



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
PROGRAMA DE MAGÍSTER EN ESTUDIOS DE GÉNERO Y
CULTURA, MENCIÓN HUMANIDADES

LA EXPERIENCIA DEL SILENCIO: UNA APROXIMACIÓN DESDE LOS NUEVOS MATERIALISMOS FEMINISTAS

Paz Esperanza Carreño Hernández

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGÍSTER EN ESTUDIOS DE GÉNEROS Y
CULTURA, MENCIÓN HUMANIDADES

Profesoras Guía:

Dra. Carolina González Undurraga

Dra. María Antonieta Vera Gajardo

Santiago, Chile

2023

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	4
INTRODUCCIÓN.....	6
CAPÍTULO I: El silencio como materia	14
Experimento II: La indeterminación material en el vacío, los electrón y los rayos.	22
Experimento III: La cuestión ontológica. Lo virtual o lo incorporal.....	26
Experimento IV: Éticas del silencio	28
CAPÍTULO II: La experiencia racializada del silencio como una ecología sonora.	36
Experimento V: Desacelerar la escucha en la experiencia de investigación de Macarena Gómez-Barris.....	46
Experimento VI: Los bosques como paradigma la confusión y la multiplicidad.....	49
Experimento VII: Semióticas multiespecie. A cerca de la ecología sonora.....	53
Experimento VIII: Camille y les niños del compost.....	57
CAPÍTULO III: Trans subjetividades.....	62
Experimento IX: Respons-habilidad y distancia en el relato de Claudia Rodríguez.....	64
Experimento X: ¿Cómo ser con otros? La trans subjetividad en diálogo con el reconocimiento	72
Experimento XI: Conversaciones con los muertos.....	76

CONCLUSIÓN	82
BIBLIOGRAFÍA	92

AGRADECIMIENTOS

A quienes me acompañan en el amor, la amistad y el feminismo. Están aquí en cada palabra, en cada pensamiento y en cada silencio. Agradezco especialmente a Alicia, mi madre, quien me enseñó el silencio a través de la escucha, como un refugio. A mi hermano por su implacable y rigurosa compañía de estudio. A Dante, por todas las noches de trabajo en que se durmió a mi lado.

Agradezco a todes quienes se dieron el tiempo de acompañarme en la lectura de esta páginas: Andrea Potestà, Karina Pinto y Nicolás Díaz. A mis profesoras guías Carolina González y Antonieta Vera por animarme en esta investigación. Finalmente, a todas mis compañeras de magíster por inspirarme, contenerme y hacerme vibrar con sus ideas y afectos.

A todes, mi profundo agradecimiento.

Un libro guarda palabras. Las palabras guardan cosas.

Ursula K. Le Guin

Hacer vacío para volver posible toda experiencia.

Emanuele Coccia

INTRODUCCIÓN

Los nuevos materialismos feministas se inscriben dentro de los estudios críticos al posestructuralismo, particularmente a los enfoques teóricos constructivistas que ponen un excesivo énfasis en el lenguaje por sobre la materia. En tal contexto, pensadoras como Karen Barad (2007) o Elizabeth Grosz (2011, 2017) han profundizado en la importancia de la materia en el análisis epistémico, ontológico y político, específicamente en los estudios de género. No obstante, sus críticas no buscan poner al centro del análisis una materialidad pura o anterior al discurso, sino más bien pensar los procesos de materialización (Butler, 2019) mediante los cuales los cuerpos importan. En tal sentido, discurso y materialidad son elementos coextensivos. Tal como señala Judith Butler, tras las reiteradas críticas a su noción de performatividad excesivamente discursiva en *El Género en Disputa* (2007), no hay un género en tanto construcción cultural que se impone sobre una materia, más bien, la materialidad de un cuerpo es un efecto del poder (Butler, 2007, pág. 18). De este modo, Butler sugiere un “retorno a la concepción de materia, no como sitio, sino como un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia” (pág.28).

Así, pensar ciertas experiencias a partir de su materialidad o materialización permite reconocer en ellas su valor colectivo y su carácter afectivo. En otras palabras, los procesos de materialización se inscriben en dinámicas de poder, relaciones de afectar y afectarse con otros. Cabe señalar que en adelante hablar de materia o de procesos de materialización será equivalente, ya que en ambos casos se alude al proceso mediante el cual algo se vuelve material. De este modo, poner en el centro del análisis la materia entendida como procesos

de materialización releva la agencia en sus interacciones, o como dirá Barad, intracciones¹ (2007).

Lo anterior, pone en discusión perspectivas dualistas tales como objeto/sujeto o naturaleza/cultura (Haraway, 1995) así como también presencia/ausencia (Despret, 2021) o actividad/pasividad (Bennett, 2010) que se encuentran al centro del problema epistemológico que enfrentan las teóricas de los nuevos materialismos feministas, el postconstruccionismo, el posthumanismo, y la ecología.

En este contexto el propósito de esta investigación es profundizar la crítica a los dualismos antes mencionados a partir de la experiencia del silencio, en tanto esta es una experiencia material. Específicamente, busco analizar el silencio en tanto límite de lo discursivo a partir de su relación con la materia, la experiencia y la subjetividad. Por una lado, pretendo abrir la discusión al margen de las teorías que buscan representar dicha experiencia mediante la palabra, y por otro, rescatar la experiencia del silencio de su reducción, a mi juicio injusta, al silenciamiento y la violencia estructural.

Aun cuando esta investigación no busca negar el uso político del silencio como un mecanismo de opresión u omisión sobre determinadas historias, me parece relevante insistir en la posibilidad de que la experiencia del silencio se materialice también a contrapelo de su

¹ Karen Barad propone distinguir interacción y de intracción, donde la primera alude a elementos que interactúan siendo externos los unos a los otros y cuya posibilidad de relación pasa necesariamente por algo que está fuera. Mientras que el concepto de intracción permite pensar la relación con elementos que son comprendidos activamente en relación, sin necesidad de determinar un espacio interior y exterior. Lo anterior, destaca la relación por sobre las partes (Barad, 2007, pág. 33)

negatividad, no solo como una oposición, sino que, en su relación opaca entre silencio y silenciamiento, entre violencia y resistencia.

Parto del hecho de que el silencio ha sido largamente tematizado por pensadoras feministas. En Chile, por ejemplo, el “silencio Feminista” alude a él o los períodos en los que la organización feminista ha cesado o decaído (Kirkwood, 1986), y aun cuando esta posición ha sido problematizada (Seguel, 2019), se han pensado los silencios como momentos históricos en los que el desarrollo de la movilización feminista se ha pausado, se ha replegado o se ha interrumpido. Por otro lado y desde un punto de vista más general, el silencio se ha abordado como una de las formas en que el poder opera como mecanismo de dominación (Segato, 2003). Lo anterior, tematiza el silencio a partir de la pasividad y la ausencia, donde las voces y experiencias de mujeres, disidencias sexo genéricas, grupos subalternos, individuales o colectivos son sistemáticamente negadas o invisibilizadas; sus historias son silenciadas, llevadas a la clandestinidad y en muchos casos al olvido. No obstante, pensadoras como Josefina Ludmer (2021) hacen énfasis en la resistencia del no decir en los intercambios epistolares de Sor Juana Inés de la Cruz, para quien resistir al mandato de callar confabula justamente con el no querer decir.

Sin desmarcarme de los problemas políticos vinculados al silencio propongo indagar en la potencialidad comunicativa de esta experiencia, entendiendo que, “hay modalidades de la realidad intelectual y sensual que no se fundamentan en el lenguaje, sino en otras fuentes comunicativas, como la imagen o la nota musical” (Labraña, 2017, pág. 25). En cuanto comunicación compleja (Lugones, 2006) es posible que en el silencio resuene aquello que el lenguaje no captura, aquello que haría eco de la ausencia a través de la presencia de un tiempo

que se sostiene en su difuminación al modo de una “intensidad menor” (Despret, 2021, pág. 37).

Al situarme en la experiencia del silencio como una modalidad menor de la intensidad, pretendo complejizar aquello que en el marco de la teoría y la representación es invisibilizado o vagamente considerado, tal es el caso en los estudios acerca del silencio como mecanismo de opresión. Es por lo anterior que, esta investigación se articula como un problema epistemológico, ontológico y evidentemente político, cuyo objetivo general es describir y analizar cómo la experiencia del silencio produce subjetividades al margen de la palabra, particularmente, busco analizar la experiencia del silencio y sus aperturas epistemológicas y políticas.

Los desafíos de esta investigación guardan relación con la complejidad del silencio como comunicación: su indeterminabilidad. Al reconocer que existen experiencias que circulan en los límites del *logos* se vuelve necesario pensarlas no solo como aquello que se sustrae de la palabra, sino que también como un modo alternativo de relación con otros. Un modo material y afectivo de conversar con otros enigmáticos (Meissner, 2017), donde el silencio pueda pensarse como agencia pese a estar excluido del orden de inteligibilidad. En efecto, aquello que es excluido del orden de inteligibilidad no es excluido con independencia del problema político de la subalternidad (Spivak, 1998), motivo por el cual, me parece pertinente complejizar el debate epistemológico y ontológico a cerca de la experiencia del silencio y pensar con él, problematizando los espacios por donde se articula el imperativo logocéntrico en la investigación.

Muchos son los silencios impuestos por la cultura grafóloga a las etnias orales colonizadas, pero aprender a leer esos silencios es reaprender a hablar. Usar lo que omiten,

niegan o fabrican las palabras, para saber qué de nosotros se oculta, no se sabe o no se dice. Ese silencio es nuestro, pero no es silencio; habla como una memoria que exorciza las huellas coloniales y reconstruye nuestra dignidad oral destrozada por el alfabeto (Lemebel, 1998).

Con estas palabras Pedro Lemebel hace énfasis en la idea de aprender del silencio, buscando aquellas presencias que comparten el habla desde un rincón muchas veces olvidado. Adhiero a su propuesta de aprender del silencio y qué historias se cuentan o se podrían contar con él, con y contra la trama de opresiones que no cesan de reproducirse.

En vistas a lo anterior, este abordaje sobre la experiencia del silencio pretende pensar desde su metodología el lugar que ocupa en la ciencia, entendiendo esta última como lo expresa Donna Haraway, una "práctica para contar historias" (Haraway, 1995, pág. 4). Cómo importan los cuerpos, en qué prácticas, y siguiendo la crítica que hace Barad a Butler, cómo reconocer o relevar el lugar de la materia en estas experiencias al margen, ¿cómo importa lo material en el modo en que comprendemos la experiencia del silencio?

Para esta investigación la metodología juega un rol fundamental a la hora de explorar el campo indiscernible en que la experiencia del silencio tiene lugar. En busca de evitar las posiciones binarias, lecturas extremadamente constructivista y/o abordajes que apelen a la transparencia de la experiencia, intento hacer del recorrido de esta investigación un observatorio para contemplar el mundo sin reduccionismos (Fleisner, 2018, pág. 235).

En razón a lo anterior, este escrito se desarrolla a partir de once experimentos que componen el corpus de esta investigación. Desde géneros como la ficción, la física, la ontología, la etnografía la narrativa y las experiencias cotidianas busco describir y analizar el silencio a partir de sus zonas de indeterminación. La primera serie de experimentos se relacionan fundamentalmente con la materialidad. El segundo grupo de experimentos da

cuenta de la experiencia del silencio. Y los experimentos del último capítulo se vinculan con la subjetividad. El criterio de selección pasa por el concepto de distancia, el cual utilizo como medio para suspender parcialmente las identificaciones apresuradas, privilegiando el extrañamiento (Brecht, 1983). Lugar en el cual me sitúo en tanto investigadora al abordar el silencio como experiencia, con el afán de resistir a abordajes hermenéuticos o limitados a la interioridad de los sujetos. En lugar de ello, la distancia como criterio para la organización de la experimentación opera como un enclave crítico a la unidad y homogeneidad de las experiencias.

Así, la distancia temporal, geográfica o epistémica u ontológica articula y atraviesa cada uno de esas observaciones/escuchas experimentales. Lo anterior me permite Investigar el lugar del vacío en la relación con otros, que a causa de su distancia provoca a pensar la indeterminabilidad en la experiencia sin sofocarla. De este modo, la práctica experimental con cada uno de los relatos que componen esta investigación profundiza la escucha atenta y sensible en tensión con las lógicas de producción académica a veces sobre determinadas y saturadas por la necesidad de producir conocimientos claros y distintos².

Si el espacio sonoro hoy se encuentra saturado por este excesivo repliegue sobre lo discursivo, la palabra, la discusión; ¿cómo componernos desde el silencio?, ¿cómo plantearnos desde otras escuchas? (Shafer, 2013, pág. 19). Al mismo tiempo, ¿cómo se trama lo político en torno al silencio, si en tanto indeterminación no es posible asegurar la escucha?. La tentativa entonces es pensar críticamente silencio, entre su potencia y su riesgo. De modo

² Siguiendo en ese imperativo la lógica de la filosofía y la ciencia moderna derivadas de la noción de claridad y distinción propuesta por el filósofo Rene Descartes en las *Meditaciones Metafísicas* (Descartes, 2011).

que, allí donde el ruido es aquello que hemos aprendido a ignorar (Shafer, 2013, pág. 20), podamos prestar atención a lo aquello que escapa al discurso, en un esfuerzo por componer una política material y afectiva, una ética de los contactos con sus luces y opacidades.

Siguiendo a Jane Bennet:

Mi aspiración es articular la materialidad vibrante que corre alrededor y dentro de los humanos para ver cómo los análisis de los eventos políticos podría cambiar si le damos a la fuerza de las cosas la importancia que le corresponde (Bennett, 2010, pág. 2).

En razón a lo anterior, la presente investigación se articula en tres capítulos. El primero busca describir el silencio como materia. A partir de los planteamientos de los nuevos materialismos feministas, particularmente los abordajes acerca de la materia desarrollados por Karen Barad (2007, 2015) es posible pensar el silencio como un aquello que, siendo materia, se encuentra en un plano de in/determinabilidad llamado vacío. De modo que, la articulación entre silencio y materia permite complejizar aquellos planteamientos que reducen el silencio a la pasividad o el vacío inmaterial.

En el segundo capítulo analizaré el silencio como una experiencia de comunicación compleja. Para ello profundizaré en análisis crítico a la colonialidad (Brah, 2011), (Carby, 2012), (Mohanty, 2018), (Rivera Cusicanqui, 2018) y propuestas críticas al antropocentrismo (Haraway, 1995, 2016), (Kohn, 2021), (Braidotti, 2005), (Zilio, 2022) para argumentar que la experiencia del silencio es una experiencia colectiva de comunicación heterogénea.

Por último, en el tercer capítulo intentaré insistir en la noción de subjetividad (Butler, 2017, 2019) (Meissner, 2017), pensada ahora desde la experiencia material del silencio. Bajo la hipótesis de que, por un lado, la experiencia del silencio se explica como una materialidad

in/determinable del vacío propuesta por Barad (2015), y por otro, la experiencia del silencio, al no pasar por la palabra, es una experiencia comunicativa que se puede pensar en tensión a perspectivas humanistas. Lo anterior permitiría concluir que hay en la experiencia del silencio un potencial político vinculado a una transobjetividad, puesto que vincula modos de existir múltiples y heterogéneos.

En suma, el recorrido de esta investigación piensa trazar una cartografía de la experiencia del silencio en conexión con modos de contar historias con esos otros enigmáticos. Y a través de la experimentación teórica con el silencio pretendo dar cuenta de cómo el silencio habita nuestra experiencia produciendo subjetividades simbióticas (Haraway, 2016).

CAPÍTULO I: El silencio como materia

El año 2020 fue un año particularmente marcado por la vida doméstica. En mi caso, todas las actividades cotidianas se situaban dentro del hogar. El trabajo, el estudio, la vida social estaban delimitados no solo por las paredes rígidas de la casa, sino que también por la pantalla de un computador, que hacía a ratos de ventana hacia un exterior incierto. En ese contexto conocí a un grupo de mujeres que semana tras semana comenzaron a habitar mi comedor por las tardes. Con sus conocimientos, con sus experiencias y sus sentires atravesaron la pantalla contando historias. Así aprendí que nuestras reuniones a las 18:30 horas más que una cátedra universitaria se componían como un espacio de contar/escuchar.

Uno de esos días, particularmente en una de esas historias las palabras nos atravesaron la piel y guardamos silencio. La lectura, dejó vibrando la violencia y como si las palabras pesaran en el cuerpo, permanecemos cada una desde su casa, inmóviles. Comprendí que el silencio pesa y que en esa experiencia esa densidad era compartida. Pe(n)samos³ juntas.

