, la cena con Bailey y Mamá y el teatro y la

Este precipitado de afectos era solo una semilla, una posibilidad fácil de detonar y volverla cenizas. Como cuando escuchó a Joyce proponerle sexo a su hermano: "Mi pobre hermano no sabía lo que ella quería decir. Yo, sí. Levanté el telón y le dije: 'Joyce, no hagas eso a mi hermano'" (Angelou 2016, 183). O como cuando tuvo que volver a casa de su madre sin saber qué se esperaba de ella y sin tener a nadie con quien consultar si podía o debía hablar del señor Freeman:

> Iba a "ir a California", es decir, las naranjas, el sol, las estrellas de cine, los terremotos y (comprendí al final) Mamá. Me volvió, como un amigo muy añorado, la antigua sensación de culpa. Me pregunté si se mencionaría al señor Freeman o se esperaría de mí que dijera algo sobre la propia situación. Desde luego, no podía preguntárselo a la Yaya y Bailey estaba a miríadas de millas de distancia. (Angelou 2016, 243)[39]

La posibilidad del quiebre siempre acompañaba la frágil reconstrucción de la escena triangular. Años después, tras pasar un mes de verano con su padre y la nueva novia de este, abandonó la casa paterna golpeada y herida por la novia de su padre, y tuvo que tomar la decisión de vivir un mes entero en la calle para que no se desencadenase otra situación de violencia en la familia, de la que ella se sentiría, una vez más, la culpable:

> Ahora que estaba libre, me puse a pensar en mi futuro. La solución evidente para mi desamparo me afectaba solo brevemente. Podía ir a casa de Mamá, pero no podía. Nunca lograría ocultarle la herida en el costado. Ella era demasiado perspicaz para no notar el bulto de las tiritas y mis gestos de protección de la herida y, si no lograba ocultar la herida, podíamos estar seguros de que viviríamos otra escena de violencia. Me acordé del pobre señor Freeman y, aun después de tantos años, la culpa que abrigaba mi corazón era una presencia mental que no me dejaba en paz. (Angelou 2016, 301-2)[40]

El hecho de que esa posibilidad esté tan presente todavía hace más patente el importante rol de las terceras personas en la articulación del daño.

Con el testimonio de Maya Angelou hemos podido ver cómo las injusticias

danza." (Angelou 2016, 263). En inglés: "My days angled off miss Kirwin's class, dinner with Bailey and Mother, and drama and dance." (Angelou 1970, 219). "No iba a echar de menos a la señora Flowers, porque me había transmitido su palabra secreta con la que convocar a un genio que había de servirme toda mi vida: libros." (Angelou 2016, 242). En inglés: "I wouldn't miss mrs. Flowers, for she had given me her secret word which called forth a djinn who was to serve me all my life: books." (Angelou 1970, 200).

[39] "I was "going to California." To oranges and sunshine and movie stars and earthquakes and (finally I realized) to Mother. My old guilt came back to me like a much-missed friend. I wondered if Mr. Freeman's name would be mentioned, or if I would be expected to say something about the situation myself. I certainly couldn't ask Momma, and Bailey was a zillion miles way." (Angelou 1970, 201).

[40] "Now that I was out free, I set to thinking of my future. The obvious solution to my homelessness concerned me only briefly. I could go home to Mother, but I couldn't. I could never succeed in shielding the gash in my side from her. She was too perceptive not to notice the crusty Band-Aids and my favoring the wound. And if I failed to hide the wound we were certain to experience another scene of violence. I thought of poor Mr. Freeman, and the guilt which lined my heart, even after all those years, was a negging passenger in my mind." (Angelou 1970, 251).

epistémicas y la dislocación de la estructura triangular constituyen del daño. Hemos señalado, cómo una dislocación previa asienta el terreno para que la dislocación del daño sea más eficaz. También hemos visto cómo la dislocación hace que el mundo se le venga encima a la agredida haciendo emerger la disonancia epistémica y desencadenando los mecanismos de la culpa y vergüenza. Y hemos subrayado cómo las respuestas que los adultos dan a la agresión pueden contribuir a ahondar el daño y a cronificar la dislocación. Pero también hemos enfatizado, por último, el poder que tienen las respuestas de quienes acompañan a las supervivientes para restañar en cierta medida la confianza en el mundo. No sólo hemos visto cómo a través de las palabras es posible acompañar a la agredida en la reconstrucción de la estructura triangular; sino también cómo a través de los afectos, del respeto y el aprecio, podemos acompañar a la superviviente en ese ejercicio de situar en el mundo lo que sin la posibilidad de hacer lenguaje se le había venido encima.

2. Esto no me pertenece

En este apartado, de la mano del testimonio de Adélaïde Bon ([2018] 2021), profundizaremos en la situación descrita en el capítulo IV (4.2.) en la cual la agredida se queda *sola frente a un mundo* que no puede articular. Asimismo, seguiremos indagando en el análisis de la culpa iniciado en el apartado anterior. Según este análisis, al quedarse la agredida simultáneamente sola *frente al mundo* y sola *frente al adulto*, se produce una disonancia epistémica que trata de resolver a través de la culpa y la vergüenza. De ahí que incorpore y asuma como propio el poso horrendo del daño.

La niña de la banquisa (Bon 2021) narra precisamente el proceso mediante el cual el mundo se te viene encima de modo que la realidad que no se puede objetivar —esto es, que no se puede atribuir a un objeto externo— y, por lo tanto, es conservada de otros modos. Sin la posibilidad de elaborar su violación, Bon quedó ligada a lo vivido a través de la culpa y la vergüenza.

La narración de Bon se va articulando mediante un largo proceso de reconstrucción que, a tientas, pero con tesón, configura de nuevo la estructura triangular que le permitirá situar en el mundo lo que con el daño se le vino encima; la culpa y la vergüenza que la colonizaron sin ser suyas, y lo horrendo que llegó a confundir consigo misma.

Bon fue violada a los nueve años por un desconocido. Había pedido permiso a sus padres para ir sola, "solo por esta vez" (Bon 2021, 112), al colegio a comprar pienso para

el pez rojo que, aquella misma mañana, había ganado en la feria. Con el permiso de sus padres, emprendió el camino, compró el pienso y, con unas monedas que le quedaron, se compró algunas chucherías, a pesar de que no tenía permiso. Se sentía algo avergonzada por el desacato de la sisa, pero "confiaba en que el niño Jesús no viniera a reprenderme" (Bon 2021, 112). Y así, con remordimientos por la desobediencia que acababa de cometer, y pienso en mano, tomó el camino de vuelta a casa.

Un hombre la sigue, le habla, le pregunta la hora, ella le da entender que no lleva reloj; además, su madre le ha prohibido hablar con desconocidos. El hombre redobla sus esfuerzos. Se hace pasar por un repartidor: tiene que entregar una bicicleta a una niña que vive justamente en su mismo edificio y que tendría una estatura más o menos como la suya. Seguro que podría tomar con ella la talla del sillín y no molestar a la familia de esa niña un domingo:

> Pienso que lo envía el niño Jesús para redimirme de la sisa cometida con los palotes. Entra en el ascensor conmigo y pulsa un botón. Al llegar, me coge por la muñeca y me obliga a salir con él. Me hace daño. *Enséñame dónde vive la niña, sé buena*, tengo miedo, subo un escalón tras otro delante de él, sin atreverme a negarme, pero como a cámara lenta, ya. Entre dos rellanos, se detiene. *Tenéis la misma talla, ¿no? Sí. Entonces sería más sencillo que midiera la talla del sillín contigo en lugar de molestarlos un domingo, ¿no? Sí. Tienes que levantarte el vestido para que pueda tomar la medida.* Sí. O quizá ya en ese momento no dije nada que fuera articulado. (Bon 2021, 113; las cursivas son de la autora)[41]

Estas palabras forman parte de la declaración que Bon dio a los treinta y un años en la Brigada de Menores; dos meses después de que la policía la llamara con la noticia de la detención del sospechoso; veintidós años después de que, acompañada por sus padres, denunciase un *tocamiento sexual* —eso le explicaron en aquel momento. A los nueve años no tenía palabras: no sabía qué era un tocamiento, ni un pedófilo, y mucho menos una violación. Le explicaron las dos primeras palabras. Nada más. A los nueve años lo que le queda es la sensación de que algo ha dado un vuelco, no sabe bien qué, "no sabe si es el suelo o si es ella, se concentra para subir la escalera." (Bon 2021, 11), pero las cosas ya no se sienten igual.

[41] Todos los fragmentos de Adelaïde Bon (2021) han sido tomados de la traducción de Cristina Zelich para Anagrama. "Je pense que c'est le petit Jésus qui l'envoie pour me racheter de la filouterie des carambars. Il entre dans l'ascenseur avec moi et appuie sur un bouton. Arrivé, il me saisit par le poignet et me force à sortir avec lui. Il me fait mal. Montre-moi où la fille habite, tu es gentille, j'ai peur, je monte marche après marche au-devant de lui, n'osant pas refuser, mais comme au ralenti, déjà. Entre deux paliers, il s'arrête. Vous faites la "même taille, non? Oui. Alors ce serait plus simple que je mesure la taille de la selle sur toi plutôt que de les déranger un dimanche, non? Oui. Il faut soulever ta robe pour que je mesure. Oui. Ou peut-être déjà là n'ai-je plus rien dit qui soit articulé." (Bon 2018, 119-120).

Después de que aquel señor la violase, llega a casa apesadumbrada; no pasa, como de costumbre, por el comedor a saludar a contar con impaciencia mil y una aventuras a celebrar. Se va directa a la habitación. Coge un libro. Lee. Llora. La cabeza de su padre asoma por el umbral:

> —¿Ha ocurrido algo?
>
> Su cabeza se mueve. Arriba. Abajo. Abajo. Arriba. (Bon 2021, 12)[42]

Ella cuenta lo poco que puede. Sus padres la abrazan, la acompañan. Le tratan de explicar. Llaman a la policía. Ponen una denuncia. Le dicen que pone una denuncia por lo que ese señor le ha hecho, por *tocamiento sexual*. Le dicen que el señor es un *pedófilo*. Ella escucha. Acoge las palabras conforme puede: "Nada se sabe sobre las palabras con nueve años, con nueve años, se toman las palabras tal como llegan" (Bon 2021, 142). Lo único que sabe es que desde aquel momento las cosas se ven diferentes. Al igual que Angelou, Bon comienza a ver el mundo como si estuviese muy muy lejos de dónde está, en una nube en la que los sonidos llegan amortiguados:

> De repente todo está cambiado sin que ella pueda ver qué. Le hablan, a ella le cuesta oírles, comprenderles. Flota. (Bon 2021, 12)[43]

Los policías tratan de hacerla sonreír, de invertir de alguna manera aquel trago tan amargo; ponen las luces giratorias. Tratan de acompañarla, de ayudarla para que aquello no haga demasiada mella. "Ella sonríe. Es buena. Ya no está ahí. Está muerta. Parece que nadie se da cuenta" (Bon 2021, 12). Tratan de distraerla, pero ella está en otro lado. Parece que no se dan cuenta de que ella ya no está allí, de que sonríe para ser buena, porque los tentáculos de la culpa y la vergüenza ya han comenzado a trepar, a pesar de que sus padres se han dado cuenta, a pesar de que han denunciado.

Entre silencios y distracciones la culpa y la vergüenza comienzan a extenderse por el territorio de su cuerpo, y de su vida. Apenas se da cuenta en aquel momento, pero las medusas, así llama ella a esa sensación horrenda que le ha quedado, se extienden incansablemente. De niña todavía no es consciente, pero como señala en su testimonio la arrastrarán a mundos insospechados:

> No siente las medusas que se meten en ella aquel día, no siente los tentáculos largos y transparentes que la penetran, no sabe que sus filamentos van a arrastrarla poco a poco a una historia que no es la suya, que no le concierne. No sabe que van a desviarla de su

[42] En su testimonio, Bon hace uso de la tercera persona para referirse a sí misma. Unos párrafos más adelante abordaremos esta cuestión.

[43] "Tout est soudain changé sans qu'elle puisse saisir quoi. Ils lui parlent, elle a du mal à les entendre, à les comprendre. Elle flotte." (Bon 2018, 6).

> ruta, atraerla hacia profundidades desiertas e inhóspitas, entorpecer hasta el más mínimo de sus pasos, hacerla dudar de sus puños, estrechar año tras año el mundo que la rodea reduciéndolo a una bolsita de aire sin salida. No sabe que a partir de ahora está en guerra y que el ejército enemigo habita en ella. (Bon 2021, 13)[44]

Sin nadie que la acompañe, sin una persona que la prevenga, sin nadie que le explique, sin nadie que hable de lo que pasó, o que elabore la experiencia junto a ella, el vértice del mundo enmudece, se repliega hacia la agredida.[45] No importa que no vuelva a pensar más en lo que sucedió. No importa que nadie más le hable de ello.

> Pasarán los años. Olvidarán ese domingo soleado del mes de mayo o, mejor dicho, no hablarán de él. Ella tampoco pensará más en ello. (Bon 2021, 13)[46]

Ese silencio y ese aparente olvido son los que le impide articular el mundo. Pero también los que le harán conservar de algún modo la objetividad del daño, aunque nadie hable de lo vivido, aunque Bon no piense más en eso.

El testimonio de Adélaïde Bon se divide en tres partes. La primera parte abarca de los nueve a los treinta años, una etapa que se inicia con la agresión sexual y a la que Bon pone fin en el momento en el que se da cuenta de que lo que sufrió no fueron tocamientos sexuales, sino una violación. Esta primera parte se caracteriza por un uso autobiográfico de la tercera persona que acompaña al contenido de la narración. En ella, Bon narra no sólo los momentos posteriores a la agresión, sino cómo las medusas que se le metieron aquel día fueron desplegando sus tentáculos llenándola de culpa y vergüenza durante muchos años, configurando una vida que no sentía suya.

En esta parte, la primera persona aparece tan solo en momentos puntuales vinculados a experiencias cercanas a la muerte, experiencias de comunión con sus pares o descripciones de dinámicas y normas familiares. Con todo, la primera persona va tomando espacio y presencia conforme avanza la narración. En la segunda parte, que va desde la llamada policial que la avisa de que hay un detenido por las agresiones sexuales que denunció más de veinte años atrás hasta el juicio contra su violador —y el de otras

[44] "Elle ne sent pas les méduses s'immiscer en elle ce jour-là, elle ne sent pas les longs tentacules transparents la pénétrer, elle ne sait pas que leurs filaments vont l'entraîner peu à peu dans une histoire qui n'est pas la sienne, qui ne la concerne pas. Elle ne sait pas qu'ils vont la déporter de sa route, l'attirer vers des profondeurs désertes et inhospitalières, entraver jusqu'au moindre de ses pas, la faire douter de ses poings, rétrécir année après année le monde qui l'entoure à une petite poche d'air sans issue. Elle ne sait pas que désormais elle est en guerre et que l'armée ennemie habite en elle." (Bon 2018, 7).

[45] "Nadie la previene, nadie se lo explica, el mundo ha enmudecido." (Bon 2021, 13). En francés: ""Personne ne la prévient, personne ne lui explique, le monde s'est tu." (Bon 2018, 8).

[46] "Les années passeront. Ils oublieront ce dimanche ensoleillé du mois de mai, ou plutôt, ils n'en parleront pas. Elle non plus, elle n'y pensera plus." (Bon 2018, 8).

muchas—, la primera persona comienza a aparecer con más asiduidad, intercalándose con la tercera, pero reclamando un espacio que ya comienza a hacer suyo.

La primera persona articula por completo la tercera y última parte del testimonio. Es la parte más breve y abarca desde la sentencia del juicio en el que Giovanni Costa fue declarado culpable hasta el segundo juicio que se celebró a causa del recurso que interpuso Costa a la sentencia del primer juicio. El juicio le permite a Bon articular de nuevo la estructura triangular dislocada y dar realidad social a un daño que había preservado de algún modo. Al poder situar en el mundo lo que se le había venido encima, Bon deja de vivir distanciada de sí misma. Ya no se ve abocada a vivir una historia que no es la suya: puede, por fin, vivir en primera persona. En las siguientes secciones, recorreremos, junto a Bon, estas tres etapas.

2.1. "Sobre todo que nadie se dé cuenta" (Bon 2021, 23)

La sensación de que algo ha dado un vuelco se despliega por su cuerpo junto a la certeza de que hay algo muy sucio en ella, algo demasiado horrendo de lo que no debe hablar; pero de lo que tiene que salvaguardar a quienes están cerca.

El primer día de colegio después de la agresión, le cuenta a su enamorado lo que había pasado.[47] Pero tras esta confesión, ya no le dirá nada a nadie. No hablará del horror que abriga y que la despierta por la noche, que camina junto a ella, y que la acompaña en cada tarea, en cada gesto. Mejor portarse bien y ser querida, aunque sea a base de esfuerzos para aparentar lo que no es.

Solo de pensar que alguien lo puede notar, que alguien puede llegar a saber, siente tanta vergüenza que le resulta insoportable. Comienza a comer para apaciguar a las medusas, engulle para calmarse.[48] Se siente sucia, gorda, fea, incapaz. Por eso, cuando alguien le muestra algo diferente, algo bueno en ella, rebosa de alegría, a pesar de que nunca se lo llegue a creer. Como cuando una de las chulitas del patio la felicita por su atuendo.[49]

---

[47] "[…] sentía que algo había dado un vuelco y tenía la obligación de decírselo. No espera su respuesta, va a sentarse, muy tiesa." (Bon 2021, 17). En francés: "[…] elle sentait que quelque chose avait basculé et qu'elle se devait de le lui dire. Elle n'attend pas sa réponse, elle va s'asseoir, bien droite." (Bon 2018, 11).

[48] "[…] comer no es alimentarse, es calmarse." (Bon 2021, 17). En francés: "[…] manger ce n'est plus se nourrir, c'est se calmer." (Bon 2018, 11).

[49] "Una de las chulitas, la élite del patio de recreo, la felicita por su atuendo y, de inmediato, su corazón rebosa, su corazón que no se lo cree, ella que se siente tan inepta tan fea tan gorda, ella que ya no sabe verse si no es a través de los ojos de los demás." (Bon 2021, 19). En francés: "Une des crâneuses, l'élite de la cour de récréation, la complimente sur sa tenue, et voilà son cœur qui déborde, son cœur qui n'en revient pas, elle qui se sent si nulle si moche si grosse, elle qui ne sait déjà plus se regarder autrement qu'à travers les yeux d'autrui." (Bon 2018, 14).

Busca con avidez algo que aplaque lo que siente. Una mirada que le confirme que ella no es tan horrible como cree. Se pierde buscándose en la mirada de los otros. Se afana y se esfuerza para que los demás vean a "[…] la que sonríe, la servicial, [pero no a] la que se escabulle a la cocina para atiborrarse" (Bon 2021, 20). Cuando está con la gente se muestra alegre, despierta, entrega su corazón apesadumbrado al júbilo, a la risa.[50] Y, sobre todo, se esfuerza para estar bien, para portarse bien, para no decepcionar. Se esfuerza en sonreír. Miente, a pesar de estar triste. Para que nadie adivine:

> Intenta ponerse bien, no decepcionar. Cada vez está más triste, no sabe por qué. Sonríe, miente, da el pego. Siente vergüenza. Sobre todo que nadie se dé cuenta, no dejar que lo adivinen, no dejar que se le note nada. (Bon 2021, 23)[51]

La educación católica que recibe la consuela, la tranquiliza. Por lo que escucha en las prédicas, lo más importante es tener un alma limpia, pura, unida a Dios, un espíritu noble. Por eso, con diez años se entrega al cultivo del espíritu. Los fines de semana, lee, estudia.[52] Relega el cuerpo. El cuerpo es un peso con el que le ha tocado cargar, pero que desprecia. Está lleno de horrores.[53]

Con diecisiete años, sigue leyendo todo lo que cae en sus manos. Se entrega a la literatura y a la filosofía. Deja de lado los sentidos.[54] La educación católica le confirma

---

[50] "Cuando está en compañía se muestra despierta y alegre y, en cuanto se escabulle de las miradas, come. Se ríe siempre, quizá incluso más que antes, y es porque su corazón está tan apesadumbrado que cuando le llega la alegría, se lanza a ella." (Bon 2021, 21). En francés: "Elle est vive et enjouée en compagnie, et dès qu'elle échappe aux regards, elle mange. Elle rit toujours, peut-être même plus qu'avant, c'est qu'elle a le cœur si lourd que quand la joie lui vient, elle s'y jette." (Bon 2018, 16).

[51] "Elle essaye d'être gentille, de ne pas décevoir. Elle est de plus en plus triste, elle ne sait pas pourquoi. Elle sourit, elle ment, elle donne le change. Elle a honte. Surtout, que personne ne s'en rende compte, ne pas laisser deviner, ne rien laisser paraître." (Bon 2018, 19).

[52] "Los fines de semana se encierra en el silencio de su habitación de la casa de campo, lee. Lee de todo, mucho. A veces, sale con dificultad del libro que está leyendo, le duele, le duele la garganta, le duelen las mandíbulas, le duele mucho, hunde la cabeza debajo de los cojines, quiere gritarlo, vomitar el gran grito, escupirlo, que por fin le salga, abre mucho la boca, se agota, pero no sale nada, ninca, ni siquiera un aliento, ni un ruido, nada. Entonces se traga el dolor y, mareada, retoma su lectura. Página tras página, se consuela, se olvida de sí misma, huye." (Bon 2021, 23). En francés: "Les week-ends, elle s'enferme dans le silence de sa chambre à la maison de campagne, elle lit. Elle lit de tout, beaucoup. Parfois, elle s'extirpe du livre en cours, elle a mal, mal à la gorge, mal aux mâchoires, tellement mal, elle enfouit sa tête sous les coussins, qu'elle le hurle, qu'elle le vomisse le grand cri, qu'elle le crache, que ça lui sorte enfin, elle écarquille sa bouche, elle s'épuise, mais rien ne sort, jamais, pas un souffle, aucun bruit, rien. Alors, la douleur, elle l'avale, et nauséeuse, elle reprend sa lecture. Page après page, elle se console, elle s'oublie, elle s'enfuit." (Bon 2018, 18-9).

[53] "Recibe una educación católica […] Oye hablar del odio al cuerpo y del rechazo de los sentidos en las prédicas sobre la primacía del espíritu. Esto la tranquiliza. Desprecia su cuerpo y lo vive como un vehículo impuesto, una cloaca. Confía en tener un alma pura y virgen, unida a Dios, desmembrada de este cuerpo habitado por Satán." (Bon 2021, 22). En francés: "Elle reçoit une éducation catholique dont elle retient le Diable et ses tentations, les péchés, l'œil omniscient de Dieu fixé sur elle, l'Enfer. Elle entend la haine du corps et le rejet des sens dans les prêches sur la primauté de l'esprit. Ça la rassure. Elle méprise son corps et le vit comme un véhicule imposé, un cloaque. Elle espère avoir une âme pure et vierge, unie à Dieu, démembrée de ce corps habité par Satan." (Bon 2018, 17).

[54] "No le interesa nada de todo eso. Los sentidos, la carne, es algo bajo, primario" (Bon 2021, 39). En

que está en la posición correcta. Que el cuerpo es una carga que le ha tocado llevar. Saberlo, la calma; aunque eso, a los trece años, no la libra de sentir su cuerpo como un estorbo en clase de educación física.[55] Tampoco la librará, más adelante, de insultarse cada vez que vea su reflejo en un cristal o en un espejo, ni de romper a llorar en los probadores de las tiendas de ropa.[56]

Quiere gritar el horror, pero le resulta imposible. No puede permitir que la oigan. Se darían cuenta de todo. Ni cuando tiene pesadillas,[57] ni cuando se entera del significado de la palabra *pedófilo* y quiere gritar que las palabras mienten. Solo consigue ahogar la rabia, sellarla, en la cocina. En ocasiones, en la panadería.[58]

En la clase de educación física, con trece años, además, tiene que cargar con los exhibicionistas que se acercan al estadio. Esos señores impunes, en el espacio público, que con sus miradas anclan todavía más los tentáculos de las medusas, haciéndola sentir muy sucia, y avergonzada, y sonrojándola tanto que su piel colorada la señala y la descubre ante ellos y, quizás, ante los demás:

> Esos días, reza para que no haya carrera de resistencia, para que la profesora no empiece la clase pronunciando algunas palabras confusas, *Bueno, bueno, bueno, id al principio de la pista, eh, no miréis.* Ya que entonces, con cada paso que se aproxima a ellos, a medida que imagina sus miradas sobre ella, imagina ya que no los ve, puesto que su mirada, la suya,

francés: "Tout ça, ça ne l'intéresse pas. Les sens, la chair, c'est bas, c'est primaire." (Bon 2018, 36).

[55] "En clase de educación física, su cuerpo le estorba." (Bon 2021, 26). En francés: "En cours de sport, son corps l'encombre." (Bon 2018, 23).

[56] "Cada vez que pasa delante de un escaparate, de un espejo, se insulta. Cuando su madre y sus hermanas la llevan de tiendas, rompe a llorar en los probadores. Le gustaría parecerse a ellas" (Bon 2021, 33). En francés: "Chaque fois qu'elle passe devant une vitrine, un miroir, elle s'insulte. Quand sa mère et ses sœurs l'emmènent faire les magasins, elle fond en larmes dans les cabines d'essayage. Elle aimerait leur ressembler." (Bon 2018, 30-1).

[57] "[…] algo interrumpe el curso del sueño, algo, un lugar preciso de su cuerpo que le llama la atención y empieza a dar vueltas cada vez más rápido […] cuando el remolino ha invadido todo el espacio del sueño, cuando va a desaparecer, grita. Se despierta sobresaltada. Escucha. Tiene miedo de haber gritado realmente, de haber despertado a sus padres. Hay algo terriblemente sucio en ese sueño, algo de lo que no debe hablar." (Bon 2021, 18). En francés: "[…] quelque chose interrompt le cours du rêve, quelque chose, un endroit précis qu'elle remarque sur son corps et qui se met à tourner, à tourner de plus en plus vite, le tourbillon grandit et l'aspire, les contours de son corps s'effritent, peu à peu ils s'effacent, elle ne parvient pas à détourner le regard, son corps est un désert de sable qui tourne et qui s'effondre, le sable est visqueux, il lui emplit la bouche, rien à quoi se retenir, elle glisse, elle se dilue, et quand le tourbillon a envahi tout l'espace du rêve, quand elle va disparaître, elle hurle. Elle se réveille en sursaut. Elle écoute. Elle a peur d'avoir vraiment hurlé, d'avoir réveillé ses parents. Il y a quelque chose de terriblement sale dans ce rêve, quelque chose dont elle ne doit pas parler." (Bon 2018, 12-13).

[58] "Le gustaría romper su pupitre, quemar los diccionarios, gritar que las palabras mienten, pero esta vez como muchas otras, en cuanto siente ira, la apaga. Teme tanto esos ataques de rabia repentinos que no trata siquiera de comprenderlos, los ahoga en cuanto aparecen y luego se va a la cocina o a la panadería para sellarlos bajo la miga de pan." (Bon 2021, 25). En francés: "Elle voudrait briser son pupitre, brûler les dictionnaires, hurler comme les mots mentent, mais cette fois-ci comme tant d'autres, sitôt que le feu lui monte, elle l'éteint. Elle a trop peur de ces rages soudaines pour s'attarder à les comprendre, elle les étouffe sitôt qu'elles apparaissent, puis elle file en cuisine ou à la boulangerie pour les sceller sous la mie de pain." (Bon 2018, 21).

> está clavada en el suelo ocre, entonces se siente sucia, muy sucia, su piel enrojecida chisporrotea y la señala ante todos, a ellos, ellos que se relamen los labios, llega la primera curva, no ha levantado la cabeza, que se la lleve el diablo si todavía respira, pasa frente a ellos, siente por todas partes sobre ella sus miradas torvas sus manos duras sus sexos húmedos, pero no se han movido, ellos siguen al otro lado de la valla, ella sigue corriendo, tiene la sensación de ir al ralentí, de tener que arrancar las suelas del suelo, otra curva, odia sus nalgas por temblar tanto, por mostrarles ese temblor, y, cuanto más se aleja, mejor respira, otra curva, otra, y de nuevo todo vuelve a empezar y pasa y vuelve a pasar frente a ellos. Pronto no siente nada y se pregunta cómo es posible que sus piernas puedan correr sin ella. (Bon 2021, 27)[59]

En las clases de educación física, Bon revive la agresión en la escalera. Se ausenta de sí misma. Su cuerpo se petrifica, se vuelve inerte. Como cuando trata de intimar con algún muchacho que le gusta (Bon 2021, 19; 24; 28; 38). Vive en tercera persona. En una distancia que, de algún modo, le indica que ese horror que la habita no es suyo. Aunque todavía no pueda darse cuenta de ello, y la mirada de los exhibicionistas renueve el sentimiento de horror, la haga sentirse sucia, muy sucia, y la empuje, todavía más, a portarse bien, a ser una buena niña, a sonreír, aunque por dentro se esté muriendo.

En esta fase de la narración, la primera persona aparece contadas veces. La primera vez que aparece en el relato lo hace en plural, cuando habla del grupo de tres que formaba junto a Marine y Sigrid (Bon 2021, 28-30). No era su grupo de amigas habitual. Pero, de vez en cuando, se encontraban en la cafetería del instituto. Cada una con su dolor podía estar con el dolor de las otras. La segunda vez que aparece la primera persona lo hace, en esta ocasión sí, en singular, al narrar la experiencia cercana a la muerte que vivió tras un accidente con ciclomotor. La primera persona surge cuando relata la paz que le produjo las sensaciones que tuvo, y saber que algún día volvería a marcharse:

> […] he intentado explicarlo, pero cómo describir lo intemporal, lo infinito, lo inalienable, la ternura, cómo articular una frase, cómo expresar sin menoscabar, sin encerrar, sin

[59] "Ces jours-là, elle prie pour qu'il n'y ait pas course d'endurance, pour que la professeure ne commence pas le cours par quelques mots confus, Bon, bon, bon, au bout de la piste, hein, vous ne regardez pas. Car alors à chaque foulée qui la rapproche d'eux, à mesure qu'elle imagine leurs regards sur elle, qu'elle imagine puisqu'elle ne les voit pas, puisque son regard à elle est vissé sur le sol ocre, alors elle se sent sale, si sale, sa peau rouge grésille et la signale à tous, à eux, eux qui se pourlèchent les babines, vient le premier virage, elle n'a pas levé la tête, le diable si elle respire encore, elle passe devant eux, elle sent partout sur elle leurs regards torves leurs mains dures leurs sexes moites, ils n'ont pas bougé pourtant, ils sont toujours de l'autre côté de la grille, elle continue à courir, elle a l'impression d'être au ralenti, de devoir arracher ses semelles au sol, encore un virage, elle hait ses fesses de trembler autant, de leur donner à voir ce tremblement, et plus elle s'éloigne, mieux elle respire, encore un virage, un autre, et tout est à recommencer, passer et repasser devant eux. Bientôt elle ne sent plus rien, à se demander comment font ses jambes pour courir sans elle." (Bon 2018, 23-24).

> domesticar. Pues sí, se trata del momento más feliz de mi existencia y saber que volveré a marcharme me consuela de los días amargos. (Bon 2021, 32)[60]

La primera persona aparece en alguna ocasión más: cuando en un encuentro con amigas una de ellas les enseña a masturbarse, pero a Bon no le funcionan sus trucos (Bon 2021, 37); o cuando habla sobre la ausencia del cuerpo, su negación, en los temas de conversación familiares (Bon 2021, 37). Son momentos puntuales que, si bien nos aproximan y nos ayudan a entender la experiencia del mundo en tercera persona, no son el eje de su vida en los años posteriores a la agresión sexual de la que fue víctima.

Poco después del accidente, sufre una crisis de epilepsia. Los médicos dicen que es habitual después de un traumatismo craneal. Pero Bon está segura de que el traumatismo no fue la causa. La causa de la epilepsia fue que le había pedido demasiado a la vida: "No lo dice, pero ella sabe perfectamente qué es el gran mal. Piensa que ha desobedecido, que ha pretendido demasiado, de la vida, que ha sido castigada" (Bon 2021, 38). El mundo que se le vino encima es el criterio por el cual se rige.

Las medusas han hecho su trabajo. Los tentáculos se han extendido, han tomado todo su cuerpo, y la acompañarán durante toda la década de los veinte años, también de los treinta. Décadas en las que Bon, a tientas, pero sin desistir, transita un proceso de reconstrucción de la estructura triangular que culminará muchos años después, cuando su agresor esté en la cárcel, y Bon pueda arrancarse los tentáculos que no le pertenecen.

A pesar de que los padres de Bon se dieron cuenta de que algo había sucedido y denunciaron lo ocurrido, no encontraron el modo de articular junto a ella lo sucedido. Lo vivido se fue desdibujando. Bon perdió el objeto, y el mundo se le vino encima. Al no poder situar lo horrendo en el mundo, se produce una disonancia epistémica que se trata de equilibrar a través de la culpa y la vergüenza. Dos formas de comprender que, paradójicamente, señalan la incomodidad de Bon con la lectura de los hechos que trata de situar lo horrendo del mundo en ella. La culpa y la vergüenza como recursos epistémicos muestran la resistencia de Bon frente a ese venírsele el mundo encima. Una resistencia que se configura a través de formas de conocimiento no proposicionales que, como veremos un poco más adelante, entran en contradicción con algunas de las interpretaciones de Bon que toman la forma de una proposición. Por ello, suponen también un acicate para tratar de comprender algo que sentía que se le escapaba.

[60] "[…] j'ai tenté parfois de le raconter, mais comment dire l'intemporel, l'infini, l'inaliénable, la tendresse, comment articuler une phrase, comment saisir sans amoindrir, sans enfermer, sans domestiquer. Alors oui, il s'agit du moment le plus heureux de toute mon existence et savoir que j'y repartirai me console des jours amers." (Bon 2018, 28-29).

Los años de juventud pasarán entre una entrega al cultivo espiritual, y un odio profundo de su cuerpo, pero también en un empeño cada vez más sólido por tratar de comprender por qué se siente así. Sigue leyendo. Visita a la nutricionista. Se compra un cuaderno de tapa azul cielo, el primero de muchos. En él vuelca el torrente interno: […] "un desahogo de pensamientos enfermizos, una recopilación de insultos autodirigidos. Escribe para domesticar las medusas, escribe para evitar abofetearse" (Bon 2021, 41).

Después del accidente, tienen que hacerle varios implantes en la mandíbula. Su cara se hincha, y ella siente que "su deformidad posee algo extremadamente tranquilizador y sincero, con ese rostro, podría ser por fin ella misma" (Bon 2021, 41). Solo puede verse a través de los ojos de las medusas. Solo puede ver el horror que vive en ella.

Por momentos consigue verse de otro modo. Cuando está en escena, el fuego que la habita la ilumina (Bon 2021, 41). Cuando viaja a Canadá, donde nadie la conoce, no necesita ninguna máscara, allí puede ser quién es, allí "las medusas están tranquilas[61], [y ella] se siente extraordinariamente feliz, afectuosa y competente" (Bon 2021, 42). Llega a pensar en hacerse monja, pero se decanta por el teatro.

También el alcohol la ayuda a salir de sí misma. Cuando bebe, "[…] está encantada con esta chica divertida y descarada que ocupa su lugar" (Bon 2021, 45). Pero las medusas siempre reaparecen. Una noche de manera especial, después de ver una obra de teatro sobre el amor de una mujer madura por un chico muy joven, algo se desbloquea y escribe en su libreta azul cielo acerca de aquel domingo de mayo, a sus nueve años, en la escalera:

> Escribe: *Me encuentro brutalmente catapultada a aquel cuerpo de niña, tan distinto sin embargo del actual. Todo es tan preciso, como una sucesión de fotografías, recuerdo todo con mucha precisión, pero de forma un tanto externa, extraña.*
>
> No sabe que en su relato faltan algunas imágenes que necesitará todavía varios años para poder encontrarlas intactas. (Bon 2021, 46)[62]

En la libreta azul cielo, también se insulta: "No valgo nada, estoy gorda, soy incapaz de nada, soy mala." (Bon 2021, 46), "se denomina odre de grasa, tripa llena de sebo, tragona." (Bon 2021, 47). Pese a escribir que está catapultada en ese cuerpo de niña, ese conocimiento parece no ser suficiente. Falta algo. Por eso aquel cuaderno también es el

[61] "[…]quizá entre el convento y la escena, entre la santa y la excomulgada, vibre en ella el mismo deseo de entregarse, de negarse, de encontrarse un sentido fuera de sí misma." (Bon 2021, 44). En francés: "[…] peut-être qu'entre le couvent et la scène, qu'entre la sainte et l'excommuniée, vibre en elle le même désir de se dévouer, de se désavouer, de se trouver un sens au-dehors d'elle." (Bon 2018, 41).

[62] "Elle note, Je suis brutalement catapultée dans ce corps de fillette, si dissemblable pourtant à celui d'aujourd'hui. Tout est tellement précis, comme une succession de photographies, je me souviens très précisément, mais de façon un peu extérieure, étrangère. Elle ne sait pas que certaines photos manquent à son récit et qu'il lui faudra encore des années pour les retrouver intactes." (Bon 2018, 44).

comienzo de una indagación que incluirá clases de canto, sesiones de terapia, constelaciones familiares, cursos de preparación para ser actriz, y un largo etcétera, con el que poco a poco reconstruirá el daño que le permitirá situar en el mundo lo que apenas comienza a escribir en el cuaderno. Con veinte años sigue esforzándose para que nadie se dé cuenta, de nada. Para que nadie se dé cuenta de lo horrible que es. Porque "*Si supieran, saldrían todos corriendo*" (Bon 2021, 50-1).[63]

Le desestabiliza recibir miradas que tambaleen la concepción que tiene de sí misma como una mala persona, una persona tan despreciable. Sin embargo, de alguna forma, se ancla a esas miradas, para seguir buscando. Las miradas que le dicen que no es una mala persona señalan que el horror que conserva no le pertenece, que es un aspecto del mundo, que tiene que ver con lo vivido, y con su agresor, pero no con ella. Son miradas que ven la disonancia cognitiva, pero que no la resuelven a través de la culpa y la vergüenza. Entregarse a esas miradas supondría deshacerse de la culpa y la vergüenza y, en consecuencia, el aspecto del mundo que se ha desvanecido desaparecería para siempre. Dejar de sentir culpa y vergüenza sin reponer el objeto perdido no es posible. Mientras no pueda situar lo vivido en el mundo, objetivarlo de alguna manera junto a los otros, las medusas no cesarán.

Por el momento no piensa mucho en aquel domingo de mayo, ni siquiera sospecha que aquello pueda tener algo que ver con lo mal que se siente. Trata de que su vida vaya a mejor. Pero cuanto mejor va su vida, más la zarandean las medusas. El hecho de que la vida le vaya bien pone en peligro los sentimientos de culpa y de vergüenza y, por lo tanto, pone en peligro la memoria y la posibilidad de situar en el mundo el objeto perdido. Por eso cuando la vida parece mejorar, las medusas redoblan sus esfuerzos:

> Cuanto mejor va su vida, menos domina la situación. Los bancos de medusas surgen sin darle tiempo a esconderse de las miradas, se derrumba en clase, en la calle, entre los brazos de su enamorado. Sus alegrías están rodeadas de soledades azuladas. Deja de decirse a sí misma que es el efecto de los chacras emocionales que se abren, que se pasará, que ella controla. Cambia sin cesar de personalidad, teme ser ciclotímica, esquizofrénica, maniaco-depresiva, sufrir algún trastorno delirante. Tiene miedo de no atreverse a contarle nada a un psicoterapeuta. Tiene miedo de que la internen si se lo cuenta todo.

[63] "Cuando está con amigos, se muestra alegre, sonríe, se rie a carcajadas, *Si supieran, saldrían todos corriendo*. Le cuesta recibir halagos, permanece alerta, se pregunta dónde quiere ir a parar el otro, qué pretende obtener de ella. Si parece sincero, ella lo desprecia. *¿Acaso está ciego?*" (Bon 2021, 50-1). En francés: "Quand elle est avec des amis, elle est joyeuse, elle sourit, elle s'enthousiasme, elle rit à gorge déployée, S'ils savaient, ils prendraient tous leurs jambes à leur cou. Elle a du mal avec les compliments, elle reste sur ses gardes, se demande où l'autre veut en venir, ce qu'il cherche à obtenir d'elle. S'il a l'air sincère, elle le méprise. Il est aveugle ou quoi ?" (Bon 2018, 49-50).

> También tiene miedo de no tener nada en absoluto, de mentirse y de mantener la cabeza bajo el agua para escapar a su grosera mediocridad, a su conformismo. (Bon 2021, 53)[64]

En la década de los veinte a los treinta años, se lanza a la búsqueda de algo que no sabe bien qué es. Trata de comprender, aún sin saber qué es lo que tiene que comprender. Los síntomas se repiten una y otra vez, de modos diferentes, pero sabe que no cesarán hasta que comprenda algo que todavía tiene que discernir, algo indeterminado. La culpa y la vergüenza, además de recursos epistémicos que se sustentan sobre modos de conocer no proposicionales, son demandas de atención normativa. Señalan que hasta que no haya un discernimiento colectivo de lo sucedido y un reconocimiento social del daño, hasta que lo vivido no se sitúe en el mundo, hasta que el objeto perdido no se reponga, no desaparecerán. Volverán una y otra vez. Con 22 años escribe:

> *Siempre los mismos síntomas que se repiten, accidentes, pensamientos obsesivos de muerte, hastío general, críticas incesantes, desaparición de una identidad clara, ciclotimia, dudas y desamor. Y yo sigo sin comprender nada, solo sé que no cesarán hasta que no lo comprenda. Pero carajo, ¿qué hay que comprender? Me agoto corriendo sobre esta alfombra que se enrolla sobre sí misma.* (Bon 2021, 61; las cursivas son de la autora)[65]

No ha olvidado los *tocamientos*, pero tampoco piensa mucho en ellos. Todavía no se han establecido vínculos entre el conocimiento proposicional que tiene de lo vivido, por un lado, y las formas de conocer no proposicionales con las que conserva e interpreta el daño, por otro lado. La dislocación de la estructura triangular y la disonancia epistémica rompen esos vínculos, e incluso pueden llegar a confrontar ambos modos de conocimiento. La forma de restablecer los vínculos es articular junto a las otras, de un modo adecuado, el vértice del mundo.

A los 21 años, habla por primera vez con una psicoterapeuta sobre aquel episodio. Pasa rápidamente por él. No piensa que sus problemas tengan nada que ver con aquel domingo de mayo. Cuando piensa en ello no siente nada más que indiferencia (Bon 2021, 55-6). La terapeuta le sugiere que quizás elaboró un patrón de resistencia con mucha

---

64 "Mieux va sa vie, moins elle a pied. Les bancs de méduses surgissent sans lui laisser le temps de se soustraire aux regards, elle s'effondre en cours, dans la rue, dans les bras de son amoureux. Ses joies sont cernées de solitudes bleuâtres. Elle cesse de se raconter que c'est l'effet de ses chakras émotionnels qui s'ouvrent, que ça va passer, qu'elle gère. Elle change sans arrêt de personnalité, elle a peur d'être cyclothymique, schizophrène, maniaco-dépressive, délirante. Elle a peur de ne rien oser dire à un psychothérapeute. Elle a peur d'être internée si elle lui dit tout. Elle a peur aussi de ne rien avoir du tout, de se mentir et de maintenir sa propre tête sous l'eau pour échapper à sa médiocrité crasse, à son conformisme." (Bon 2018, 52).

65 "*Toujours les mêmes symptômes qui se répètent, accidents, pensées obsessionnelles de mort, lassitude générale, critiques incessantes, plus d'identité distincte, cyclothymie, doutes et désamour. Et moi qui ne comprends toujours rien, sinon qu'ils ne cesseront pas tant que je n'aurai pas compris. Mais bordel, qu'y a-t-il à comprendre ? Je m'épuise à courir sur ce tapis qui s'enroule sur lui-même.*" (Bon 2018, 62).

rapidez (Bon 2021, 56), la invita a que siga indagando. Bon no espera mucho y, después de aquella conversación, sigue buscando. Está convencida de que aquello no fue. No bastaba con que la terapeuta le sugiriese que lo que le sucedía estaba ligado con la agresión. Necesitaba algo más que un enunciado para poder situar en el mundo el objeto perdido.

Mientras busca una explicación, se sumerge en miles de tareas, "[…] se dedica a muchas cosas, cada día toma mil direcciones" (Bon 2021, 56). Sigue formándose como actriz, se entrega por completo. Cuando un profesor le dice que actúa hacia afuera, que profundice más en su sexo (Bon 2021, 57), se hunde (Bon 2021, 57); y aun sumida en la desesperación sigue buscando. Después del alcohol descubre las drogas. Le gusta convertirse en otras chicas, otras que no son como ella, divertidas y cariñosas (Bon 2021, 60). Pero cuando está sola, continúa con la "[…] misma cantinela de sufrimiento y soledad" (Bon 2021, 60). A cada paso que da hay un tropiezo que, sin embargo, la hace seguir caminando. La hará seguir caminando. Año tras año, sigue buscando una explicación a las medusas.[66]

En su búsqueda tiene que volver a lidiar con nuevas agresiones que se suman al daño de las anteriores. A los 20, un exhibicionista se masturba frente a ella, en una iglesia. Cuando busca al sacerdote para contarle, éste despacha el asunto, por habitual. A los 23, en una de sus primeras experiencias laborales como actriz, un compañero de reparto la acosa sexualmente. Acostumbrada al silencio, convencida de su suciedad, carga con la culpa de nuevo. Quizás porque de algún modo sabe que en esas situaciones está el vínculo que trata de establecer y todavía no se siente preparada para acogerlo, no cuenta nada. O quizás porque la pérdida del objeto del daño sexual inicial dificulta la comprensión de estas experiencias como aspectos del mundo:

> Ella no se lo cuenta ni a su novio, ni a su terapeuta, a nadie. Le cree cuando él le reprocha ser una reprimida, fría, insensible, cuando insinúa que es culpa de ella, que ella es quien lo atormenta, quien lo provoca. Las medusas campan a sus anchas en su interior desde hace demasiado tiempo para que ella sea capaz de discernir los tentáculos nuevos. Tiene dolor de vientre, pierde la voz, se angustia antes de subir al escenario, pero no establece la relación, se encuentra complicada. (Bon 2021, 70)[67]

[66] "Busca con obstinación una explicación a las medusas. […] Quiere comprender, quiere avanzar, la rabia de vivir ruge y estalla en accesos de ira espantosos que le cuesta disimular bajo el hielo de sus actitudes educadas." (Bon 2021, 64). En francés: "Elle cherche obstinément une explication aux méduses. […]Elle veut comprendre, elle veut avancer, la rage de vivre gronde et la met dans des colères effroyables qu'elle peine à dissimuler sous la glace de ses politesses." (Bon 2018, 66).

[67] "Elle n'en parle ni à son chéri, ni à son thérapeute, à personne. Elle le croit quand il lui reproche d'être

A pesar de las agresiones que se suman a las anteriores, Bon sigue sin encontrar la relación entre el daño sexual y sus expresiones, entre aquel domingo de mayo y su actividad frenética, entre el señor de la escalera, las medusas y su vida en tercera persona. Las agresiones de la veintena se suman a la dislocación previa, ahondándola todavía más. Necesitará casi diez años para poner nombre a la agresión sexual de aquel actor:

> Necesitaré casi diez años para colocar sobre las palabras y los gestos de ese actor, sobre el beso forzado de la estrella de series televisivas, los términos *acoso sexual* y *agresiones sexuales*, diez años para evaluar el desastre que supusieron para mí aquellas primeras experiencias profesionales, diez años para dejar de sentirme culpable. (Bon 2021, 71)[68]

Este proceso irá de la mano de ese otro con el que finalmente podrá vincular aquel domingo de mayo a las medusas. A los veinticuatro, los veinticinco y los veintiséis sigue buscando incesantemente. Trabaja su cuerpo, su voz, sigue con terapia. A los veintisiete, en una sesión de terapia corporal, recuerda unos dedos:

> [...] *está dentro de mí ha puesto sus dedos dentro es él.*
>
> Terror, odio, violencia, desprecio, repugnancia,
>
> dolor, poder, perversidad.
>
> Todo está mezclado. Todo se confunde. (Bon 2021, 88)[69]

Todo se mezcla. Le cuesta recibir los elogios que le hacen tras salir del escenario. Parece levantar cabeza, se ha enamorado y es correspondida, pero las crisis de angustia siguen ahí. Ella sigue buscando. Comienza a escribir. Con veintinueve años asiste a un coloquio en el que hablan de violencia sexual (Bon 2021, 95).[70] Toma páginas y páginas de notas, pero sigue sin advertir la relación.[71]

---

coincée, froide, insensible, quand il insinue que c'est sa faute, que c'est elle qui le tourmente, elle qui le provoque. Les méduses ont leur empire en elle depuis trop longtemps pour qu'elle discerne les nouveaux tentacules. Elle a mal au ventre, elle perd sa voix, elle angoisse avant de monter sur scène, mais elle ne voit pas le rapport, elle se trouve compliquée." (Bon 2018, 73).

[68] "Il me faudra presque dix ans pour poser sur les mots et les gestes de ce comédien, sur le baiser forcé de la star de série télé, les termes harcèlement sexuel et agressions sexuelles, dix ans pour prendre la mesure du désastre qu'ont été pour moi ces premières expériences professionnelles, dix ans pour cesser de m'en sentir coupable." (Bon 2018, 74).

[69] "[…] il est à l'intérieur de moi il a mis ses doigts dedans c'est lui//Terreur, haine, violence, mépris, dégoût,// douleur, puissance, perversité.// Tout est mélangé. Tout est confondu."

[70] "[…] asiste a un coloquio sobre violencia sexual. Se queda asombrada de lo que aprende, asombrada también al escuchar todo eso por vez primera. Toma dieciocho páginas de notas." (Bon 2021, 95). En francés: "[…] elle assiste à un colloque sur les violences sexuelles. Elle est stupéfaite de ce qu'elle y apprend, stupéfaite aussi d'entendre tout cela pour la première fois. Elle prend dix-huit pages de notes." (Bon 2018, 102).

[71] "Escribe las palabras dislocación, conductas de riesgo, conductas de evitación, ataques de pánico, violencias que la víctima inflige a su propio cuerpo que trata de defenderse, pesadillas repetitivas, sensaciones de penetración. Ella escribe, Todos esos síntomas resultan incomprensibles para las víctimas. Cuanto más joven se ha sufrido la agresión, más frecuentes son las amnesias y los trastornos psicotraumáticos, más difícil resulta ver la relación entre la crisis de pánico del presente y la agresión del pasado.

Con 30 años asiste a un curso de formación de una semana organizado por la compañía de teatro feminista de la que forma parte. Dedican una de las tardes al marco penal. La directora lee varios artículos de la ley. Mientras la escucha, Bon llega al lugar por el que tanto había caminado. Se da cuenta de que aquel domingo de mayo, aquel día que ella pensaba que tenía olvidado, no solo había sido víctima de tocamientos sexuales. Aquel día había sido violada.

Quizás aquel domingo sí era importante. Quizás no está tan loca, quizás haya una razón para tanto sufrimiento:

> Lo que ella denomina desde hace más de veinte años *tocamiento sexual*, los dedos de él en ella, los dedos de él en ella reencontrados hace cuatro años y acad día desde entonces, es un VIOLACIÓN. ¿Quizá después de todo no esté tan loca, quizá exista una razón para su sufrimiento? Alguien le hizo daño, alguien le hizo esa palabra. ¿Y si la clave que busca desde hace años, años de búsqueda en vano, si la clave fuese esa palabra? (Bon 2021, 100)[72]

Con la palabra violación, por fin, consigue establecer el vínculo entre sus síntomas y aquel domingo de mayo. Y la estructura triangular comienza a reconstruirse poco a poco.

2.2. "No estoy loca, no soy despreciable" (Bon 2021, 139)

Con 31 años se siente mejor, pero cada instante de presencia viene junto a un agotamiento infinito.[73] Comienza a impartir talleres de escritura organizados por la compañia de teatro feminista de la que forma parte. En ellos, aprende a reconocer síntomas en otras víctimas y a tejer la confianza necesaria para alzar la voz.[74] En ese vínculo con las otras, la vergüenza comienza a ceder, el objeto perdido comienza a desprendérsele de cada poro para ir situándose de nuevo en el mundo. En los talleres brotan muchas palabras

Lo anota con avidez, pero ella tampoco ve la relación." (Bon 2021, 96). En francés: "Elle note avec avidité, mais elle non plus, elle ne voit pas le rapport." (Bon 2018, 103).

[72] "Ce qu'elle appelle depuis plus de vingt ans attouchement sexuel, ses doigts à lui en elle, ses doigts à lui retrouvés en elle quatre ans auparavant et chaque jour depuis, c'est un VIOL. Peut-être après tout n'est-elle pas si folle, peut-être y a-t-il une raison à sa souffrance? Quelqu'un lui a fait du mal, quelqu'un lui a fait ce mot-là. Et si la clef qu'elle cherche depuis toutes ces années, toutes ces années à fouiller en vain, si la clef, c'était ce mot ?" (Bon 2018, 107).

[73] "[…] se encuentra mejor, pero cada vez que consigue saborear una migaja de presencia, un cansancio de plomo se abate sobre ella, varios días apagados y abatidos se adhieren tanto a sus descubrimientos como a sus alegrías." (Bon 2021, 103). En francés: "[…] elle va mieux, mais chaque fois qu'elle parvient à goûter à une miette de présence, une fatigue de plomb s'abat sur elle, quelques jours ternes et abattus collent à ses découvertes comme à ses joies." (Bon 2018, 109).

[74] "Aprende a reconocer los síntomas de las víctimas, a establecer la confianza que permite expresar los males, denunciar los crímenes, a menudo por primera vez." (Bon 2021, 105). En francés: "Elle apprend à reconnaître les symptômes des victimes, à établir la confiance qui permet aux maux de se dire, aux crimes d'être dénoncés, souvent pour la première fois." (Bon 2018, 111).

aprendidas durante todos los años de formación, palabras que toman forma de historias que, al ser narradas, sitúan en el mundo el horror que enciende la vergüenza:

> […] estas palabras se convierten en las historias de chicas y chicos formidables que hacen que el corazón se te desborde de amor, jóvenes mujeres y hombres coraje, de sonrisas espléndidas y con historias espantosas. Y de sus palabras temblorosas a sus palabras acusadoras, ella siente que en su interior la vergüenza se debilita y la ira se alza, sus mejillas se hinchan con palabras que han sido acalladas durante demasiado tiempo y con frases que le llenan la cabeza. (Bon 2021, 106)[75]

El proceso es lento y accidentado. En ese camino de desprenderse de lo que no le pertenece, las medusas volverán a aparecer con fuerza renovada. Lo hacen en su tercer mes de embarazo: "Teme que su locura los mate, a ella y al bebé" (Bon 2021, 107). Afortunadamente, cuenta con el apoyo de su marido; también, en cierto modo, con el de su familia. Ahora, con la perspectiva que le dan las palabras y el vínculo establecido entre sus síntomas y la violación, se da cuenta de que también ella fue ciega a dolores de sus familiares.[76] Por eso trata de establecer nuevos vínculos. Embarazada de tres meses, recibe la llamada de la policía. Emocionada corre al teléfono para contar la gran noticia a sus padres y hermanas:

> Llama a sus padres, a su hermano, a sus dos hermanas, a su marido. Les dice que acaban de hacerle el mejor regalo de Navidad de toda su vida, solloza, se siente tan feliz… La mayor de sus hermanas, *Es increíble lo sensible que eres, no es para tanto, es una historia vieja*. (Bon 2021, 110-111)[77]

Y lo seguirá intentando a pesar de los fracasos. Ahora dispone de conceptos, pero sobre todo de una comprensión que le permite acercarse de nuevos modos a las insensibilidades o dificultades que las demás muestran para comprenderla.

En el último mes de embarazo, se despiertan todos los fantasmas. Se siente sucia, y

---

[75] "[…] tous ces mots deviennent les histoires de filles et de garçons formidables à en avoir chaque fois le cœur bouleversé d'amour, jeunes femmes et hommes courage, aux sourires éclatants et aux histoires effroyables. Et de leurs mots qui tremblent à leurs mots qui accusent, elle sent qu'au cœur d'elle-même la honte s'étiole et la colère se lève, elle a les joues qui gonflent de mots trop longtemps tus et des phrases plein la tête." (Bon 2018, 112).