El silencio en este caso crea un espacio común que en el discurso es rara vez posible. Las palabras en general capturan el sentido de manera representacional, permitiendo lecturas e interpretaciones individuales de aquello escuchado. Por el contrario, el suspenso que el silencio inauguró esa tarde hizo que la comunicación no pasara únicamente por la presencia

³ Pe(n)sar es el modo en que Marie Bardet (2012) articulará una reflexión entre filosofía y danza para pensar con el cuerpo, su densidad y su ligereza. Así, pensar juntas, más que una actividad puramente teórica es también una práctica corporal. No obstante la relación entre pesar y pensar fue propuesta por Jean-Luc Nancy en un texto titulado El peso de un pensamiento, publicado en el 2007 en español.

de un relato, sino que también por la tensión que sostuvo nuestra alianza. Así, esta experiencia me hizo pensar en cómo el silencio en la comunicación en muchos momentos se experimenta como ausencia, falta de interés o indiferencia. Pero, a veces el silencio irrumpe como una experiencia de conmoción, como un eco, algo así como una materialidad vibrante (Bennett, 2010) que conecta aquellos cuerpos en los que vibra. Un silencio que no busca interpretación ni representación, sino que se trama al modo de una *complex communication*, en un espacio liminal del compartir con otros (Lugones, 2006). Habitar la liminalidad, señala María Lugones, requiere reconocer nuestra multiplicidad y el proceso creativo y peligroso de transformar nuestros posicionamientos e identidades. Al reconocer la liminalidad tanto en otros como en mí misma y, al mismo tiempo, abrazar nuestra necesidad de coaliciones (Pérez, Stutzin, Gallardo & Pinto, 2023) y compañías he podido pensar modos de comunicación que no asimilan el texto del otro como algo propio de quien lee o de quien escucha (Lugones, 2006, pág. 84). Un gesto de compartir las diferencias sin entrar en las dicotomías que crean determinadas versiones del poder: sujeto-objeto, hombre-mujer, razón-pasión, yo/otro.

En efecto, dado que el silencio circula liminalmente, entre pausa y palabra, es necesario pensarlo desde los intervalos, allí donde se vuelven difusos binomios tales como, presencia/ausencia o discurso/materia. Lo anterior abre la posibilidad de pensar experiencias que en la liminalidad (Lugones, 2006) nos permitan experimentar contactos a contrapelo del dualismo. En consecuencia, el silencio como parte de un espacio sonoro es un material fugitivo (Shafer, 2013), como si en él las distinciones no cesaran de perderse.

El silencio ha sido pensado de varios modos, pero la mayoría de ellos se reduce a un modo activo y otro pasivo. La primera modalidad se relaciona con las experiencias del silencio que nos disponen a una actitud de calma y escucha atenta, el segundo guarda relación

con el acto de callar o guardar silencio, comúnmente con la finalidad de evitar disonancias. También se debe incluir en la dimensión pasiva del silencio el silencio forzado. Pero, pese a su variante activa o pasiva, lo cierto es que el silencio está implicado en la pausa, en el breve o largo momento de reposo ante las palabras. En cuanto tal, el silencio en esta comunicación compleja crea un tiempo de espera. Si lo que se ausenta es el discurso, ¿cómo se materializa el silencio?, ¿qué queda en la experiencia del silencio?, ¿significa esto que el silencio es vacío?, ¿se puede representar discursivamente?

A veces guardamos silencio porque, tal como describe Ursula K. Le Guin, no siempre existen las palabras adecuadas para lidiar con determinados saberes (2020, pág. 32) o porque para escuchar a otro, lo adecuado sería suspender cualquier otra actividad, no solo el habla (pág. 37). Con el silencio, señala Le Guin, creamos un ambiente, entre tensión y alivio (pág. 128), donde el ritmo narrativo se encuentra marcado por elementos esquivos (pág. 116), palpitos de silencio. Por su parte, Eduardo Kohn dirá que el silencio es como el bosque nocturno, “una densa y floreciente ecología de seres” (2021, pág. 112) que acoge e intimida. Es decir, la complejidad del silencio se relaciona para el autor con la vitalidad que en él se oculta, entiende el silencio como algo vivo que reacciona y hace reaccionar (pág. 146), pues cuando el silencio es muy absoluto, desacuerpado, sin vibración ni murmullo; sin latencia, entonces se siente como un abismo negro. Cuando el silencio es un “me niego a escuchar” ya no es silencio sino abandono. En suma, el silencio lejos de ser la nada absoluta es una invitación a la escucha atenta (Labraña, 2017, pág. 15) de aquello que en la oscuridad reverbera o podría reverberar. En este caso, el bosque nocturno hace referencia a la indeterminación del silencio que pese a su opacidad es la posibilidad de movimientos o latencias de un gesto de comunicación (Potestà, 2020)

Este es el experimento en el que me he adentrado, en compañías heterogéneas voy rastreando experiencias de silencio, recolectando muestras, recuerdos, objetos, lugares vinculados a él. Debo reconocer que en esta experimentación he intencionado silencios, he puesto de relieve su presencia y he imaginado cómo atraviesa, comparte y acompaña múltiples historias, particularmente aquellas historias menores o subalternas. Pues algo ocurre en la permanencia, incluso en la permanencia silenciosa. “Toda muestra de permanencia supone responsabilidad” (Le Guin, 2020, pág. 181).

¿Cómo se materializa el silencio en la experiencia? ¿se puede pensar el silencio como materia? Si el silencio ocupa un espacio liminal, un lugar/momento de paso, una intersección difusa, acordemos evitar, en lo posible, todo análisis dualista. Según Lugones hay formas en que podemos navegar por la liminalidad, todas ellas se relacionan con comprender dicha zona como una preparación creativa, espacio donde nos disponemos a entendernos en resistencia a las estructuras dominantes, comprometidos con la poiesis, algo así como la escritura de Gloria Anzaldúa en *Borderlands*, donde lo escrito no pasa sólo por lo textual, sino que también, implica una práctica de contar historias como mecanismo para entrar, justamente, en esa liminalidad (Lugones, 2006).

En esta línea, los nuevos materialismos feministas han aportado significativamente a un pensamiento no dual (Cano, 2015). Mediante el agrietamiento de las categorías dualistas, se busca pensar otros conceptos. De este modo las teóricas de los nuevos materialismos feministas reinscriben la materia como procesos de materialización (Fernando, 2021) mediante los cuales es posible analizar fenómenos que desafían dichas categorías binarias. De modo similar, Judith Butler pensó la materialidad de los cuerpos, no como objeto del pensamiento, sino como aquello que indican el movimiento de un mundo que va más allá de

ellos mismos, un movimiento fronterizo (Butler, 2019, pág. 11). De esta forma, para esta autora la materialidad es el efecto más productivo del poder (pág. 18), de modo que la discursividad de la materia implica además de su representación una fuerza afectiva.

En otras palabras, para Butler la materia no sólo es un sitio o superficie, sino que un proceso de materialización que se estabiliza en virtud del tiempo y la reiteración, cuyo efecto es producir fronteras, permanencia y superficies (pág. 28). Esto quiere decir que, aquello estable y determinado es solo un fragmento en el proceso de materialización, donde lo que abunda realmente es lo residual, en este caso el silencio y su indeterminabilidad. En suma, el concepto de materia trae consigo más que aquella superficie trazada, implica también todo el proceso de materialización que la vincula a su vez a un discurso mediante la reiteración.

Experimento I: Sobre la materialidad de la presencia en las semillas de acacia y el dialecto de las hormigas.

En un hormiguero las semillas de acacia provocan encuentros según su ubicación, que dadas sus características se experimentan como exudaciones sensibles. En su contacto con otras especies se producen vínculos en los que, tal como cuenta Ursula K. Le Guin (1947), se omiten los pronombres personales. Esta omisión expresa un modo de afectar y afectarse que descompone la lógica de causa y efecto, actividad y pasividad. Cuando leemos *El autor de las semillas de acacia* (Le Guin, 1947) vemos cómo la escritora juega con ese espacio vacío de pronombres para distorsionar el lugar de quien emite el mensaje. Nunca sabemos del todo donde inicia la comunicación, si son las semillas quienes buscan la escucha de las hormigas o bien éstas quienes interpelan a las semillas se acacia.

Puede ser que, parte de la relación entre las hormigas que se abren camino hacia el hormiguero y las semillas de acacia regadas bajo el árbol no esté determinada únicamente por la comunicación de peligros o hallazgos. Al observar las semillas de acacia las hormigas no son interpeladas, no del modo en que otros insectos podrían interpelarlas con ruidos o danzas. Por el contrario, son convocadas a fuerza de un afecto pasivo, haciendo uso de su capacidad activa de dar a las semillas algo que las haga reaccionar. Visto de este modo la pasividad de las semillas regadas junto al hormiguero es desvirtuada. Así, es posible encontrarse con otras especies con lenguajes todavía más pasivos que el silencio humano (Le Guin, 1974).

En este relato es posible reconocer cómo la ocupación del espacio no es una instalación despreocupada sobre un terreno a su vez inerte. La posición de las semillas de acacia, su relación con las hormigas al ser encontradas en medio de su paso, son modos de escucha, transformación y afecto que suponen agenciamientos colectivos de escucha (Sauvagnargues, 2022, pág. 68). Dicho de otro modo, el silencio entre las semillas de acacia y las hormigas es el momento en que se agita su relación, se alteran o resuenan en un movimiento indiscernible entre el permanecer de las semillas y el movimiento de las hormigas.

A partir de este relato busco sostener que la pasividad y la actividad o la agencia no son opuestos. De hecho, fuera de la lógica del lenguaje representacional, que busca definir un objeto estático -a partir de significados que pueden ir variando de acuerdo con el contexto y haciendo variar al objeto en cuestión-, la pasividad y la agencia se tocan en la medida en que existe entre los elementos acción y reacción, algo así como un arte pasivo de existir, un compartir silencioso con otras especies, pero un compartir al fin y al cabo. Entre las semillas

y las hormigas, así como entre cada una de nosotras y la pantalla se abre un distanciamiento que es al mismo tiempo complicidad que ninguna palabra puede completar. Gracias a ello reaccionamos a la pasividad sin aniquilar la agencia.

¿Basta la presencia para que exista relación y escucha?, ¿cómo importa la presencia en la experiencia del silencio?, ¿es la presencia fundamentalmente material? Así como en el relato de las semillas de acacia y en nuestra permanencia virtual aquella tarde de clases, lo que atraviesa ambas historias es la potencia de la presencia en ausencia de las palabras. Como si el silencio fuese el *locus* de una presencia pasiva. ¿Cómo definir dicha presencia si en tanto pasividad sólo emerge en contacto con aquello que la hace reaccionar?, ¿Es posible pensar nuevas agencias desde la materialidad?

Entiendo por materialidad del silencio su presencia marcada por la sustracción⁴, el suspenso, o la distancia, que en tanto experiencia es in/determinable, donde ni siquiera es posible precisar la existencia de aquello que se sustrae. Si el silencio es una comunicación compleja que manifiesta una actividad pasiva es porque esta agencia está marcada por aquello que se ausenta o suspende en la comunicación.

Siguiendo la propuesta de los nuevos materialismos feministas, la materia no se reduce a un modo de existir actual o pleno, por el contrario, es siempre pensado como un proceso de materialización, donde la distinción ideal/material se vuelve obsoleta. En esta línea el silencio es una experiencia paradigmática de procesos de materialización que difuminan los análisis dualistas.

⁴ Tal como Jaques Derrida señala en *La gramatología* bajo el concepto de huella como aquello que se sustrae (Derrida, 2012)

Vuelvo entonces sobre la idea de vacío. Karen Barad en un magnífico texto titulado *Transmaterialities. Trans*/matter/realities and queer political imagining* (2015), desarrolla la idea de vacío considerando que la materia no siempre se haya de manera determinada, sino que puede encontrarse como in/determinable. En la misma línea Étienne Souriau (2017) Gilles Deleuze (2017) y David Lapoujade (2018) harán uso del concepto de virtual para designar aquello que existe como una casi existencia. Algo así como una estela o espectralidad.

Aquello que nos hace pensar que la materia no está viva es justamente el problema al que nos enfrentamos cuando pensamos el silencio como una experiencia no representacional. Dicho de otro modo, cuando el silencio se vuelve lo contrario de la palabra, algo que no está, perdemos la posibilidad de hallar ahí algo más que la nada. Así, entender el silencio como un proceso de materialización implica asignarle a la materia un carácter virtual. Aquello que se materializa está dado también por aquello que permanece inmanente pese a la ausencia, aquello latente. De esta forma, la experiencia del silencio se asemeja al vacío, en la medida en que no hay un silencio absoluto o una nada, más bien una in/determinación, pero la indeterminación tampoco quiere decir que en el vacío haya algo, mas es el recurso de todo lo que es (Barad, 2015, pág. 394).

En consecuencia, un primer acercamiento a pensar el silencio como materia requiere suponer en él la in/determinabilidad como condición de su capacidad de materialización. Dicha materialización debe ser entendida como la alteración que se produce cuando las partes a la espera de la actividad se conectan en una situación de pausa, donde las palabras no caben aún.

Experimento II: La indeterminación material en el vacío, los electrón y los rayos.

Desde el punto de vista de la física clásica el vacío es la absoluta nada, donde no hay ni materia ni energía. Sin embargo, con el desarrollo del principio cuántico de indeterminación ontológica se pone en cuestión la existencia de una materia o energía igual a cero. De este modo la teoría del campo cuántico da lugar a la lo efimero en la naturaleza de la vida, aludiendo a un campo de indeterminación entre lo distinguible y lo separable. Si lo llevamos al plano discursivo, aquello que ocurre entre una palabra y otra no equivaldría a cero, motivo por el cual el silencio que experimentamos puede ser pensado bajo el principio de in/determinación ontológica.

Es necesario en este punto definir, de manera tal vez superficial, algunos conceptos propios de la física. En primer lugar, entenderemos campo como aquello que tiene una cantidad física asociada a cada punto en el espacio/tiempo. Dicho de otro modo, el campo expresa el deseo de cada entidad por otra (Barad, 2015, pág. 395). En segundo lugar, la teoría cuántica se relaciona con la búsqueda de la discreción en la observación física, donde las cantidades físicas como energía o materia no siempre se hallan dadas como un continuo, razón por la cual una de las principales preocupaciones de esta teoría es la in/determinación en el espacio/tiempo. Por último, la relatividad especial entenderá que la materia no es permanente, pudiendo pasar de energía a materia y viceversa. El conjunto de estas tres propuestas de la física nos permiten pensar que hay una correspondencia entre el campo y la materia. Allí la in/determinación ontológica es el centro de lo que se entenderá por materia. Cuando hablamos de vacío entonces, su energía se traduce como indeterminación del número de partículas asociadas a él. Esto significa que el vacío no es determinadamente vacío, ni

determinadamente no vacío. Llamamos a estas partículas virtuales, ya que no están ni presentes ni ausentes, pero son materiales. De hecho, lo que encontramos en mayor “cantidad” en la materia son partículas virtuales. Estas no son el vacío propiamente pero son de vacío. En consecuencia, el vacío se entenderá como la tensión viva de orientaciones deseantes en movimiento, un sinfín de exploraciones de todas las posibles alianzas de partículas virtuales, una escena de actividades salvajes.

Con estos conceptos, Karen Barad nos invita a pensar el contacto virtual, basándose en el efecto de la repulsión electromagnética, a saber, todo aquello que experimentamos por contacto no es otra cosa que la repulsión que se produce entre las cargas negativas de cada cuerpo. En esta línea Barad denomina *queer communication* (2015, pág. 409) a la relación heterogénea, por ejemplo, entre el suelo y las nubes en una tormenta eléctrica, donde no hay un emisor ni un receptor hasta que la transmisión ha ocurrido; un modo cuántico de comunicación que ocurre entre elementos aparentemente no conectados en direcciones que no son predecibles: un proceso de intraactividad iterativa. En este caso los electrones son ejemplo de intraactividad, ya que estos pueden emitir un protón virtual que luego reabsorben, en un proceso que subvierte la idea de sí mismo al no ser un proceso solitario. Así, el silencio, de modo similar a la repulsión electromagnética, crea un distanciamiento que al mismo tiempo es la posibilidad de contacto con otros cuerpos, pero que bien puede ser reabsorbido por las mismas palabras.

En el caso del electrón, cualquier nivel de tacto es ser tocado por todos los otros posible, dado que la posibilidad de contacto es intraactiva, no responde a la lógica de un adentro y afuera respecto de aquello a lo que reacciona y/o afecta. Así, el concepto de lo virtual no refiere a un potencia contenida sustancialmente en la materia, sino que refiere a

una intraactividad inmanente que depende de la relación material con otros y sus intraacciones, una especie de intimidad queer donde el protón es emitido por el electrón, creando un otro que luego es reincorporado. Como si el electrón se hallase desnudo y solitario, pues lo único que lo separa de otro electrón es el vacío. Pero sí, como se ha dicho antes el vacío no es igual a cero, entonces, no se puede hablar de una plena desnudez, el electrón en su intraactividad crea aquello que por unos instantes le hace compañía.

En consecuencia, la teoría del campo cuántico desestima cualquier intento de esencialismo y reductivismo propios de la física clásica. La perversión del electrón en su contacto con sí mismo al crear un protón, y su comportamiento monstruoso que luego reabsorbe a su propia creación, van tramando la materia, puesto que todo tacto establece una relación virtual con una alteridad infinita. En otras palabras, el electrón crea en el contacto con sí mismo un elemento nuevo que luego reabsorbe, generando un movimiento creativo efímero: siempre existe la posibilidad de entrar en contacto con sí mismo y así dar lugar a un otro. Tocar al otro es tocar a todos los otros incluido sí mismo gracias a las partículas virtuales creadas a partir de su intraacción, vale decir, siempre que hay contacto las posibilidades son indeterminables.