[76] "[…] ella que se sentía catalogada como hipersensible, hipersusceptible, intolerante, la que habría podido triunfar y prefiere dar talleres a jóvenes de los suburbios, la ingrata que se lamenta cuando en realidad lo tiene todo, finalmente, ella también los juzgaba, también los miraba sin verlos. El velo era opaco en ambos sentidos." (Bon 2021, 107). En francés: "[…] elle qui se sentait cataloguée comme l'hypersensible, l'hypersusceptible, l'intolérante, celle qui aurait pu réussir et qui préfère donner des ateliers à des jeunes de banlieue, l'ingrate qui se plaint alors qu'elle a tout, finalement, elle aussi les jugeait, elle aussi les regardait sans les voir. Le voile était opaque dans les deux sens." (Bon 2018, 113).

[77] "[…] Elle appelle ses parents, son frère, ses deux sœurs, son mari. Elle leur dit qu'on vient de lui faire le plus beau cadeau de Noël de toute sa vie, elle sanglote, elle est tellement heureuse. L'aînée de ses sœurs, C'est fou comme tu es sensible, c'est une vieille histoire tout de même." (Bon 2018, 116).

teme que su hijo se impregne del horror. Teme que los dedos de su agresor interrumpan la llegada al mundo de su hijo (Bon 2021, 117):

> […] miedo visceral a que el bebé sea mancillado al pasar por abajo. Tiene miedo de la epidural, miedo de dejar de sentir esa pelvis que tardó tantos años en volver a encontrar, miedo de ausentarse en ese momento crucial en el que su bebé la necesitará tanto, miedo a que los dedos ahoguen a la criatura. (Bon 2021, 117-8)[78]

Aquel día, "[…] el día en que nació *mi* hijo" (Bon 2021, 118; la cursiva es mía), no hubo ni rastro del hombre de la escalera. Aquel día, Bon comenzó a recuperar el uso de la primera persona y de su voz. Además de impartir, comienza a asistir a talleres de escritura. Hace mucho que trata de escribir una novela, pero las palabras se le escurren entre los dedos en cada intento. Pasados unos meses, se da cuenta de la razón. Se da cuenta de que siempre, no importa cuál sea el tema propuesto, escribe sobre aquel domingo de mayo. Es la única forma que encuentra de alzar la voz. Y escribir, hablar, contar, es el único modo que tiene de encontrarse consigo misma. Y, tal vez, el modo de deshacerse de esa historia que parece ser la única que la atraviesa:

> *Mi mano se aferra a las palabras que traza, ya que solo escribir sobre ti me devuelve la voz, mi voz en propiedad, mi voz propia. En cuanto el libro esté en imprenta, ya no ladraré. Por fin tendré otras cosas que contar.* (Bon 2021, 122)[79]

Junto a la búsqueda de sí misma, junto al empeño por ir a buscar a la niña de la banquisa y traerla al calor del hogar, vuelven las viejas medusas. Se intensifican, sobre todo, desde la llamada policial. Desde que supo de la detención de Giovanni Costa, tiene recaídas casi todos los días (Bon 2021, 123). Aquel domingo de mayo las medusas se colaron en cada repliegue, colonizaron cada pensamiento. Una invasión vital:

> En lo que dura una violación, el señor de la escalera se ha inmiscuido en los repliegues de mi cerebro, ha dejado su odio y su perversión macerar en la antecámara de mi memoria y, día tras día, han ido goteando en mi interior, han colonizado cada uno de mis pensamientos, han contaminado mi vida. Una invasión invisible que nadie me ha ayudado a descubrir, a nombrar a comprender.
>
> Desde aquel domingo del mes de mayo, veinticuatro años de invasiones por la fuerza, a cualquier hora, en cualquier instante. Pensamiento enlodado tras pensamiento enlodado, acabé enterrada y temblorosa, aplastada bajo el odio a mí misma y el terror a que se

[78] "[…] la peur viscérale que l'enfant soit souillé s'il passe par en bas. Elle a peur de la péridurale, peur de ne plus sentir ce bassin qu'elle a mis tant d'années à retrouver, peur de s'absenter à ce moment crucial où son bébé aura tant besoin d'elle, peur que les doigts étouffent le nourrisson." (Bon 2018, 124).

[79] "Ma main s'agrippe aux mots qu'elle trace, car il n'y a qu'écrire sur toi qui me rende la voix, ma voix en propre, ma voix propre. Une fois le livre sous presse, je n'aboierai plus. J'aurai enfin d'autres choses à dire." (Bon 2018, 129).

> notara, a que se supiera. Y también y sobre todo ese pensamiento veneno desde el nacimiento del niño querido
>
> *yo podría destruir a mi propio hijo*
>
> No. Esos pensamientos enlodados no me pertenecen. El lodo es suyo. (Bon 2021, 128)[80]

Durante décadas, Bon ha caminado incansablemente en un ejercicio constante por descolonizar y desembarrar su pensamiento. Por comprender una invasión invisible sin tener a quien recurrir. Durante décadas ha ido lanzando gritos ahogados. Escritura, terapia, cursos de actuación, y un largo etcétera, que la preparan para lanzar hacia fuera el lodo que aquel domingo de mayo la invadió. Con Costa detenido, con el sentimiento de no estar sola, Bon comienza a mirarse con sus propios ojos, comienza a narrarse, en primera persona, con su propia voz:

> […] Las medusas son la prueba médica de lo que él le hizo.
>
> No estoy loca, no soy despreciable, no soy débil, no soy violenta. Sencillamente, un día de mayo, un hombre me atrapó y me devoró. (Bon 2021, 139)[81]

La detención de Costa, las palabras encontradas,[82] los recuerdos recuperados,[83] la recalificación de la denuncia de tocamientos a violación, la preparación del juicio, el apoyo de su terapeuta y su abogada, el vínculo con las otras víctimas va configurando de nuevo la estructura triangular que se había dislocado. En ese proceso de articulación, Bon

---

[80] "Le temps d'un viol, le monsieur de l'escalier s'est immiscé dans les replis de mon cerveau, il a laissé sa haine et sa perversité macérer dans l'antichambre de ma mémoire, et jour après jour, elles m'ont dégouliné au-dedans, elles ont colonisé chacune de mes pensées, elles ont contaminé ma vie. Une invasion invisible que nul ne m'a aidée à déceler, à nommer, à comprendre.Depuis ce dimanche du mois de mai, vingt-quatre années d'invasions par effraction, à toute heure, à tout instant. Pensée de boue après pensée de boue, je me suis retrouvée enterrée tremblante, écrasée sous la haine de moi-même et la terreur que ça se voie, que ça se sache. Et aussi et surtout cette pensée-poison depuis la naissance de l'enfant chérije pourrais détruire mon propre fils Non. Ces pensées de boue ne m'appartiennent pas. C'est à lui, la boue." (Bon 2018, 136-7).

[81] "[…] les méduses sont la preuve médicale de ce qu'il lui a fait.Je ne suis pas folle, je ne suis pas vile, je ne suis pas faible, je ne suis pas violente. Simplement, un jour de mai, un homme m'a prise et il m'a dévorée." (Bon 2018, 139).

[82] "*Violación.* Nueve letras y, en ellas, mi billete de vuelta a la tierra natal. Nada se sabe sobre las palabras, con nueve años, con nueve años, se toman las palabras tal como llegan. En la escalera, aquel día, las palabras se invirtieron, ya solo supe hablar al revés y mi lengua materna se me hizo extraña. Durante todos estos años he hablado a tontas y a locas, he corrido con todas mis fuerzas detrás de las palabras que se trababan en mi lengua, me he partido el lomo buscando las palabras de aplomo, las palabras de antes, las palabras de la infancia." (Bon 2021, 142). En francés: "Viol. Quatre lettres et dedans, mon billet retour pour la terre natale. On ne sait rien des mots, à neuf ans, à neuf ans, on prend les mots comme ils viennent. Dans l'escalier, ce jour-là, les mots se sont renversés, je n'ai plus su parler qu'à l'envers et ma langue maternelle m'est devenue une langue étrangère. J'ai parlé toutes ces années à tort et à travers, j'ai couru de toute mes forces derrière des mots qui fourchaient sur ma langue, je me suis esquintée à chercher les mots d'aplomb, les mots d'avant, les mots d'enfance." (Bon 1980, 143).

[83] "[…] unos minutos reencontrados, y, con ellos, la plena posesión de mi pasado, el presente coherente y el porvenir posible. Se acabó quedarse encallada." (Bon 2021, 158). En francés: "Quelques minutes, où son gros sexe force l'entrée de ma bouche minuscule, quelques minutes retrouvées, et avec elles, la pleine possession de mon passé, le présent cohérent et l'avenir possible. C'en est fini de piétiner." (Bon 2018, 170).

comienza a situar en el mundo lo que aquel domingo de mayo se le vino encima. Comienza a verse de un nuevo modo, a desprenderse del poso horrendo del daño, y a ver que no está loca, ni es débil, ni es despreciable. Sino que simplemente aquel domingo un hombre la violó. Violación. Una palabra que cambió el rumbo y la ayudó a recuperar el uso de la primera persona:

> Las palabras dibujan el horizonte de nuestros pensamientos, de manera que cuando las palabras mienten, cuando sustituimos *enemigo* por *amigo*, *violencia* por *placer*, *violación* por *tocamiento, pedocriminal* por *pedófilo* y *víctima* por *culpable,* el horizonte se convierte en una línea de alambrada que impide cualquier salida del campo. (Bon 2021, 143)[84]

Con las palabras adecuadas, con las palabras que sitúan en el mundo el daño, y que le permiten alejarse de la disonancia epistémica, la superviviente tiene herramientas para desprenderse de la culpa y la vergüenza que se apoderan de ella cuando el mundo se le viene encima. Con la estructura triangular reconstruida, la superviviente puede colocar el daño y lo horrendo en el lugar que le corresponde. Y puede dejar de verse como la mala, la sucia, la culpable de todo; escribir:

> "[…] soy lo que queda de una mujer después de haber sido violada. Y al escribirlo me reconcilio, me recompongo, me reparo" (Bon 2021, 168).[85]

2.3. *"[…] por fin, me parezco a mí misma" (Bon 2021, 222)*

La tercera parte del testimonio comienza en la *cour d'assises* con el primer día de juicio. En esta parte del testimonio, la tercera persona se ha diluido y es la primera persona la que lo articula casi por completo. Con todo, no es la única que aparece. En estas páginas finales, la primera persona abre espacio no sólo para situar el poso horrendo del daño en el mundo, sino también para confrontar a su agresor. Por ello, la primera persona llega junto a la segunda.[86] Ahora que el objeto está de nuevo en el mundo, Bon puede interpelar

[84] "Les mots dessinent l'horizon de nos pensées, alors quand les mots mentent, quand on remplace ennemi par ami, violence par plaisir, viol par attouchement, pédocriminel par pédophile et victime par coupable, l'horizon est une ligne de barbelés qui interdit toute sortie du camp." (Bon 2018, 154).

[85] "[…] je suis ce qu'il reste d'une femme après qu'on l'a violée. Et de l'écrire me renoue, me relie, me répare." (Bon 2018, 180).

[86] "Tenías patrones, conocías los patios de los edificios, […] Numerosas víctimas han testificado haberse cruzado contigo algunos días, unos meses más tarde. […] Por mucho que algunas madres observadoras llamasen a la comisaría cada vez que se encontraban a su hija aturdida por haberte visto de nuevo, los policías llegaban demasiado tarde. // Al año de que me violaras, volvía a casa y en la Rue Scheffer, desde la acera de enfrente, un hombre se dirigió a mí. Su mujer estaba embarazada, necesitaba que alguien lo ayudara a subir unas bolsas por la escalera de servicio. […] Aquel hombre eras tú, Giovanni, ¿no es cierto?" (Bon 2021, 170). En francés: "Tu avais tes habitudes, tu connaissais les cours d'immeuble, les escaliers de service, les étages tranquilles, année après année, tu es venu dans les mêmes rues des mêmes quartiers. De nombreuses victimes ont témoigné t'avoir recroisé quelques jours, quelques mois plus tard. L'une d'elles t'a revu deux ans après dans la cour intérieure de son immeuble, tu l'as aperçue, tu lui as fait un signe de la main. Tu étais si sûr de toi. Quelques mères attentives ont eu beau appeler le commissariat chaque fois

a su agresor. Además, en comunión con las otras supervivientes, Bon se siente reconocida y acompañada y puede, definitivamente, enfrentarse al agresor y deshacerse de su historia:

> Testimonio tras testimonio, me siento totalmente contenida en cada una de sus palabras. Y en los espejos expuestos de sus historias, me deshago poco a poco de tu historia. (Bon 2021, 204)[87]

Junto a Clara, Marguerite, Stéphanie, Leïla, Myriam, Sophia, Alice, Melinda, Maria, Sophie, Marie, Anna, Mathilda, Clotilde, Sybille, Juliette, Philippine, Julia (Bon 2021, 199), que testificaron. Junto a las que se quedaron por el camino y no pudieron testificar. Y abrigando a las que no han sido escuchadas, a las que ni siquiera han podido hablar, Bon hace todo lo posible por obtener un reconocimiento social del daño y el dolor que todas ellas comparten. Acompañada por otras supervivientes y por sus familiares, poco a poco la escena triangular termina de articularse. Por fin se siente vista, cuidada, protegida. Por fin ha podido colocar en el mundo un horror que no le pertenece. Por fin la demanda de atención normativa ha sido reconocida. Por fin siente que se parece a sí misma:

> A fuerza de amar, a fuerza de llorar, me apropio poco a poco del espacio-tiempo de la Justicia. Aquí donde toda mi existencia está contenida en pocas palabras, aquí donde para siempre tengo nueve años, aquí donde el caos del mundo se ordena, donde el horror se califica, aquí, por fin, me siento protegida, no tengo que aparentar nada, me parezco a mí misma, por fin, me parezco a mí misma. (Bon 2021, 222)[88]

El proceso andado durante años de búsqueda, la comunión con el resto de supervivientes, el poder comunicarse, por fin, con su familia, el proceso judicial, acompañan a Bon en la articulación del daño. Todas estas relaciones, que atienden normativamente el daño, y otras muchas establecidas a lo largo de su vida, favorecen que el objeto que había desaparecido del mundo sea restituido y reconocido, de modo que la disonancia epistémica ya no se dé y la escena triangular sea reconstruida de algún modo. La articulación del daño junto a los otros la objetiva en el mundo, de modo que la culpa y la vergüenza ya no son necesarias para guardar memoria de lo vivido.

---

qu'elles retrouvaient leur fille tétanisée de t'avoir de nouveau croisé, les policiers arrivaient trop tard. // Un an après que tu m'as violée, je rentrais à la maison et rue Scheffer, du trottoir d'en face, un homme m'a interpellée. Sa femme était enceinte, il avait besoin d'aide pour monter des sacs en haut de l'escalier de service. […] Cet homme, c'était toi, Giovanni, n'est-ce pas ?" (Bon 2018, 182).

[87] "De témoignage en témoignage, je suis tout entière contenue dans chacun de leurs mots. Et dans les miroirs tendus de leurs histoires à elles, je me défais peu à peu de ton histoire à toi." (Bon 2018, 217).

[88] "À force d'aimer, à force de pleurer, je m'approprie peu à peu l'espace-temps de la Justice. Ici où toute mon existence est contenue en quelques mots, ici où j'ai pour toujours neuf ans, ici où le chaos du monde s'ordonne, où l'horreur se qualifie, ici, enfin, je me sens à l'abri, je n'ai rien à prétendre, je me rassemble, enfin, je me ressemble." (Bon 2018, 238).

3. Cuando el mundo se te viene encima aun teniendo conceptos

Es constitutivo de la estructura triangular la existencia de una tercera persona junto con quien discernir y articular el mundo. Sin otra que la acompañe en la articulación de lo que ve y en el ejercicio de dar sentido a sus experiencias, el vértice del mundo se desdibuja para la agredida. En los apartados anteriores, con los testimonios de Maya Angelou y de Adélaïde Bon, nos hemos centrado, principalmente, en cómo la estructura triangular se disloca cuando la agredida no dispone de los recursos epistémicos con los que interpretar el mundo, cuando no tiene las conceptos con los que señalar el daño ni se reconocen o articulan otros modos de comprensión. Pero si nos centramos únicamente en esta combinación, corremos el riesgo de concluir, precipitadamente, que quien disponga de las nociones para nombrar un hecho del mundo, no se enfrenta al riesgo de una dislocación. Esta conclusión no parece adecuada.

El fenómeno, como vamos a ver, es mucho más complejo, lo que obliga a plantear la hipótesis según la cual es posible que el vértice del mundo se desdibuje aunque la superviviente tenga los conceptos para nombrarlo; porque las palabras por sí solas no bastan. Las últimas líneas del apartado anterior muestran que necesitamos *también* a terceras personas que no miren para otro lado. En este sentido, el testimonio de Belén López Peiró ([2018] 2020) nos puede ayudar a comprender mejor los matices de la estructura triangular y la dislocación propia del daño.

3.1. "Y entonces, ¿por qué volvías cada verano?" (López Peiró [2018] 2020, 9)

Por qué volvías cada verano (López Peiró 2020) tiene una estructura particular. En él se intercalan tres tipos de texto: un primer tipo de texto está compuesto por copias de la denuncia que López Peiró puso a su agresor y de declaraciones testimoniales de quienes participaron en el proceso judicial. Este tipo de documento se diferencia del resto porque está editado con una tipografía distinta a la del conjunto de la obra. Aparecen, en segundo lugar, textos en primera y segunda persona escritos por López Peiró sobre sus experiencias como superviviente y sobre cómo se siente respecto de sus padres, su abuela, y el resto de los familiares o personas de su entorno cercano. Y, por último, encontramos textos en segunda persona que reproducen mediante la ficción literaria las respuestas que tuvieron familiares y conocidos cuando se enteraron de la agresión; así como las cosas que le han dicho a López Peiró a raíz de que hablara. Estos tres tipos de textos se van intercalando sin que la autora anuncie la índole del texto con el que nos vamos a encontrar —a

excepción de la denuncia o las declaraciones testimoniales que vienen indicadas por la tipografía—, de modo que es la lectora quien deduce a partir de la disposición de los textos quiénes son esos interlocutores que, en segunda persona, reclaman o reprochan actitudes a la autora o, las menos de las veces, la acompañan en la articulación de la agresión.

López Peiró fue agredida sexualmente por su tío en reiteradas ocasiones de los 13 a los 17 años (López Peiró 2020, 12). Éste aprovechaba los veranos y fines de semana que López Peiró pasaba en su casa —que, por la situación familiar que tenía, eran muchos—, o las visitas a casa de López Peiró, en la capital, para agredirla. Ella contó lo sucedido cuando su madre, por sugerencia del novio que tenía entonces, le preguntó si pasaba algo. Este, que mantuvo una relación de seis años con la madre de López Peiró, quedó extrañado y consternado cuando vio cómo en una ocasión, estando en la casa, el tío de López Peiró la miró con deseo e hizo una expresión "poco feliz" buscando la complicidad del novio de su madre. "No obstante mi enorme malestar por lo sucedido, tardé un par de días en decidirme y tras lo cual y tal cual sucedió se lo comenté a mi pareja" (López Peiró 2020, 21).[89]

Con todo, el testimonio, no sigue un orden estrictamente cronológico y esta escena no se conoce hasta unas páginas después de iniciada la obra. El testimonio comienza con la misma frase que da título al libro: *¿por qué volvías cada verano?* Fue la primera respuesta que recibió de su tía y su prima —mujer e hija de su agresor— cuando se enteraron de la denuncia que López Peiró había interpuesto contra su tío:

> Y entonces, ¿por qué volvías cada verano? ¿Te gusta sufrir? ¿Por qué no te quedabas en tu casa? Allá en la Capital, cagándote de calor. Ah, no. Cierto que no podías, que no tenías a nadie para que te cuide. Con más razón. Encima de que te ayudamos, de que te dimos una familia, nos hiciste esto. […] Siempre tuviste celos de Florencia. (López Peiró 2020, 9-10)

Este fragmento cargado de recriminaciones forma parte de un texto cuatro veces más largo. La segunda persona del singular vehicula una interpelación compuesta de reproches y acusaciones que sitúan el poso horrendo del daño en la superviviente que se

[89] En la narración ficcionada que López Peiró hace de la conversación que el novio de su madre tuvo con esta última puede leerse lo siguiente: "Él no la mira con ojos de tío. ¡No! ¡Escúchame! él la mira con deseo, con calentura. Sí, con la misma calentura que un viejo pajero puede mirar a una pendeja de quince. // [...] lo vi en sus ojos y terminé de confirmarlo cuando él se dio cuenta de que yo lo veía y me evitó el resto de la noche. // […] es mi deber decírtelo. Además, cumple con todos los requisitos de un psicópata de manual. Y vos lo sabés. Compró a toda tu familia y también a vos. Te manipuló, te convenció de su benevolencia, se volvió incuestionable." (López Peiró 2020, 19)

ha atrevido a hablar.

Cuando una superviviente alza la voz para denunciar lo que le ha ocurrido, es habitual que se encuentre con respuestas del entorno —próximo y lejano— que son reacias a digerir una cuestión tan dolorosa y cruda como esta. Como señalé en el capítulo I siguiendo el trabajo de Alcoff (2018), las supervivientes de agresiones sexuales suelen toparse con numerosos riesgos cuando alzan la voz; entre ellos, la desaprobación social y las tensiones en el seno familiar o en el seno de otras relaciones sociales.

La hipótesis que quiero plantear aquí es que esa desaprobación y los reproches favorecen que se desdibuje el vértice del mundo. Los reproches fomentan la disonancia epistémica y la dislocación de la estructura triangular que sitúa la culpa en el lugar equivocado. Esta hipótesis se entiende mejor si introducimos el concepto de *libreto* o guiones de la violación. Es lo que haré en la siguiente sección.

3.2. "Les hacen creer que son a partir de él" (López Peiró [2018] 2020, 100)

Siguiendo a Foucault, algunas autoras han hablado de los guiones, libretos o *scripts* de género (Appiah 2005, Valian 1999; cit. en: Alcoff 2018, 65). Los libretos de género se definen como el conjunto de comportamientos socialmente reconocibles que se asocian a uno u otro género. Esto es, están formados por la serie de normas o patrones de conducta que se espera que una persona siga en función de si se considera que es un hombre o una mujer. Si una persona sigue los comportamientos del género que se le ha asignado al nacer, no se generan conflictos y a esa persona se la reconoce como hombre o como mujer. En cambio, si una persona no sigue el guión que le corresponde de acuerdo con el género que le asignaron al nacer, el precio a pagar es la abyección y el peligro de que las terceras personas se den cuenta de que los libretos que sigue no son acordes al género que le asignaron.

Judith Butler (1993, ch. 4) articula el peligro de ser descubierta actuando acorde a un género que "no te pertenece" con el concepto de legibilidad [*readability*]. Si una persona trans no consigue una imagen y un comportamiento que se adecue al género con el que se la identifica, se enfrenta a la posibilidad de ser leída, esto es: a la posibilidad de ser reconocida como alguien que actúa según unos libretos que no le corresponden. Ser leída en una sociedad tránsfoba es sinónimo de estar en peligro.

Siguiendo la idea de los *scripts* de género, Sharon Marcus (1992, 387; cfr. Alcoff 2018, 65) acuñó el concepto de libretos de la violación. Según Marcus, los libretos de la violación harían referencia a una serie de comportamientos o patrones de conducta que se esperan

de alguien que ha sido violada; es decir, son los comportamientos según los cuales alguien es reconocible y reconocida como víctima de una agresión sexual. El concepto de libreto subraya que la realidad de la agresión solo es reconocida cuando la agredida actúa de determinadas maneras. Si alguien es agredida pero no actúa como prescriben los libretos imperantes en su cultura y contexto social, si no actúa conforme a lo que se considera que es una víctima, es mucho más difícil que la sociedad reconozca la agresión y, como consecuencia, el hecho de la violación se desdibuja.

Marcus considera que estos libretos son peligrosos, porque interpretan la violación *únicamente* como un hecho aterrorizante que menoscaba la capacidad de resistencia de las agredidas y coarta la posibilidad de una interpretación capaz desmitificar la violación. Marcus, en la misma línea que Virgine Despentes en *Teoría King Kong* (2018, ch. 3), defiende que es posible una reinversión completa de los términos en los que se considera la vida de la agredida después de la violación: cambiar los libretos para que la superviviente no sea considerada una sufriente.[90]

Linda Martin Alcoff (2018) no comparte la posición de Marcus al cien por cien. Aunque acepta que el concepto de libreto de la violación es iluminador, nos previene frente a la problemática de considerar el daño sexual como resultado indiscutible y único de los libretos, pero también nos previene frente a la posibilidad de transfigurar por completo los guiones. Alcoff comparte el escepticismo de la lectura que Nicola Gavey hace del trabajo de Marcus, y adopta, al igual que esta última, una postura más matizada, y menos totalizadora, del papel de los libretos. Con todo, sí reconoce no solo la

[90] "Los primeros años después de la violación, una triste sorpresa: los libros no podrán ayudarme. Eso no me había ocurrido nunca. Cuando, por ejemplo, en 1984 me internaron en un hospital psiquiátrico durante unos meses, mi primera reacción al salir fue leer. […] Pero ninguna mujer después de haber pasado por una violación había podido utilizar el lenguaje para hacer de esa experiencia el tema de una novela. Nada, ni guía, ni compañía. Eso no pasaba al dominio de lo simbólico. Es asombroso que las mujeres no digamos nada a las niñas, que no haya ninguna transmisión de saber, ni de consignas de supervivencia, ni de consejos prácticos y simples. Nada.// Finalmente, en 1990, voy a París a un concierto de Limbomaniacs, en el tren leo *Spin*, una revista americana. Una tal Camille Paglia escribe un artículo que me interpela y me hace reír, en el que describe el efecto que le causa ver a los jugadores de fútbol sobre el terreno, fascinantes bestias de sexo llenas de agresividad. Empieza su artículo hablando de cómo le gusta toda esa rabia guerrillera, ese alarde de sudor y de piernas musculosas en acción. Y eso la lleva, como de oca en oca, a hablar de violación. He olvidado los términos exactos. Pero, era algo así, en esencia: "Es un riesgo inevitable, es un riesgo que las mujeres deben tener en cuenta y deben correr si quieren salir de *sus* casas y circular libremente. Si te sucede, levántate, *dust yourself*, desempólvate, y pasa a otra cosa. Y si eso te da demasiado miedo, entonces quédate en casa de mamá y dedícate a la manicura." Eso me da rabia en su momento. Pero unos minutos después, se instala en mí una paz interior: me impacta. París, estación de Lyon, se ha hecho de noche, llamo a Carolina, la misma amiga de siempre, antes de tirar hacia el norte en busca de la sala de conciertos de la calle Ordener. La llamo, emocionada, para hablarle de esa italoamericana, tiene que leerla y decirme lo que piensa. El artículo impacta a Carolina como me impactó a mí.//A partir de ese momento ya nunca ha habido nada prohibido, cerrado como antes. *Pensar por primera vez la violación de una manera nueva. El tema había sido tabú desde entonces, tan minado que no nos permitían decir otra cosa que "qué horror" y "pobres chicas"."* (Despentes 2018, 47-50)

posibilidad, sino también la necesidad y la potencialidad de conceptualizar la violación de otra manera:

> Discutiendo el argumento de Marcus, Gavey afirma que "no es del todo transparente cómo podría tener lugar exactamente este tipo de transgresión" (2005: 188). Pero Gavey también apoya la idea de que "puede ser posible conceptualizar la violación de manera diferente de una manera que de alguna manera la haga menos poderosa sin trivializarla" (205: 188). (Alcoff 2018, 66)[91]

Es decir, tanto Gavey como Alcoff consideran que interpretar o conceptualizar el daño sexual de un modo diferente al que lo hacemos es una tarea deseable y posible. Sin embargo, no ven viable el hecho de que el daño sexual pueda sufrir una transfiguración evaluativa como la que proponen Marcus y Despentes. No niegan con ello que, en algún caso, eso sea posible. Pero plantearlo como un camino abierto para todas las agredidas lo consideran peligroso. Las supervivientes responden a la agresión no solo en los instantes inmediatamente posteriores, sino a largo plazo, y sus respuestas implican aspectos afectivos, cognitivos, sociales, corporales, fisiológicos y normativos muy variados.[92] Por tanto, Alcoff considera que es importante trabajar de modo que los libretos no impidan el reconocimiento social del daño sexual, ni sitúen la culpa en la agredida. Pero de ahí a la propuesta de Marcus hay un trecho.

El rol social de los libretos tiene mucho peso en el modo en el cual el entorno de la superviviente responde ante sus denuncias, y en la manera en que la superviviente va a poder articular el daño. Son muchas las formas en que los guiones de la violación actúan. Etiquetar a alguien como víctima y esperar que actúe en función de lo que socialmente se considera que es una víctima, es una de las máximas expresiones de los libretos. De una víctima de daño sexual se espera determinados comportamientos, determinadas formas de responder. Llamar a alguien víctima es, en numerosas ocasiones, convencer a esa persona de que su vida está indefectiblemente marcada por el daño sexual, es entenderla únicamente a través de esa palabra, es situarla, de nuevo, en la agresión. López Peiró comparte esta misma idea:

> Llamarlas víctimas es volver a garcharlas otra vez. Y otra vez. Es convencerlas de que les cagaron la vida, de que su historia empieza y termina ahí, con el tipo adentro. Les hacen

[91] "Discussing Marcus' argument, Gavey says "It is not entirely transparent exactly how this sort of transgression could take place" (2005: 188). But Gavey also supports the idea that "it may be possible to conceptualize rape differently in a way that somehow renders it less powerful without trivializing it" (205: 188)." (Alcoff 2018, 66)

[92] "Here the idea of the script is applied not to a series of actions during or immediately after the event, but to longer-term responses, both affective and cognitive. The suggestion is that survivors —victims— are following scripts about how to respond to such events." (Alcoff 2018, 66)

> creer que son a partir de él, que su identidad se construye a partir de la violación, que sus derechos fueron vulnerados y que ya nadie les va a garantizar que no se las vuelvan a coger. Las convencen de resguardarse puertas adentro, de cerrar las piernas, de que son responsables y por eso merecen su propio castigo. (López Peiró 2020, 100)

Si una no actúa conforme al papel de víctima corre el peligro de ser invisible, irreconocible, inverosímil. Pero, paradójicamente, como trataré de mostrar a continuación, adoptar el rol de víctima también vuelve la agresión invisible, irreconocible y difícil de leer. Las supervivientes, en muchas ocasiones, siguen de un modo más o menos consciente determinados guiones sobre cómo *deben* responder a los hechos porque es la única forma en que pueden dar realidad social a la agresión y al daño. Es decir, porque su daño solo es reconocible para la sociedad si se conforma a través de determinados patrones. Sin embargo, se topan ante una paradoja de difícil resolución: *los libretos, aquello a través de lo cual reconocemos un hecho, funcionan distorsionando y emborronando el daño, el vértice de la estructura triangular correspondiente al mundo.* Dicho de otro modo, si pensamos en los libretos desde la estructura triangular veremos que se produce una situación paradójica: si la superviviente sigue los guiones de la violación se le reconoce socialmente una realidad a su daño, pero de una forma tal que esa realidad deja de tener reconocimiento social, pues acaba situando la responsabilidad y el peso de lo horrendo en la superviviente, ya que cuanto más trata una de adaptarse al concepto de víctima más se deshace la realidad del daño, y más se le echa a una el mundo encima. La superviviente que se ajusta al guión también es invisible: el guión está diseñado para invisibilizar.

La agredida queda, por tanto, atrapada en los mecanismos de la culpa y la vergüenza, puesto que el reconocimiento que proporcionan los libretos es falso, una quimera. Si sigue el guión pautado por los libretos, el daño se desdibuja. Si no sigue los guiones, corre el riesgo de que descubran que es una mala víctima, de que no es la víctima que todos esperan, de que no cubre las expectativas. Tanto si adopta como si subvierte los libretos, el mundo se le viene encima, pues tanto una posibilidad como la contraria trabajan en la dirección de situar lo horrendo en la superviviente, provocando la disonancia epistémica y favoreciendo el surgimiento de la culpa y la vergüenza en la superviviente:

> ¿A quién quiero engañar? Siento culpa. Culpa por despertar y no ser la víctima que todos esperan. Culpa por elegir coger después de que me cogieran. Culpa por querer mojarme, por desear muchos hombres, por querer acabar cada día, por sonreírles en vez de sentir desprecio. Culpa por querer que acabe el dolor. Por querer acabarle al dolor. Por querer acabar. Con esto. (López Peiró 2020, 128)

El concepto de legibilidad de Butler puede ayudarnos a entender la encrucijada o

paradoja a la que se ven abocadas muchas supervivientes. Si una adopta los libretos de la violación —y el modo en el que tiene lugar la agresión acopla perfectamente a estos guiones— tiene menos probabilidad de ser cuestionada. En cambio, cuando el modo en el que ocurre la agresión sexual no sigue los guiones de la violación — el agresor no era un desconocido, preferiblemente extranjero o maleante, o las dos cosas, la agredida no iba bien vestida, no caminaba por un lugar seguro, eran horas en que las muchachas decentes están en casa— y la superviviente no adopta el libreto de la víctima, corre el riesgo de ser leída. Corre el riesgo de ser vista como una farsante o una loca:

> Que por qué volvías, que por qué no hablaste, que por qué dejaste que te cogieran. Olvídate, jamás van a aceptar lo que decís. Siempre te van a cuestionar. (López Peiró 2020,129)

Ambas salidas conducen a una dislocación de la estructura triangular. No se trata, por lo tanto, de acoger o rechazar los libretos existentes claudicando ante un pensamiento dilemático, sino de rearticular los guiones de la violación de modos que reconozcan la agresión y el daño sexual. De modos que favorezcan la articulación y el reconocimiento social del daño. Para mostrar que la rearticulación de los libretos en un sentido favorable para la agredida, Alcoff recoge el trabajo de Bernard Williams (1993). En *Shame and Necessity*, Williams argumenta que la vergüenza es un sentimiento relacional; por lo que Alcoff defiende que no es un sentimiento necesario tras una agresión sexual, sino que su surgimiento depende del contexto de la superviviente y de cómo respondan las terceras personas:

> La vergüenza es un sentimiento autodirigido con contenido moral y cognitivo. Implica una sensación del propio estado en relación con el mundo de los demás, el propio estado tanto físico como moral. Es necesariamente, como argumentó Bernard Williams (1993), relacional: una no siente vergüenza delante de un árbol. Es una condición atribuida durante mucho tiempo en muchas sociedades de todo el mundo a las víctimas de daños sexuales [*sexual violation*] por una lógica que muchas consideran ahora absurda. Sin embargo, el hecho de que las víctimas experimenten a veces vergüenza en lugar de ira parece un buen candidato para afirmar que siguen un guión convencional. La vergüenza no es una experiencia que surja espontáneamente: una puede imaginarse ser víctima de una agresión sexual [*sexual violation*] sin sentir vergüenza en absoluto. Una bien podría sentir humillación causada por la angustia de ser tratada como si su estatus fuera tan bajo que pudiera ser tratada como un objeto de desprecio, pero la humillación no implica los aspectos autoinculpatorios de la vergüenza. (Alcoff 2018, 66)[93]

[93] "Shame is a self-directed feeling with both moral and cognitive content. It involves a sense of one's own

La comprensión de la vergüenza como un recurso epistémico subraya el carácter relacional de este sentimiento. De acuerdo con la lectura que propongo de la vergüenza como recurso epistémico, esta surge para resolver la disonancia epistémica causada por la negativa del agresor y las terceras personas a articular o darle realidad social al daño. Al negarse las terceras personas a articular ese hecho, la agredida se queda sola frente al mundo. La estructura triangular se disloca. Como consecuencia, la agredida siente el poso horrendo del daño sexual y, sin embargo, no hay nadie que corrobore su percepción respecto de lo vivido, nadie que la acompañe en la elaboración del daño. Se ve, entonces, ante una disyuntiva —una disonancia epistémica— que sólo puede reconciliar considerándose a sí misma como el origen de lo horrendo. La vergüenza, por lo tanto, surge como consecuencia de un modo de relación dislocado. Pero también esta forma dislocada de contacto es relacional. Porque, de algún modo, la vergüenza, en tanto que recurso epistémico, es un rescoldo que no deja de apuntar hacia afuera: al daño que el agresor ha desdibujado y que algunas terceras personas se niegan a elaborar junto a la agredida. El único modo de deshacerse de la vergüenza es articulando el vértice del mundo; restañando la escena triangular que ha sido dislocada.

Con los testimonios de Angelou, Bon y López-Peiró hemos reflexionado sobre los mecanismos de la culpa y la vergüenza como recursos epistémicos en una estructura triangular dislocada que coarta la posibilidad de discernir y articular el mundo. En lo que queda de capítulo, quisiera reflexionar muy brevemente sobre el modo en que se conserva la memoria de lo vivido cuando las estructuras triangulares en las que se elabora y se hace uso del lenguaje se dislocan.

En los apartados 1-3, de la mano de los testimonios de Maya Angelou, Adélaïde Bon y Belén López Peiró, hemos reflexionado sobre una de las consecuencias de la dislocación de la estructura triangular propia del daño sexual: la culpa y la vergüenza. He defendido la tesis de que estos sentimientos pueden ser interpretados, también, como un recurso epistémico que trata de resolver una disonancia epistémica generada por la incompatibilidad de (a) la lectura que el agresor trata de imponer a la agredida de los

state in relation to a world of others, one's physical as well as moral state. It is necessarily, as Bernard Williams (1993) argued, relational: one does not feel shame in front of a tree. It is a condition long attributed in many societies around the world to the victims of sexual violation by a logic that many now consider absurd. Yet the fact that victims sometimes experience shame in place of anger looks to be a good candidate for the claim that they are following a conventional script. Shame is not a spontaneously emerging experience: one can imagine being the victim of sexual violation without feeling shame at all. One might well feel humiliation caused by the distress of being treated as if one's status was so low that one could be treated as an object of disdain, but humiliation does not involve the self-incriminating aspects of shame." (Alcoff 2018, 66)

hechos y (b) las sensaciones de esta tiene respecto a lo vivido, o la disonancia epistémica que se genera cuando el vértice del mundo se desdibuja pero la agredida siente lo atroz de un daño que, sin embargo, no puede identificar en el mundo.

A mi juicio, esta lectura en clave epistémica de la culpa y la vergüenza podría ayudarnos a comprender algunos aspectos de los procesos de rememoración de lo vivido que atraviesan muchas supervivientes y que pueden parecer, en una primera instancia, paradójicos. Es lo que trataré de hacer en el siguiente apartado; aunque es cierto que a lo largo de los apartados anteriores se han podido intuir algunas de las cuestiones que aquí plantearé.

4. Rememorar lo vivido

Las cuestiones que giran en torno a la memoria son de una enorme complejidad y requieren ser exploradas con una profundidad mucho mayor de lo que permite el espacio que le dedicaré. Por eso, mi objetivo en este apartado no es articular una teoría en torno a la memoria, sino solamente señalar que algunos aspectos que desde cierta lógica se presentan como descabellados, desde la perspectiva de la estructura triangular y su dislocación no sólo no son descabellados, sino que no resultan ni paradójicos ni contradictorios.

Al igual que en los apartados anteriores, llevaré a cabo esta tarea de la mano de un testimonio: *Elijo a Elena,* de Lucía Osborne-Crowley ([2019], 2020). Asimismo, seguiré la lógica propia del testimonio, por lo que iré señalando los aspectos teóricos en la medida en que este no sea silenciado. Lo que voy a elaborar de la mano del testimonio de Osborne-Crowley puede iluminar otros testimonios de supervivientes de daño sexual en la infancia. No obstante, como en los apartados anteriores, no podemos ni debemos trasladar la lógica argumentativa que aquí se presenta a cualquier otro testimonio sin rearticularla y ponerla en diálogo con la especificidad propia de ese testimonio.

En el testimonio de Lucía Osborne-Crowley convergen ensayo y autobiografía creando una sinergia en la que cada uno de los géneros ilumina y acoge al otro, de modo que los límites entre ambos se vuelven imprecisos. Por eso, *Elijo a Elena*, es mucho más que una simple mezcla y va más allá de un mero híbrido. Narración y ensayo están completamente trenzados; cada uno toma del otro conceptos, estilos, formas de expresión. Se diluyen, en ocasiones, pero también se enriquecen y vuelven a estructurarse con plenitud e independencia en momentos determinados. Es una especie de baile, un juego,

que la autora experimentó durante los años posteriores a la violación en los que trataba de comprender lo que había pasado, los momentos previos a la agresión, y las vivencias posteriores. Un baile en el que nos invita a entrar y cuya forma es un eco de lo que fueron sus exploraciones y reflexiones, sus desorientaciones y desesperaciones, antes de tomaran la forma de un libro.

Osborne-Crowley convoca, junto a su experiencia, conceptos, ideas y tesis de investigadoras y escritoras que han trabajado en profundidad el trauma. Narra su historia y, en esa narración, se apoya en nociones y explicaciones teóricas que la ayudan a elaborar sus vivencias. No se justifica. Tampoco utiliza la teoría para probar lo vivido. La teoría es un elemento más que le ayuda a vincular su subjetividad al mundo. Un elemento que facilita la comunicación de una vivencia aparentemente inaccesible a quienes la desconocen. Es, también, un punto de unión con muchas otras supervivientes que conocen lo que es rememorar sin los recursos colectivos, lingüísticos y sociales necesarios para narrativizar lo vivido.

La narración se divide en siete partes que siguen un orden cronológico. Comienza en 2007, cuando Osborne-Crowley tiene 15 años y es violada por un desconocido, y acaba más de diez años después: momento en el que escribe su testimonio. Aunque el orden es cronológico, veremos que las escenas que relata evocan un tiempo más bien cíclico. Un retorno constante al daño sexual al que de algún modo volvía en un ejercicio de memoria que no podía realizar a través de la palabra, ya que olvidó aquel daño y, a la vez, no podía dejar de recordarlo. Un ejercicio de rememoración que, a partir de una semilla de agencia, reconstruye o construye, cuida, una agencia más sólida y articulada.

Con Osborne-Crowley veremos cómo ese ejercicio de rememoración encarnada trata de sostener un recuerdo para el que no existían palabras. Después de ser violada, Osborne-Crowley no le dijo nada a nadie: ni a sus amigas, ni a su familia. Sentía vergüenza y miedo; y no tenía palabras con las que buscar la comprensión inmediata de los demás. No tenía expresiones cómo las que usamos cuando tenemos un accidente: "llama a la ambulancia", "trae el alcohol y ayúdame", "creo que tenemos que ir al médico", "no puedo mover la pierna" (Crowley 2020, 126). Sin lenguaje y con la estructura triangular dislocada, veremos que Osborne-Crowley rememora lo vivido de otro modo.[94]

[94] Todos los fragmentos de este testimonio son tomados de la traducción de Victoria Malet para Alpha Decay (2020).

4.1. "[…] de una forma u otra, el cuerpo lleva la cuenta." (Osborne-Crowley 2020, 37)

Osborne-Crowley se dirigía, junto a tres amigas, camino a casa tras una noche en el karaoke. Tenían hambre, así que decidieron detenerse frente a un McDonalds. En ese momento, un grupo de cuatro desconocidos rodearon a sus tres amigas, de modo que, premeditada e intencionadamente, apartaron y aislaron a Osborne-Crowley del grupo. Un quinto hombre apareció detrás de ella. Sin que sus amigas lo pudieran ver, la agarró de la mano y la obligó a ir hasta el baño de hombres del McDonalds, completamente vacío y silencioso. La encerró en un cubículo y la violó (Osborne-Crowley 2020, 25).

La narración tiene una mirada retrospectiva. En el momento en el que escribe el libro, Osborne-Crowley ya ha hecho un trabajo de elaboración y conceptualización del daño sexual a través del cual comprende que, en efecto, fue víctima de una violación, y con el que puede dar cuenta del modo en que se desarrolló la situación. La sumisión u obediencia, la parálisis inicial, el intento de huida, el descarte de la posibilidad de lucha, la disociación y el colapso y, finalmente, la lucha y la huida efectivas (Osborne-Crowley 2020, 26-7).[95] Pero aquel día de agosto de 2007 queda lejos de esta mirada retrospectiva.

[95] "Cualquiera que haya leído algún estudio sobre las experiencias traumáticas, sabrá que ante este tipo de situaciones el sistema nervioso autónomo reacciona de tres maneras: huye, lucha o se queda paralizado. // En primer lugar me abalancé hacia la puerta del cubículo, pero él se interpuso en mi camino y no se movió de allí. Mi cuerpo reconoció de inmediato que no tenía ninguna posibilidad de huir. // Luchar. El hombre era una mole de unos treinta y cinco años, y parecía como si hubiera pasado la mayor parte de su vida adulta en un gimnasio. Yo todavía pesaba poco más de cuarenta kilos, como me exigía mi sueño de ser una atleta. En un momento dado intenté separarme de él y abrir el pestillo de la puerta. Entonces sacó una navaja suiza y me la puso en el cuello. Luchar tampoco era una posibilidad factible. //Cuando las dos primeras opciones resultan inviables y el peligro sigue presente, el sistema nervioso autónomo manda una señal al cerebro avisando de que la muerte es inminente y el cuerpo empieza a prepararse. Entonces el cuerpo libera su analgésico natural más potente e interrumpe las señales de todas las terminales nerviosas más importantes. // Cerebro y cuerpo entran en un estado de disociación. Y la persona tiene la sensación inequívoca de flotar encima de su propio cuerpo, y de observar pacientemente, como a la espera y sin sentir nada en absoluto. Una sensación de calma absoluta se extiende desde la mente hasta los músculos y los huesos de brazos y piernas, hasta la sangre y los órganos internos. // En la literatura especializada, esta parálisis también se denomina "colapso", que ocurre cuando el cuerpo se da cuenta de que la muerte ha venido para llevárselo. La reacción de colapso significa que los músculos dejan de funcionar y se relajan completamente, pues ya no se los necesita para escapar puesto que escapar parece una acción imposible. El cuerpo deja de luchar. Se rinde. Los músculos relajados no ofrecerán ninguna resistencia a lo que intenta lastimar al cuerpo y la muerte sobrevendrá rápidamente, y será más clemente. // El estado de colapso se activa en el momento de impotencia total. Normalmente viene acompañado del pensamiento o la sensación de que la lucha ha acabado. Recuerdo este momento claramente. Mientras mi agresor me apretaba el cuchillo contra el cuello, pensé: cuando haya acabado, me matará. // En esos instantes de calma el cerebro examina la situación por última vez en vías de escape. En la mayoría de situaciones traumáticas, es en el momento en que el cuerpo se resigna a morir cuando la mente encuentra una manera para sobrevivir. // Me di cuenta de que había una botella de cristal junto a la taza del váter, medio apoyada contra la puerta. Me agaché —en ese momento no sentía ningún dolor en el cuerpo—, agarré la botella y la rompí golpeándola contra la tapa de porcelana del váter. Eso sobresalto al hombre unos instantes, pero fueron suficientes. Mientras él intentaba averiguar el origen del estruendo, los trozos de cristal y el golpe que había asestado a la puerta con el codo al retroceder el brazo, corrí el pestillo, di un empujón a la puerta y escapé." (Osborne-Crowley 2020, 26-7). En inglés: "If you've read about trauma you will know that the human

En el momento de la violación, y en los minutos, días y meses posteriores, no tenía una referencia a la que acogerse para interpretar lo vivido. A diferencia de otros testimonios que hemos visto, Osborne-Crowley sí conocía algunos conceptos que consideramos centrales. Sin embargo, esas nociones no eran suficientes para interpretar lo que le estaba ocurriendo:

> Como nunca había tenido experiencias sexuales, carecía de un punto de referencia para interpretar lo que me estaba ocurriendo, aparte de lo que había visto en las películas. Lo único que sabía con certeza era que el dolor que sentía era el más intenso y horrible que había sufrido en mi vida. (Osborne-Crowley 2020, 25-6)[96]

Aunque no tenía experiencias previas, con quince años sí tenía algunas palabras y ciertas nociones sobre el sexo, y percibía e incluso había integrado algunas de las connotaciones sociales a las que se enfrentan las supervivientes de daño sexual que deciden hablar. Es decir, aunque no tenía un punto de referencia desde el que interpretar lo que estaba ocurriendo, sabía de algún modo que era mejor no hablar de ello, que una agresión sexual era algo de lo que debía avergonzarse, algo que era mejor mantener en silencio. Estaba atemorizada. Por eso no dijo nada. Ni a sus amigas, ni a su familia:

> No se lo dije a nadie. Mis amigas sabían que había pasado algo terrible esa noche, pero

---

body's autonomic nervous system gives it three options in this kind of situation: fight, flight or freeze.//I lunged once at the latch of the stall door but he moved his body in front of it and didn't move from that position. Flight, my body instantly recognized, was not an option. // Fight. The man was about thirty-five, and made almost entirely of muscle. He looked like he had spent most of his twenties at the gym. I was still just a little over 40 kilos, true to my athletic dreams. // I tried once to push myself far enough away from him that I could reach around him for the door. At this point, he pulled out a Swiss army knife and held it against my throat. Fight was also out of the question. // When the first two options fail and the danger is still present, the autonomic nervous system sends a signal to the brain that death is imminent and the body begins to prepare itself. // The body releases its most powerful natural analgesic and cuts off signals from all major nerve endings.//The brain then enters a state of dissociation. In these moments, one feels distinctly as though one is floating above one's body, patiently watching, waiting, feeling nothing at all. The feeling of calm dissociation spreads from the mind to the muscles and veins themselves, right down to the bones.//Another element of the freeze response is referred to in trauma literature as 'collapse'. This also occurs the moment the body realizes that death has come for it. The collapse response involves all the muscles shutting down, becoming limp, no longer needed for escape because escape has been deemed impossible. The body stops fighting. It gives in. Once entirely loosened, the muscles will cease to resist whatever is trying to hurt the body and death will come faster. More mercifully.//The state of collapse is activated at the point of total helplessness. It is usually accompanied by a thought, or a sense, that the fight is over. I remember this moment clearly: as my attacker held the knife hard against my throat, I thought to myself: When he's finished, he's going to kill me.//In these calm moments the brain surveys the scenario one final time for possible escape routes. In most traumatic situations, it is this moment in which the body resigns itself to death that the mind finds a way to survive.//I noticed a glass bottle sitting to the right of the toilet bowl, leaning slightly against the door. I bent over – feeling, in that moment, none of the pain in my body – grabbed the bottle, and smashed it over the porcelain lid of the toilet bowl. This startled him for only a few seconds, but it was enough. As he tried to figure out the source of the loud smash, the flying glass and the reverberations as my elbow hit the door of the stall when it recoiled from the effort of breaking the glass, I reached for the door, unlocked it and ran away." (Osborne-Crowley 2019, 16-7)

[96] "I had never had sex before so I had no reference point for any of what was happening to me apart from what I'd seen in movies, but I knew for certain that it was the sharpest and most severe pain I had ever experienced." (Osborne-Crowley 2019, 16)

> cuando vieron que no respondía a sus preguntas, dejaron de hablarme del asunto. Tenía demasiado miedo para permitirme revivir esa noche. Todas teníamos miedo. Éramos unas niñas.
>
> Tenía quince años. (Osborne-Crowley 2020, 28) [97]

En aquella época, además, prácticamente el único tema de conversación entre sus amigas era si ya habían perdido la virginidad. Todas empezaban a tener sus primeros novios y a explorar su sexualidad en pareja. Hablaban de aquello a diario. Después de la violación, a Osborne-Crowley le resultaba muy difícil sumergirse en la conversación. No quería hablar de lo que había ocurrido; pero las conversaciones de sus amigas la llevaban de vuelta al daño. Eso sí, desde una pregunta que todavía la hacía sentir más temor, más vergüenza; una pregunta que la dañaba y que la conducía a encerrarse más en sí misma:

> Sepulté el dolor y el trauma de lo que me había ocurrido en un lugar tan recóndito de mi mente que durante las semanas siguientes solo me preocupaba si continuaba siendo virgen.
>
> ¿Qué diría la próxima vez que alguien me lo preguntara? Contestar que nunca había tenido una relación sexual sería una mentira, pero claramente preferible a contar algo próximo a la verdad. La verdad era inconfesable. (Osborne-Crowley 2020, 28-9)[98]

La pérdida de la virginidad tiene un peso social muy elevado entre las y los adolescentes, especialmente en sociedades en las que la educación sexual brilla por su ausencia. Se convierte en un elemento socializador de primera línea, estableciendo incluso jerarquías de poder o admiración en los grupos, y definiendo a los sujetos susceptibles de ser marginados —por exceso o por defecto de virginidad. Años después, muchas personas ni si quiera recuerdan su primera relación sexual, pero en la adolescencia supone un acontecimiento trascendental, un claro marcador del abandono o clausura de la niñez; y una apertura de ese camino iniciático que representa la juventud. Entonces, ¿qué sentido tiene hablar de pérdida de virginidad cuando tu primera experiencia sexual ha sido una violación? ¿Qué respuesta puedes dar ante una experiencia en la que tu agencia sexual ha sido completamente negada y ninguneada? Si la pérdida de la virginidad era la única elaboración de la sexualidad que en ese momento podía articular con sus amigas, el único recurso con el que poder elaborar lo que le había pasado, ¿cómo no se iba ha hacer esa

[97] "I told no one. My friends knew that something had happened but I brushed off any questions they had and we never spoke about it again. I was too scared to revisit that night. We all were. We were just kids.//I was fifteen." (Osborne-Crowley 2019, 18)

[98] "I pushed the pain and the trauma of this event so far into the darkest corners of my mind that all I could think about those next few weeks was whether or not I was still a virgin. // What would I say the next time someone asked me? To say I'd never had sex would be a lie, but it was far preferable to recounting anything close to the truth. The truth was unspeakable." (Osborne-Crowley 2019, 18)

pregunta? Esa pregunta, esa preocupación, anegaba todo su pensamiento. Era cuanto tenía para darle cierta realidad lingüística y social al daño. Pero el temor, la vergüenza, y lo que se sabe que les sucede a las que hablan, la frenaron a la hora de compartir sus quebraderos de cabeza.

Sin hablar, sin otras junto quienes elaborar el daño sexual, se imposibilita la articulación de la estructura triangular en la que discernir y dar sentido a lo vivido.

En los apartados anteriores, hemos visto que la dislocación de la estructura triangular hace que el mundo se le venga encima a la agredida. En ese venírsele el mundo encima, la agredida encarna una culpa y una vergüenza que no le pertenecen. En este apartado, quisiera abordar brevemente otra consecuencia de ese venirse el mundo encima: la imposibilidad de articular una narración que sostenga colectivamente la memoria de lo vivido.

Cuando la estructura triangular se disloca, es decir, cuando no contamos con otras junto a quienes articular algo que nos ha sucedido, una situación que hemos vivido, se ve comprometida también la posibilidad de afianzar un recuerdo. Narrar y relatar lo vivido es una de las formas que tenemos no solo de articular lo vivido, sino de darle sentido en la trama de nuestras vidas. Recordar es un ejercicio relacional (Campbell 2003) que descansa en la práctica de relatar lo vivido o lo que se está viviendo. A ese ejercicio de relatar lo vivido Cyrulnik (2004) le da el nombre de historización y lo sitúa en el centro de la estructura triangular.