La in/determinación de esa relación infinita es lo que me interesa observar, ya que esta se entiende como el acto de des/hacer de la identidad – el electrón- que perturba los cimientos de los propios no/seres⁵ -el protón-. En su vínculo con sí mismo el electrón pone

⁵ Es importante notar como Karen Barad juega con la relación entre los dualismos *un/doing*, *non/being*, más adelante *in/determinacy* para abrir la comprensión a los posibles tramados por lo virtual. Al mismo tiempo para reflejar en la escritura la indeterminación.

de relieve la relación entre presencia y ausencia, de modo que la materia en esta materialización iterativa es un juego dinámico de in/determinaciones. La indeterminación es a su vez condición de toda estructura en la dinámica de reconfiguración de la in/estabilidad. Tocar y sentir es lo que la materia hace, es la condensación de respuestas, de responsabilidad o respons/habilidad, retomando la noción de habilidad y respuesta tematizada por Barad (2007) y Haraway (2016).

Lo que la teoría del campo cuántico aporta en esta experimentación con el electrón y el vacío es la posibilidad de pensar la in/determinación. Si para pensar el silencio se requiere resistir cualquier análisis dualista, entonces el principio de indeterminación ontológico es una clave para abordar el silencio como materialidad virtual: hay algo de vacío en el silencio. De modo similar al electrón, la palabra en contacto con sí misma crea el silencio como una partícula virtual que pronto es reabsorbida.

Lo anterior explica en parte, la cualidad fugitiva del silencio, el hecho de que en sí mismo no es una experiencia de contacto. Sin embargo, parece ser condición de un tipo de comunicación/compañía queer⁶. El silencio, como experiencia de vacío crea vínculos inmanentes, zonas de in/determinación que, si bien, tal como señala Barad, no son lugar necesariamente de resistencias, son una de sus infinitas posibilidades. Al mismo tiempo, el silencio en su in/determinación destaca su condición creativa e imaginativa, como el efecto de una disposición múltiple o colectiva de des/componerse – como las hormigas y las semillas de acacia- y conspirar -como el electrón o el rayo-. Este último es ejemplo

⁶ Profundizaré en la idea de *queer communication* desarrollada por María Lugones (2006) en el último capítulo para pensar la relación entre subjetividad y silencio desde un punto de vista ético y político.

paradigmático de la virtualidad, en la medida que, acontece como el efecto de un movimiento electromagnético de la materia, multiplicando sus trayectos en la medida en que se acerca a la superficie de la tierra⁷. Es más, en el nacimiento de un rayo, es posible apreciar cómo, pese a que su origen parece encontrarse en las nubes, al acercarse a la tierra, el rayo aparece también como un efecto electromagnético en la superficie de la tierra, observándose pequeños rayos que desde la tierra buscan conexión con el rayo principal que proviene de las nubes.

Lo anterior, da cuenta de un modo de comunicación material, que se distancia de aquella comunicación en la que hay un emisor y un receptor definido. En el caso del rayo, así como en el electrón, la in/determinación aparece como aquel espacio liminal de encuentro donde pasividad y actividad se in/determinan.

Siguiendo esta observación, el silencio ocurre cuando quien emite y quien recibe el silencio se funden en un espacio de escucha vacío.

Experimento III: La cuestión ontológica. Lo virtual o lo incorporal

Hay algo de ausencia en la presencia, un resto o una falta en lo actual. Hace falta entonces ampliar el mundo más allá de la existencia física o psíquica planteadas de manera restrictiva. Hace falta conectar hacia otras formas de determinación -o in/determinación- de lo que es,

⁷ Es imprescindible en este punto visitar la investigación de Geoff McHarg, quien captura el nacimiento de un rayo en *super-slow-motion* dando cuenta de a) la irregularidad en el patrón del rayo y, b) su comunicación con la superficie de la tierra.

modos “intemporales, no espaciales, subjetivos, cualitativos o virtuales o trascendentes” (Souriau, 2017, pág. 99). Cuando experimentamos el silencio, hacemos espacio entre las palabras, una pausa, esperamos algo, recuperar el aliento, una respuesta, una señal, una reacción. Pero algo trama el silencio, como un preámbulo creativo moviliza alguna de esas infinitas posibilidades. No obstante, decir que el silencio existe virtualmente no quiere decir que este sea posible en cuanto tal. Más bien señala lo tenue y frágil de su existencia, “es decir una realidad cualquiera la condiciona, sin comprenderla o postularla” (Lapoujade, 2018, pág. 30), bien podríamos pasarlo por alto. Lo virtual goza de in/determinación, se pliega sobre sí mismo, y tal como el electrón que produce su propio contacto ¿Cómo no confundir lo virtual con la nada?

Elizabeth Grosz señala que la materia en su amplio espectro requiere condiciones extramateriales que la definan, que nos permitan hablar y pensar en ella. Dichas condiciones extramateriales son entendidas como un plano de inmanencia. Grosz lo define como algo que sin ser material tampoco es ideal, pero puede ser concebido como la totalidad de la materialidad que hace posible la formación de conceptos (2017, pág. 9). En esta dirección, la autora desarrolla el concepto de lo *incorporeal* (pág. 9) para designar aquello que participa del plano de inmanencia donde tanto lo material como lo ideal queda in/determinado.

En adelante, el problema acerca de la in/determinabilidad del silencio no pasa únicamente por las herramientas epistemológicas con que podemos pensarlo, sino también por su carácter ontológico. Dicho de otro modo, si el silencio es una experiencia liminal, una comunicación compleja o queer, entonces, una consideración material y actual de dicha experiencia no será suficiente para comprender en ella su carácter ético y político, a saber su dimensión afectiva. Es necesario entonces abordar el problema ontológico en los márgenes

de la materialidad, donde esta no es por sí sola materia, pues requiere algo extramaterial: condiciones fuera de sí misma, por las cuales es enmarcado y gracias a las cuales podemos pensarla o decirla. El concepto de *incorporeal* pensado a partir del plano de inmanencia permitiría abordar la estela de virtualidad que rodea las posibilidades de materialización, en el caso del silencio, aquello que lo que moviliza y lo conecta con otros.

Puede ser que de hecho aquello virtual o no plenamente material sea aquello que nuestros sentidos -demasiado humanos- no captan materialmente, si no a condición de su espectralidad y que, a falta de una materialidad que sirva de soporte o una discursividad que lo represente, se ha vuelto algo sin mayor importancia. Del mismo modo, el silencio es desestimado como una experiencia de comunicación en cuanto tal, en la medida en que, o nos hemos vuelto indiferentes a su temporalidad o buscamos reducirlo de modo que no inquiete. Sin embargo, hay momentos en los que el silencio perturba y moviliza afectos que nos parecen no tener lugar.

Experimento IV: Éticas del silencio

Simone de Beauvoir ya decía en el *Segundo Sexo* (De Beauvoir, 2014) que el lugar insignificante de las mujeres en la historia pasa por lo que ha determinado su invisibilidad. Un ejemplo de ello es el silencio, que ha sido grabado con violencia sobre nuestra historia como un mecanismo no solo individual sino colectivo y estructural de opresión. La experiencia del silencio si bien no es una experiencia universal, se encuentra atravesada en muchos contextos por estructuras de violencia que se han sostenido en el tiempo. Hay algo

de lo que no se puede hablar, y si bien eso no se reduce a un problema de las mujeres, no es casualidad que en muchos casos lo sea.

Por su parte Judith Butler señala que:

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 (...). 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. (2020, pág. 72).

En consecuencia, hay algo que no acostumbra a ser escuchado, hay quienes no acostumbran a ser escuchados (Spivak, 1998), pero además hay experiencias que, a causa de la violencia física, subjetiva y/o epistémica, son desposeídos (Athanasiou & Butler, 2022) de la palabra a través del silencio. Así, el silencio es uno de los modos en que se separa a la gente de los medios de supervivencia (pág. 37). En tal sentido, el silencio no es únicamente aquello que no se dice, sino que al mismo tiempo aquello que no se escucha.

No es casualidad entonces, que nuestro silencio aquel día de clases, frente a nuestras pantallas tuviese lugar cuando ya eran cerca de las 21:00 horas. Momento en el cual debiésemos haber cerrado la aplicación de *zoom*. Cuando lo que correspondía era desconectarse. La palabra articula regímenes de exclusión que se enmarcan en prácticas legitimadas, institucionales o funcionales donde lo in/determinado pierde fuerza. Seguramente, no fui la única que ese día pensó ¿qué hacemos?, ¿alguien dirá algo?, ¿debería decir algo?, como si el silencio no fuera posible, como si no fuera correcto hacerle lugar.

Pese a que la experiencia del silencio llega a nosotras como un efecto de la violencia –en este caso el testimonio de violencia narrado por nuestra compañera-, al mismo tiempo se

articula como una posibilidad de resistirla. No decir nada, pero sostener el silencio fue un gesto de conspiración. Un modo de acompañarnos. Hay una relación entre el silencio y la violencia que no se limita a la censura o la invisibilidad, razón por la cual ahora me parece tan necesario prestar atención a las conexiones posibles cuando lo experimentamos, pues allí se juega un espacio político para cuestionar quiénes somos y cómo compartir con otros enigmáticos (Meissner, 2014, pág.39).

No hay palabras de consuelo frente a la violencia y el silencio puede ser un modo de habitar la herida en un silencio cómplice, para no caer en ese optimismo cruel (Berlant, 2020) que en la palabra de alivio encubre el malestar y lo obliga a ocultarse. El silencio, en su in/determinabilidad puede ser un modo de “seguir con el problema” (Haraway, 2016) y de habitar ese territorio herido, componiéndonos con cuerpos rotos. Sostener el silencio es “decir” hay aquí una grieta o al menos un temblor en la voz.

Yo sigo siendo esa que ríe o que llora, pero ese «yo» se está descomponiendo, físicamente -pierdo la voz y la capacidad de hablar; me quedo sin respiración-, huye por su cuenta, y yo termino abocada a un límite, al límite físico de la vida misma (Butler, 2020, pág. 88).

Frente a la violencia podemos todavía pensar una política y una ética donde el silencio, el llanto o la risa tengan un espacio de agencia pese a la intencionalidad.

En contextos donde la exposición de los cuerpos es motivo de subyugación y/o reconocimiento (Butler, 2020, pág. 26) es necesario pensar en otros modos de existir. Sobre todo, ahí donde los gestos de defensa de determinados sujetos frente a la violencia alientan la amenaza. Los gritos de ayuda, los movimientos de escape o las estrategias de resistencia se vuelven contra sí mismo, al modo de una impotencia radical (Dorlin, 2018), razón por la

cual necesitamos imaginar otros modos de resistir. Porque la violencia articulada con el silencio busca determinar, sobreexponer los cuerpos, limitar su alcance y reducir su capacidad de fuga. Butler utiliza el concepto de precariedad para pensar la condición de “aquellos sujetos cuyo «lugar propio es el no-ser»” (Athanasiou & Butler, 2022, pág. 31). En el fondo, la condición de precariedad en este caso implica no ser escuchado y al mismo tiempo ser desbordado por discursos que buscan exponer a aquellos sujetos.

Así, para pensar la experiencia del silencio, se requiere pensar en los límites de la materialidad, su in/determinación, su condición incorpórea o virtual, con el fin de agrietar los espacios de la política centrada en el sujeto individual, la intencionalidad y el discurso. Debemos preguntarnos por la vitalidad del silencio ya que, esta depende también de aquello que la provoca y ocasiona. “Bodily ethical and political obligations are infectious, or they should be”⁸ (Haraway, 2016, pág 115). Lo anterior quiere decir que, para pensar aquello que de manera imperceptible ofrece vitalidad se requiere disposición a los encuentros y los contagios (Zilio, 2022).

En efecto, para pensar el lugar del contagio y la indeterminación los detalles se vuelven importantes. Son ellos los que nos vincula en responsabilidades (Haraway, 2016, pág. 116). Todos somos responsables pero de maneras diferentes, en la medida en que nos exponemos a diferentes encuentros y nuestras experiencias se nutren de los detalles. Es importante en consecuencia cartografiar la experiencia del silencio en los detalles. Identificar cuáles son las zonas donde crear lazos con aquello que nos permita imaginar mundos más abiertos que aquellos delimitados por la palabra.

⁸ Las obligaciones corporales, éticas y políticas son infecciosas o deberían serlo (traducción propia).

Haraway sugiere que “trabajar juntas” (pág. 129) en interacciones cotidianas es el idioma correcto, trabajar en sentido de un esfuerzo por insistir, por hacer lugar a esas casi presencias que, en este caso, habitan el silencio. No en un sentido productivo, sino para permitirnos el riesgo de la indeterminabilidad y así no cerrar el espacio para aquello que siempre está latente a contra pelo de la intención. Mantener el suspenso y la conspiración. Tal vez dejar estar al silencio también es una práctica curiosa, un idioma posible para nuestros trayectos más cotidianos, es lo que en consecuencia nos permite “trabajar juntas”.

Hay un compromiso con el espacio creado, el desde dónde y con qué/quienes comenzamos a relacionarnos. Ahora bien, dichos parentescos, siguiendo a Donna Haraway no son únicamente humanos y para comprender el silencio como una experiencia material se requieren otros abordajes, tales como aquellos derivados de la ecología política o el posthumanismo. Visto de otro modo, requiere reconocer en nuestros recorridos presencias, casi presencias y ausencias in/determinables: modos de vida alternativos o menores que confabulan con y contra nuestras historias.

Es el carácter indeterminable del silencio lo que permite cuestionar la transparencia en la noción de experiencia, que a diferencia de la experiencia que es discursiva, hace eco en y por su opacidad. En suma, es fundamental no negar la experiencia del silencio como una experiencia “semiótico material” afectiva y agencial, ya que pese a no ser representada a través de la palabra tiene lugar como un intercambio sensible e intraactivo. En la misma línea que Elizabeth Grosz (2017) se ha preguntado por el aporte de los nuevos materialismos a la política, hay que volver sobre el difícil ejercicio de replantear la manera en que nos relacionamos, preguntándonos por el lugar del silencio en la experiencia y, en consecuencia, de la indeterminación en la política.

No obstante, nos cuesta imaginar una forma de política que no esté centrada en lo determinado: la palabra, los sujetos, las necesidades y demandas de reconocimiento. Grosz sostiene que el feminismo contemporáneo necesita nuevos lenguajes, nuevos imaginarios, nuevas problemáticas y nuevas maneras de pensarnos como seres interconectados y materiales (Grosz, 2011). Por ello, nos insta a cambiar de marcos teóricos para imaginar mundos diferentes y maneras novedosas de hacer feminismos fuera de los marcos teóricos tradicionales y binarios, y en conflicto con las maneras en las que se ha hecho política basadas en el reconocimiento de los sujetos por parte de otros sujetos (Cano, 2015).

Podemos acceder a maneras de pensar diferentes si dejamos que nuestros marcos de comprensión se deformen, transmuten o incluso se quiebren: “Things usually happen when the objects of our theoretical work fall apart, when things get messy”⁹ (Ahmed, 2014, pág. 540). Cuando perdemos nuestros marcos de referencia y nuestros planteamientos se desordenan nos vemos en la necesidad de crear otros nuevos que pueden dar cabida a realidades cuya presencia era antes inimaginable¹⁰.

¿Acaso la experiencia del silencio no es justamente esto, un espacio en que nuestros planteamientos buscan nuevos sentidos, una latencia de imaginación? “Matter is promiscuous and inventive in its agential wanderings: one might ever dare say,

⁹ Las cosas usualmente ocurren cuando los objetos de nuestro trabajo teórico se caen a pedazos, cuando las cosas se vuelven complicadas (Traducción propia).

¹⁰ Aun cuando Sara Ahmed no forma parte de las pensadoras de los nuevos materialismos, su abordaje acerca de los objetos se articula con importancia de la materia desde un punto de vista ético.

imaginative”¹¹ (Barad, 2015, pág. 387). Si el silencio es material, reconozcamos en esta experiencia su carácter imaginativo, su potencia creativa y solidaria. Busquemos el silencio, no para ausentarnos si no para hacernos presente de otro modo, menos evidente, más discreto: “En ese límite del lenguaje, la naturaleza amenazadora y fatal del dolor da paso a una ruptura somática respecto del sometimiento que estalla en un formidable aliento vital al mismo tiempo contagioso y clamoroso” (Butler, 2020, pág. 97)

Similar a lo que plantea Vincianne Despret (2021) en su investigación acerca de los muertos: dar cuenta de la práctica de una etología filosófica (...) significa mostrar cómo nos relacionamos, preguntándonos en cada caso por la conjunción de presencias y ausencia. Porque buscamos traer aquello ausente a una viva copresencia mediante *storytellings* (Haraway, 2016, pág. 132). Explorar en la intimidad virtual aquello que nos permita crear alianzas no solo heterogéneas, sino que también in/determinadas, fugitivas o inciertas.

Experimentar el silencio a través de las historias que contamos o nos cuentan parece un esfuerzo contraintuitivo, pero lo cierto es que si esta investigación pretende tensionar los dualismos habrá que entender que la experiencia del silencio no está exenta de ruidos, de murmullos y de ecos. Para experimentar el silencio hay que adentrarse también en las palabras, en los relatos, cómo se cuentan y con quiénes se cuentan, para reconocer allí la potencia del silencio como una latencia, un porvenir no teleológico que inspira otros encuentros y otras posibilidades de compartir. Entre las semillas de acacia, los electrones y

¹¹ La materia es promiscua e inventiva en su andanzas: uno podría atreverse a decir imaginativa (traducción propia)

los sujetos subalternos encontramos conexiones que invitan a imaginar materialmente mundos más vastos que aquellos que actualmente percibimos. Tal como afirma Butler:

(...) no podía fijar los cuerpos como simples objetos del pensamiento. Los cuerpos no solo tienden a indicar un mundo que está más allá de ellos mismos; ese movimiento supera sus propios límites, un movimiento fronterizo en sí mismo, parece ser imprescindible para establecer lo que los cuerpos “son”. (Butler, 2019, pág. 11)

De este modo, la experiencia del silencio, supone un ejercicio radical de desafiar las categorías que lo han restringido a lo ininteligible, sin buscar develar lo que el silencio “oculta”, sino para permitirnos otros paisajes sonoros, otras experiencias de escucha, otros modos de comunicación, menos totalizantes, más abiertos a la in/determinación.

En el siguiente capítulo abordaré la experiencia del silencio en el marco de la ecología, entendiendo por ésta una ciencia menor de lo que no se ha hecho público, sistematizable y comunicacional, que no ha podido reducirse a la nada o a eso llamado *logos*.

Si aprendimos de Spivak (1988) que el sujeto subalterno es aquel que no articula su experiencia en el mismo lenguaje que lo determina, y que en efecto no los representa ni comprende, entonces la ecología desde un punto de vista material y feminista es una clave para hacer lugar a aquello que no tiene lugar. Pues ¿qué es el silencio sino una hebra suelta entre la representación y lo aislado?

CAPÍTULO II: La experiencia racializada del silencio como una ecología sonora.

Desde las epistemologías feministas los debates en torno al concepto de experiencia han puesto en tensión sus usos e implicancias para las teorías del conocimiento y las propuestas ético políticas que de ellas derivan. En esta línea pensadoras como Chandra Mohanty (2018), Avtar Brah (2011) o Hazel Carby (2012) harán uso del concepto de experiencia para pensar el cruce entre epistemología y política desde un posicionamiento crítico a la colonialidad.

En *Cartografías de la Diáspora* (2011) Avtar Brah nos invita a pensar la opacidad de la experiencia y su relevancia no en tanto fundamento verdadero sino que por el contrario, en tanto herramienta de cuestionamiento a las concepciones y abordajes rígidos o preexistentes al sujeto. Para la autora analizar el concepto de diáspora implica pensar la diferencia que marca una frontera, frente al cual el concepto de experiencia se considera un elemento clave para articular la crítica a los límites rígidos que determinan la diferencia.

El concepto de experiencia aparece en su análisis como un proceso de significación fundamental en la constitución de la realidad (Brah, 2011, pág. 34), motivo por el cual en la producción de conocimiento se refleja la parcialidad de las localizaciones, racializadas, generizadas, de clase, entre otras. De esta forma, la experiencia constituye un factor discursivo importante a la hora de pensar la diferencia como un elemento variable, histórico y situado.

Por su parte Donna Haraway, explica mediante una metáfora visual el lugar de la experiencia para la epistemología. Señala al respecto que la experiencia da cuenta de un conocimiento visto desde abajo y en tal medida parcial, destacando el hecho de que el yo que conoce está siempre remendado y en relación con otros (Haraway, 1995, pág. 47), es decir

posicionado en una trama relacional. En consecuencia, la experiencia da cuenta de procesos semiótico-materiales de subjetivación situada, en la que las relaciones multiespecie forman parte de esos procesos. Motivo por el cual, los abordajes críticos de la colonialidad se encuentran vinculados con los estudios ecológicos, ya que comprenden conexiones semióticos materiales con humanos y no humanos. En otras palabras, los sistemas vivos en sus relación amplían y complejizan la relación y la diferencia.

A partir de lo anterior, se puede afirmar que un eje relevante en estas propuestas pasa por el agrietamiento del yo y su contacto con otros, situación que para autoras como Brah y Haraway revela el carácter heterogéneo de la experiencia. Propongo pensar esta heterogeneidad como una ecología, destacando así el carácter transversal y no únicamente humano de la experiencia del silencio.

Tanto Brah como Haraway sostienen que la experiencia es un elemento constitutivo de la diferencia y es central en los análisis políticos y epistemológicos en los estudios de género. Esto porque el concepto de experiencia aporta la perspectiva parcial y situada de los procesos semióticos materiales que dan cuenta de la realidad de manera compleja e incluso conflictiva. Más que una evidencia o una verdad, la experiencia, tal como se ha entendido hasta aquí, posibilita análisis críticos del conocimiento, reconociendo en él sus zonas de indeterminación, invisibilidad o inconmensurabilidad. Al mismo tiempo, el concepto de experiencia pone en tensión paradigmas hegemónicos como la heterosexualidad obligatoria, el binarismo de género, la colonialidad o la supremacía de lo humano respecto a otras formas de vida.

No obstante, en este capítulo busco reconocer la presencia del silencio en la experiencia en tensión con su expresión discursiva, dado que en muchas ocasiones, esta

última hace eco de aquello silenciado en/por el discurso. Dicho de otro modo, aun cuando la experiencia ha permitido pensar la diferencia y con ello los relatos subalternos o las historias invisibilizadas por la investigación y las ciencias tradicionales, lo cierto es que persiste en su problematización la opacidad de aquello irreductible a la palabra.

En el caso narrado por Brah, su experiencia de racialización en el Reino Unido está marcada por aquello que la palabra constantemente excluye. En este caso la idea de lo no-blanco. Es la negación de la categoría hegemónica la crea un especie de temática común, afirmando una política de la solidaridad entre quienes son excluides de esta categoría pese a su heterogeneidad (Brah, 2011).

En este contexto la autora busca “conceptualizar la «diferencia»: como experiencia, como relación social, como subjetividad y como identidad“ (2011, pág. 38). Con estas categorías, se puede constatar que la diferencia opera en niveles distintos y a penas discernibles, donde la coherencia no siempre aparece como una cualidad entre estas categorías. De modo que, en el caso de la experiencia la diferencia expresa la heterogeneidad de los efectos discursivos que determinan a los sujetos racializados. Es decir, quien reconoce y articula su experiencia racializada da cuenta de esta mediante las herramientas discursivas que tiene a disposición. Muchas veces, dichas experiencias no encuentran lugar en las palabras, lo cual complejiza las prácticas discursivas, las nutre de elementos significativos diversos, dentro de los cuales la palabra es solo una de sus formas. Así es posible identificar experiencias en tejidos, en historias, anécdotas, objetos, trayectorias, etc.

Pese a lo anterior, es posible identificar lazos de unidad aun cuando la experiencia no se encuentre en el terreno de una verdad clara y distinta, ni comprensible mediante una lógica que la vuelva transparente u homogénea. A partir de lo anterior, Brah retoma la idea

de articulación desarrollada por Hall, Laclau y Mouffe, donde la unión no se da sólo por la presencia de algo común, sino que también y por sobre todo, por los movimientos de transformación de las configuraciones relacionales (Brah, 2011). En consecuencia, lo que permite relaciones de solidaridad es, para estos pensadores citados por Brah, la inquietud de transformación de lo dado al margen de las categorías discursivas que les unifiquen.

Me detengo en el análisis del concepto de experiencia abordado por estas autores del pensamiento crítico a la colonialidad porque veo en él la presencia del silencio como un modo de detenerse en esa opacidad como un elemento relevante a la hora de pensar aquellos vínculos de solidaridades heterogéneas. El encuentro discursivo que permite articular coaliciones no está dado únicamente por aquello que se comparte, muchas veces es la latencia de la transformación lo que permite pensar algo común en la diferencia, “hacer coaliciones implica transformaciones en la propia identidad” (Pérez, Stutzin, Gallardo & Pinto, 2023, s/p). Permanecer en silencio, experimentar esa suspensión de la palabra es en ocasiones el momento de una conspiración.

Dar lugar al silencio parece ser lo que se requiere para que la experiencia no se reduzca a un relato transparente, motivo por el cual son relevantes, epistemológicamente los abordajes metodológicos para la escucha del silencio (Shafer, 2013), tecnologías o prácticas para agudizar los sonidos, espacios donde la resonancia es mayor o menor, prácticas de agudización de la escucha (Gómez-Barris, 2011); todas estrategias pensadas para detener la atención en aquello que se escapa entre las palabras y la estridencia. En estas propuestas epistemológicas, las metodologías y dispositivos permiten reconocer la escucha en la experiencia del silencio como un gesto de responsabilidad (Davis & Irvine, 2022, pág. 7).

Incluir el silencio en el análisis de la experiencia hace posible identificar su importancia como un elemento que moviliza la articulación política pese a su indeterminación. Dado que el silencio nos dispone a la escucha, en tanto experiencia, es capaz de intensificar zonas de indeterminación que suscitan posibilidades de transformación relacional, como un modo de afectar/se por otros en/con esa indeterminación. Así, la experiencia del silencio, se vuelve -de modo similar a la idea de inconmensurabilidad en José Esteban Muñoz (2020)- un lugar donde lo común y lo diferente pueden convivir en esa tendencia transformativa. Incluso, a causa de la inestabilidad que produce el silencio en tanto in/determinación, quienes lo experimentan requieren encontrar en la articulación un lugar para la experiencia colectiva de la indeterminación.

En la esfera de las teorías críticas de la colonialidad, Silvia Rivera Cusicanqui analiza la violencia colonial destacando las posibilidades de resistencia frente al poder dominante del colonialismo interno e internalizado por los liderazgos en Latinoamérica (Rivera Cusicanqui, 2018, pág. 98). Al respecto, argumenta que el poder hacer pasa también por mecanismos de reconstrucción *desde debajo de* las formas de convivencia social. Lo anterior se observa en “la producción oral y corporal de significados, que se comunican fluidamente en redes cada vez más extensas y difusas” (pág. 101). Para la autora dichos procesos ocurren de manera inaudible o invisible,

“cual lombrices productoras de humus fertilizante, surgen pensamientos y palabras todavía indecibles, que procuran hacer frente a los discursos macro revirtiendo la grandilocuencia con la burla, la solemnidad con la fiesta y la política con el trabajo, sumergiéndonos en la magia de la realidad viva para huir de la magia de las palabras” (Rivera Cusicanqui, 2018, pág. 103).

La palabra encubridora neutraliza y violenta las posibilidades transformadoras de quienes se articulan frente a la dominación colonial, contra lo cual persiste la necesidad de pensar aquello de lo que no se habla, volviendo sobre la relación entre comunicación y experiencia (Rivera Cusicanqui, 2018, pág. 113); sin perder de vista los riesgos de reducir el silencio a lo objetivable y hegemónico (el silencio como no tener nada que decir o como sumisión) o a la inefabilidad de aquello que se vuelve completamente otro (no vale la pena indagar sobre el silencio pues si no hay palabra es completamente inaccesible).

Al respecto la tradición filosófica desde la Antigüedad hasta el presente se ha preguntado por el lugar del lenguaje, la eficiencia de la palabra y sus límites. Por ejemplo, en la Antigüedad, el diálogo que enfrenta a Sócrates y Crátilo respecto a la relación entre palabra y cosa, profundiza en la discusión acerca del origen del lenguaje, ante lo cual se argumentan dos posiciones: 1) lo primero o esencial, desde un punto de vista metafísico, es el nombre asignado a algo, 2) la cosa sobre la que se asigna un nombre es el origen de su nominación (Platón, 1987).

Para Sócrates, la idea es el centro del pensar filosófico y en cuanto tal es anterior a las cosas. De modo que, la verdad respecta más a la palabra que a su referencia, ya que esta última sería la versión siempre imperfecta o particular respecto de la idea (Platón, 1987). En su propuesta el silencio como experiencia discursiva no parece expresar otra cosa que la duda o la ignorancia, a saber el desconocimiento de la idea.

Por otro lado, en la época contemporánea, Ludwig Wittgenstein señala que si hay algo tal que no se puede decir, entonces mejor callar (Wittgenstein, 2010). Con esta idea con la que el filósofo finaliza uno de sus libros más importantes. Su intención no es denunciar a quien habla por hacerlo sin los conocimientos suficientes, sino hacer énfasis sobre aquello

que se escapa al lenguaje pero que debe ser apreciado mediante el silencio. De modo que, esta experiencia de callar está dada por la falta de palabras y no de conocimiento.

Las propuestas de ambos filósofos son relevantes en el análisis de la experiencia del silencio puesto que, en primer lugar, muestran dos modos de pensar la tensión filosófica entre palabra y silencio y en segundo lugar porque a partir de estos autores se definen dos grandes teorías del lenguaje; aquella clásica que ubica el fundamento de la comunicación en las ideas y aquella contemporánea que pone el énfasis en las prácticas dinámicas del lenguaje. En cualquier caso, se ha confiado en que la palabra no debería crear interferencias u opacidades entre el pensamiento y las cosas, tal como si esta, al ser una herramienta de descripción de la realidad, casi no existiese. Así, el lenguaje adquiere su máxima efectividad en la medida en que menos se perciba la palabra. En general un enfoque excesivamente discursivo del lenguaje omite la potencia material de la palabra, pero sobre todo del silencio. Sin embargo, a partir de Wittgenstein comienza a pensarse las prácticas discursivas en su contexto, atravesadas por las dinámicas sociales que las sostienen, aquello a lo que el autor llama juegos del lenguaje (Wittgenstein, 1988).

Lo anterior se vuelve manifiesto en la filosofía de Merleau-Ponty, gracias a quien se piensa el silencio desde un punto de vista experimental y no únicamente representativo. Andrea Potestà señala que Merleau-Ponty quiere decir lo que escucha, pero al decirlo siempre se desliza más allá de lo dicho. Sería preferible en tal sentido callar o mantenerse en una suspensión infinita, donde el cuerpo no deja de ser el lugar de la opacidad que lo constituye (Potestà, 2020, pág. 64- 65). Al mismo tiempo, este filósofo pone de relieve la dimensión material del silencio, como lugar de opacidades que tienen la capacidad de resonar o vibrar en el cuerpo.

Sin desconocer el valor de todas estos aportes filosóficos acerca de los límites del lenguaje, es con Sor Juana Inés de la Cruz que todas estas teorías adquieren relevancia en política respecto a la experiencia del silencio desde un enfoque feminista. Sor Juana Inés de la Cruz, quien había experimentado la eficacia de la palabra y sobre todo del silencio sugiere que “saber, “decir” y “no” se hallan siempre relacionadas en el discurso de las mujeres. Saber decir no, decir no saber o no saber decir se vuelven modos de dar cuenta de que la ignorancia no es una condición individual sino una relación social de poder (Ludmer, 2021, pág. 191). Dicho de otro modo, hay silencios que se relacionan con la posición de subalternidad, tal como señala Valeria Añón y Mario Rufer hay una marca de colonialidad en silencio, un olvido, una borradura, un espacio vacío en la narración (2018, pág. 115). Decir es una exigencia que viene del otro y que se vincula con la violencia (Ludmer, 2021), en tal sentido, lo colonial como silencio da cuenta de una administración historiográfica o literaria muchas veces impuesta (Añón & Rufer, 2018, pág.115). En virtud de lo anterior, la experiencia del silencio permite pensar posición política que no se reduce a la incapacidad del decir, sino que se abre camino a estrategias de subversión frente al imperativo del habla.

En consecuencia, a partir de los diversos modos de tematizar al silencio, es posible sostener que en tanto experiencia el silencio deja entrever su carácter tenue, al punto de ser difícil de considerar esta experiencia por sí misma. Tal como se describe al comienzo de esta investigación, la materialidad del silencio es una casi presencia o una ausencia presente. En virtud de su indeterminación la posibilidad de captura de la experiencia del silencio es tan imposible como la captura del electrón, razón por la cual el concepto de experiencia es una clave epistemológica para revalorizar su complejidad política.

Es la fractura de la presencia la que vuelve esta experiencia inapropiable (Potestà, 2020. Pág. 10). Es decir, la falta de determinación en la experiencia del silencio la hace difícil de reconocer razón por la cual otorgarle un relato que pretenda su desvelamiento caerá constantemente en una reducción del conocimiento. La causa de esta opacidad se encuentra por un lado en la condición material del silencio y al mismo tiempo en su carácter situado y con ello ético-político. Este último es constantemente simplificado por enfoques excesivamente universalizantes, esencialistas o binarios.

De este modo, volviendo sobre los relatos y análisis de las teóricas de los feminismos críticos de la colonialidad, junto a los aportes teóricos de la tradición filosófica de occidente, es posible sostener que es la diferencia (o a penas una diferencia) aquello que materializa dicha opacidad en la experiencia del silencio. La distancia entre las palabras marca un punto de tensión que no se resuelve, más bien retorna de tanto en tanto. Allí, la ruptura de la presencia que se experimenta con el silencio puede ser o no acogida. En el marco de las relaciones sociales, el silencio puede ser escuchado cuando nos detenemos en él, cuando se hace el esfuerzo por escuchar mejor disponiéndose de otro modo o con mayor agudeza. También puede evitarse, cuando nos negamos a escuchar algo determinado, huyendo de dicho espacio sonoro. Incluso puede ser que aquello que constituye un espacio sonoro no esté en el espectro de lo audible. En todos los casos, la experiencia del silencio requiere de una transformación, un ajuste o desajuste sensible, al menos una leve inquietud.