Boris Cyrulnik y su equipo, de cuyo trabajo hablé en el capítulo IV, además de vincular el gesto de señalar con el dedo con el surgimiento del lenguaje y, por tanto, de la estructura triangular, sitúan la posibilidad de la *historización* de lo vivido como un elemento constitutivo de esta estructura. Dicho de otro modo, es en la estructura triangular dónde surge la posibilidad de situar una vivencia o un objeto en el seno de una narración. Para ilustrar esta relación constitutiva, Cyrulnik recurre a la diferencia que hay entre la forma en la que las niñas ferales o las niñas bajo llave se relacionan con un objeto y el modo en que lo hace una niña cuyo desarrollo sigue los patrones que se consideran normales o prescriptivos.[99]

En concreto, describe la manera en que dos niñas —una feral y otra socializada— se desenvuelven ante un vaso de agua que calma su sed. La niña familiarizada a la que se

[99] La denominación de "niñas ferales" se refiere a las personas que durante sus primeros años de vida han sido aisladas (por motivos muy diversos) y se les ha impedido o dificultado enormemente el proceso de socialización necesario para el desarrollo de toda persona.

refiere tiene unos tres años y medio; la niña salvaje (sic) fue abandonada a una edad temprana, y en el momento en que se desarrolla la situación descrita tiene alrededor de siete años. La situación se desenvuelve de la siguiente manera:

> La primera [la niña familiarizada], cuando llega el momento de probar la bebida, encadena una secuencia de gestos bien enlazados: toma el vaso, bebe su contenido, mira a su madre, deja el vaso donde estaba. La niña salvaje coge el vaso, bebe, y cuando ha saciado su sed, abre la mano y deja caer el recipiente. (Cyrulnik 2004, 64)[100]

Una vez utilizado el instrumento que les permite tomar el agua que sacia su sed, la niña familiarizada lo vuelve a dejar en el mismo sitio: entiende que podrá volver a usarlo en el futuro, al igual que sabe que ya lo utilizó anteriormente. La niña feral, en cambio, no parece establecer esas relaciones. Las dos han entendido el funcionamiento del vaso y han mostrado que saben utilizarlo. Pero la forma de relacionarse con el vaso es muy diferente:

> […] la niña salvaje se queda ahí [comprende que el vaso es un instrumento], mientras que la familiarizada prosigue la ontogénesis del objeto. Aquí, como si se tratase de señalar con el dedo, hemos descubierto el detalle decisivo: la mirada de la madre (o del adulto presente). A esa mirada afectuosa se dirige la pequeña mientras manipula el objeto. Éste se encuentra así "afectivado". Si la escena se acompaña de habla, la madre dirá o puede haber dicho anteriormente: "¿Sabes? Este vaso te lo regaló la tía Noémie el día de tu bautizo". En suma, con esa mirada, la niña "historiza" el objeto; se infiltran en él una filiación y una religión. (Cyrulnik 2004, 64)[101]

La niña feral, a diferencia de la niña familiarizada, no puede historizar el objeto. La razón de ello es que el objeto, el vaso, para ella no tiene resonancias afectivas. Para que lo estuviese, para poder insertar el objeto en una narración, necesitaría una estructura triangular no dislocada y una figura de apego a quien mirar mientras bebe. Hablo en singular no porque baste una única escena para que se lleve a cabo el proceso de historización, sino porque se trata de una escena paradigmática, de una estructura triangular que se repite de formas diversas y que genera ecos en otras situaciones similares. Podemos imaginar con gran facilidad que las manos de la niña familiarizada habrán sido

[100] "La première, arrivant pour le goûter, enchaîne une séquence de gestes bien liés : elle prend le gobelet, boit le contenu, regarde sa mère, repose le gobelet. La petite fille sauvage prend le gobelet, boit, et dès qu'elle n'a plus soif, ouvre la main et laisse tomber le gobelet." (Cyrulnik 2010, 33)

[101] "Les deux petites filles ont perçu le gobelet, ont compris qu'il n'est pas une chose, mais un outil dans lequel on peut mettre de l'eau ; elles prennent l'outil en tant que tel, et savent toutes deux s'en servir. Mais la petite fille sauvage s'arrête là ; alors que la petite fille familiarisée continue l'ontogenèse de l'objet. Ici, comme lorsqu'il s'agit de pointer le doigt, nous avons découvert le détail décisif : c'est le regard de la mère (ou de l'adulte présent). À ce regard affectueux, la petite fille s'adresse en même temps qu'elle manipule l'objet. L'objet se trouve ainsi "affective". Lorsqu'il y a parole, la mère dira, ou aura dit : "Tu sais, ce gobelet t'a été offert par tante Noémie le jour de ton baptême…" Bref, de ce regard, déjà elle "historise" l'objet ; s'infiltrent en lui une filiation et une religion." (Cyrulnik 2010, 33)

cariñosamente acompañadas hasta la mesa por las manos de un adulto las primeras veces en que ha sujetado por sí misma el biberón o vaso; sin embargo, no podríamos imaginar lo mismo en el caso de la niña feral. A través de los afectos prodigados por las personas adultas que la cuidan, la niña familiarizada aprende qué debe hacer después de haber saciado su sed.

Un aspecto relevante que, por tanto, se deriva de este ejemplo, y que Cyrulnik no trata, es el peso normativo que se reconoce en la interlocución triangular: la niña familiarizada, al mirar a la madre y al vaso, sabe que debe dejar el vaso en la mesa para que no se rompa. Sabe que hay que hacer algo con el vaso y no simplemente soltarlo. En las interlocuciones la niña familiarizada aprende lo que se considera preceptivo en cada situación. La mirada cargada de afecto del otro referente –de la figura de apego– le recuerda y le acompaña en la adquisición de la práctica.[102]

Adquisición de la práctica, normatividad e historización van de la mano, y son elementos constitutivos de la estructura triangular. No sorprende, en consecuencia, que cuando la estructura triangular se disloca estos elementos se vean sacudidos. Pero no hace falta que centremos nuestra argumentación en el caso de las niñas ferales, que puede considerarse extremo. La dislocación de la estructura triangular no se da necesariamente en el aislamiento o en el vacío de cuidados.

El proceso de historización es constitutivo de la estructura triangular. Por ello, si esta es sacudida o dislocada, también se verá afectado de algún modo ese proceso de historización. Por eso, no solo es relevante, sino también preceptivo, explorar cómo el proceso de historización se ve impedido, dificultado, transformado, coartado, sacudido, atravesado, como resultado del daño sexual.

La idea principal es que si nadie más, a parte de la agredida, mira el daño sexual, esto es, si nadie más acompaña la mirada de la agredida —como la figura de apego acompañaba la mirada de la niña hacia el vaso—, el daño se desdibujará ante sus ojos y la superviviente difícilmente podrá historizar el daño del que ha sido objeto. El peso normativo que aprendemos de la mirada de las otras, como hemos visto en el ejemplo de las niñas y el vaso de agua, favorece el proceso de historización. Por ello, la escasa atención y el silencio que sucede y es propio del daño sexual, especialmente en la infancia, o las connotaciones negativas que están presentes en la sociedad, son tan perniciosas: puede llegar a sacudir la historización del daño y, por lo tanto, a moldear las formas de recuerdo

[102] La mirada afectivada no siempre es, ni tiene por qué ser, una mirada afectuosa.

y de olvido. Esto tiene una relevancia especial en la infancia, porque la memoria está muy ligada al afianzamiento de la estructura triangular y del lenguaje: por lo general, son escasos o nulos los recuerdos que conservamos de vivencias experimentadas antes de los tres años, antes de que se afiance el lenguaje.

Sin otras con quienes mirar el mundo, este no puede ser sostenido, articulado ni historizado y, como consecuencia, el mundo se le viene encima a la agredida, que tiene que dar cuenta de lo vivido sin la ayuda o el acompañamiento de las otras, sin la elaboración o el discernimiento conjunto, en los límites o los márgenes del lenguaje, a través de la encarnación de lo que no puede ser elaborado ni señalado, historizado o relatado en cooperación. Necesitamos a las otras y al lenguaje para poder dar cuenta de nosotras mismas.

Ante esa imposibilidad de articular el daño junto a las otras, existe la posibilidad, que la comunidad científica comienza a admitir, de que la agredida encarne de otros modos la memoria que no puede poner en palabras. Osborne-Crowley expresa esto diciendo que "[…] de una forma u otra, el cuerpo lleva la cuenta (Osborne-Crowley 2020, 37; cfr. Van der Kolk 2014). Esta memoria encarnada sin posibilidad de articulación social tiene una doble faceta que vista desde una perspectiva equivocada puede parecer descabellada. Por un lado, la memoria encarnada, permite que la agredida olvide el daño sexual. Pero, por otro lado, le impide olvidarlo.

La tesis que quiero sostener y que es consecuencia de esta aparente paradoja es que, aunque se vea comprometido el ejercicio narrativo del recuerdo, esto es, aunque se vea comprometida la historización del daño y, en consecuencia, su articulación y expresión lingüística y social, la agredida encarna de otro modo la memoria de lo vivido. Psiquiatras como Bessel Van der Kolk, que han dedicado su vida a estudiar el trauma —en concreto, el trastorno de estrés postraumático complejo (TEPTC)—, han sostenido desde sus ámbitos de estudio esta tesis. Lo que aquí sugiero es la posibilidad de hacer una lectura en clave epistemológica de esta tesis. Una lectura que, por un lado, amplie la lectura psicológica y somática, pero que también enriquezca nuestra comprensión de las injusticias epistémicas. Es lo que trataré de desarrollar, si bien de un modo breve, en las siguientes secciones.

4.2. "Mi cuerpo estaba gritando la respuesta" (Osborne-Crowley 2020, 66)

Al no tener a nadie junto a quien articular el daño, el vértice del mundo se desdibuja. A veces tanto que puede llegar a tambalear la posibilidad del recuerdo. Sin un proceso

cooperativo de discernimiento colectivo, Osborne-Crowley llegó a convencerse de que se lo había inventado todo; de que la violación era fruto de su imaginación.

Sin embargo, en momentos de especial vulnerabilidad, se le escapaban algunas confesiones: con dieciséis años, después de haber bebido, le contó a una chica a la que apenas conocía que la habían violado; y, tres años después, con diecinueve, se lo contó una y otra vez a una amiga (Osborne-Crowley 2020, 30) —estaba bajo los efectos de una droga que alguien había metido en su bebida. Con todo, estos momentos de confesión no eran más que pequeñas vías de escape de la tensión acumulada, momentos puntuales de los que Osborne-Crowley tomaba distancia rápidamente:

> Cuando se me escapaban estas confidencias apenas las reconocía como mías. Me preguntaba si los recuerdos eran reales. Y cuando los buscaba conscientemente, solo me venían a la cabeza fragmentos de imágenes inconexas que no guardaban ninguna relación entre sí. Me convencí de que había imaginado toda la historia. Esta convicción convertía las azarosas confidencias a desconocidos en un motivo de profunda angustia. Me avergonzaba reconocer que esto me había ocurrido a mí, pero entonces recordaba la historia que había inventado para tapar la primera vergüenza: que aquello no había ocurrido en absoluto. Me avergonzaba de una mentira que no había contado, pero después de un tiempo me di cuenta de que la vergüenza de pensar que había mentido era más fácil de sobrellevar que la vergüenza de admitir lo contrario. (Osborne-Crowley 2020, 30)[103]

Al no poder discernir junto a las otras lo vivido, el mundo se le viene encima y acaba convenciéndose de que es ella la fuente de ese recuerdo. Pero, por más que trate de convencerse de que era una historia inventada, la memoria del daño encontraría otros modos de expresarse.

A los quince años, Osborne-Crowley se había labrado una prometedora carrera como gimnasta. Un deporte de enorme exigencia física y psíquica que requería horas diarias de entrenamiento y una gran conciencia corporal y mental (Osborne-Crowley 2020, 16). Competir en un campeonato mundial, requiere, entre otras muchas cosas, una visualización completa del ejercicio a realizar y de las sensaciones corporales que se viven

[103] "When these pieces of the story leaked out of me, I barely recognized them as my own. I questioned whether the memory was real. I searched for it consciously but could find only fragments of it that refused to align themselves in a way that made sense to me. I convinced myself I had imagined it. This project made the random but semi-regular confessions to strangers all the more distressing. I was ashamed of admitting that this had happened to me, but then I would remind myself of the story I had created to numb the first shame: that it had never happened at all. I felt ashamed of a lie I hadn't told, but after a while I realized that the shame of thinking I had lied was easier to manage than the shame of admitting I hadn't" (Osborne-Crowley 2019, 18-9).

durante todo el movimiento —"realmente imaginábamos los sonidos, los olores, las vueltas del estómago" (Osborne-Crowley 2020, 18)—, así como una ejecución limpia y exacta de la visualización. Requiere de un gran control y una enorme disciplina. Que el cuerpo responda exactamente como se le ha enseñado a hacer, como se le ha entrenado para hacer, como se le dice que lo haga. Osborne-Crowley había entrenado todas esas habilidades, y conocía muy bien su cuerpo y de lo que era capaz.[104] Pero, poco después la violación, empezó a tener errores que nunca había tenido, y sufrió caídas peligrosas. El cuerpo dejó de responder como le había enseñado que lo hiciera, como lo había entrenado, como le decía; quizás para comenzar a llevar la cuenta del daño que ella no podía articular junto a las otras:

> Todo lo que aprendí sobre la conciencia, la memoria muscular y la sabiduría del cuerpo me fue arrebatado y quedó recluido en un oscuro y polvoriento rincón de mi mente, donde no tendría el valor de entrar hasta una década después. (Osborne-Crowley 2020, 18)[105]

Al no poder revertir la situación, se vio obligada a abandonar la gimnasia. A la pérdida de propiocepción —"Mi cuerpo, que siempre había sido muy obediente, empezaba a fallar" (Osborne-Crowley 2020, 34)—, le siguieron dolores abdominales muy intensos, sangrado, vómitos, desmayos, sensaciones de que un cuchillo se le clavaba en la vagina, pesadillas.[106] Sin embargo, no vinculaba las dolencias a la violación. Trataba de olvidar

---

[104] "Conocía cada centímetro de mi cuerpo a la perfección; controlaba la más mínima sensación y, cuando no estaba al cien por cien, siempre lo notaba" (Osborne-Crowley 2020, 17). En inglés: "I knew every inch of my body so well, could feel every tiny sensation, could always tell if something was even just a little bit off." (Osborne-Crowley 2019, 11).

[105] "I learned so much about mindfulness, about muscle memory, about the wisdom of the body so early in my life, only to have it all taken from me, stored in some dark, dusty " corner of my mind that I would not be brave enough to enter until a decade later." (Osborne-Crowley 2019, 11-12)

[106] "Unos dos años después de la violación, me sobrevinieron unos terribles dolores abdominales. El dolor era tan intenso que me provocaba vómitos. Empecé a sangrar allá dónde iba; la sangre se deslizaba por mis piernas y creaba charcos a mis pies. Me desmayaba. Empecé a tener un pensamiento recurrente e intrusivo en el que un cuchillo se me clavaba en la vagina. Algo que los expertos del trauma llaman "alteraciones sensoriales de la memoria"; es la manera en que mi cuerpo recuerda la sensación de la violación, pero como el recuerdo está guardado ajo llave, el cerebro crea un recuerdo alternativo para representar la sensación. […] // Esto ocurre justo antes de que los fragmentos reales de los recuerdos vuelvan a la mente consciente. Es una señal de que los recuerdos te están alcanzando. Persiguiéndote. Seguí huyendo, más deprisa, de él, del recuerdo, del dolor. Pero no funcionó. Empecé a tener pesadillas sobre la agresión, en pequeños fragmentos; y me despertaba gritando y temblando, avergonzada de haberle dejado entrar de nuevo en mi cabeza. " (Osborne-Crowley 2020, 31) En inglés: "About two years after my assault, I was struck down by unbearable abdominal pain. I vomited from the force of it. I started to bleed everywhere. Blood poured down my legs and pooled around my feet. I passed out. I began to have a constant, intrusive thought about a knife being plunged into my vagina. This is what trauma scholars call a 'felt memory'; it is my body's way of recalling how the rape felt, but because the memory itself is locked away, the brain comes up with an alternative memory to represent the feeling. As far as I know, my attacker did not actually plunge his knife into me, but this is how my body interpreted the feeling that my mind refused to acknowledge.//This happens just before the actual fragments of the memory return to the conscious mind. It is a sign that the memory is catching up with you. Hunting you down. I kept running, I ran faster, from him, from the

aquella noche de agosto. En cierto sentido, ya la había olvidado:

> Durante los siguientes años, mi estado físico general se resintió de un modo que en ningún momento relacioné con la agresión que estaba intentando olvidar tan desesperadamente. Perdí el sentido del equilibrio y el dominio de mi cuerpo. Era incapaz de realizar ejercicios gimnásticos que en el pasado ejecutaba a la perfección. Mis entrenadores y compañeras eran conscientes de que me pasaba algo, pero cuando me preguntaban sobre ello no sabía que decirles. Perdí el control de mi propio cuerpo. En los entrenos me lesionaba debido a que ignoraba dónde empezaban y dónde acababan con exactitud mis extremidades. (Osborne-Crowley 2020, 31)[107]

Osborne-Crowley recoge los estudios del trauma de Bessel Van der Kolk, Peter Levine y Robert Jay Lifton para dar cuenta de las formas de olvido y memoria que convivieron con ella durante años. Habla de la diferencia entre los recuerdos declarativos —los que recordamos de forma nítida y manifiesta— y los recuerdos procedimentales o memoria corporal: son los recuerdos que no son conscientes, aquellos de los que lleva la cuenta el cuerpo, los que te sumen en la parálisis y la hipervigilancia (Osborne-Crowley 2020, 32-33. 35; cfr. Levine 2010, 2015). De acuerdo con esta lectura, Osborne-Crowley había perdido los recuerdos declarativos del daño sexual, pero no los procedimentales. En cambio, la memoria corporal que se había formado como gimnasta se esfumó: era incompatible con las formas de olvido y recuerdo que conviven en el daño sexual.

Esta es una forma de dar cuenta de los dolores, las formas del olvido y el recuerdo, o la hipervigilancia. Pero también hay otra aproximación, de carácter filosófico, que puede arrojar luz en torno a las formas de memoria y olvido que se dan en la estructura triangular dislocada propia del daño sexual. Como muestra la lectura en clave epistémica de la estructura triangular, el discernimiento y la articulación del mundo, así como su rememoración, son procesos relacionales. Esto es, dependemos esencialmente de los demás para interpretar, evaluar, atender a y recordar hechos y aspectos del mundo. Por eso no sorprende que cuando la estructura triangular se disloca, la forma de rememorar el mundo se configure de otros modos.

Desde esta aproximación epistémica, el dolor, el daño, el olvido y la memoria, al igual

memory, from the pain. But it didn't work. I started having nightmares about the attack, in tiny fragments, and would wake up screaming and shaking, and ashamed that I had let him back into my head" (Osborne-Crowley 2019, 19)

[107] "Over the next few years my body started to break down, physically, in a way that I assumed to be entirely unconnected to the event I had tried so hard to forget. I lost my sense of balance and any degree of connection to my body. I stopped being able to perform gymnastics routines I had long ago perfected. My coaches and fellow athletes knew something was wrong, but when they asked I couldn't explain it. I lost all sense of my physical self. I started injuring myself at training as a consequence of being unable to know precisely where the different parts of me begun and ended." (Osborne-Crowley 2019, 19)

que la culpa y la vergüenza, son relacionales; tienen un carácter intersubjetivo. No son fenómenos privados. Sino que dependen en sentido profundo de la cooperación epistémica con las demás. La memoria, también la personal, se sostiene colectivamente en los relatos y la narración que hacemos de los hechos y de los aspectos del mundo. Cuando no existe la posibilidad de sostener el relato colectivamente, y tampoco está la posibilidad de narrar en la intimidad lo vivido gracias a otras situaciones similares que nos permiten interpretar y objetivar el daño, son otras formas particulares de conocer y sus modos de comprensión, las que se encargan de sostenerlo o, al menos, de señalar que hay algo a lo que debemos atender.

Durante años, Osborne-Crowley convivió con dolores abdominales, vómitos, continuas pérdidas de sangre. Dos años después de la violación, en 2009, la ingresaron en el hospital por primera vez a causa de esas dolencias (Osborne-Crowley 2020, 41). Muchos años después, sabría que esos dolores se debían a que había desarrollado dos enfermedades para las que no había cura, tan solo tratamiento y prevención: endometriosis y enfermedad de Chron. Entre el primer ingreso y el diagnóstico, Osborne-Crowley fue objeto de numerosas injusticias epistémicas que ahondaron en la dislocación y le dificultaron articular e historizar el daño. La gran mayoría de los médicos que la atendieron durante los múltiples ingresos hospitalarios y consultas no creían que su dolor fuese tan agudo como el que ella decía tener. Pensaban que exageraba, o que sus dolencias eran fruto de una salud mental mermada:

> […] lo que más recuerdo de esos años de tratamientos médicos es el hecho de que nadie se tomara en serio el dolor que sufría (Osborne-Crowley 2020, 51)[108]

En su testimonio, Osborne-Crowley cita varios estudios sobre la falta de credibilidad por parte de la comunidad médica del dolor que expresan las mujeres para mostrar que el suyo no es un caso aislado (Backman 2008, Chen 2008, *Healthline* 2017, Hoffman y Tarzian 2001, *Institute of Medicine* 2011). En estos estudios, se muestra desde diversas perspectivas cómo las y los facultativos consideran el dolor de las mujeres menos agudo, apremiante o indicativo de una enfermedad grave que el de los hombres. Aunque estos estudios se hacen desde el campo de la medicina y no utilizan el concepto de injusticia testimonial para dar cuenta de sus observaciones, podemos afirmar que los datos que aportan constituyen evidencias de la relación que existe en la atención sanitaria entre el género y la posibilidad de sufrir injusticias testimoniales. Osborne-Crowley señala la

[108] "That my pain was not taken seriously is certainly how I experienced these years of medical treatment. " (Osborne-Crowley 2019, 29)

importancia de descartar ciertos problemas que pueden ser peligrosos para la salud, pero si una vez descartados se menosprecia el dolor que expresa la paciente, por el hecho de ser mujer, se está ejerciendo una injusticia testimonial:

> […] como soy periodista, los hechos son muy importantes para mí. Mientras escribía este libro, hablé con médicos que me dijeron que cuando llega una mujer a urgencias quejándose de un dolor abdominal, lo primero que miran es si se trata de un problema ginecológico, ya que este puede ser mucho más serio y letal que otras dolencias. Así que intentarán descartar rápidamente un embarazo ectópico u otra patología ginecológica grave que requiera una intervención urgente.
>
> Así que ahora entiendo por qué los médicos a menudo sacaban rápidas conclusiones sobre mi salud sexual. Lo que no me explico es que, cuando descubrían que las conclusiones eran erróneas, me dejaran tirada. (Osborne-Crowley 2020, 51)[109]

Cuando los médicos veían que las conclusiones a las que llegaban eran erróneas, descartaban que sucediese algo y la enviaban a casa. Con frecuencia, hacían alusiones a su baja tolerancia al dolor, a posibles problemas de inestabilidad emocional,[110] a su excesiva sensibilidad, etcétera. Descartaban seguir indagando a pesar de que existía suficiente evidencia clínica para tomarse en serio su dolor, como comprobó Osborne-Crowley años después, cuando solicitó su historial médico y repasó los resultados de los análisis médicos de esos años.[111]

Los médicos se negaban a prestar atención al dolor que expresaba Osborne-Crowley a pesar de la evidencia que lo respaldaba. Los resultados de los exámenes de sangre se

---

[109] "But I am also a journalist, and facts matter a great deal to me. While writing this book, I have spoken to doctors who have told me that if you present to emergency with abdominal pain as a woman, medics will immediately turn their attention to gynecological emergencies first because they can be fatal much more quickly than other conditions. So doctors will immediately check for ectopic pregnancies and other gynecological conditions that are life-threatening and require urgent surgical intervention. // So now I understand why doctors often jumped to conclusions about my sexual health. But it doesn't explain why, when those conclusions turned out to be wrong, they gave up on me altogether." (Osborne-Crowley 2019, 29)

[110] "'Vaya, veo que te vienes abajo a la mínima —me dijo una vez una especialista cuando fui a verla a su consulta—. ¿Has pensado en psicoanalizarte?' //Me habría gustado poder defenderme, pero sabía que si abría la boca rompería a llorar y eso confirmaría su acusación de que era una persona débil, autocompasiva y que me hacía la víctima." (Osborne-Crowley 2020, 52) En inglés: "Once, I was sitting in a specialist's office and she said, Wow, it really doesn't take a lot for the wheels to fall off your cart; have you considered a psych analysis? I wanted to "defend myself but I knew if I made a sound, the tears in my throat would well up and reach my eyes and prove the very thing she was accusing me of: being weak, indulgent, playing victim." Osborne-Crowley 2019, 29-39)

[111] "Salvo uno, los quince análisis de sangre presentan niveles linfáticos anormalmente altos. […] Los niveles altos señalan que el cuerpo está pasando por un proceso de inflamación. Tanto la endometriosis como la enfermedad de Crohn, son patologías inflamatorias." (Osborne-Crowley 2020, 52) En inglés: "In every single one of the fifteen blood results I have records of, bar one, my lymphocyte levels were abnormally high. […] Each of these indicators tells us about how the white blood cells in the body are behaving. Each of them is raised when the body is going through an inflammatory process. Both endometriosis and Crohn's diseases are inflammatory conditions."(Osborne-Crowley 2019, 30).

describían como "relativamente normales". Los de las ecografías, también, y, sin embargo, Osborne-Crowley afirma que se ve fluido libre en las imágenes (Osborne-Crowley 2020, 53). Es decir, los médicos no creían el dolor que expresaba Osborne-Crowley a pesar de que las pruebas médicas los contradecían. No la creían porque sostenían prejuicios sobre las mujeres y su inestabilidad emocional. Insistían en que se trataba de un problema de salud mental. Osborne-Crowley no compartía el diagnóstico que le daban: "Mi problema no consistía en que la mente estuviera controlando mi cuerpo, sino más bien que por primera vez en mi vida mi mente ya no controlaba nada" (Osborne-Crowley 2020, 47). ¿Por qué no indagaron más?

Como señala Osborne-Crowley, ahora existen estudios que relacionan ciertas enfermedades con traumas.[112] Sin embargo, es casi imposible —ni siquiera está claro que sea razonable— establecer una relación causal lineal entre un trauma y ciertas enfermedades y, por lo tanto, es importante tomar las relaciones que establecen estos estudios con cautela. Es cierto que, como recoge Van der Kolk (2014), las personas a las que se diagnostica un TEPT complejo suelen presentar un mayor número de enfermedades crónicas e inflamatorias que el conjunto de la población, pero establecer a partir de esta realidad causalidades lineales no parece una argumentación válida. Lo que sí se ha demostrado es el vínculo que hay entre un cuerpo estresado y la inflamación y el desarrollo o agravamiento de ciertas enfermedades.

Desde la lectura epistémica que propongo de la escena triangular, este último vínculo puede articularse filosóficamente. A los 15 años, Osborne-Crowley ya había integrado que una violación era algo de lo que debía avergonzarse (sic). Entre otras cosas, esta creencia la llevó a no decir nada. Sin nadie que la ayudase a discernir, interpretar y narrar lo vivido se produce una pérdida del objeto del mundo. Esa pérdida, favorece su creencia

[112] "En la actualidad, numerosos estudios relacionan casos graves de endometriosis con los efectos fisiológicos de un trauma sexual. Pero cuando me diagnosticaron la enfermedad no sabía nada de eso; ni siquiera admitía haber sido violada. Aún estaba muy lejos de recuperarme." (Osborne-Crowley 2020, 62). En inglés: "Multiple studies have now connected severe cases of endometriosis to the physiological effects of sexual trauma. But I didn't know that at the time of my diagnosis; I hadn't even accepted that I had been assaulted. I was still so far from getting better." (Osborne-Crowley 2019, 35). "En 2015, seis años después de mi primer episodio de dolor agudo, vómitos y hemorragias, tenía dos diagnósticos: endometriosis y enfermedad de Crohn. Qué mala suerte, pensé en ese momento. Ahora sé que las dos están estrechamente relacionadas: ambas son trastornos inflamatorios; ambas son consecuencia de un mal funcionamiento del sistema autoinmune. Ahora hay estudios que dicen que en algunos casos ambas pueden proceder de los efectos físicos prolongados de un trauma sexual sin tratar." (Osborne-Crowley 2020, 65). En inglés: "By 2015, six years after my initial acute episode of pain, vomiting and bleeding, I had two diagnoses: endometriosis and Crohn's disease. How unlucky, I thought at the time. Now I know the two are intimately connected: both are inflammatory disorders; both are a result of the malfunctioning of the autoimmune system. Studies now show that both can, in some instances, be connected to the long-term physical effects of untreated sexual trauma." (Osborne-Crowley 2019, 37)

sobre que la violación era algo que se había inventado, que era fruto de su imaginación. Sin embargo, hay otro sentido en el que Osborne-Crowley queda completamente ligada al objeto perdido; unos vínculos que se expresan de otros modos y que, sin embargo, no son atendidos. La pérdida de objeto dificulta la expresión directa del daño, que toma otras formas difíciles de discernir. Si esas formas no son atendidas, como consecuencia de injusticias de carácter epistémico, la confianza en el mundo de la agredida todavía se ve más mermada.

La pérdida de confianza en el mundo no es solamente una pérdida de las expectativas de que nadie me agredirá y si alguien me agrede otros vendrán en mi ayuda. La pérdida de esas expectativas tiene un significado profundo que afecta a la forma de estar en el mundo. Es una vivencia encarnada caracterizada por la sensación de estar en constante peligro, de que algo horrible va a ocurrir y todo se va a desmoronar. Pero, en este caso, a causa de la pérdida de objeto, la fuente de ese peligro constante no se puede identificar porque el vértice del mundo se ha desdibujado, lo que afecta a las formas que toma la memoria de lo vivido. Es más, al venírsele el mundo encima a la agredida, ese peligro que siente, del que tiene que estar hipervigilante, es un peligro del que no puede escapar, que va con ella a todas partes.[113] Esa suerte de olvido o amnesia que muchas supervivientes tienen durante años, hace que lo vivido se recuerde y se exprese de otros modos. Por ejemplo, a través de la queja.[114] Sin ese espacio para articular lo vivido y sostener el

[113] "Con el tiempo, la fachada de frenética actividad que había construido empezó a resquebrajarse. La tristeza se transformó en ansiedad y dejé de salir de casa. El dolor iba en aumento; a veces ni siquiera podía mover las piernas. […]//Recuerdo que pasaba de la resignación absoluta al pánico absoluto; que un momento me sentía exhausta y al siguiente cínica, y que acto seguido pensaba que me estaba muriendo. Y en toda esta locura lo que más sentía es confusión, y no paraba de preguntarme cómo era posible que me estuviera atacando un malvado depredador y que nadie pudiera identificarlo." (Osborne-Crowley 2020, 44) En inglés: "After some months of this, the facade of competence started to fracture. My sadness turned into anxiety and I stopped going out. The pain got worse; sometimes it was so bad I couldn't move my legs. […]//I remember oscillating between total resignation and total panic, one moment feeling exhausted and cynical and the next, thoroughly convinced I was dying. Cutting through all of my madness was pure confusion, constantly wondering how it could be that my body was being assailed by a malevolent predator that no one could name." (Osborne-Crowley 2019, 25)

[114] "En mi historia había un villano, pero tenía demasiado miedo a enfrentarme a él. Mi mente lo había borrado porque pensar en él me resultaba insoportable. Tumbada en la cama del hospital, pensando en todos los villanos de que carecía mi historia, me dije que este olvido era lo más humillante de todo. // Lo que entonces no sabía era que la humillación era mucho mayor de lo que pensaba: el mundo tenía la respuesta de quién había causado este dolor, pero lo había ocultado de mi vista. Igual que el mismo recuerdo, la conexión entre el grave trauma físico y la enfermedad crónica estaba escondida. // Mi orgullosa ignorancia me había convertido en una persona quejumbrosa y estúpida." (Osborne-Crowley 2020, 63). En inglés: "My story had a villain, but I was too afraid to face him. My mind had erased him from the narrative because the thought of him was unbearable. I thought, in that moment, lying in the hospital bed, thinking of all the villains my story lacked, that this confusion was the greatest indignity.//What I didn't realize then was that the indignity was far greater than I knew: the world had the answer to who had caused this pain, but it had kept it from me. Just like the memory itself, the truth of the connection between severe physical trauma and chronic illness was hidden. // This conceit made a

recuerdo, o para traerlo de nuevo de vuelta, lo vivido se olvida, a pesar de que el recuerdo vuelve constantemente de otros modos. Recuerdo y olvido conviven:

> Qué habría dado por saber que había un culpable, y que este se encontraba en algún lugar escondido en los recovecos más oscuros de mi mente. Y que su cara estaba grabada en mi recuerdo, aunque desconocía su nombre.
>
> Tras la violación había pasado tantos años huyendo de mí misma que pensé que el recuerdo jamás me alcanzaría. Mi vida era una abstracción; era un ser consciente que carecía de forma y de límites. Mi cuerpo me causaba tanto dolor que rechazaba cualquier tipo de interacción con él. Solo lo escuchaba en los momentos de crisis, cuando no tenía más remedio. En los demás momentos lo ignoraba completamente. (Osborne-Crowley 2020, 63-4)[115]

Esto sugiere que el silenciamiento propio de la dislocación podría favorecer el surgimiento de otros modos de rememoración y expresión del daño. Por ello considero necesario que articulemos las injusticias epistémicas más allá de la concepción clásica centrada en las formas de conocimiento proposicional. Como he desarrollado en la primera parte de esta tesis doctoral, una injusticia testimonial no solo es no hacer caso—a causa de un prejuicio identitario— a las quejas verbales en forma de proposición, sino también no atender otras formas de expresión que son demandas de atención normativa o que muestran daños en el cuerpo fuertemente vinculados con el estrés para los que existe evidencia clínica. Por otro lado, no ofrecer a quien demanda atención normativa un espacio en el que atender sus demandas y poder elaborar colectivamente el daño que expresa, un espacio en el que articular el mundo se le viene encima, es ejercer injusticia hermenéutica.

Por otro lado, el testimonio de Osborne-Crowley —y el de otras muchas (cfr. Suria 2020)— sugiere que el hecho de que no puedas articular el daño y de que, en cierto sentido, lo hayas olvidado, no significa que no lo recuerdes de otro modo. Los momentos de crisis son, quizás, la expresión más radical de ese recuerdo. Pero, como he dicho unos párrafos arriba, no se trata de establecer vínculos causales y directos, sino de atender esas formas de expresión, de abrir un espacio de discernimiento colectivo con el que elaborar colectivamente el mundo. En cierto modo, es lo que Osborne-Crowley fue haciendo a

---

spluttering fool out of me."(Osborne-Crowley 2019, 36)

115 "What I would have given to know there was someone to blame. That he was there somewhere, hiding in the darkest corners of my mind. That his face is permanently etched into my memory even though I will never know his name. //I had spent the years following the rape running so far away from myself that I thought the memory could not catch me. My life was an abstraction; I was a conscious being but I had no form, no boundaries. My body caused me so much pain that I refused to engage with it altogether. I only tended to it when it caused a crisis and gave me no choice. At all other times, I neglected it entirely." (Osborne-Crowley 2019, 36)

tientas. Atender, tratar de entender. Por eso leía, asistía a conferencias, volvía a pedir ayuda una y otra vez del modo en que podía hacerlo:

> Ahora, a los veintiséis años, después de haber leído un sinfín de libros y de haber pasado cientos de horas de terapia para mitigar los síntomas psicológicos del trauma y de haber asistido a una conferencia tras otra a cargo de los mejores especialistas del mundo, me parece de lo más evidente que la paciente que aparecía en urgencias una y otra vez era una joven traumatizada cuya historia incontable, sepultada profundamente en su sangre y en sus huesos, estaba empezando a aflorar en su piel. Cuyo cuerpo intentaba expresar algo que su mente quería mantener oculto.
>
> Si en ese momento alguien, quien fuera, hubiese tomado cartas en el asunto, quizá ahora no tendría que estar lidiando con dos patologías crónicas. Pero nadie intervino y yo me salí con la mía: ser invisible para todos. *Mi cuerpo estaba gritando la respuesta, pero nadie lo estaba escuchando. Ni siquiera yo.* (Osborne-Crowley 2020, 65-6, la cursiva es mía)[116]

Quizás, si alguien le hubiese tendido la mano las consecuencias del silenciamiento que configura la dislocación no habrían sido tan perniciosas.

4.3. "No es que no lo hubiera sabido siempre" (Osborne-Crowley 2020, 103)

En realidad, sí que intervino una persona. En 2010, cuando estaban comenzando a hacerle pruebas con el fin de encontrar la raíz de sus dolores, un médico que la atendió le preguntó si había sido víctima de una violación. Ella le contó toda la historia. Era la primera vez que se la contaba a alguien, y eso la asustó:

> […] me había delatado. El pánico que sentí por esa revelación fue insoportable. No podía desdecirme, así que salí corriendo literalmente. […]
>
> El médico estuvo llamándome durante todo el mes, pero no volví a hablar con él. Hizo lo que pudo por ayudarme, pero no le dejé. (Osborne-Crowley 2020, 66)[117]

A veces, una única mano tendida no es suficiente para restañar la dislocación. Puede que sea todo lo que pidas y, sin embargo, cuando la tienes delante te resulte insoportable, o

---

[116] "To my twenty-six-year-old self, having now read countless books and attended hundreds of hours of therapy about the physiological symptoms of trauma and listened to lecture after lecture after lecture from the best trauma specialists in the world, it is so clear to me that I was presenting to emergency as a traumatized young woman whose unspeakable story, held deep in her blood and her bones, was beginning to show up on her skin. Whose body was trying to say something her mind could not. // If someone – anyone – had intervened at that stage, I might not now have two lifelong illnesses to contend with. But they didn't intervene because I had finally achieved the thing I'd always wanted: to them, I was invisible. My body was screaming the answer but no one was listening to it. Not even me." (Osborne-Crowley 2019, 37)

[117] "As soon as I'd finishing telling the story, I realized what I had done: that I had given myself away. The panic of that realization was unbearable. I couldn't take back the words "so I, quite literally this time, ran away. […]//The doctor called me every week for a month but I never spoke to him again. He tried everything he could to help me, but I wouldn't let him." (Osborne-Crowley 2019, 37-8)

incluso no la veas. Que alguien te vea quiere decir que ve el horror que hay en ti, "la verdad sobre (tu) vida", y eso puede sumirte todavía más en la culpa y la vergüenza. La posibilidad de restañar la estructura triangular no reside únicamente en ser vista, sino en el modo en que eres vista. Con Maya Angelou, exploramos una situación similar. Angelou sabía que su tío la veía, pero no era una mirada con la que se sintiese cómoda porque, por mediación de la pena, subrayaba el horror que sentía. En cambio, la mirada de la señora Flowers iba en otra dirección: atendía el daño, pero subrayando aspectos agradables de ella de modo que por primera vez se cuestionara si pudiera ser que eso horrendo que sentía no le perteneciera.

No siempre una mano tendida puede contrarrestar la dislocación del daño, ni siquiera cuando esa mano atiende al dolor del modo en que lo hizo la señorita Flowers en su encuentro con Angelou. El silencio propio del daño sexual puede llegar a ser realmente nocivo:

> Con mucho, lo más peligroso de mi violación era el hecho de que vivía en un mundo donde era innombrable. En el mismo momento que ocurrió, aunque nadie me dijo que lo hiciera, me juré a mí misma que no se lo contaría a nadie. La humillación es dolorosa pero el silencio es una cárcel. (Osborne-Crowley 2020, 67)[118]

Un mundo en el que el daño sexual es innombrable es un mundo que favorece no solo la injusticia hermenéutica sino la dislocación propia del daño sexual, ya que desdibuja el vértice del mundo. En este contexto, ciertos modos de comprensión y la interpretación de lo vivido se dificultan, y la confianza en el mundo se resquebraja. En estas circunstancias, aceptar, o incluso ser capaz de reconocer, una mano tendida es sinónimo experimentar temor ante la posibilidad de que se repita de nuevo un golpe o se vean recrudecidas la vergüenza y la culpa, ya en ese momento insoportables. Las conexiones que son evidentes para una mirada retrospectiva, no lo son en el momento presente:

> Ahora sé que mientras estuviera atrapada en el silencio y la vergüenza, ningún médico podía ayudarme. La necesidad de guardar mi secreto era más fuerte que cualquier otra cosa. El silencio era más importante que mi cuerpo, mi salud, e incluso mi vida. Siempre había pensado que la experiencia había sido rápida y simple: una navaja en el cuello, unas costillas magulladas y ya está, pero estaba equivocada. *La pérdida mayor era invisible e insidiosa. Y consistía en la compulsión que sentía a diario de guardar silencio.* No me atormentaba la botella rompiéndose en pedazos en la taza, sino la vergüenza constante que vino a

[118] "By far the most dangerous element of my assault was the fact that I lived in a world where it was unspeakable. I knew, as soon as it happened, without ever being told, that I must say nothing. Indignity is painful but silence is a prison." (Osborne-Crowley 2019, 38)

> continuación. Y todo, absolutamente todo, ya fuera cuando estaba viendo una película, ya hablando con amigos, ya escuchando música, o discutiendo de política, me recordaba que yo era la única culpable de lo que me había ocurrido. Era como una muerte provocada por miles de cortes de una hoja de papel.
>
> *Lo peor de todo es que me fue arrebatada la capacidad de contar lo ocurrido, y con ella la posibilidad de pedir ayuda. Nunca me recuperaré de ese robo.* (Osborne-Crowley 2020, 67; las cursivas son mías)[119]

No poder hablar fue la pérdida mayor para Osborne-Crowley. No sólo por la imposibilidad de discernir lo vivido, sino también por la pérdida de objeto que conduce a una forma de olvido. Junto a la capacidad de contar lo ocurrido, le fue arrebatada también una forma de recuerdo. Sin poder articular el daño, el vértice del mundo se desdibujó tanto que incluso llegó a pensar que se lo había inventado todo. Las formas de recuerdo se ven condicionadas por la dislocación, y también la posibilidad de restañar el daño de algún modo. Con todo, el daño, como hemos visto, se expresa en la forma de estar en el mundo: hipervigilancia (Osborne-Crowley 2020, 74), vergüenza (Osborne-Crowley 2020, 72-3,76), exposición a situaciones peligrosas (Osborne-Crowley 2020, 78), complacencia exagerada para no ser vista (Osborne-Crowley 2020, 75-6), relaciones de control con la comida (Osborne-Crowley 2020, 85), relaciones sexuales dolorosas (Osborne-Crowley 2020, 82). Con el paso del tiempo, estos otros modos de rememorar se agudizan y, de algún modo, impulsan a la superviviente a seguir indagando para restañar la escena triangular y, junto a ella, la confianza en el mundo. Es un proceso difícil, pero huir de él muchas veces solo conduce a que se agudice todavía más el daño. El daño es una demanda de atención normativa también de la superviviente para consigo misma. El daño insiste hasta que esta también comienza a restañar la estructura triangular:

> Cuando ahora rememoro esa época, me parece que fue entonces cuando el recuerdo de la violación empezó a acorralarme de verdad. Empecé a tener sueños más detallados de la agresión. El dolor se volvió insoportable y casi constante. Después de tener relaciones sexuales vomitaba durante horas para intentar purgar la punzante sensación que tenía.

[119] "What I now know is that no doctor would have been able to help me while I was trapped by silence and shame. The need to keep my secret was more powerful than anything else. Silence mattered more to me than my body, my health, even my life. I had always thought that the violence of this experience had been swift and obvious, a Swiss army knife and a bruised ribcage, but I was wrong. The far greater loss was invisible and insidious. It was the compulsion I felt every day to say nothing. It was not the terror of a bottle smashed over ceramic but the steady, everyday shame that followed. It was every tiny signal – in films, in conversations with friends, in music, in politics, in language – that made me believe this was my fault. It was a death by a thousand paper cuts. // The most important thing that was taken from me was the ability to say something, and with it, the ability to ask for help. This is a theft from which I will never recover" (Osborne-Crowley 2019, 38).

> Y así fue como la vergüenza que siempre había sentido por ser una mujer enferma y fracasada se mezcló con los primeros pensamientos conscientes de que también era víctima de una violación. (Osborne-Crowley 2020, 82)[120]

Aunque empezaron los primeros pensamientos conscientes que conectaban los diferentes aspectos del daño sexual, los dolores siguieron agudizándose, y su salud siguió empeorando a causa de la enfermedad de Crohn. Apenas podía comer, perdía mucho peso, y le dolía todo el cuerpo. Entraba y salía del hospital continuamente. Y aunque su médica de cabecera le dijo que debía ingresar de inmediato—"Estás al límite." (Osborne-Crowley 2020, 87)— Osborne-Crowley decidió no ir al hospital porque ese viernes se casaba uno de sus mejores amigos. Aguantó todo el día de celebración: "[…] pero al final de la noche ya no me importaba caerme muerta en medio de la pista de baile. Hasta esa noche no conocía esa versión de mí misma, egoísta y desconsiderada." (Osborne-Crowley 2020, 87). Cuando volvió a casa estaba tan agotada y tenía tanto dolor que pensaba que moriría.

> Unos días más tarde, estaba tumbada en la cama planeando mi suicidio. No deja de ser una crueldad que tu mente te convenza de que quieres morir después de que tu cuerpo haya luchado tanto por mantenerte con vida. (Osborne-Crowley 2020, 88)[121]

Pero algo cambió ese día. Ese día en que estaba pensando en tirar la toalla definitivamente empezó a ver con claridad las conexiones entre la violación y todo el dolor que sentía:

> Ese día empecé a pensar en serio que mi discapacidad física tal vez fuera consecuencia de la violación. Me dije que si empezaba a entender la vinculación entre una cosa y la otra, tal vez encontrara algo de paz. (Osborne-Crowley 2020, 88)[122]

Para ello debía conciliarse con su cuerpo. Perseverar, aunque fuese doloroso, en acoger el daño del que había estado huyendo y al que, sin embargo, no había dejado de dirigirse. Debía hacer suyo un cuerpo que, junto al silencio, le había sido arrebatado.[123] Para ello,

---

[120] "When I look back on this time now, it seems as though this was when the memory of the attack truly started to close in on me. I started having more detailed dreams about it. My pain became unbearable and almost constant. After sex I would vomit for hours to try to purge myself of the piercing sensation it left me with. //And so it was that the shame I had always felt about being a sick woman, a failed woman, was compounded by my first conscious thoughts that I was also a rape victim." (Osborne-Crowley 2019, 47)

[121] "A few days later I was lying in bed making plans to commit suicide. It seems cruel that your mind convinces you that you want to die after your body has done so much to keep you alive." (Osborne-Crowley 2019, 50)

[122] "It was after that day that I started taking seriously the possibility that my physical disability was, or could be, a consequence of the assault. It was then I realized that if I properly started to understand the relationship between the two, I might finally find some peace." (Osborne-Crowley 2019, 50)

[123] "El cuerpo dentro del cual me había sentido tan a gusto, la casa que me había construido, se convirtió en un campo de batalla. Lo que siempre había sentido se volvió incomprensible. No entendía cómo se movían los músculos, ni por qué me dolían, ni por qué había perdido el equilibrio. //Estaba llena de moratones y algo se rompió en mi interior. En unos segundos perdí todo lo que había construido durante mi vida. Me convertí en una intrusa en mi propio cuerpo. Escapé corriendo y tardé diez años en encontrar

comenzó de nuevo a entrenar, a hacerse masajes, a asistir a terapia, para ir paulatinamente apropiándose de su cuerpo. Se sorprendió mucho cuando descubrió que todavía recordaba los movimientos que tanto había hecho en sus entrenamientos de niña y adolescente. Con todo, no fue un proceso rápido. Necesitó de una gran paciencia y una enorme perseverancia:

> Mi recuperación no ha sido fácil, sino lenta, dolorosa y desmoralizante. Pero hago progresos continuamente. Al final he podido situar este recuerdo en la historia de mi vida de manera que tenga sentido para mí. (Osborne-Crowley 2020, 99)[124]

Poco a poco fue restañando la dislocación de la escena triangular propia del daño sexual. Junto con su terapeuta, la masajista, sus familiares, la amiga que la acompañó en la vuelta a la gimnasia, fue fraguando la confianza en el mundo que se había desmoronado. Pudo, poco a poco, situar en el mundo el horror que se le había venido encima y había activado los mecanismos de la vergüenza y la culpa. Y, también pudo, por fin, deshacerse de ese pensamiento que le decía que se lo había inventado todo. Por fin, pudo discernir y articular lo vivido junto a las otras y, con ello, narrar el daño que la había silenciado y paralizado. Por fin pudo situar el recuerdo, rememorar lo vivido gracias a la cooperación epistémica de algunas terceras personas. Al poder rememorar colectivamente el daño, las otras formas de recuerdo fueron armonizándose con un relato que situaba lo vivido en el mundo. Otras personas también lo veían, no estaba sola, ya no necesitaba estar hipervigilante; al menos, no en todo momento.

De algún modo, la escena triangular se restañó. Pudo situar lo vivido en un lugar de su historia que tenía sentido para ella. Volvió a sentirse relativamente segura. Pero el sentimiento de seguridad trajo consigo un recuerdo que ahora que tenía a los demás para ayudarla podía hacerse soportable: la memoria del daño sexual continuado al que de pequeña la había sometido su entrenador. El recuerdo vino sin esperarlo:

---

el camino de regreso. Tardé diez años en intentar volver. //Pero poco a poco fui dándome cuenta de que, si quería curarme, debía armarme de valor para ocupar mi cuerpo de nuevo; debía enfrentarme a su dolor, a su debilidad, a su deterioro. A partir del momento en que empecé a hacerlo, mi cuerpo y yo volvimos a entendernos" (Osborne-Crowley 2020, 93). En inglés: "The body I felt so comfortable in, the home I had built for myself, became a battlefield. Something that had always made sense to me became entirely opaque. I didn't understand the way my muscles moved, I didn't understand the way my bones ached, I didn't understand why I had lost my balance. // I was covered in bruises and something had cracked inside me. In moments, I lost the thing I had spent my whole life building. I became a visitor in my own skin. I ran and ran and it took me ten years to find my way back. It took me ten years even to try. // But slowly I realized that getting better meant being brave enough to occupy my body again. To be brave enough to feel the pain of it, the weakness of it, to bear witness to how broken it had become. It was only once I started to do that that my body and I started to understand each other again." (Osborne-Crowley 2019, 53)

[124] "My recovery has not been easy. It has been slow, at times excruciatingly painful and demoralizing. But I'm making progress. I have finally placed this memory into the narrative of my life in a way that makes sense to me." (Osborne-Crowley 2019, 56)

> […] me encontraba comprando en un supermercado llamado Banana Joe's de mi barrio cuando, de repente, los recuerdos me golpearon como balas.
>
> En el agotador proceso de intentar reconstruir los recuerdos traumáticos, había recuperado la mayor parte de lo que a mi entender había ocurrido con el hombre en aquel baño vacío. Pero al mismo tiempo estaba removiendo algo más. Otros recuerdos, otros fragmentos inconfesables, quizá incluso más innombrables que la historia que tanto me había costado reconstruir.
>
> Esos recuerdos tenían que ver con un hombre del mundo de la gimnasia que había abusado de mí cuando era una niña. Un hombre al que adoraba y admiraba, y que me había hecho daño una y otra vez.
>
> *No es que no lo hubiera sabido siempre, claro.* Pero ahora me quedé helada cuando acudieron a mi mente las frecuentes caricias inapropiadas, los masajes que iban demasiado lejos, los abrazos que duraban demasiado. Ese hombre había rebasado muchos límites que en su día pasé por alto pero que ahora ya no podía ignorar. Había abusado de mí durante años, por lo que mi cuerpo, mis músculos y mi piel conocían esos actos, aunque mi mente se había negado a aceptarlos. En ese momento me pareció que el mundo iba a desmoronarse. Pero la que se vino abajo fui yo. Me senté en el suelo del pasillo del supermercado y empecé a llorar, confundida y paralizada. (Osborne-Crowley 2020, 103-4; las cursivas son mías)[125]

Los recuerdos la atrapan de golpe, cuando menos lo esperaba, cuando por fin se sentía medianamente tranquila, cuando sentía que, por fin, había podido situar la violación en el seno de su narración, de su historia, de un modo que tenía sentido para ella. Y, sin embargo, afirma: "No es que no lo hubiera sabido siempre, claro." Creo que esta frase de Osborne-Crowley es enormemente expresiva. En ella consigue convocar y dar cuenta de algo que he tratado de articular a lo largo de la investigación: que hay otros modos de comprender y de entender, otros modos de rememorar, que no son prioritariamente proposicionales pero que tienen un carácter epistémico enormemente valioso.

---

[125] "I was doing some grocery shopping at a supermarket called Banana Joe's in my hometown when the memories hit me like bullets. //During the exhausting process of attempting to piece together traumatic memories, I had, by this point, recalled what I believed to be most of my encounter with the man in the empty bathroom. But something else was happening, too. Other memories. Other fragments. Unsayable. Perhaps even more so than the story I had finally pieced together. The one I had finally voiced. // Memories of a man in our gymnastics community who sexually abused me as a child. A man I adored. // A man I admired. A man who had hurt me, again and again and again. //Of course I already knew this. The part of me that froze in that moment was full of every memory of inappropriate contact he made with me; full of frozen moments during massages that went too far; frozen moments during cuddles that didn't feel right. He had crossed many boundaries that I had pretended to ignore but in this moment, I no longer could. He had groomed me for years; a fact I knew in my body, in my muscles, but "had never accepted in my mind. In that moment, it felt as though the whole world would collapse. Instead, I did. I fell to the floor and sat there, frozen, crying, confused, in the middle of the condiments aisle." (Osborne-Crowley 2019, 59)

Esta escena también muestra los vínculos que se generan entre diferentes escenas triangulares. Cuando restañas una dislocación se abre la posibilidad de restañar otras. Hay razones epistémicas que favorecen esta posibilidad. Pero también hay otras razones de carácter ético, político e intersubjetivo, como la confianza en el mundo. Con la estructura triangular articulada, se configura por primera vez o se recupera una seguridad que te permite traer de vuelta lo que te aniquiló. Las dislocaciones no trabajan en solitario. Unas favorecen a las otras. La pérdida de objeto en unas, favorece que en otras no se pueda identificar el objeto, ni discernir o articular lo vivido. En otros sentidos también se produce este eco: el silenciamiento impuesto en determinados contextos, se extiende en situaciones similares. Si se aprende un modo de responder ante el peligro o de responder ante situaciones que no nos gustan, ese aprendizaje se extenderá en situaciones semejantes. Por eso es tan relevante, por ejemplo, no obligar a las infancias a despedirse o saludar con un beso si ellas no quieren. La parálisis, el temor, el silencio, la resignación son respuestas, también, aprendidas. La repetición del daño sexual no es una cuestión de mala suerte:

> La verdad es que esa noche del 2007 otras adolescentes habrían huido gritando a la primera señal de coacción por parte de un depredador desconocido. Pero como yo había sufrido abusos desde pequeña, era una experta en la respuesta de parálisis y, cuando el agresor me cogió de la mano y me obligó a seguirle, puse en marcha el mecanismo como quien enciende el interruptor de la luz. La verdad es que la violación y el abuso que sufrí de niña no son ejemplos de mala suerte desconectados, sino que están profunda e inexorablemente relacionados. (Osborne-Crowley 2020, 105)[126]

Los mitos sobre el daño sexual en la infancia dibujan un escenario extraño y monstruoso, un destino trágico ante el cual no podemos hacer nada. A mi juicio, una de las cosas que podemos aprender escuchando a las supervivientes, y aceptando las dimensiones pandémicas de este problema, es que podemos hacer mucho si atendemos al lenguaje del daño. Pero, sobre todo, podemos hacer mucho si creamos una cultura en la que al daño sexual en la infancia se le confiera realidad social, en la que el daño sexual no sea innombrable ni vergonzoso para las agredidas, en la que las supervivientes no sean vistas continuamente como víctimas y todos sus actos sean leídos a partir de lo que vivió. Una cultura en la que efectivamente el daño sexual no tenga cabida, pero no porque no lo

[126] "The truth is that other teenagers on that night in 2007 would have run away screaming at the first sign of coercion by an unknown male predator. Because I had been groomed as a child, I was adept at the freeze response, and I switched it on like a light when he took my hand and led me away. The truth is that my rape and my childhood abuse are not separate instances of bad luck; they are deeply and profoundly connected to one another." (Osborne-Crowley 2019, 60)

queramos ver o miremos para otro lado, sino porque somos capaces de verlo y no lo aceptamos. Una cultura que, en definitiva, deje de señalar y juzgar a las supervivientes y avergüence a los agresores. Para que "eso" que, de alguna manera, se sabe, no se calle. Porque, al igual que Osborne-Crowley, quizás no nos damos cuenta pero no es que no lo sepamos desde siempre, claro.