Paradójicamente, cuando se intenta abordar la experiencia del silencio nos encontramos constantemente con el imperativo de dar con su fundamento verdadero. Para la filosofía de occidente, la pregunta respecto al lenguaje y sus vacíos se dirige fácilmente a algún origen tematizable o certero, a la búsqueda de algún vestigio o huella que nos permita

encontrar un hilo conductor para dar con aquello que se ausenta. Como si la ausencia por sí sola fuese insostenible. En cada intento el lenguaje triunfa y el gesto de escucha pierde intensidad. Frente a lo cual el esfuerzo por girar la reflexión hacia el gesto o la dimensión corporal del lenguaje ha sido una alternativa. Este giro hacia el cuerpo, la dimensión afectiva y material de la experiencia abre inquietudes políticas para resistir a la lógica categorial de la representación. Ante la violencia, toda táctica de resistencia implica aceptación del lugar asignado por el otro, lo cual no requiere una colaboración directa con él (Ludmer, 2021, pág. 195). Más bien, invita a reconocer las relaciones de poder que dan lugar a el silencio como una experiencia de indeterminación.

Así, las indagaciones acerca de la experiencia del silencio necesitan considerar relaciones de poder en su análisis, con el fin de resistir la lógica de la representación -tan presente en la filosofía occidental- y a la vez hacer espacio a la escucha. En efecto, para teorías críticas de la colonialidad esto se relaciona fundamentalmente con una epistemología y metodología de investigación que considere la importancia y agudeza de la política racializada tanto en lo académico como en lo ético-político. Comprender cómo y con quiénes se produce el conocimiento requiere comprender las redes complejas de comunicación y producción de conocimiento. Al mismo tiempo, incentivar el desarrollo de conocimientos diaspóricos y/o subyugados que den cuenta de efectos de historias coloniales heterogéneas (Gómez-Barris, pág. 27).

En suma, la experiencia del silencio aparece en estos conocimientos como un elemento fundamental a la hora de tensar y criticar el relato homogéneo de la colonialidad, puesto que la indeterminación presente en esta experiencia intensifica zonas de incertidumbre, creando espacio epistémicos y afectivos, navegando realidades pegajosas,

abierta a perspectivas, sonidos y experiencias menos tangibles que existen al ir más allá de la brecha colonial (Gómez-Barris, 2020, pág. 46).

Experimento V: Desacelerar la escucha en la experiencia de investigación de Macarena Gómez-Barris

Era invierno del año 2008 cuando se llevó a cabo el taller para aprender de los chamanes *q'ero* prácticas de curación. En la sala la mayoría de las y los asistentes eran estadounidenses y europeos, salvo un par de mujeres norteamericanas negras y un par de mestizas latinas. El taller lo lideró Diane Dunn, tras ella, Juana y Francisco participaron a modo de mediadores.

Tal como señala Macarena -asistente al taller-, Juana y Francisco hablaban principalmente quechua, lo cual dificultaba su traducción y por lo tanto, la claridad a la hora de relacionarse con las y los asistentes al taller. Al respecto ella señala: “Estos y muchos problemas lingüísticos y epistemológicos de una inconmensurable comunicación se sumaron a la macronarrativa del andinismo” (Gómez-Barris, 2020, pág. 110). En otras palabras, las estructuras coloniales se actualizaron en esta experiencia comunicativa, debido a que la voz y el liderazgo de Diane se impuso sobre la experiencia y el conocimiento de Juana y Francisco.

Una mañana Juana y Francisco, en una caminata no programada al río Urubamba, aconsejaron a Macarena reducir la velocidad de la observación del mundo natural, obligándola a pasar horas únicamente concentrada en la escucha. Al andar, tal como si fuesen acechados por espíritus del bosque, quienes caminaban en silencio comenzaron a experimentar cambios perceptivos. Dichas experiencias implicaban en principio el silencio,

pero al mismo tiempo pequeños gestos significativos: sonar de algunos instrumentos y la invocación en quechua. Un espacio íntimo ofrecido por Juana y Francisco, donde el temor a la incertidumbre y la desconfianza se fueron disipando en la medida que se disponían a la escucha del bosque y su temporalidad pausada.

“Es necesario que lo invisibles se manifieste para que la historia pierda su derecho a la última palabra, necesariamente injusta para la subjetividad, inevitablemente cruel” (Levinas, 2002, pág. 257). Pero, esto no significa que lo invisible se transforme en visible. Para Levinas - filósofo de la corriente contemporánea de la fenomenología- la verdad de lo invisible se produce ontológicamente por la subjetividad que lo dice, es agravio de lo que resulta de la historia visible. La historia, entendida como lo visible silencia la fuente inagotable de su singularidad, ya que esta última no puede tener un lugar en la totalidad. Es la exaltación de la singularidad la que para este filósofo produce la responsabilidad infinita frente a lo invisible. En esta línea la experiencia de que Macarena relata, se vincula con aquello invisible, o en este caso inaudible, ya que un nuevo modo de percibir emerge subjetivamente en la práctica de desacelerar, siendo difícilmente tematizables.

De hecho, Macarena destaca el carácter indescriptible de esta experiencia. Al bajar la velocidad de su observación, pequeñas alteraciones, movimientos y aromas comenzaron a aparecer, pero en su sutileza se volvían difíciles de nombrar. Su entorno adquirió más densidad sensible en tanto más lento se observaba. Al modo de un microcuento, ella relata que esta experiencia escapó, en su parcialidad y densidad afectiva, a la lógica del capitalismo (Gómez-Barris, 2020, pág 113), ya que operaba desde una relacionalidad y responsabilidad despojada de la melancolía individual, acoplada a la vida desde su expresión más singular y sutil. Dicho de otro modo, al entrar en la dinámica de escucha desacelerada, la potencia

sensible se fuga del relato individual de quien experimenta el silencio. En su lugar, el cuerpo adquiere la cualidad de resonador de un territorio que vibra y comunica, distorcionando los límites determinados por la lógica de la eficiencia y la unidad del sujeto.

Esa mañana en el río Urubamba la experiencia del silencio se pobló de múltiples percepciones. Lo anterior concuerda con lo propuesto por Merleau-Ponty: “Hemos de ser sensibles ante todo a esos hilos de silencio de los que el tejido de la palabra se halla entreverado” (Merleau- Ponty, la prosa del mundo Madrid: Taurus 1971 p.80). La experiencia del silencio requiere desacelerar el ritmo de los sentidos con el fin de habitar esos pequeños intervalos donde se hayan latentes los conocimientos escasamente exhibidos, junto con las complicidades alternativas al régimen de la palabra.

Esta experiencia da cuenta de algo así como una materialidad residual del silencio, a partir de la cual podemos pensar otras escuchas. En momentos como el de aquella caminata, la experiencia del silencio puede conectarnos con la frágil posibilidad de encuentro con otros. Ello depende de que el silencio, en su materialidad, se experimente como una ausencia presente, intensificada en los pequeños intersticios del bosque, donde su capacidad de encuentro no está asegurada. Requerirá en principio acoger su indeterminación, y al mismo tiempo asumir el fracaso en la escucha que, en su repliegue nos fuerza a abandonar la angustia por el sentido y la representación, abriéndose a la posibilidad háptica del silencio. Lejos de presumir un análisis disciplinario de la experiencia, la escucha en este experimento complejiza la comunicación, poniendo a los cuerpos en sintonía con la multiplicidad y heterogeneidad de la vida.

En consecuencia, hay momentos en que incluso la palabra es tomada por silencio, ya no es valorada en sí, sino que expresa la falta de significado dado (Potestà, 2020, pág. 80).

No es necesario buscar la pureza del silencio, el ruido blanco o la soledad, sino que tal como expresa Macarena basta con prestar una atención porosa a lo que se ve, siente o toca. Disminuir la velocidad, dispersar y escuchar (Gómez-Barría, 2020, pág. 117) aquello que en este capítulo denominaré ecología sonora.

Experimento VI: Los bosques como paradigma la confusión y la multiplicidad

“Todos los seres vivientes, y no sólo los humanos, piensan (...) todos los pensamientos están vivos” (Kohn, 2021, pág. 98). Bajo esta premisa, Eduardo Kohn sostiene que el pensamiento, y en consecuencia la comunicación, es un proceso que se extiende más allá de lo humano. Gracias a dinámicas semióticas encarnadas, otros no únicamente humanos logran comunicarse sin necesidad de reducir su pensamiento a lo simbólico (Kohn, 2021, pág. 103). A esta posibilidad de pensamiento el antropólogo le adjudica agentividad. El pensamiento se articula a partir de signos (Kohn, 2021, págs. 120-121) que motivan respuestas afectivas frente a la similitud y la diferencia. De este modo la relacionalidad semiótica permite según el antropólogo evitar la inconmensurabilidad total frente a otro, ya que a causa de su relación semiótica la comunicación nos vincula en afectos muchas veces irrepresentables. Ya sea por similitud o por diferencia, las especies de los bosques comparten tramas relacionales a partir de sus interacciones situadas que no pasan por enunciados.

Dada la parcialidad en la relacionalidad semiótica, la confusión ocupa un lugar relevante en su teorización respecto al pensamiento de los bosques. Es gracias a la confusión que se conjugan espacios de vínculo entre especies heterogéneas, razón por la cual, su

potencia revela que hay modos de comunicación que no son exclusivamente humanos ni necesariamente destructivos (Kohn, 2021, pág. 118) pese a su falta de claridad y distinción.

Lo anterior se puede observar en especies como la *Elysia Marginata*, un tipo de babosa que en su relación simbiótica con las algas de las cuales se nutre es víctima de una comunicación semiótica confusa, en la que se come a sí misma en la indiscernibilidad parcial de su cuerpo y el de la hoja de la cual se alimenta. Marion Zilio señala al respecto que “el mutualismo no es una relación generosa y desinteresada, sino una explotación equitativa del uno por parte del otro. Si uno detiene su acción, el otro puede decidir hacer lo mismo” (Zilio, 2022, pág. 80). Entre la complicidad y el conflicto la confusión hace eco del silencio que en vez de crear distancias puede forjar a su vez proximidades, al punto en que una babosa, confundida con su propia mimesis se alimenta de sí misma. Conforme a ello, la vida de los pensamientos depende de la confusión (Kohn, 2021, pág. 119) en la medida en que gracias a ella habitan zonas de opacidad intensiva que conectan formas de vida heterogéneas. Esto permite procesos de individuación y de colaboración (Meissner, 2017) que dan vida al pensamiento. De modo que, la alianza entre babosas y hojas o algas es posible gracias a procesos de confusión que permiten modos de existir alternativos. Incluso, en el caso de la *Elysia Marginata*, lo que identificamos como una confusión trágica es en ocasiones la condición de posibilidad para la cura de enfermedades: se alimenta de su propio cuerpo eliminando la causa de su enfermedad a la espera de la su regeneración.

Ejemplos como este explican por qué la vida de los bosques pese a ser diversa en especies, se halla conectada en puntos confusos donde ocurre la comunicación. Si el pensamiento tiene vida, la vida moviliza al pensamiento en alianzas de vida, muerte, colaboración y crisis. Por su parte, árboles y hongos se comunican en los bosques a partir de

la indiscernibilidad, donde las redes micelares y la raíces se entrelazan tan íntimamente que se vuelve a ratos indistinguibles. Tal es el caso de las esporas, que emanan de los hongos creando zonas comunicativas extremadamente discretas. Este tipo de experiencias comunicativas, entre otras como las de comunidades migrantes de distintas localidades del mundo o los rituales de conexión con otras existencias espirituales, don formas de relacionarse a través de la confusión, donde se mezclan similitudes y diferencias¹² en juegos comunicativos silenciosos e indiscernible; a veces subterráneos, a veces invisibles, a veces incluso parasitarios.

Así, a causa de la cualidad confusa presente en la comunicación de ecologías como la de los bosques es posible sortear la idea de una alteridad radical e impenetrable destacando los espacios intermedios, las transiciones entre lo distinto. Los bosques en su mayor o menor riqueza constituyen espacios comunicativos donde lo simbólico pierde poco a poco su hegemonía. Escuchar en/el bosque requiere la actividad semiótica de escuchar de otro modo, de acoger de manera sensible la diferencia y la similitud sin imponer sobre esa escucha la palabra.

¹² Para pensadoras como Braidotti la diferencia se relaciona con lo otro. Aquello que difiere en por sí mismo una entidad nueva. No obstante, los intervalos en que la posibilidad de la diferencia se abre son fundamentales para el devenir-otro. “Lo Otro es una matriz de devenir plenamente consistente por sí mismo o misma, y genera una nueva clase de entidad sobre la que lo mismo depende realmente para su propia autodefinición. Lo relevante es lo que ocurre en los espacios intermedios, en los intervalos, en las transiciones entre sus respectivas diferencias. No se trata de un «tipo de monismo heterogéneo», sino del despliegue de la diferencia positiva” (Braidotti, 2005, pág. 95).

El silencio del bosque, la ausencia de palabras y la crisis de la representación son los elementos que impiden una semántica racional y abstracta. En este contexto, la experiencia del silencio marca la indeterminación en la frontera de lo diferente y lo similar gracias a la cualidad táctil o háptica de la escucha. Sensibilidad frente al eco, la vibración y las resonancias que componen la vida de una ecología como la de los bosques. Donde prestar atención al silencio, a la confusión o a aquello distinto que ofrece resistencias a la relacionabilidad es lo que moviliza colaboraciones multiespecie en las ecologías sonoras. Dicho de otro modo, se requieren colaboraciones múltiples para conectar aquello que se haya distante o aquello que no se escucha. Al mismo tiempo, entre más distancia más se prolonga el silencio y más espacio se abre para la multiplicidad. Aun cuando esto no garantiza la presencia de lo múltiple.

De aquí la necesidad de reconocer en la experiencia del silencio la multiplicidad. Se requiere vida, movimiento, similitud y diferencia para la confusión, de otro modo el silencio sería fácilmente capturable por la representación. Diferencia e indeterminación son momentos en la experiencia del silencio que permiten variaciones de intensidad en el espacio en que se experimenta. Una perspectiva intensiva en este caso alude a lo que Rosi Braidotti denomina lectura intensiva de la política feminista, a saber, asumir que el sujeto no es unitario, es nómada, contra el humanismo clásico y las concepciones liberales del individuo (Braidotti, 2005, pág. 83). En consecuencia, experimentar con la escucha de los bosques tiene por objeto pensar la multiplicidad que se refugia en la intensidad afectiva del espacio sonoro del silencio.

En otras palabras, la intensidad al ser la forma de la diferencia, no es otra cosa que una zona donde lo diferente prolifera de maneras heterogéneas. Para la ecología de los

bosques por ejemplo, el hecho de que los insectos que no sean suficientemente parecidos entre sí y/o con su territorio los haga más susceptibles a depredadores expresa las posibilidades intensivas de su comunicación silenciosa. Aquello distinto, no camuflable es aquello frente a lo cual la indiferencia no tiene lugar (Kohn, 245). Mientras que, frente a lo similar, el efecto de camuflaje sugiere la cualidad indistinguible de ciertas especies frente al peligro. Tal es el caso de las avispas y las orquídeas. Si bien, se pudiese pensar que ambos casos son opuestos lo cierto es que la experiencia del silencio en estos casos, así como en la escucha de los bosques dan cuenta de la copresencia de intensidades fluctuantes entre lo distinto y lo similar. Como argumenta Zilio “una política de la anomización se alinea, por lo tanto, perfectamente con una política de exhibición de sí y se esboza un mismo paradigma ‘pervasivo’¹³” (Zilio, 2022, pág. 119). Siguiendo este razonamiento, lo que hace a unos insectos más susceptibles a la muerte que a otros son sus alianzas afectivas con el entorno. Allí la multiplicidad juega un rol clave en la vitalidad de dichas existencias.

¿De qué depende la multiplicidad en los bosques? ¿Cómo hacer proliferar otras existencias en la experiencia del silencio? ¿Cómo hacer de la indeterminación una posibilidad y no una situación de total inconmensurabilidad?

Experimento VII: Semióticas multiespecie. A cerca de la ecología sonora

¹³ Marion usa el concepto pervasivo para dar cuenta de la cualidad de ciertas existencias de insinuarse, expandirse o propagarse en (Zilio, 2022, pág. 119)

Cuando pensamos estas experiencias multiespecie, vemos que la comunicación pasa por la potencia semiótica de la materialidad, a saber su cualidad afectiva más que verbal o representativa (Sauvagnargues, 2022, pág. 43). No obstante, para que exista el contacto y las alianzas sin perder la diferencia debe haber un tipo de captura, algo que trace alguna frontera. Gilles Deleuze llama a esto *hacceidad*, proceso en el cual la captura no es de la forma sobre la materia sino de la captura de las fuerzas en la materialidad (Sauvagnargues, 2022, pág. 33). Ahí donde el signo está en el plano material de las fuerzas (pág.31) entonces, sus contornos no son impuestos si no que son efectos de su modulación. Según Anne, para Deleuze su teoría respecto de la sensación propone que esta es

“materialmente entendida como una fuerza que se ejerce sobre un cuerpo, pero por modulación, haciendo sensibles fuerzas heterogéneas en el modo de la captura. La modulación permite conjurar la indiscernibilidad de las fuerzas en presencia y su heterogeneidad. No se trata de una semejanza figurativa, ni de una identidad estructural, sino de un devenir, que constituye al mismo tiempo la obra y su referente, la recepción y su público, el artista y su medio. Así todos los tipos de signos deviene “la modulación del objeto mismo”” (Sauvagnargues, 2022, pág. 43).

De modo que la teoría de los signos en Deleuze y en palabras de Sauvagnargues es irreductible a enunciados verbales, pero presta atención y cuidado a sus efectos.

Aquí la semejanza y la diferencia se entiende como un bloque de devenir. Llevado a ecologías como la de los bosques, las relaciones de similitud o diferencia están dadas por estas semejanzas o contra semejanzas situadas, donde las especies comparten de maneras simbióticas y mutuamente vinculantes. En efecto, diré que su comunicación es una experiencia de silencio puesto que funciona mediante signos y afectos movilizados

anónimante, sin mediación de las palabras, sin capturas monolíticas y a través de campos de indeterminación.

Para Kohn “lo que queda es lo que resulta secundario a, o lo que va más allá de lo práctico: la propagación icónica, frágil, pero sin esfuerzo, del pensamiento autoorganizado que resuena con su entorno y que, de este modo, lo explora” (Kohn, 2021, pág. 246). Pienso que aquí hay algo en el orden de lo común, como el movimiento de remolino; al ser contingente, crea un espacio comunicativo común en el lugar de la frontera arbitraria donde decidimos que parece que ya no somos nosotros mismos. Un efecto de gradiente en el devenir. Ese resto, frágil y discreto es aquello inconmensurable, no por su distancia absoluta, sino por su ambigüedad. Dicha ambigüedad semiótica permite una creatividad que modula la escucha, y esta lógica es central para pensar más allá de lo humano, prestando una atención más cuidadosa al mundo a nuestro alrededor (Kohn, 2021, pág. 247).

Para Kohn sin embargo, la semiosis se relaciona con procesos que constituyen un sí mismo que se reduce a la mente (Kohn, 2021, pág. 47), en su definición excluye la posibilidad de que, tanto pensamientos como signos sean algo que se puede atribuir a otros que no tengan mente. Propongo, abrir el campo de la semiosis a otras especies, a otras existencias que acompañan de manera heterogénea la trama de la comunicación. Es decir pensar una semiótica multiespecie tiene por objeto reconocer que los contornos difusos son agentes moduladores de la comunicación y las alianzas multiespecie. En efecto, veo problemático que entonces la mente sea un efecto determinado de la semiosis. Lo que parece pasar por alto el autor es la dimensión táctil de la comunicación y con ello del pensamiento, ya que, como detalla Sauvagnargues, el signo está en el plano material de las fuerzas (Sauvagnargues, 2022, pág. 31), lo cual no excluye la presencia de modos de existir no mentales, como por

ejemplo, espacios sonoros plurales, vegetales o parasitarios que incluyen o pueden incluir la experiencia del silencio.

Al modo de reminiscencias vitales, hay formas comunicativas semióticas que no alcanzan formas determinadas: la experiencia del silencio es una de ellas. En consecuencia, todo un aparato multiespecie modula modos de existir parciales, colaborativos, pero ya no en base a la lógica de la conservación, sino del cambio.

La ecología en este contexto comprende que las coproducciones de sistemas vivos, desplazan y amplían la conceptualización normativa de la vida biológica. Toda vida implica membranas y efectos de frontera (Margulis & Sagan, 1995, pág. 73). Existen relaciones multiespecie que dan cuenta de que existen entendimientos que con seguridad no son absolutos, pero son suficientes para comprender sus formas de vida heterogéneas. Donna Haraway en *Staying with the trouble* (2016) insiste en pensar cómo se articulan estos vínculos multiespecie. En diálogo con Hustak y Meyers la autora propone pensar la ecología inspirada en la noción de responsabilidad de la ética feminista.

Por su parte, el proyecto *New Materialism: Networking European Scholarship on 'How Matter Comes to Matter'* en su entrada *Ecology (minoritarian)* de Mirko Nikolic define ecología como un elemento clave respecto de la diferencia. Basándose en pensadoras como Patricia Hills Collins, Mirko propone pensar la ecología como una ecología minoritaria, en la medida en que requiere dar lugar a aquello que está incluido en su exclusión. Bajo esta premisa, el autor complejiza la idea de ecología aludiendo a que su complejidad se relaciona con la complejidad misma del mundo. En este contexto, la conservación y la coherencia evolutiva de la biología normativa reducen la ecología a su mera productividad. No obstante, Mirko busca pensar los territorios conflictivos en los cuales se convive con aquello a lo que

se le ha impedido la voz, a saber cuerpos excluidos como las mujeres, esclavos/as, animales, plantas o cuerpos no estándar; cuerpos que en efecto -siguiendo el argumento acerca de la subalternidad de Spivak (1998)- no pueden ser representados ni comprendidos mediante el *logos* (Nikolic, 2018).

Experimento VIII: Camille y les niñes del compost

En el experimento escritural con el que Haraway cierra el libro *Staying with the trouble*, relata la historia de Camille, una niña simbiote¹⁴ y compañera de mariposas monarcas. El relato se circunscribe en territorios devastados por la crisis climática. En la ruina, les niñes simbiote encarnan a través de esta fabulación especulativa la memoria de un territorio que se vuelve habitable en relaciones de vivir y morir con. Allí, Camille, una entre otras niñes del compost, genera parentescos con otros seres como un modo de componer formas de vida con otros. En este relato el desarrollo de Camille va de la mano con los trayectos de las mariposas monarca, con quienes comparte en simbiosis nuevos modos de hacer habitable un territorio en ruinas. Los corredores que dan vida a las alianzas entre Camille y las mariposas monarcas son fundamentales. En consecuencia, todo el proceso de simbiosis requiere de prácticas de cuidado multiespecie, conectadas con los territorios, con los procesos y la heterogeneidad que les acompaña en sus trayectos migratorios.

¹⁴ Bajo el concepto de simbiote Haraway define un tipo de existencia humana modificada genéticamente para compartir trayectorias con otras especies con quienes se crean lazos de responsabilidad social y afectiva.

Este experimento especulativo muestra modos de habitar, comunicar y generar prácticas de responsabilidad. Las distintas generaciones de Camille, simbiote de mariposa monarca, dan cuenta de experiencias del silencio que requieren herramientas epistemológicas alternativas. Seguir con el problema implica insistir en prácticas multiespecie, para lo cual se requieren aparatos teóricos que posibiliten, más que la comprensión o el entendimiento, aperturas experimentales sensibles a la indeterminación, la confusión y la multiplicidad. En definitiva, tanto la propuesta escritural del texto de Haraway, como la estrategia de simbiosis de los niños del compost son herramientas para pensar esas nuevas metodología y conocimiento que hagan posible pensar con la experiencia del silencio mundos menos estrechos y más abiertos a la indeterminación propia de habitar con otros. Dicho de otro modo, es necesario nutrirse de propuestas como las epistemologías feministas, teorías críticas de la colonialidad, el antropocentrismo o el capitalismo, para ampliar nuestros horizontes investigativos y éticos. Aspirar a pensar ecologías sonoras permite indagar en nuevas sensibilidades frente a la voluntad de verdad,

“que no es otra cosa que la voluntad de dominio de lo desconocido, esto es, también, una voluntad de muerte: esta fuerza mueve desde el deseo de reducir lo desconocido a lo conocido, de disminuir el carácter inquietante de la vida, de encerrar todo en lo habitual, o sea, de simplificar la vida dándole un fin (y dándole fin)”(Potestà, 2020, p. 115).

En términos de espacio sonoro, acoger la experiencia del silencio en su indeterminación implica establecer vínculos de compañía con aquello inaudible. Desde este punto de vista Macarena Gómez-Barris reconoce que hay experiencias artísticas que permiten ver mejor lo que se esconde debajo de la superficie, más allá de los modos normativos de aprehensión del paisaje, permitiendo una percepción de la complejidad dentro de las pequeñas escalas de ser e imaginar (Gómez-Barris, 2021, pág. 9). Lo que ella denomina

perspectiva sumergida es una entre otras alternativas epistemológicas para pensar con otros no humanos. En este caso, tales perspectivas se relacionan con lo inaudible, el silencio como un modo afectivo y háptico de percibir desde la indiscernibilidad. Dar lugar a la simbiosis como una alternativa en un territorio herido por la crisis climática, la violencia de género y la violencia colonial, entre tantas otras, permite pensar nuevas alianzas con otros modos de existir, sin en ello abandonar nuestros trayectos previos. Más bien la experiencia del silencio adopta el lugar de una apertura a modulaciones multiespecie.

La violencia desposee a ciertos cuerpos del poder solo en su potestad, mas no en su *potentia*. Sin embargo, sólo es posible relevar la potencia de un cuerpo en la medida en que se abandona la hegemonía de lo humano como una unidad cerrada y abstracta. Haraway lo formula así: ser compostitas en lugar de poshumanistas, *hummusities* en lugar de *humanities* (Haraway, 2016). Ser empujadas a escuchar de otra manera a “(...) cuestionar lo que hay debajo del mundo visible de la zona extractiva -mundos menos perceptibles, formas de vida y de organización- (...)” (Gómez-Barris, 2021, pág. 11), creando nuevas metodologías para su seguimiento.

El silencio en la intersección entre materia y experiencia intensifica la indeterminación corporal y discursiva al mismo tiempo que compone nuevas modulaciones sensibles a otros encuentros. “La revancha de los invisibles y la revuelta de las cosas discretas puede continuar, haciendo del parasitismo el objeto de una práctica, de un gesto o de una actitud, como un *bug* (insecto en inglés) en el sistema” (Zilio, 2022, pág. 102).

Entre aquello que es excluido de la palabra y la heterogeneidad que le rodea la experiencia del silencio aparece como condición de posibilidad de solidaridades con y contra la diferencia y la similitud. Si bien el silencio implica siempre riesgos, como el abandono de

la escucha o la impotencia frente al relato hegemónico, lo cierto es que estos riesgos nos obligan también a pensar la dimensión colectiva de esta experiencia a contrapelo de una voluntad individual que es silenciada o que calla frente a un poder superior.

En consecuencia, es la diferencia, en tanto variación de intensidad aquello que posibilita quiebres frente a lo dado, creando zonas de opacidad ofensiva frente estrategias de violencias coloniales, extractivas, generizadas y especistas. Acudir al encuentro con la diferencia, propiciar los efectos de frontera porosos necesita de la materialización de aquello residual en la percepción. Desacelerar es una de las claves en la experiencia del silencio, el tiempo suspendido que modula la ecología sonora difumina los afectos convencionales de la racionalidad representacional y abstracta. De este modo, experimentar el/con silencio es modular territorios en su espacialidad, en su intensidad y su vibración, dejándose afectar por fuerzas alternativas.

En el siguiente capítulo pretendo desarrollar la noción de transubjetividad, para pensar cómo el silencio permite pensar subjetividades más allá del sujeto. Procesos de subjetivación multiespecie que configure epistemologías sensibles a la escucha de aquello excluido del mundo. “Para que una ciencia de lo vivo sea posible y se deje constancia de su dimensión participativa en la vida, es necesario reanudar el diálogo con las categorías de lo interior y lo exterior, pues desligarse de la subjetividad supone privarse de las mitad de los conocimientos. Conocer es, en primer lugar, individuarse mediante el contacto y las transformaciones recíprocas” (Zilio, 2022, pág. 35).

Dicho de otro modo, pensar no es una actividad plenamente consciente. Al expresar el deseo de saber, pone de relieve el hecho de que este deseo es aquello que no puede ser adecuadamente expresado con el lenguaje, sencillamente, porque es aquello sobre lo que se

sostiene. A través de esta estructura intensiva del proceso de pensar, Braidotti alude pensadores como Gilles Deleuze, quien apuntan a los cimientos prefilosóficos de la filosofía, es decir, su recámara carnosa y encarnada (Braidotti, 2005, pág. 97), lugar donde la conciencia carece de dominio

CAPÍTULO III: Trans subjetividades

Al poco tiempo de cumplir los cinco años una mariposa naranja entró a nuestra casa. Entre la luz y el afuera las ventanas se volvieron fronteras engañosas para especies que parecen no tener noción de interioridad y exterioridad. En eso el golpe de una chaqueta de uniforme escolar le cortó parte del ala a la mariposa. Espectadora de la situación bajé rápido la escalera en busca de ayuda. Mi mamá en la cocina entre preparar el almuerzo y prestar atención a mi historia me da una caja de fósforos y me dice -"llévasela a tu tía Tere"- . Tía Tere es la mejor amiga de mi mamá, pese a que son de generaciones distintas y no comparten muchos gustos más allá de las tardes de tomar café y fumarse unos cuantos cigarros se han acompañado por muchos años. De niña compartí muchas de sus tardes infinitas de conversación. En su patio ella tiene una jaula enorme en torno a un gomero que crece directamente desde el suelo, allí vivían un montón de pájaros. En la entrada de la casa había una matita de frutillas y entre la casa y el patio pululaban "la Paloma" una perrita seguramente rescatada y "la Luna" una gata igualita a la de Sailor Moon, de su casa también recuerdo un cajón enorme lleno de libros, de donde obtuve la mayoría de mis lecturas escolares.

Esa tarde la tía Tere me recibió en su casa, escuchó mi historia entre lágrimas y me prometió que cuidaríamos de la mariposa, que en una de esas le crecía la alita y volvía a volar. El baño de su casa, que era muy iluminado, se volvió la sala de urgencias, le llevábamos bichitos a la mariposa, para que no estuviera aislada; también flores y plantas del jardín, para que estuviera cómoda. La tía Tere era capaz de convertir cualquier espacio en el hogar de cualquier ser vivo o no vivo.

Parece que de a poco la alita de la mariposa fue creciendo y un día la dejamos volar afuera. Yo tenía pena pero mi mamá y la tía Tere me decían que no estuviera triste porque ella sabía dónde yo vivía y me pasaría a ver de vez en cuando. En el momento no me quitó lo triste, pero al tiempo comprobé que cada tanto me encontraba con una mariposa naranja como la que dejamos volar ese día. Por mucho tiempo creí que era la misma mariposa. Ahora sé que no era muy probable. Pero en cada encuentro recuerdo esta historia, vuelve a mí con sus detalles, con mi infancia, con la depresión de mi mamá, con mis primeras lecturas, con las frutillas, la casa de los pájaros, las heridas y los cuidados. Cada vez que me encuentro con una mariposa naranja le cuento a alguien esta historia. Como si fuera un regalo que llevo siempre en mi bolso, o más bien como si todas las mariposas naranjas con que me he encontrado me regalaran este recuerdo y dieran lugar a esta historia que me arma y desarma, que contándola florece nuevamente en otras compañías; que me enseñó que el silencio, el no saber, el no poder hacer, no nos hacen impotentes, más bien nos invitan a colaborar, a cruzar la calle, a hacerse un hogar en otro hogar; a buscar amigas, a tener paciencia y a no olvidar esas historia que nos hacen seguir juntas incluso en tiempos de peligro.

Según Haraway la labor del feminismo debe ser la de recodificar las herramientas de comunicación e inteligencia, teniendo por objeto subvertir el mando y el control (1995, pág. 300). Sus palabras me hacen pensar en esta historia y su propio vínculo escritural con las mariposas monarca, ya que lleva consigo la latencia de la recodificación mediante la ficción entre pasado y futuro: las mariposas naranjas vuelven cada cierto tiempo y la historia va dispersándose cada vez que la cuento. Paralelamente, reconozco en este tipo de historias el silencio como un método de experimentación de esta recodificación. El silencio hasta aquí entendido como tiempo/espacio de vacío, de indeterminación y comunicación compleja es

condición de posibilidad de esas coaliciones heterogéneas a partir de semióticas multiespecie. Al mismo tiempo, la experiencia del silencio puede difuminar los contornos rígidos de una zona fronteriza como lo es la subjetividad. En este relato acompañado de mariposas naranjas se abre un corredor de historias y coaliciones. Cruzo la calle, ¿abandono mi casa o la llevo conmigo? Tal vez, como tantas otras hijas de muchas mamás cuidadoras, vivo en más de una casa, soy un poco de aquí y de al frente y el silencio, en su ausencia presente, es la trama que nos permite abrir esos corredores invisibles.

A causa de la trama casi imperceptible de la experiencia del silencio, los contornos de esta experiencia se diluyen, sin desaparecer, pero se articulan a partir de ellas redes de colaboración que exceden la subjetividad al mismo tiempo que la constituyen. De modo que, mis propios contornos se van narrando con estas historias que me vinculan con otros humanos y no humanos ¿qué delimita la subjetividad bajo estas premisas? ¿con quienes se va articulando el reconocimiento? ¿cómo experiencias como la del silencio podrían aportar a la recodificación de la subjetividad?