5. Conclusiones

En este capítulo, hemos indagado algunas de las consecuencias de la dislocación de la escena triangular a través de los testimonios de Maya Angelou, Adélaïde Bon, Belén López Peiró y Lucía Osborne-Crowley. Aunque la lectura que he hecho sobre la culpa y la vergüenza entronca con el debate clásico en torno a estas emociones autorreflexivas, he sugerido que también podemos hacer una lectura de la culpa y la vergüenza en clave epistémica. En concreto, he defendido que estas emociones pueden ser leídas como recursos epistémicos que buscan resolver la disonancia epistémica que se crea cuando el agresor trata de imponer a la agredida una lectura de los hechos que entra en conflicto con lo que esta siente, o con la disonancia epistémica que se genera cuando el vértice del mundo se desdibuja pero la agredida siente que algo horrendo ocurre. Asimismo, he defendido que estos sentimientos aspiran a conservar de algún modo el objeto perdido cuando el vértice del mundo se desdibuja. Por otro lado, desde esta perspectiva, la convivencia de memoria y olvido en las supervivientes no resulta paradójica ni descabellada, sino una consecuencia probable del daño sexual.

Por último, he sugerido que esta lectura también pone en valor la necesidad de articular las injusticias epistémicas más allá de la concepción clásica. Esto es, tomar en consideración no únicamente el conocimiento proposicional sino también todos esos modos de comprender y conocer no-proposicionales a los que nos hemos aproximado a lo largo de esta tesis doctoral.

Los testimonios que se han escogido para el desarrollo de esta investigación son testimonios sobre el daño sexual en la infancia que abren la puerta a la esperanza. A pesar de todas las dificultades con las que se encontraron, las agredidas pudieron finalmente hablar y articular el daño. Pudieron encontrar espacios en los que contar sus experiencias no era peligroso y, con ello, pudieron recuperar o articular por primera vez su confianza en el mundo. Ahora bien, esta tesis no olvida que existen muchas agredidas que no han

podido narrar lo que les ocurrió, o lo que todavía les ocurre. Los motivos son diversos; a veces, son las circunstancias materiales, el riesgo a perder aquello que te permite seguir subsistiendo debido a la situación de vulnerabilidad vital en la que se vive; otras veces, es la angustia, el miedo aterrador a alzar la voz o el terror de seguir viviendo. Esta tesis ha sido escrita también pensando en ellas. Espero que las que fueron silenciadas, las historias del daño todavía no contadas, aquellas de las que no es posible olvidarse, porque nunca llegaron a contarse, encuentren aquí el eco de sus voces.

CONCLUSIONES. ATENDER EL LENGUAJE DEL DAÑO

Esta tesis doctoral parte de una inquietud que aflora en muchas supervivientes de daño sexual en la infancia. Ya de adultas, una vez han conservado o recuperado la totalidad o parte de sus recuerdos, conscientes ahora de cómo sobrevivir ha configurado su forma de estar en el mundo, se preguntan: *¿de verdad no se dieron cuenta?* ¿Nadie sospechó nada?

Esta pregunta nace porque, en cierto sentido, la superviviente no ha perdido del todo su *confianza en el mundo*; aunque sí la haya perdido respecto de algunas personas. Como vimos con el testimonio de Vinka Jackson (2011), hay personas, como su abuelo, que se dan cuenta de lo que ocurre y en lugar de frenar la situación la disponen para mayor comodidad de todos. Pero también hay otras, como su nana, que lo sabía, de algún modo lo sabía, y le tendía la mano: sin nombrarlo, sin pronunciar palabra, sin alzar la voz. Estaba de su lado. Le daba de comer en platitos pequeños, la sentaba a su lado en el cuarto de la plancha, la bañaba antes de que llegara su padre, le curaba las heridas. No sabemos por qué su nana no hizo nada más, no habló, ni denunció, pero al menos de alguna manera la hacía sentir mínimamente cuidada y vista.

Por otro lado, había otras muchas personas que no se dieron cuenta de nada; y que, tal vez, si se hubiesen dado cuenta, también habrían estado de su lado y habrían hecho algo. Jackson no se dio por vencida. A pesar de no tener conceptos con los que articular las agresiones y con los que expresar lo que ocurría, insistía en comunicar lo vivido de otros modos: "Miro a los adultos, me muevo o quedo inmóvil de un cierto modo, o digo que me duele el estómago, que tengo frío, que no me siento bien" (Jackson 2011, 49). Sin embargo, esos intentos de Jackson por hablar o de manifestarse caen en saco roto: "Son mensajes fracasados que nadie entiende" (Jackson 2011, 49). ¿Por qué? ¿De verdad no los entienden? ¿O es una cuestión de hipocresía? En el resumen inicial, planteé la posibilidad de que estuviésemos concibiendo la infancia desde un prisma estereotipado que nos impide ver más allá de lo que el *relato único* que nos conformamos sobre ella nos dicta. Según ese relato único, los modos en los que Jackson trata de expresar el daño son cosas

de críos, pataletas, remilgos: "Tal cual escucho, también, el eco insensible de sus voces repitiendo 'no sea complicada ni se ponga difícil', 'déjese de pudores ridículos, si es su papá', 'acompáñelo y cuídelo para que no tome tanto', 'póngase el pijama y córtela con los alegatos', antes de enviarme a consumar una vez más, una enésima vez más, un destino que quiero creer, y necesito creer, desconocían completamente" (Jackson 2011, 49).

Lo que relatos como este muestran es que vemos a la infancia a partir de una historia única repleta de estereotipos y prejuicios que a base de repetirlos los naturalizamos. Esto es, en parte, lo que he tratado de defender a lo largo de esta tesis doctoral. La consecuencia de ello es que no nos detenemos a sopesar si ese quedarse inmóvil de un cierto modo, el dolor de estómago del que hablan muchas supervivientes, o la hipervigilancia son expresiones de conocimiento o, al menos, de ciertos *modos de comprender*. No les damos la menor importancia y, a veces, ni si quiera somos capaces de reconocerlos. Y, sin embargo, este es el *lenguaje del daño*.

En la segunda parte de esta tesis doctoral, he defendido que el daño sexual tiene la forma de una *estructura triangular dislocada*. La escena en la que surge el lenguaje es una estructura triangular en la que la niña articula el mundo junto a una figura de referencia. Como consecuencia de la dislocación de esa estructura triangular, el mundo desaparece y la relación de la agredida con el lenguaje se vuelve todavía más precaria de lo que puede ser en una niña que, entre otras cosas, apenas ha iniciado el proceso de estabilización de su mente (Williams 2002; cfr. Fricker 2007). Esta relación precaria con el lenguaje es propia del daño sexual. El lenguaje del daño es el lenguaje de una estructura triangular dislocada.

En *Dolernos. Textos desde un país herido*, Cristina Rivera Garza (2011, 16), junto a otras escritoras, reflexiona sobre el lenguaje del dolor con motivo de un daño muy distinto del que aquí nos ocupa: la violencia y el horror en el México de inicios del siglo XXI. Pero, aunque el daño sobre el que piensa sea distinto, comparte un rasgo esencial con el daño sexual: la *desarticulación lingüística* que provoca vivirlo; incluso reconocerlo por primera vez. Pero la desarticulación lingüística, que la deja a una muda, no arrebata la *posibilidad de hablar de otra manera*:

> Cuando todo enmudece, cuando la gravedad de los hechos rebasa con mucho nuestro entendimiento e incluso nuestra imaginación, entonces está ahí, dispuesto, abierto, tartamudo, herido, balbucean, el lenguaje del dolor.
>
> De ahí la importancia de dolerse. De la necesidad política de decir *tú me dueles* y de recorrer mi historia contigo, […], desde la perspectiva única, aunque generalizada, de los que nos

> dolemos. De ahí la urgencia estética de decir, en el más básico y también en el más desencajado de los lenguajes, esto me duele. Porque Edmond Jabès tenía razón cuando criticaba el dictum de Adorno: no se trata de que después del horror no debamos o no podamos hacer poesía. Se trata de que, mientras somos testigos integrales del horror, hagamos poesía *de otra manera*. Se trata de que, […] podamos articular la desarticulación muda con que nos atosiga el estado espeluznante de las cosas a través de estrategias escrtiturales que, en lugar de promover la preservación del poder, activen más bien el potencial crítico y utópico del lenguaje. Dolerse como quien se guarece de la intemperie. Dolerse, que siempre es escribir *de otra manera*. (Rivera Garza 2011, 16)

Aunque el entendimiento no sea posible, y el lenguaje se rompa o se disloque, hay modos de traerlos de vuelta, eso sí, *de otra manera*: hay otros modos de comprender, otras formas de conocer, otra manera de escribir y de hablar. Es el lenguaje del daño diciendo: desintégrate, duélete, balbucea, mira conmigo el mundo y hagamos lenguaje. Escribamos desde ahí, de otros modos, lo vivido. Digámosle al agresor: nos callaste, pero solo en tu lenguaje. Hay otros modos de hablar que no puedes enmudecer. Otros modos de hablar con la potencialidad de invertir el poder. Porque dicen: esta culpa y esta vergüenza conservan el horror que has querido silenciar. Nublando mi entendimiento, me hiciste entender de un nuevo modo. En tu relato único no, pero en los míos —en los nuestros, los de muchas— me resistí. El cómo, el cuándo, el quién y el dónde son capaces de doblegar las jerarquías. Pero hay que aprender sus lenguajes: inconstantes, balbucientes, tartamudos, diciendo: mira aquí conmigo. Porque nadie sabe lo que puede un cuerpo.

Los aspectos epistémicos de la dislocación de la estructura triangular que hemos visto en el capítulo V señalan, precisamente, que esa relación precaria con el lenguaje no implica que no exista ningún otro modo de comprender, conocer o conservar lo vivido. Si bien la reflexión en torno a la culpa y la vergüenza llevada a cabo en este capítulo entronca con la discusión clásica sobre las emociones reflexivas (Freud 1923, 1924, 2011, 2010; Taylor 1985; Wollheim 1999; Williams 1993; Corbí 2012, ch.5), el aspecto epistémico que he subrayado en ellas muestra no solo agencia por parte de la agredida —y, por lo tanto, su resistencia— sino que esta, a pesar de no tener conceptos y, por lo tanto, no tener entendimiento de la situación, sí que comprende de otro modo o dispone de otros modos de conocer lo vivido. Considerar la *culpa* y la *vergüenza* también como *recursos epistémicos* pone en valor esos otros modos de conocer que el relato único minusvalora como "cosas de críos". El problema aquí es que, sin el reconocimiento de los terceros, la agencia no puede expresarse por completo; todavía menos la agencia de

alguien que está empezando a conformarla y tiene limitaciones propias de su condición, como es el caso en la infancia. Y, de modo similar, sin el reconocimiento por parte de los terceros del aspecto epistémico de la culpa y la vergüenza, y del valor de esos otros modos de comprender, lo que las agredidas tratan de decir queda invisibilizado.

De ahí que el papel de las terceras personas en la rearticulación del mundo, en el reconocimiento del lenguaje del daño, sea fundamental para que la superviviente pueda situar en el mundo el horror que ha conservado a través de la culpa y la vergüenza. Como recogimos en el capítulo IV, el silenciamiento y las injusticias epistémicas son *constitutivas* del daño sexual. Dicho con otras palabras: forma parte de las condiciones de identidad del daño sexual que la estructura triangular en la que surge el lenguaje y en la que articulamos junto a las otras el mundo se disloque. La dislocación de la estructura triangular propia del daño sexual hace que el vértice del mundo desaparezca y se le venga encima a la agredida. La agredida, entonces, se queda *sola frente al mundo* sin una figura de referencia que le ayude a articular lo vivido. De este modo, es silenciada; se le coarta la posibilidad de interpretar junto a otro lo vivido. Digo que se coarta, pero no se aniquila, porque existe la posibilidad de rearticular lo vivido junto a otro o de iluminar lo ocurrido a través del eco de otras situaciones cuya estructura triangular no está dislocada. Pero, si no dispone de estas posibilidades, si no puede hacer lenguaje, la agredida conserva lo vivido de otros modos: a través, entre otros muchos recursos, de los aspectos epistémicos la culpa y la vergüenza.

La estructura triangular en la que surge el lenguaje subraya, precisamente, la relevancia que tienen las figuras de referencia en los modos en que de niñas interpretan el mundo. Vimos que, si frente a una situación, la adulta respondía con jovialidad, la niña entendía que esa situación no era peligrosa y, además, estaba bien responder con alegría. En cambio, si un adulto respondía ante una situación o un objeto con miedo o susto, la niña entendería que debía temer ese objeto. Por último, señalamos que, si el adulto hacía caso omiso de la situación, si no le prestaba atención, el mundo se desdibujaba ante la niña. En el daño sexual en la infancia, el agresor trata de desdibujar el vértice del mundo. Por otro lado, las terceras personas que no reconocen algunas formas de expresión como modos de comprender o de conocer algo, aunque no mediados por conceptos, pueden contribuir a que el mundo se desdibuje. Por ello es tan importante crear espacios y *formas de atención* capaces de acoger el daño y su lenguaje. Una forma de llevar a cabo esta tarea es concebir el testimonio no como un acto de habla, sino como un proceso de discernimiento colectivo.

Esto es lo que traté de articular en el capítulo III. Entender el lenguaje del daño como una *demanda de atención normativa cuyo objetivo es iniciar un proceso dialógico* (Bagnoli 2022) nos permite reconocer agencia en la agredida y aproximarnos al lenguaje del daño desde un prisma más rico que el del paradigma evidencialista. Además, contribuye a mostrar la relevancia de concebir el *testimonio como una institución social* sujeta a condiciones y normas, tal y como propone Broncano (2020). El hecho de concebir el testimonio como una institución social en la que quien testimonia trata de discernir junto a las otras lo vivido recoge la posibilidad de que el testimonio sea un proceso relacional y no simplemente un intercambio lingüístico centrado en uno o varios actos de habla.

Esta concepción del *testimonio como un proceso relacional*, como un proceso de cooperación epistémica, nos permite reconceptualizar las injusticias epistémicas más allá de sus conceptualizaciones clásicas, las cuales están marcadas por una perspectiva prioritariamente proposicional. Según la concepción clásica, la injusticia testimonial ocurre cuando una oyente otorga a las palabras de una hablante —esto es, a una proposición— un grado de credibilidad disminuido debido a prejuicios identitarios que la primera sostiene sobre la segunda; desde esta perspectiva, la injusticia hermenéutica tiene lugar cuando alguien no dispone de los conceptos adecuados para nombrar e interpretar una situación relevante de su vida porque la sociedad tiene prejuicios sobre el grupo identitario al que esta pertenece y, en consecuencia, el grupo identitario es marginado en los procesos de creación de recursos hermenéuticos colectivos.

En cambio, desde la perspectiva relacional que propongo, no es necesario que alguien hable o realice un acto de habla para considerar que se está produciendo una injusticia testimonial. Es decir, desde la *concepción relacional del testimonio*, una injusticia testimonial ocurre cuando alguien no presta atención a las demandas de atención normativa que expresan las infancias, o a los aspectos epistémicos de emociones como la culpa o la vergüenza. Dicho de otro modo: desde la perspectiva relacional, no solo nos comunicamos o comprendemos a través de proposiciones, sino también a través de la *forma de estar en el mundo*. En el caso de las infancias, de las que las personas adultas, la comunidad, somos responsables, atender a su forma de estar en el mundo es imperativo. Por eso, desde esta perspectiva el aspecto fundamental no está en creer o no una proposición, sino en *atender* o no una demanda. Es posible que lo que intuyamos como demanda en una primera instancia, en realidad no lo sea. De hecho, lo más probable en estas circunstancias, y posiblemente lo más adecuado en muchas de ellas, sea suspender el juicio momentáneamente. La clave en la concepción de la injusticia testimonial desde

una perspectiva relacional está, por lo tanto, en la *atención*. No prestar atención significa impedir que se inicie un proceso de discernimiento colectivo.

Por otro lado, la concepción relacional abre la posibilidad de que las injusticias hermenéuticas tengan no sólo un carácter estructural sino también agencial, ya que nos permite concebir que la marginación hermenéutica es consecuencia de no saber reconocer esos otros modos de conocer o comprender no proposicionales. Esta concepción relacional centrada en la atención, además de tener en cuenta la dislocación de la estructura triangular en la que se resquebraja el lenguaje, atiende a las características cognitivas propias de la infancia; en concreto, tienen en consideración el hecho de que hasta el inicio de la adolescencia el pensamiento tiene un carácter más bien concreto, esto es, versan más sobre objetos o situaciones concretas que sobre proposiciones o posibilidades (Piaget y Inhelder 1985).

A raíz de estas reflexiones se abre también la posibilidad de que las infancias puedan dejar de estar sometidas a las injusticias hermenéuticas sin la necesidad de que integren o aprendan un concepto. Puede conseguirse a través de relatos o a través de acciones. Un buen ejemplo de ello es el cuento *Tu cuerpo es tuyo* (Serrano 2022) o, como proponen muchas especialistas en prevención, enseñar a través de un juego —por ejemplo, cuando sea el cumpleaños de alguien cercano— la diferencia entre un buen secreto y un mal secreto. Un buen secreto es algo que te hace feliz, que no dura mucho tiempo, que es para dar una sorpresa.

Con todo, para poder hablar de injusticias epistémicas en relación con las infancias era necesario averiguar si estas son o no un *grupo identitario*. Es lo que hicimos en el capítulo II. Aclarar esta cuestión era clave para discernir si podíamos hablar con propiedad de injusticias epistémicas cuando las infancias estaban involucradas. Si las características que se le atribuyen a las infancias no son prejuicios, sino aspectos propios de la edad, nos encontramos ante una situación trágica con la que no podemos hacer nada. Sin embargo, vimos que ciertos *prejuicios* hacen que interpretemos a las infancias a partir de la historia única que tenemos sobre ellas. En esta historia única, son los adultos los que deciden qué se cuenta, cómo, cuándo, y dónde; en cambio, las infancias no tienen voz. Mostré esto a partir de diversas situaciones pertenecientes a tres ámbitos distintos: el ámbito sanitario, la participación democrática y entornos familiares. A partir de estas situaciones, vimos que las infancias no tenían voz, a diferencia de las personas adultas; que las voces de unas y otras no tenían la misma agencia ni el mismo poder; reflexionamos sobre los modos en los que se comunicaban entre ellos; vimos cuál era el precio a pagar por no ser entendidas

(Kidd, Medina & Pohlhaus Jr. 2017, 1). Con este camino recorrido, llegamos a la conclusión de que las infancias estaban siendo objeto de injusticias epistémicas. Todo ello nos llevó a intuir una posible respuesta a la pregunta con la que se iniciaba la investigación: *¿qué aspectos de carácter epistémico pueden dar cuenta de la escasa visibilidad del daño sexual en la infancia?*

Pero en el capítulo II, también nos dimos cuenta de algo crucial para el curso de la investigación: que muchas de las situaciones que describí en las que las infancias estaban siendo objeto de injusticias epistémicas no se había producido ningún intercambio de palabras. Esto nos llevó a plantear que la concepción clásica de las injusticias epistémicas –cuyos conceptos centrales había introducido en el capítulo I– podía tener ciertas limitaciones a la hora de abordar situaciones en las que las infancias estaban implicadas.

De la mano del trabajo realizado en el capítulo I, era el momento de adentrarse por una senda menos transitada. Pero para caminar fueron imprescindibles los conceptos y los casos centrales de la obra de Fricker. También algunas críticas a la concepción de Fricker de las injusticias hermenéuticas que señalaban las limitaciones de concebir la injusticia hermenéutica como un agujero en la capa de ozono, como las de Mason (2011), Falbo (2022) y Delgado y Picazo (2022). Este marco conceptual, que se fue completando a lo largo de los siguientes capítulos (Medina 2013; Jenkins 2017; Kukla 2014; Dotson 2011; Carey y Gÿorfy 2014; Ayala 2016, 2022; Alcoff 2018) fue la base sobre la que pudimos adentrarnos en los aspectos epistémicos del daño sexual en la infancia. Sin este marco conceptual, hubiese sido imposible comenzar a pensar. Pero quedarnos dentro del camino trazado por la concepción clásica, parecía que, por momentos, nos impedía atender a las infancias. Los conceptos tienen ese doble carácter. Los conceptos son muy importantes, y nos ayudan en muchos sentidos. Han sido y son cruciales para las luchas sociales. Sin conceptos, hay jerarquías de poder que seguirían intactas. Pero los conceptos también pueden cegarnos y producir exactamente lo que pretenden evitar. Como ocurre con otros recursos, pueden ayudar o pueden ejercer violencia. Por eso, el objetivo de esta investigación no ha sido denostarlos, sino subrayar los momentos en los que pueden pasar de ser cobijo a convertirse en una cárcel. Reconocer el hogar que han construido ha sido imprescindible para señalar las puertas o ventanas que puede ser necesario abrir en él.

CONCLUSIONS. ADDRESSING THE LANGUAGE OF HARM

This doctoral thesis stems from a concern that emerges in many survivors of sexual harm in childhood. As adults, once they have preserved or recovered all or part of their memories, now aware of how survival has shaped their way of being in the world, they wonder: *did they really not realize?* Did nobody suspect anything?

This question arises because, in a certain sense, the survivor has not completely lost their *trust in the world*, although they have lost it with respect to certain people. As we saw in the testimony of Vinka Jackson (2011), there are people, such as her grandfather, who do realize what is happening and, instead of stopping the situation, make it easier for everyone. But there are also others, like her nanny, who knew about it, somehow, and offered her hand: without naming it, without saying a word, without raising her voice. She was by her side. She gave her food on little plates, sat her at her side in the ironing room, washed her before her father arrived, treated her wounds. We do not know why her nanny didn't do any more, didn't speak out or denounce it, but at least in some way she made her feel minimally cared for and seen.

On the other hand, there were many other people who didn't realise anything and who, perhaps, if they had, would also have been on her side and would have done something. Jackson did not give up. Despite not having concepts with which to articulate the aggressions and with which to express what was happening, she insisted on communicating what she experienced in other ways: "I look at the adults, I move or stay still in a certain way, or say that my stomach aches, that I'm cold, that I don't feel well" (Jackson 2011, 49). Nevertheless, these attempts by Jackson to speak or express herself fall on deaf ears: “They are failed messages that no-one understands" (Jackson 2011, 49). Why? Do they really not understand them? Or is it a question of hypocrisy? In the initial summary I raised the possibility that we were conceiving childhood through a stereotyped prism that prevents us from seeing beyond what we are told by the *single story* that we conform to. According to this single story, the ways in which Jackson tried to express the

harm are kid's stuff, tantrums, fussing: "Just as I hear, too, the insensitive echo of their voices repeating 'don't be complicated or difficult', 'stop being ridiculously shy, it's only your dad', 'go with him and take care he doesn't drink so much', 'put your pyjamas on and stop making accusations', before sending me to consummate once more, for the umpteenth time, a fate that I want to believe, and need to believe, they were completely unaware of" (Jackson 2011, 49).

What stories like this show is that we see childhood from a single story that is full of stereotypes and prejudices that, through their repetition, we naturalise. In part, this is what I have tried to defend throughout this doctoral thesis. The consequence of this is that we do not stop to consider whether staying still in a certain way, the stomach ache of which many survivors talk, or hypervigilance are expressions of knowledge or, at least, of certain *ways of understanding*. We do not give them the slightest importance and, sometimes, we are not even capable of recognizing them. Yet, nevertheless, this is the *language of harm*.

In the second part of this doctoral thesis, I have argued that sexual harm takes the form of a *dislocated triangular structure*. The scene in which language emerges is a triangular structure in which the child articulates the world together with a reference figure. As a consequence of the dislocation of this triangular structure, the world disappears and the relationship of the victim with language becomes even more precarious than it might be for a child who, among other things, has barely begun the stabilization process of their mind (Williams 2002; cf. Fricker 2007). This precarious relationship with language is typical of sexual harm. The language of harm is the language of a dislocated triangular structure.

In *Dolernos. Textos desde un país herido* ("To Hurt Us. Texts from a Wounded Country"), Cristina Rivera Garza (2011, 16), together with other writers, reflects on the language of pain, from a harm very different to the one that concerns us here: the violence and horror in Mexico at the beginning of the 21st century. But, although the harm she is considering is different, it shares an essential feature with sexual harm: the *linguistic disarticulation* caused by experiencing it; even by recognizing it for the first time. But the linguistic disarticulation, which leaves one mute, does not remove the *possibility of speaking in another way*:

> When everything falls silent, when the gravity of the events goes far beyond our understanding and even our imagination, then it is there, ready, open, stuttering, hurt, stammering, the language of pain.

> From there comes the importance of hurting. From the political necessity of saying you hurt me and of going through my story with you, […], from the single perspective, although generalised, of we who feel pain. From there the aesthetic urge to say, in the most basic and also in the most disjointed of languages, this hurts me. Because Edmond Jabès was right when he criticized Adorno's dictum: it is not about whether, after the horror, we should not or cannot make poetry. It is about that, while we are integral witnesses of the horror, we make poetry *in another way*. It is about […] our being able to articulate the mute disarticulation with which the horrifying state of things overwhelms us, through strategies of writing that, rather than promoting the preservation of power, activate the critical and utopian potential of language. To hurt like someone who takes shelter from the elements. To hurt, which is always writing *in another way*. (Rivera Garza 2011, 16)

Even though understanding is not possible and language breaks or dislocates, there are ways to bring them back, although *in another way*: there are other ways of understanding, other ways of knowing, another way of writing and of speaking. It is the language of harm saying: disintegrate, hurt, babble, look at the world with me and we'll make language. We will write from there, in other ways, what we have experienced. We will tell the aggressor: you silenced us, but only in your language. There are other ways of speaking that you cannot silence. Other ways of speaking with the potential to reverse power. Because they say: this guilt and this shame preserve the horror that you wanted to silence. Clouding my understanding, you made me understand in a new way. Not in your single story, but in mine —in ours, in those of many— I resisted. The how, the when, the who and the where are capable of vanquishing hierarchies. But it is necessary to learn their languages: inconstant, stammering, stuttering, saying, look here with me. Because no one knows what a body can do.

The epistemic aspects of the dislocation of the triangular structure that we saw in chapter V indicate exactly that this precarious relationship with language does not imply that there is no other way of understanding, knowing or preserving what has been experienced. Although the reflection on guilt and shame carried out in this chapter is related to the classic discussion on reflective emotions (Freud 1923, 1924, 2011, 2010; Taylor 1985; Wollheim 1999; Williams 1993; Corbí 2012, ch.5), the epistemic aspect that I have highlighted in them shows not only agency on the part of the victims —and, therefore, their resistance— but that these, despite not having concepts and, therefore, not having an understanding of the situation, do understand in another way or have other ways of knowing what has been experienced. Considering *guilt* and *shame* also as *epistemic*

resources gives value to these other ways of knowing that the single story undervalues as "kid's stuff". The problem here is that, without the recognition of third parties, the agency cannot fully express itself: even less the agency of someone who is just beginning to form it and has limitations inherent to their condition, as is the case in childhood. Similarly, without recognition of the epistemic aspect of guilt and shame by third parties, and of the value of these other ways of understanding, what the victims try to say remains invisibilized.

Hence, the role of third parties in the re-articulation of the world, in the recognition of the language of harm, is fundamental for the survivor to be able to situate in the world the horror that they have preserved through guilt and shame. As we saw in chapter IV, the silencing and the epistemic injustices are *constitutive* of sexual harm. Put another way: the dislocation of the triangular structure in which language emerges, and in which we articulate the world together with others, forms part of the identity conditions of sexual harm. The dislocation of the triangular structure characteristic of sexual harm causes the vertex of the world to disappear and the world to fall apart on the victim. The victim, then, is *facing the world alone*, without a reference figure to help them articulate what has been experienced. In this way the victim is silenced; the possibility of interpreting together with another what has been experienced is restricted. I say that it is restricted, but not that it is annihilated, as there is the possibility of rearticulating what has been experienced together with another, or of shedding light on what happened through the echo of other situations whose triangular structure is not dislocated. But, if the victim does not have these possibilities, if they cannot make language, they preserve what they have experienced in other ways: through, among many other resources, the epistemic aspects of guilt and shame.