Experimento IX: Respons-habilidad y distancia en el relato de Claudia Rodríguez

En *Seguir con el problema* Donna Haraway define respons-habilidad como la habilidad de responder a otro, de devenir-con en una trama relacional de seres ontológicamente heterogéneos que llegan a ser lo que son dado procesos semiótico-materiales contingentes, donde nada preexiste a sus entrelazamientos (Haraway, 2016, pág. 35-36). Con esta definición la autora hace énfasis en los procesos relacionales y situados que nos vinculan en respons-habilidades. En este caso, la potencia colectiva y heterogénea que sostiene los

vínculos de responsabilidad da cuenta al mismo tiempo de procesos semiótico-materiales de subjetivación. Es decir, mediante vínculos con otros se articulan procesos en lo que llevo a reconocerme subjetivamente. Según Judith Butler estos procesos se relacionan con el sometimiento, aun cuando no se reducen al él. De hecho, en su abordaje del problema de la responsabilidad partirá de la idea de interpelación desarrollada por Althusser, Nietzsche y comentada por Foucault¹⁵ para construir su argumento acerca del reconocimiento y la subjetividad atravesados por dinámicas de poder (Butler, 2009). A partir de ahí esta autora se pregunta por la posibilidad de una ética donde el reconocimiento siempre se encuentre parcialmente impedido por una opacidad o inconmensurabilidad¹⁶ insuperable.

El esfuerzo discursivo por reconocer al otro y reconocerse a sí misma toma prestado el lenguaje normativo con el que se trama la constitución de un yo y un tú. De esta forma, el relato con el que describo mi origen por ejemplo, me desplaza o desposee a causa del uso de un lenguaje que no me es propio. Así, Butler destaca que esta red impropia con la cual una puede dar cuenta de sí misma es el motivo por el cual el reconocimiento y en efecto la subjetividad son procesos que se articulan con otras historias, dichos puntos de conexión son el fundamento de su opacidad y porosidad constitutiva. Las palabras que utilizamos, el modo en el cual nos definimos y con qué criterios se articulan aquello que me constituyen en ese proceso semiótico-material son elementos prestados que me vinculan con un pasado y un

¹⁵ Ver Escenas de interpelación en *Dar cuenta de sí mismo* (Butler, 2009, pág. 21-36)

¹⁶ José Esteban Muñoz define lo inconmensurable como "un rechazo de la reciprocidad y la equivalencia que se transforma en un comunismo de lo inconmensurable" (Muñoz, 2020, pág. 330). Con esto alude a la idea de ser en común en la diferencia.

futuro en constante movimiento; dan cuenta de las zonas de indiscernibilidad en los procesos de subjetivación. A causa de lo anterior, la autora señala que no hay un yo que pueda apartarse totalmente de sus condiciones de emergencia (Butler, 2009).

Haraway por su parte, pensará la responsabilidad desde la SF (ciencia ficción, especulación feminista, figuras de cuerdas) (2006, pág. 2, 10), al modo de una trama en la que todo está relacionado con algo en vínculos parciales y multiespecie. Al margen del sometimiento, que para Butler es condición de la subjetividad, Haraway sostiene que los vínculos son parciales en la medida que nos permite dar cuenta de nuestros modos de existir situados y en cuanto tal semiótico-materiales. Dicho de otro modo, para dar cuenta de mi existencia, desde un punto de vista situado e histórico, es necesario reconocer los vínculos de los cuales participo. Importa con qué historias contamos nuestras historias (Haraway, 2016, pág.12).

La responsabilidad nos conecta en relaciones de sometimiento y colaboración, relaciones sin duda problemáticas, que sostienen formas de vida que varían, en la medida en que se articulan conexiones parciales. Devenir *con*, en estos casos, no se define por la reducción plena a un otro, sino por las dinámicas en las que esas conexiones son siempre situadas y obedecen a cierta indeterminación, frente a la cual se plantea la inquietud de con qué o quiénes nos reconocemos. Si todos estamos relacionados a algo, ¿cómo identificar, en la heterogeneidad de elementos, aquello que nos permite narrar o renarrar nuestras historia?

En esa dirección Hannah Meissner señala que “la responsa-habilidad está vinculada a procesos de volverse distinto en y a través de la respuesta” (Meissner, 2017, pág. 942). Para esta pensadora la subjetividad y la agencia se definen a partir de ese responder a otros enigmáticos. Es la distancia y por tanto la diferencia aquello que constituye la

responsabilidad como habilidad de responder. Esto pone de relieve la necesidad de repensar con qué conocimientos producimos conocimientos, con qué palabras nombramos otras palabras, en última instancia con qué subjetividades se traman otras subjetividades, otros devenires con.

Son estas nociones de responsabilidad las que me parece están presente en uno de los relatos de Claudia Rodríguez, poeta y activista travesti. El pasado 26 de Julio Claudia presentó su último libro *Para no morir tan sola*¹⁷. La sala de la librería proyección se llenaba a cada minuto pese a que a un par de cuadras Rita Segato expondría en un evento evidentemente multitudinario. Claudia Rodríguez estaba sorprendida de su audiencia, entre risas y anécdotas nos íbamos acomodando en una sala que sin duda se volvió pequeña. Claudia es escritora y activista travesti, acompañada de Zicri Orellana¹⁸ y Panchiba Barrientos¹⁹ se fueron tejiendo historias y compañías. En ese contexto, de risas y abrazos La autora leyó uno de sus cuentos, una historia que le contaron sus amigas sobre le chique no binarie que habían conocido durante los primeros meses de la pandemia del Covid-19.

El barrio Franklin era lugar de encuentro de las amigas de Claudia durante las noches de la pandemia. La escritora cuenta que a medida que pasaban los días de cuarentena sus amigas se fueron quedando sin internet, porque estaba difícil pagar las cuentas de sus

¹⁷ El afiche del evento se encuentra disponible en las redes sociales de Claudia Rodríguez (<https://www.instagram.com/p/CvKj8NLOMPO/>).

¹⁸ Psicoterapeuta en Casa Mundana, docente e Investigadora. Feminista y lesbiana.

¹⁹ Doctora en Filosofía e investigadora en teorías feministas, escrituras lesbianas y estudios críticos de género.

celulares. En eso comienza a circular el rumor de que había llegado al barrio una chique no binarie. Ella le describe, siguiendo el relato de sus amigas, como una chique muy callada, que anda siempre sola y que si bien sus amigas intentaban acercarse a conversar para saber quién era y hacerle compañía, la chique era demasiado piola, no soltaba palabra. Se hacía difícil conectar con la chique, sumado a lo problemática que era la interacción humana durante los meses de confinamiento. Para sorpresa de todas, descubrieron que cuando se acercaban a la chique, sus celulares comenzaban a sonar, recuperaban la conexión como por arte de magia y podían comunicarse con sus amigas por *facebook* y *whatsapp*. La cuestión era rarísima, porque sin pagar sus cuentas cuando se acercaban a la chique sus celulares se conectaban a la red wifi. Así comenzó el rumor. La chique no hablaba, pero con su presencia se reactivaban las redes virtuales que les permitían comunicarse con otras.

Rodríguez comenta que sus amigas le decían que la chique tenía poderes, que tal vez llevaba litio en la sangre o minerales que le permitían conexiones eléctricas. La chique era como un portador de wifi gratuito que les daba acceso a internet pese a sus deudas. Entre más se conectaban, la señal se volvía más extensa y estable. Comenzaron a acompañar a la chique en sus paseos. Sin hablar la chique se transformó en su posibilidad de contacto con otras distantes; calladita, tímida, pero sonriente: “La chique era seguida por montón de gente sin decir media palabra (...)” (Rodríguez, 2022, pág. s/p). Las amigas de Claudia comentaban que la cuidaban, que cuando alguien les preguntaba quién era o dónde vivía la chique, ellas respondían ‘la que sabe, sabe’. La protegían, porque pensaban que si alguien se enteraba algo podía pasarle a la chique, porque las empresas no estarían de acuerdo en que alguien les permitiera acceso a sus redes sociales sin costo alguno. Que si se enteraban de la chique y

sus poderes de conexión wifi, le chique sería acusade de criminal o terrorista, así que nadie sabe decir por donde anda ni quién es.

Cuando Claudia lee esta historia, pienso en cómo altera el modo en que percibimos determinadas distancias respecto de otros, cómo aquello que se ha entendido por reconocimiento a veces pasa por lugares poco habituales, ya no la palabra, ya no la interpelación de un yo a un otro. Más bien en este caso es esa ausencia del llamado lo que les convoca. A diferencia de lo que señala Butler citando a Althusser, aquí no hay un ‘hey usted!’ declarado (Butler, 2017, pág.120). Lo que sostiene la alianza entre le chique y las amigas de Claudia es una colaboración que no se reduce a la relación yo-otro, sino que aparece en la medida de la distancia dada por el silencio de el enigmático personaje. En un punto es la incertidumbre lo que les atrae, de dicha zona de opacidad y wifi son todes responsables y la práctica cuidadosa entre elles manifiesta la composición subjetiva que les permite reconocerse a contrapelo de la determinación. La subjetividad descrita a partir de esta historia se va construyendo en ese devenir-desconocido; la que sabe, sabe, pero aquello que se sabe es justamente un desconocimiento de aquello enigmático. Así, este relato abre posibilidades para pensar intimidades o complicidades en el vacío del silencio. La incertidumbre como lugar posible para la especulación puede hacer del silencio un territorio de acogida.

Así, la experiencia del silencio es aquí una práctica, un método y un modo de conocimiento de esa diferencia que nos articula en responsabilidades y en reconocimientos inciertos. Es en esa articulación de relaciones, en esos tejidos situados, que la subjetividad reclama una redefinición. Allí donde la experiencia del silencio vincula en modos menos evidentes, pero que en casos como este activa prácticas *cyborg*. Como define Haraway, la política *cyborg* establece una lucha “contra la comunicación perfecta” (Haraway, 1995, pág.

302) modificando las estrategias de comunicación, de escucha y de reconocimientos semiótico-materiales.

Al mismo tiempo,

“el silencio pone en cuestión la legitimidad de la autoridad invocada por la pregunta y el interrogador, o bien intenta circunscribir un dominio de autonomía en el que este último no puede o no debe inmiscuirse. La negativa a relatar no deja de ser una relación con el relato y la escena de interpelación. Al negarse, el relato rechaza la relación propuesta por el interrogador o bien la modifica, de modo que el indagado rechaza al indagador” (Butler,2009, pág.24).

El uso del silencio como un mecanismo de rechazo y al mismo tiempo, de composición estratégica es otro modo de existir frente a la violencia. En otras palabras, la experiencia del silencio, en su materialidad, articula a quienes convoca en relaciones responsabilidad alternativas a la lógica de la transparencia y la determinación del lenguaje, modificando las relaciones de poder que determinan el saber. Además, la experiencia del silencio, en estos casos, permite configurar estructuras novedosas de subjetivación que no se corresponden plenamente con la lógica de la identificación-individuación, ya que estas son indisociables, en su parcialidad, del encuentro con otros enigmáticos.

En consideración a lo anterior, propongo recodificar la subjetividad como una transubjetividad²⁰. La experiencia del silencio obliga en estos casos a no renunciar a la potencia de la relación, sin en ello desconocer los límites parciales que dibujan la diferencia. Es más, bajo esta premisa, redefinir la subjetividad como un proceso de transubjetivación pone de relieve la crítica a una subjetividad encapsulada en un mundo interior.

²⁰ Esto no busca desestimar la noción de subjetividad y su enorme riqueza para los estudios de género, más bien, mi propuesta busca hacer énfasis en el entre poroso, lo que también se ha denominado zona fronteriza.

Esta propuesta no es del todo nueva. Las corrientes teóricas y políticas que cruzan feminismo, campañas medioambientales y resistencias antirracistas, enfatizan la idea de que el sujeto no está dado con anterioridad a la experiencia y el discurso, sino que se produce con estos. No obstante, “por muy capacitadora que haya sido esta perspectiva sobre la producción del sujeto, no podría por sí sola dar cuenta adecuadamente de operaciones no-logocéntricas de la subjetividad.” (Brah, 2004, pág. 127). Entre estas operaciones no-logocéntricas posiciono la experiencia del silencio, como una experiencia de intimidad menor²¹, vale decir, una experiencia en la cual la intimidad no es propia de una interioridad del sujeto, sino que es entendida como una exterioridad relacional y atenta sensiblemente a las zonas de opacidad e indeterminación con un otro, allí donde el contacto crea un territorio fronterizo y poroso de intimidad.

En efecto, la subjetividad no logra ser un proceso cerrado ni unificado, sino que fragmentado en el sentido de su coextensividad con los otros que le rodean. “Para las feministas, estas consideraciones se han mostrado especialmente atractivas, ya que problematizan «la diferencia sexual»: la diferencia sexual es algo que debería ser explicado en lugar de asumido”. (Brah, 2004, pág. 129). Con todo, la necesidad de repensar la subjetividad pasa necesariamente por insistir en la pregunta acerca de nuestra existencia desde un punto de vista situado, relacional y no reductivo. Revalorizar la experiencia del

²¹ Con intimidad menor hago referencia al uso de lo minoritario en Gilles Deleuze (Kafka para una literatura menor), no como una miniatura de aquello mayor, sino como una potencia que opera de manera menos perceptible con y contra los usos ya plenamente constituidos como un saber, al contrario lo minoritario es siempre creativo.

silencio permite entonces seguir con el problema, para pensar otras aproximaciones metodológicas y epistémicas sin dejar de lado las necesidades éticas y políticas que enfrentan las teorías feministas.

Experimento X: ¿Cómo ser con otros? La transubjetividad en diálogo con el reconocimiento

Según Butler, para Foucault la pregunta no es quién soy, sino quién puedo ser, dado el régimen de verdad que define mi ontología (Butler, 2005). Si la cuestión se trata de poner en crisis las metodologías y epistemologías derivadas del patriarcado, la colonialidad, el capitalismo y el especismo, entonces, un enfoque centrado en la diferencia, la desaceleración y lo imperceptible coincide con la experiencia del silencio en la medida que permite modificar la escucha, prestar atención a procesos menos evidentes y más tenues en el sentido de una intimidad exterior. Esto implica el reconocimiento de zonas de contención y ofensivas afectivas no convencionales, que modifican el marco ontológico con que nos narramos. De esta forma, la experiencia del silencio instala en la investigación una zona de indeterminación afín a los desafíos de pensarnos de otro modo y de establecer estrategias de lucha por los significados y los diferentes modos de existir que se encuentran conectado con las interrogantes acerca de la experiencia y la subjetividad (Brah, 2004, pág. 131).

Sin embargo, la urgencia por desestabilizar estas nociones rígidas de identidad, experiencia y subjetividad corren constantemente el riesgo de difuminar la diferencia, al no poder dar respuesta a las singularidades que nos distinguen ¿Cómo reconocer la diferencia sin reestablecer categorías naturalista o esenciales respecto aquello que somos? La respuesta

pasa por relevar en la subjetividad sus contornos transubjetivos, a saber, la capacidad de permearnos sensiblemente desde una pasividad activa con aquello que nos rodea. Tal como la experiencia del silencio hace espacio/tiempo para la escucha, la transubjetividad hace espacio/tiempo para la indeterminación.

En el capítulo anterior, la experiencia del silencio se definió como experiencia fronteriza, en el sentido de que con ella se intensifica un territorio de contacto y a la vez, de distancia. Allí la diferencia ocupa un lugar central para pensar cómo el silencio marca un espacio de incertidumbre que si bien se puede habitar, no se puede resolver. De modo que, la experiencia del silencio se vuelve un lugar paradójico, donde la comunicación requiere abandonar su rol representativo para volverse sensible a la indeterminación y sus posibilidades de alianza: una comunicación que intensifica la escucha por sobre el saber determinado.

“En efecto: si somos opacos para nosotros mismos precisamente en virtud de nuestras relaciones con los otros, y estas son el ámbito de nuestra responsabilidad ética, bien puede deducirse que, precisamente en virtud de su opacidad para sí mismo, el sujeto establece y sostiene algunos de sus lazos éticos más importantes” (Butler, 2005, pág. 34)

Siguiendo la propuesta de Butler, no sería extraño pensar que es el margen opaco entre yo y otro aquello que permite justamente lazos éticos. De modo similar al comportamiento de los bosques, que crean grietas entre el follaje de cada árbol para permitir su crecimiento. Este fenómeno se conoce como timidez de los árboles. Si bien los bosques se comunican mediante sus raíces y las redes subterráneas multiespecie con las que conviven, también logran comunicarse en las alturas estableciendo vínculos de vida y muerte que se

expresan en el espacio vacío entre un árbol y otro al mirar sus copas. Para potenciar la vida del bosque, se requiere la distancia como un modo de colaboración.