The triangular structure in which language emerges precisely highlights the relevance of reference figures in the ways in which children interpret the world. We saw that if the adult responded cheerfully when faced with a situation, the child understood that this situation was not dangerous and, furthermore, it was fine to respond cheerfully. On the other hand, if an adult responded to a situation or an object with fear or fright, the child would understand that they should be afraid of that object. Finally, we saw that if the adult ignored the situation, if they did not pay attention to it, the world would become blurred for the child. In sexual harm in childhood, the aggressor tries to blur the vertex of the world. Furthermore, third parties who do not recognize some forms of expression as ways of understanding or knowing something, even if not mediated by concepts, can

contribute to this blurring of the world. That is why it is so important to create spaces and *forms of care* capable of accepting the harm and its language. One way of implementing this is to conceive the testimony, not as a speech act, but as a process of collective discernment.

This is what I tried to express in chapter III. Understanding the language of harm as a *demand for normative attention whose objective is to initiate a dialogic process* (Bagnoli 2022) allows us to recognize agency in the victim and approach the language of harm from a richer prism than that of the evidential paradigm. Moreover, it contributes to showing the relevance of conceiving *testimony as a social institution* subject to conditions and norms, as proposed by Broncano (2020). The fact of conceiving testimony as a social institution in which the person who gives the testimony tries to discern, together with others, what has been experienced, accepts the possibility that testimony is a relational process and not simply a linguistic exchange centred on one or more speech acts.

This conception of *testimony as a relational process*, as a process of epistemic cooperation, allows us to reconceptualize epistemic injustices beyond their classic conceptualizations, which are marked by a primarily propositional perspective. According to the classic conception, testimonial injustice occurs when a listener grants a diminished degree of credibility to the words of a speaker —that is, a proposition— due to identity prejudices that they hold about the speaker. From this perspective, hermeneutic injustice occurs when someone does not possess the appropriate concepts to name and interpret a relevant situation in their life, because society is prejudiced regarding the identity group to which they belong and, as a consequence, the identity group is marginalized in the processes of creating collective hermeneutical resources.

However, from the relational perspective that I am proposing, it is not necessary for someone to speak or perform a speech act for it to be considered that a testimonial injustice is taking place. That is, from the *relational conception of testimony*, a testimonial injustice occurs when someone does not pay attention to the demands for normative attention that childhoods express, or to the epistemic aspects of emotions such as guilt or shame. Put another way: from the relational perspective, we not only communicate or understand through propositions, but also through our *way of being in the world*. In the case of childhoods, for which adults, the community, are responsible, paying attention to their way of being in the world is imperative. For this reason, from this perspective, the fundamental aspect is not whether or not to believe a proposition, but whether or not to *attend to* a demand. It is possible that what, in the first instance, we intuit as a demand, is

in reality not so. In fact, the most probable thing in these circumstances, and possibly the most appropriate thing in many of them, is to suspend judgment for the moment. The key in the conception of testimonial injustice from a relational perspective lies, therefore, in *attention*. Not paying attention means preventing the beginning of a process of collective discernment.

On the other hand, the relational conception opens the possibility that hermeneutical injustices not only have a structural character, but also agential, since it allows us to conceive that hermeneutic marginalization is a consequence of not knowing how to recognize these other, non-propositional ways of knowing or understanding. This relational conception focused on attention, in addition to taking into account the dislocation of the triangular structure in which language breaks down, addresses the cognitive characteristics of childhood; namely, it takes into account the fact that, until the beginning of adolescence, thought has a rather concrete character; that is, it deals more with objects or concrete situations than with propositions or possibilities (Piaget and Inhelder 1985).

As a result of these reflections, the possibility is also opened that childhoods can stop being subjected to hermeneutical injustices without their needing to integrate or learn a concept. This can be achieved through stories or through actions. A good example of this is the tale *Tu cuerpo es tuyo* ("Your body is yours") (Serrano 2022) or, as proposed by many prevention specialists, showing through a game —for example, when it is the birthday of someone close— the difference between a good secret and a bad secret. A good secret is one that makes you happy, that doesn't last long, that is in order to give a surprise.

To be able to talk about epistemic injustices in relation to childhood, it was necessary to find out whether or not they are an *identity group*. This is what we did in chapter II. Clarifying this issue was key to discerning whether we could properly speak of epistemic injustices when childhood is involved. If the characteristics that are attributed to childhood are not prejudices, but rather aspects typical of the age, we are faced with a tragic situation in which we can do nothing. Nevertheless, we saw that certain *prejudices* make us interpret childhood based on the single story we have about it. In this single story, it is the adults who decide what is told, how, when, and where it is told, while childhood has no voice. I showed this from various situations belonging to three different areas: the health area, democratic participation and family environments. From these situations, we saw that children have no voice, unlike adults; that the voices of one or the other do not have the same agency or the same power; we reflected on the ways in which they

communicated with each other; we saw what the price to pay was for not being understood (Kidd, Medina & Pohlhaus Jr. 2017, 1). Having reached this point, we came to the conclusion that childhoods were being subjected to epistemic injustices. All this led us to intuit a possible answer to the question which began this research: *what are the epistemic aspects that can account for the low visibility of sexual harm in childhood?*

However, in chapter II, we also realized something crucial to the course of the research: that many of the situations I described in which childhoods were the object of epistemic injustices had not produced any exchange of words. This led us to consider that the classic conception of epistemic injustices —whose central concepts were introduced in chapter I— could have certain limitations when addressing situations in which childhoods were involved.

Accompanied by the work carried out in chapter I, it was time to start on a path less travelled. But to walk here, the concepts and central cases of Fricker's work were essential, although also some criticisms of Fricker's conception of hermeneutical injustices that indicated the limitations of conceiving hermeneutical injustice as a hole in the ozone layer, such as those of Mason (2011), Falbo (2022) and Delgado and Picazo (2022). This conceptual framework, which was completed over the next chapters (Medina 2013; Jenkins 2017; Kukla 2014; Dotson 2011; Carey and Gÿorfy 2014; Ayala 2016, 2022; Alcoff 2018), was the basis on which we were able to go deeper into the epistemic aspects of sexual harm in childhood. Without this conceptual framework, it would have been impossible to begin to think. But staying on the path dictated by the classic conception seemed, at times, to prevent us from addressing childhoods. Concepts have this double character. Concepts are very important and help us in many senses. They have been, and are, crucial for social struggles. Without concepts, there are hierarchies of power that would still be intact. But concepts can also blind us and produce exactly what they intend to avoid. As happens with other resources, they can help or they can do violence. For this reason, the objective of this research has not been to vilify them, but to highlight those moments in which they can go from being a shelter to becoming a prison. Recognizing the home they have built has been essential in indicating the doors or windows that may need to be opened in it.

BIBLIOGRAFÍA

ADICHIE, Chimamanda Ngozi (2018). *El peligro de la historia única.* Barcelona: Literatura Random House. Traducción de Cruz Rodríguez Juiz.

AGUIRRE, Francisca (2018). *Ensayo general. Poesía reunida 1966-2017.* Barcelona: Calambur.

ABDULALI, Sohaila (2018). *What We Talk About When We Talk About Rape.* [EPub]. New York: The New Press. __[En español: (2020). *De qué hablamos cuando hablamos de violación.* Madrid: Ediciones Cátedra Universitat de València. Traducción de Magalí Martínez Solimán].

ALCOFF, Linda M. (2018). *Rape and Resistance. Understanding the Complexities of Sexual Violation*. Cambridge: Polity Press. [En español: (2018). *Violación y resistencia. Cómo comprender las complejidades de la violación sexual*. Buenos Aires: Prometeo Libros. Traducción de Luisa Fernanda Lassaque].

ALLISON, Dorothy (_[1992] 2022). *Bastarda*. Madrid: Errata Naturae. Traducción de Regina López Muñoz. [Título original: (1992). *Bastard Out of Calorina.* Boston: Dutton].

AMÉRY, Jean (2004). La tortura. En *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia.* Valencia: Pre-Textos. Traducción de Enrique Ocaña. [En alemán: ([1977] 2000) Die Tortur. En *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. Stuttgart: Klett Cotta].

ANAR (2019). *Abuso sexual en la infancia y la adolescencia según los afectados y su evolución en españa (2008-2019)*. Estudio realizado por la Fundación ANAR: https://www.anar.org/wp-content/uploads/2021/12/Estudio-ANAR-abuso-sexual-infancia-adolescencia-240221-1.pdf

ANGELOU, Maya ([1969] 2016). *Yo sé por qué canta el pájaro enjaulado*. Barcelona: Libros de Asteroide. Traducción de Carlos Manzano. [Título original: ([1969] 1970). *I Know Why the Caged Bird Sings.* New York: Random Hause].

AYALA-LÓPEZ, Saray (2016). "Speech affordances: A structural take on how much we can do with our words". *European Journal of Philosophy,* vol. 24, n. 4, p. 879-891. DOI: 10.1111/ejop.12186.

AYALA-LÓPEZ, Saray (2022). "El activismo que no apreciamos: su señoría Kent, mi madre es feminista y vota aunque no sepa que está oprimida". *Quaderns de filosofia*, vol. 9, n. 2, p. 27-37.

BACKMAN, Ann Sophie, BLOMQVIST, Paul, LAGERLUND, Magdalena, CARLSSON-HOLM, Eva and ADAMI, Johana (2008). "Characteristics of non-urgent patients", vol. 26, n. 3, p. 181-187.

BAGNOLI, Carla (2022). "Feeling Wronged: The Value and Deontic Power of Moral Distress". *Ethical Theory and Moral Practice,* vol. 25, p. 89-106. https://doi.org/10.1007/s10677-021-10241-0

BAGNOLI, Carla (2014). "L'autorità degli affetti". *Ethics & Politics*, vol. 16, n. 1, p. 2020-236.

BAUMTROG, Michael D. & PEACH, Harmony (2019). "They can't be believed: children, intersectionality, and epistemic injustice". *Journal of Global Ethics,* vol. 15, n.3, p.213-232. DOI: 10.1080/17449626.2019.1695280.

BON, Adelaïde ([2018] 2020). *La niña de la banquisa*. Barcelona: Anagrama. Traducción de Cristina Zelich. [Título original: (2018). *La petite fille sur la banquise*. París: Éditions Grasser & Frasquelle [EPub]].

BRISON, Susan J. (2002). *Aftermath. Violence and the Remaking of a Self.* New Jersey: Princeton University Press.

BRONCANO, Fernando (2020). *Conocimiento expropiado. Epistemología política en una democracia radical*. Madrid: Akal.

BROWNMILLER, Susan ([1990]1999). *In Our Time: Memoir of a Revolution*. New York: Dial Press. [EPub]

BURROUGHS, Michael D., & TOLLEFSEN, Deborah (2016). "Learning to Listen: Epistemic Injustice and the Child". *Episteme*, vol. 13, n. 3, p. 359-377. DOI: 10.1017/epi.2015.64.

BUTLER, Judith (2020). "Sin aliento: la risa y el llanto al límite del cuerpo". En *Sin Miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Barcelona: Taurus, p. 69-97. Traducción de Inga Pellisa.

BUTLER, Judith (2016). *Frames of War. When Is Life Grievable?* New York: Verso Books.

BUTLER, Judith (2005). *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.

BUTLER, Judith (1993). *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge.

CAMPBELL, Sue (2003). *Relational Remembering. Rethinking the Memory Wars*. New York: Rowmand&Littlefield Editors.

CAMPEGGIANI, Pia (2021). Introduzione alla filosofia delle emozioni. Bologna: Syllabus.

CAREL, Havi & GYÖRFY, Gita (2014). "The art of medicine. Seen but not heard: children and epistemic injustice". *The Lancet*, vol. 384, p. 1256-7.

CAVARERO, Adriana (1998). *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione.* Milán: Feltrinelli.

CHEN, Esther H., SHOFER, Frances S., DEAN, Anthony J., HOLLANDER, Judd E., BATX, Wiliam G., ROBEY, Jennyfer L., SEASE, Keara L., MILLS, Angella M. (2008). "Gender Disparity in Analgesic Treatment of Emergency Department Patients with Acute Abdominal Pain". *Academic Emergency Medicine,* vol. 5, n. 5, p. 414-418.

CONNORS, Joanna ([2016] 2018), *Te encontraré. En busca del hombre que me violó*, Madrid: Errata Naturae. Traducción de Ana Ballesta. [Título original: (2016), *I Will Find You. In Search of the Man who Raped Me*. London: Fourth Estate.]

CORBÍ, Josep E. (2012). *Morality, Self-Knowledge and Human Suffering. An Essay on the Loss of Conficence in the World*. London: Routledge.

CORBÍ, Josep (2003). *Un lugar para la moral*. Madrid: Antonio Machado Libros.

CORBÍ, Josep (2005). "Emociones morales en la flecha del tiempo: un esquema de la experiencia del daño". *Azafea: Revista de filosofía*, vol. 7, p. 47-64.

CORBÍ, Josep y MARTÍNEZ-SÁEZ, Carmen (2021). "El uso expresivo de las palabras: daño sexual, narración y transformación". *Quaderns de filosofía*, vol. VIII, n. 2, p. 11-41.

CYRULNIK, Boris ([1995] 2004). *Del gesto a la palabra. La etología de la comunicación en los seres vivos.* Barcelona: Gedisa. Traducción de Marta Pino Moreno. [Título original: Cyrulnik, Boris ([1995] 2010). *La naissance du sens.* Paris: Pluriel. [Epub]].

DELGADO, Buenaventura (1998). *Historia de la infancia.* Barcelona: Ariel.

DELGADO, Laura & PICAZO, Claudia (2022). "Impostor Concepts and Hermeneutical Injustice". Comunicación presentada en el Congreso de la SEFA de 2022. *Ms.*

DE MAUSE, Lloyd ([1974] 2006). *The History of Childhood*. New York: Rowmand & Littlefield.

DESPENTES, Virgine (2018). *Teoría King Kong*. Barcelona: Literatura Random Hause. Traducción de Paul B. Preciado.

DOTSON, Kristie (2011). "Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing". *Hypatia,* vol. 26, n. 2, p. 236-257.

ENSLER, Eve ([2019] 2020). *La disculpa.* Barcelona: Paidós. Traducción de Ana Pedrero. [Título original: (2019). *The Apology.* London: Bloomsbury Publishing.]

FALBO, Arianna (2022). "Hermeneutical Injustice: Distortion and Conceptual Aptness". *Hypatia*, vol. 37, p. 343-363.

FELDMAN, Deborah ([2012] 2020). *Unorthodox. Mi verdadera historia.* Barcelona: Lumen. Traducción de Laura Manero Jiménez y Laura Martín de Dios. [Título original: (2012). *Unorthodox. The Scandalous Rejection of My Hasidic Roots*. New York: Simon&Shuster].

FINKELHOR, David (2007). Developmental victimology: The comprehensive study of childhood victimization. En R. C. Davis, A. J. Luirigio y S. Herman (Eds.), *Victims of crime. Thousand Oaks*. CA: Sage Publications, p. 9-34.

FINKELSTEIN, David H. (2008). *Expression and the Inner*. Cambridge: Harvard University Press. [En español: (2010). *La expresión y lo interno.* Oviedo: KRK Ediciones. Traducción de Lino San Juan].

FREUD, Sigmund ([1923] 1993). El yo y el ello. En *Los textos fundamentales del psicoanálisis.* Barcelona: Atalaya. Traducción y adaptación al castellano de Luis López Ballesteos, Ramón Rey y Gustavo Dessal, p. 547-598.

FREUD, Sigmund ([1924] 1976). El problema económico del masoquismo. En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de José L. Etchéverry. Vol. XIX. , p. 161-176.

FREUD, Sigmund (2011). *Introducción al psicoanálisis.* Madrid: Alianza. Traducción de Luis López-Ballesteros y Torres.

FREUD, Sigmund (2010). *El malestar en la cultura*. Madrid: ALianza. Traducción de Carlos Gómez.

FRICKER, Miranda (2017). "Evolving concepts of epistemic injustice", in *Routledge handbook of epistemic injustice,* ed. Ian James Kidd, José Medina, and Gaile Pohlhaus Jr. New York: Routledge, p. 53-60.

FRICKER, Miranda (2007). *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowledge.* Oxford: Oxford University Press _[En español: (2017). *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento*. Barcelona: Herder. Traducción de Ricardo García Pérez].

FRICKER, Miranda (2006). "Powerlessness and Social Interpretation". *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, vol. 3, n. 1-2, p. 96-108.

FRICKER, Miranda (2003). "Epistemic Injustice and a Role for Virtue in the Politics of Knowing". *Metaphilosophy*, vol. 34, n. 1/2, p. 154-173.

GAY, Roxane (2017). *Hambre. Memorias de mi cuerpo*. Madrid: Capitán Swing. Traducción de Lucía Barahona. [Título original: (2017). *Hunger: A Memoir of (My) Body*. New York: Harper Collins].

GILBERT, Eleonor (2014). *Espace.* Corto-Documental.

GÓMEZ SANTO TOMÁS, Berta (23/09/2020). "Macroencuesta de violencia: cuando la sociedad solo interroga a las mujeres". Píkara Magazine: https://www.pikaramagazine.com/2020/09/macroencuesta-de-violencia-cuando-la-sociedad-solo-interroga-a-las-mujeres/. Artículo de prensa.

HARDCOURT, Edward, (2021). "Epistemic injustice, children and mental illness". *J Med Ethics*, vol. 47, p. 729-735.

HEALTHLINE (2017). "Is There a Gender Bias Against Female Pain Patients?"Artículo de prensa: https://www.healthline.com/health-news/gender-bias-against-female-pain-patients

HOFFMAN, Diane E., TARZIAN, Anita J. (2001). "The Girl Who Cried Pain: A Bias Against Women in the Treatment of Pain". *Journal of Law, Medicine & Ethics*, vol. 29, pñ 13-27.

JACKSON, Vinka (2011). *Agua fresca en los espejos. Abuso sexual infantil y resiliencia*. Santiago de Chile: Ediciones N.

JENKINS, Katharine (2017). Rape Myths and domestic abuse myths as hermeneutical injustice. *Journal of Applied Philosophy, vol.* 34, n. 2, p. 191-205.

KENNEDY, David (1999a). "Reconstructing Childhood". *Thinking: The Journal of Philosophy for Children,* vol. 14, n. 1, p. 29-37.

KENNEDY, David (1999b). "The Roots of Child Study: Philosophy, History and Religion". *Teachers College Record* vol. 102, n. 3.

KID, Ian James, MEDINA, José and POHLJAUS Jr., Gaile (2017). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice.* London: Routledge.

KNOWLES, Charlotte (2021). "Articulating Understanding: A Phenomenological Approach to Testimony on Gendered Violence". *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 29, n.4, p. 448-472.

KOLK, Bessel A. van der (2014). *The Body Keeps the Score. Brain, Mind and Body in the Healing of Trauma.* New York: Viking Penguin.

KOUCHNER, Camille (2021). *La familia grande.* Barcelona: Península. Traducción de Palmira Feixas. [Título original: (2021). *La familia grande.* Paris: Éditions du Seuil].

KUKLA, Rebecca (2014). "Performative Force, Convention, and Discursive Injustice". *Hypatia*, vol. 29, n. 2, p. 440-457.

LASTESIS (2019). *Un violador en tu camino*. Performance. Enlace: https://www.youtube.com/watch?v=aB7r6hdo3W4

LEROI-GOURHAN, André (1971). *El gesto y la palabra*. Caracas: Ediciones de la Universidad Central de Venezuela. Traducción de Felipe Carrera D.

LEVINE, Peter (2010). *In an Unspoken Voice: How the Body Releases Trauma and Restores Goodness*. Berkeley: North Atlantic Books.

LEVINE, Peter (2015). *Trauma and Memory: Brain and Body in a Search for the Living Past. A practical Guide for Understanding and Working with Traumatic Memory.* Berkeley: North Atlantic Books.

LLEVADOT, Laura (2022). *Mi herida existía antes que yo. Feminismo y crítica de la diferencia sexual*. Barcelona: Tusquets.

LÓPEZ PEIRÓ, Belén ([2018] 2020). *Por qué volvías cada verano,* Barcelona: Las afueras. [Publicado por primera vez en Madreselva, Argentina, 2018].

LÓPEZ TRUJILLO, Noemí (2017). *Lo conocí en un Corpus*. Audio-Documental. Enlace: https://www.podiumpodcast.com/podcasts/lo-conoci-en-un-corpus-podium-os/#:~:text=de%20Ana%20Orantes%3F-,Una%20serie%20documental%20de%20Podium%20Podcast%20dirigida%2C%20escrita%20y%20narrada,participacion%20especial%20de%20Raquel%20Orantes

MANNE, Kate (2017). *Down girl: The logic of misoginy*. New York: Oxford University Press.

MARCUS, Sharon (1992). Fighting bodies, fighting words. In: Butler, Judith & Scott Jean W. (Eds). *Feminists Theorize the Political*. New York: Routledge, p. 385-403.

MARTÍNEZ-SÁEZ, Carmen (2022). "Testimoniar sometida a la injusticia hermenéutica. Daño sexual y discernimiento". *Quaderns de filosofia*, vol. 9, n. 2. p. 51-61.

MASON, Rebecca (2011). Two Kinds of Unknowing. *Hypatia*, vol. 26, n. 2, p. 294-307.

MEDINA, José (2022). "Activismo epistémico y la epistemología del empoderamiento". *Quaderns de filosofia*, vol. 9, n. 2, p. 19-26.

MEDINA, José (2013). *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Opression, Epistemic Injustice and Resistant Imaginations.* Oxford: Oxford University Press.

MINGUELL, Susanna ([2019] 2020). *Palabaras dislocadas*. Barcelona: Descontrol Editorial.

MURRIS, Karin (2013). "The Epistemic Challenge of Hearing Child's Voice". *Stud Philos Educ*, vol. 32, p. 245-259. DOI 10.1007/s11217-012-9349-9.

NEÏLL, Alexander S. (1960). *Summerhill. A Radical Approach to Child Rearing.* New York: Hart Publishing Co.

OSBORNE-CROWLEY, Lucía ([2019] 2020). *Elijo a Elena.* Barcelona: Alpha Decay. Traducción de Victoria Malet Perdigó. [Título original: (2019). *I choose Elena*. London: The Indigo Press [EPub]].

PAREDA, Noemí (2016). "¿Uno de cada cinco? Victimización sexual infantil en España". *Papeles del Psicólogo/Psychologist Papers,* vol. 37, n. 2, p. 126-133.

PERRON TOLLEFSEN, Deborah (2017). "Epistemic Reactive Attitudes". *American Philosophical Quarterly,* vol 54, n. 4, p. 353-366.

PÉREZ, Diana I. y GOMILA, Antoni (2022). *Social Cognition and the Second Person in Human Interaction*. New York: Routledge.

PIAGET, Jean ([1959] 2004). *La formación del símbolo en el niño. Imitación, juego y sueño. Imagen y representación*. México D.F.: FCE. Traducción de José Gutiérrez.

PIAGET, Jean y INHELDER, Bärbel ([1969] 2015). *Psicología del niño.* Madrid: Morata. Traducido por Juan Delval y Paz Lomelí.

PIAGET, Jean y INHELDER, Bärbel ([1955] 1985). *De la lógica del niño a la lógica del adolescente. Ensayo sobre la construcción de las estructuras operatorias formales.* Barcelona: Paidós. Traducción de María Teresa Cevasco.

PHOLHAUS JR., Gaile (2012). "Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of 'Wilfully Hermeneutical Ignorance'". *Hypatia*, vol. 27, n. 4, p. 715-735.

RIVERA GARZA, Cristina (2021). *El invencible verano de Liliana.* Barcelona: Penguin Random House.

RIVERA GARZA, Cristina (2011). *Dolerse. Textos desde un país herido.* Oaxaca: Frontera Press.

RODHES, James (2015). *Instrumental. Memorias de música, medicina y locura.* Barcelona: Blackie Books. Traducción de Ismael Atrache. [Título original: (2015). *Instrumental. A Memoir of music, medicine and madness.* London: Canongate].

ROSH, Eleanor (1978). Principles of Categorization. En Rosh, E. & Lloyd B.B. (Eds). *Cognition and Categorization.* Hillsdale: Lawrence Erbaum. p. 27-48.

ROSH, Eleanor & MERVIS, Carolyn B. (1975). "Family Resemblances: Studies in the Internal Structure of Categories". *Cognitive Psycology*, vol. 7, p. 573-605.

RUSSELL, Bertrand ([1932] 2009). *Education and the Social Order*. London: Routledge.

SAVE THE CHILDREN (2021). "Los abusos sexuales hacia la infancia en España". Enlace web: https://www.savethechildren.es/actualidad/analisis-abusos-sexuales-infancia-espana

SÁNCHEZ-MAROTO, Maribel (2021). *Nevenka*. Serie-documental.

SCARRY, Elaine (1985). *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*.Oxford: OUP.

SERRANO, Lucía ([2021] 2022). *Tu cuerpo es tuyo*. SL: Nube Ocho. Cuento para niñas.

SHEMAN, Naomi (1980). Anger and the Politics of Naming. In N. Furman, R. Borker & S. McConnell-Ginet (eds.), *Women and Language in Literature and Society* . New York: Praeger. pp. 22-35

SHKLAR, Judith N. (1990). *The Faces of Injustice*. London: Yale University Press.

SHOTWELL, Alexis (2017). Forms of Knowing and Epistemic Resources. En Ian James Kidd, José Medina, and Gaile Pohlhaus Jr. (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice.* New York: Routledge, p. 79-88.

SHOTWELL, Alexis (2011). *Knowing Otherwise. Race, Gender and Implicit Understanding.* Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

SPRINGORA, Vanessa (2020). *El consentimiento*. Barcelona: Lumen. Traducción de Noemí Sobregués. [Título original: (2019). *Le consentement*. Paris: Éditions Grasset & Frasquelle].

SRINIVASAN, Amia (2021). *The Right to Sex.* London: Bloomsbury Publishing. [En español: (2022). *El derecho al sexo. Feminismo para el siglo XXI.* Barcelona: Anagrama. Traducción de Inga Pellisa].

STRAWSON, Peter F. (1974). Freedom and Resentment. In *Freedom and Resentment and Other Essays.* London: Routledge, p. 1-29.

SURIA, Marta (2019). *Ella soy yo*. SL: Círculo de Tiza.

SURIA-VÁZQUEZ, Marta (12/05/2021). "Nos necesitamos todas". Píkara Magazine: https://www.pikaramagazine.com/2021/05/nos-necesitamos-a-todas/. Artículo de prensa.

TAYLOR, Gabriele (1985). *Pride, Shame and Guilt. Emotions of self-assessment.* Oxford: Clarendon Press.

TONUCCI, Francesco (2005), *La città dei bambini. Un modo nuovo di pensare la città*, Roma: Editori Laterza.

VALLEJO, Irene (2020). *El futuro recordado.* SL: Contraseña editorial.

VYGOTSKY, Lev ([1978] 2020). *Pensamiento y lenguaje.* Barcelona: Paidós. Traducción de José Pedro Tosaus Abadía.

YUKNAVITCH, Lidia ([2010] 2020). *La cronlogía del agua.* Madrid: Camot Press. Traducción de Rocío Gómez de los Riscos. [Título original: (2010) *The chronology of water: a memoir.* Edinburgh: Canongate Books].

WALLACE, R. Jay (1996). *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge: Harvard University Press.

WOLLHEIM, Richard (1999). *On the Emotions.* New Haven and Londeon: Yale University Press.

WILLIAMS, Bernard (2002). *Truth and Truthfulness. An Essay on Genealogy*. New Jersey: Princeton University.

WILLIAMS, Bernard (1993). *Shame and Necessity.* Berkeley: University of California Press.

WINNICOTT, Donald W. (1971). *Playing and Realiy*. London: Routledge.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1958). *Philosophical Investigatives*. Oxford UK: Blackwell. Translated by G. E. M. Anscombe.

WITTHIER, Nancy (2009). *The Politics of Child Sexual Abuse. Emotion, Social Movements and The State.* Oxford: Oxford University Press.

Carmen Martínez Sáez
Director: Josep E. Corbí Fernández de Ibarra
Programa de Doctorado en
Pensamiento Filosófico Contemporáneo
Junio 2023