Ahora bien, dicha colaboración no está exenta de dificultades. En el bosque existen árboles dominantes y árboles suprimidos, y la falta de luz muchas veces pone en riesgo la vida de aquellos árboles que no logran el promedio de altura. Al mismo tiempo, los árboles más altos quedan más expuestos a condiciones climáticas adversas como el viento o la nieve. En el fondo, el hecho de que la distancia permita alianzas, no quiere decir que estas estén determinadas por criterios de eficiencia o mutuo beneficio, más bien, la timidez de los árboles manifiesta la necesidad de distanciamiento interespecie e intraespecie sin desestimar la estrecha conexión entre vida y muerte. En esa distancia ocurren intercambios ligeros y poco identificables: el roce de las ramas, el paso de la luz, el contacto con el viento y todo lo que con él se transporta. Una serie de alteraciones difícilmente controlables, pero necesarias para la trama heterogénea de los bosques. De hecho, la timidez de los árboles es la condición que marca la diferencia, permitiendo identificar ciertos contornos parciales que distinguen a un árbol de otro. Es la timidez la que muchas veces resguarda a los árboles de la propagación de plagas o pestes, así como a causa de su timidez también se establecen jerarquías de crecimiento, reproducción y productividad. Lo anterior permite también identificar en la densidad del bosque la singularidad de cada especie, pese a su estrecha conexión.

Con todo, los bosques permiten pensar con y contra la indiscernibilidad. Bajo tierra las conexiones entre raíces y micelio parecen unificar los bosques en una pura entidad, pero en la superficie, la observación panorámica hace posible distinguir gradientes de singularidad, distancias, conflictos y continuidades entre las especies que allí habitan. Si algo se puede constatar en todos estos casos es que hay un esfuerzo por resistir a la unidad estática

o esencial. Un esfuerzo por distanciar y desacelerar, esfuerzo sensible por habitar la incertidumbre a fin de componer singularidades en compañía.

Volviendo a la pregunta por el reconocimiento, si bien la distancia hace emerger la singularidad, lo cierto es que también hace proliferar vínculos cada vez más heterogéneos. En la grieta que se produce entre las copas de los árboles se abre un corredor de luz, viento, y diversidad de especies que encuentran en esa apertura la posibilidad de encontrar otros refugios. Así mismo, la historia con que comienza este capítulo expresa la necesidad de esos corredores. La posibilidad de alejarse, de perder y perderse es a su vez la condición para reconocer otros encuentros, de contar otras historias, de volver a contarlas, de variar sus matices. Los procesos de transubjetivación ponen en valor el devenir sin retorno que nos conecta en intimidades menores

En la lógica del reconocimiento nunca soy yo misma para mí, siempre estoy atravesada por otro/a, no hay un origen ni un fin, por lo que el reconocimiento es definido como el proceso de devenir constantemente otra, donde no soy capaz de volver a ser lo que era (Butler, 2005, pág. 44). Esto se enlaza con la propuesta de Haraway: No estamos vinculadas a todo, sino que todo está vinculado a algo (Haraway, 2016, pág. 31). De modo que, hay una constante transformación de sí misma que me permite dinámicas de reconocimiento parcial, in/determinada por la variación de conexiones posibles.

Entre más definido sea el encuentro con otro, más determinado por la norma estará el devenir de la subjetividad. Pero, en la medida que nuestras conexiones se vuelvan más sensibles a la indeterminación, más diversas, atentas y singulares serán nuestras estrategias para pensar la experiencia y la subjetividad. En consecuencia, la subjetividad se entenderá cada vez más como un proceso transubjetivo y menos como una cualidad interna e

individualizante. “La única manera de conocerse es por obra de la mediación que se produce fuera de uno mismo, que es externa, en virtud de una convención o una norma que uno no ha hecho y en la uno no puede discernirse como autor o agente de su propia construcción” (Butler, 20005, pág. 45). Esto quiere decir que, a contrapelo de la estructura interior-exterior, existe un espacio de mediación que, sin ser determinado por el yo, constituye el campo normativo y extranormativo con el cual nos conocemos. Allí, en el cruce entre la epistemología y la ontología, un campo in/determinado moviliza las herramientas con las cuales se trama la subjetividad. En la frontera entre yo y otro un corredor de indeterminación nos conecta y nos distingue a partir de una interacción/intracción que subvierte la lógica de la voluntad y el construccionismo radical de las relaciones sociales.

Experimento XI: Conversaciones con los muertos

La responsabilidad de acoger un pedido, para llevar a existir a otro, es aquello que Vinciane Despret, llama instaurar (2021, pág. 19). En su lógica de la responsabilidad aparece la relación con los muertos como un modo de hacer lugar a otras maneras de ser o existir, no solo con los muertos, sino también con las obras de arte, los personajes de ficción o los objetos de la física (p.19). En el marco de su libro *A la Salud de los muertos*, la autora busca reflexionar acerca de los modos de existencia para salir del binarismo existencia física o

existencia psíquica²². Tomo como referencia este texto, porque concentra una experiencia que articula los elementos señalados en los capítulos anteriores de esta investigación: 1) la materialidad indeterminada del silencio, 2) el silencio como una experiencia fronteriza y semiótica, 3) la experiencia del silencio como espacio/tiempo para repensar procesos de transubjetivación.

Si las posibilidades de existir de los muertos quedan reducidas, en un caso a la no existencia física, en otro a la fantasía de quien aún los percibe o recuerda, perdemos de vista la agencia que los muertos tienen o podrían tener sobre la vida de quienes quedan. Frente a lo anterior Vinciane propone ampliar las maneras de ser, para lo cual establece que hay modos de presencia que tienen efectos que exceden la lógica de la existencia física y psíquica; que siendo imperceptibles implican movimientos e incluso prácticas en otros. Así, consciente de que la pregunta respecto de las maneras de ser o existir de los muertos no solo le concierne a ellos, la autora también instala preguntas propias a otras áreas del conocimiento como la ecología (Despret, 2021, pág. 21).

En torno a las maneras de ser de los muertos la pregunta por los medios que permiten su existencia se vuelve particularmente relevante. Ya antes habíamos señalado que la experiencia del silencio se puede pensar como el espacio/tiempo entre, la zona fronteriza e indeterminada que crea un umbral respecto de lo otro. Vinciane justifica la pregunta por el medio del siguiente modo: “las diferencias entre las maneras de ser, las maneras de acoger

²² La autora dirá que el problema es “distribuir las formas de ser en dos categorías, las de la existencia física por un lado, y las de la existencia psíquica por el otro -o incumbe al mundo material, o solo se desprende de las producciones subjetivas” (Despret, p.21).

las experiencias, las maneras de componer con ellas, se demostrarán fuertemente determinadas por el hecho de beneficiarse, o no, de un medio propicio” (2021, pág. 22). Vale decir, para hacer lugar a maneras menos determinadas de ser o existir es necesario un medio que las sostenga. Allí, el devenir tiene todo que ver con geografía, orientación, espacios de flujos de entrada y salida que hagan lugar. De modo que, quienes quedan deben experimentar con esos devenires la metamorfosis de las ecologías con las que hacen lugar a aquellas casi presencias.

Aquí la agencia de los muertos pone en valor un elemento importantísimo en los procesos transubjetivos de las prácticas de instauración. Al reconocer la importancia de los medios propicios para darle lugar a aquellas ausencias presentes se emprenden procesos semiótico materiales para hacer lugar a otros, reconocimiento que no son existencias meramente pasivas. Por el contrario, para esta autora, los muertos exigen hacerles un lugar. Ahora bien, dichas prácticas requieren experimentar con el silencio y con la materialidad del vacío: permitir la resonancia de aquello que en su falta clama por existir en ese espacio de indeterminación. Así, por ejemplo, guardar un minuto de silencio por quienes no están es crear contenedores temporales para aquello que en su incorporealidad persiste. Este deseo de hacer lugar no tiene un origen determinado, “no podemos decidir si emana de aquel que recordamos o de aquel que se hace cargo del recuerdo” (Despret, 2021, pág. 31).

Excursus

El pasado 10 de septiembre del presente año asistí a una de las actividades conmemorativas de los 50 años del golpe de Estado en Chile. Aquel domingo por la tarde nos reunimos con algunas compañeras para asistir a una convocatoria de mujeres titulada Nunca +. Las

indicaciones fueron las siguientes: la reunión es a las 20:00 horas en Alameda con Morandé. Vestir completamente de negro. No utilizar celulares. Llevar una vela blanca. El plan era ingresar a por Morandé y rodear la Moneda en silencio con nuestras velas prendidas. Al finalizar, y luego de una hora (tal vez más) de silencio gritaríamos a coro 'Nunca más una dictadura'. Solo con recordarlo mi garganta se aprieta de pena y de conmoción. Realmente la potencia colectiva del silencio hizo proliferar una multitud de gestos que compusieron la atmósfera de esa noche. Miradas amables, atención al cuidado, ojos llorosos, el ritmo de los pasos, la luz de la velas y la eminente lluvia son parte de los elementos que componían el círculo que formamos rodeando el palacio. El largo silencio fue transformando la pena en compañía, en abrazos a la distancia. El dolor fácilmente se volvía un gesto de ternura cuando nos abríamos paso lentamente entre la multitud de negro. El contacto cariñoso entre desconocidas, los ojos de consuelo, las ganas de decirlo todo en ese silencio prolongado. La jornada termina, con nuestras velas en alto entre lágrimas y gritos para que nunca más.

Estábamos ahí las que quedamos, pero nos convocaron quienes ya no están. Acudimos a su llamado instaurando sus palabras que se acumularon en nuestra garganta durante ese tiempo de silencio y que al final, pese al cansancio y la lluvia resonaron con la fuerza de la tempestad para decir lo que los y las muertas necesitan que digamos, para hacerse presentes en nuestras presencias.

La experiencia del silencio puede en muchos casos carecer de potencia. Pero si acaso por un momento sirve de medio para acoger y hacernos refugio es imperativo hacerle lugar en la experiencia. Si muchas de esas mujeres vivieron el silenciamiento de la dictadura y fueron capaces de subvertir la dolorosa codificación de esa experiencia haciendo silencio

nuevamente ese domingo, entonces, tal vez podemos hacer del silencio una experiencia de recodificación transubjetiva en compañía y responsabilidad.

No podría determinar qué es lo que nos llevó a llenar esa noche el perímetro de la Moneda. Por mi parte no comparto ninguna ausencia de familiares desaparecidos. Sin embargo, muchas estábamos ahí convocadas. Comprometidas con una memoria cuya morfología nos vió nacer y nos acompaña en el Chile postdictatorial.

Fin del excursio.

Hay un orden de intimidades menores que solo son posibles con esos gestos de retirada de la voluntad. Dejarse atravesar por y devenir con es aquello que posibilita nuestra disponibilidad a la escucha y a acoger otras presencias y otras ausencias. ¿Hasta dónde llega mi imaginación en esto? Me pregunto, en compañía de Vinciane, si basta con la imaginación para hacerle lugar a los muertos, así como otras ausencias presentes. Conversar con aquello que se ausenta, haciendo lugar en el presente, parece no reducirse a mi voluntad de darle lugar, sino que también a la latencia de aquello que está a la espera de los medios para ser con otros, para persistir en recuerdos y memorias. Donna Haraway llama palabreros de los muertos a las y los maestros del recuerdo y el luto, quienes cumplían el rol de traer a la vida lo extinto, fuentes de conocimiento y mediación entre vida y muerte (Haraway, 2016, pág. 164)

A partir de lo anterior, pienso que habitar esa pregunta por los medios propicios coincide con la redefinición de la subjetividad como una transubjetividad. Abordar la pregunta exige proponer otros espacios fronterizos, a contrapelo del binomio vivos/muertos, físico/psíquico o realidad/imaginación. Más bien preguntarse por los medios propicios es

posicionarse en ese lugar de indeterminación que en inicio llamé, junto a Barad, vacío. Aquel espacio de intimidad menor que nos mantiene juntas mediante distancias y diferencias.

En consecuencia, hay otros modos de lo común que van surgiendo pero que puede que aún sean ajenos a las perspectivas que nos son más evidentes (Pál Pelbart, 2016, pág. 12). Hay modos de responsabilidad que dependen de esos medios propicios para hacer lugar a otros. Hay modos de comunicación por explorar para componer otras relaciones y, en consecuencia, otras subjetividades. El énfasis en los medios permite explorar en las subjetividades sus contornos de indeterminación. Así, contra las perspectivas que “delegan al lenguaje el monopolio de lo común” (Pál Pelbart, 2016, pág. 16), podemos pensar otras maneras de existir, donde lo común incluye el lenguaje y el no-lenguaje, el sentido y el no-sentido (ibíd). En síntesis, la muerte no sólo se vincula con aquello que se ausenta, sino con la transformación semiótico material de la presencia, para lo cual se requerirán otros medios, otros espacios y tiempos para compartir con, en el juego de vivir y morir. Abrir el campo de la subjetividad para pensar procesos en los cuales hacemos lugar a otros en nosotras mismas es una práctica intraactiva, en la cual hacemos de nuestra subjetividad un contenedor para otras presencias latentes en modos corporales e incorporeales de ser: corredores transubjetivos.

Sobre ese fondo de indeterminación de los que emergen los procesos transubjetivos surge la necesidad de pensar otros gestos posibles. Esto incluye o requiere un trabajo sobre la percepción -al cual pretendo aportar- para darle consistencia a esas otras sensibilidades, donde la experiencia del silencio haga resonar aquello en estado de latencia.

CONCLUSIÓN

A lo largo de esta investigación cuyo propósito fue abrir la discusión hacer del silencio desde un punto de vista crítico a la lógica de la representación y valorar la experiencia del silencio a contrapelo de su reducción al silenciamiento, he podido desarrollar argumentos que colaboran con el trazado de otros horizontes posibles que aporten a las epistemologías feministas herramientas de investigación novedosas. En vistas a la preocupación constante por los problemas políticos actuales, como la violencia colonial, el especismo y las crisis climáticas y políticas, esta investigación ha buscado establecer “una postura teórica en la que usamos nuestros propios recursos psíquicos e imaginativos para reconstruir objetos parciales o peligrosamente incompletos que estructuran nuestra realidad para darle sentido de compleción maleable”(Muñoz, 2020, pág. 327).

Así hacer frente a problemas teóricos como los dualismos esencialistas, señalados desde un comienzo, es que el recorrido bibliográfico de esta investigación permite revalorar los esfuerzos de las epistemólogas feministas por crear marcos conceptuales menos rígidos, para los cuales esta investigación busca ser un aporte.

“Si algunos pueden «leerme» y otros no ¿es sólo porque quienes pueden hacerlo tienen talentos internos de los que otros carecen? ¿O es que ciertas prácticas de lectura resultan posibles en relación con determinados marcos e imágenes que producen, con el paso del tiempo, lo que llamamos «capacidad»? (Butler, 2009, pág. 46)

La investigación feminista debiese apuntar a desarrollar recodificaciones de sus aparatos teóricos y encarnados, en atención a la capacidad receptiva del silencio como una herramienta metodológica y epistémica. Hacer uso de imágenes, teorías e historias que, en su diversidad, permitan acceder a una reflexión profunda en torno a la indeterminación en el

campo investigativo feminista (aun cuando no se reduzca a él). Lo anterior, revela que para nosotras, académicas, investigadoras y/o activistas la proximidad, la participación y la empatía son claves muchas veces incuestionables de nuestro quehacer. Sin embargo, a veces en nuestra propia deserción encontramos refugios para pensar a contrapelo de los marcos normativos que cuestionamos a diario. Así, la experiencia del silencio se vuelve un posicionamiento metodológico y epistémico crítico y creativo para quienes reconocemos en nuestros posicionamientos la pasividad en su potencia y agentividad.

En cuanto a la metodología, a lo largo de este trabajo he descubierto que la experimentación, los experimentos y las experiencias, articulan el espacio de observación para esta práctica investigativa y de escritura, cuya teorización implica poner a prueba la sensibilidad y los afectos que atraviesan y dirigen, sin una marcada voluntad de interpretación (Despret, 2021, pág.32), los argumentos aquí desplegados. De modo que funcionan, tal como en los laboratorios, como un espacio de espera de resultados y nuevos puntos de partida para seguir con el problema. Frente a la certeza de comprender, los experimentos nos recuerdan lo imprevisible de sus conclusiones, ponen de relieve la geografía de lo indeterminado, ante la cual solo queda confiar en el silencio y la espera como un recurso que problematiza y recodifica el campo epistemológico. Este es el medio para romper con las explicaciones dadas (Despret, 2021, pág.36).

En el primer capítulo, los experimentos desarrollados se articulan en torno al eje materialidad. Con ello busqué establecer la base conceptual a partir de la cual se sostiene esta investigación, a saber, el hecho de que el silencio es materia y que el efecto de frontera que el silencio crea entre una palabra y otra no puede ser otra cosa que su materialidad indeterminada. Aun cuando, el silencio sea una ausencia presente, la vibración de las palabras

que en él reverberar dan cuenta de una incertidumbre, provocan afectivamente, espacios parcialmente indeterminados. De este modo, los experimentos con las acacias y las hormigas, los electrones, lo virtual y la ética subalterna muestran cómo el silencio se expresa materialmente creando espacios/tiempos de indeterminación. Estos deben ser acogidos en la investigación por su potencia desarticuladora de los binomios o dualismos estrictos que muchas veces representan el principal problema para los estudios de género. Dicho de otro modo, relevar la indeterminación como un elemento material le adjudica importancia²³ y potencia crítica al silencio.

En el segundo capítulo, el trayecto por experimentos que cruzan teorías críticas de la colonialidad y el especismo pretenden destacar la noción de experiencia. Dado su importancia para las epistemologías feministas, la experiencia como concepto requiere constantemente ser pensado e interpelado con el fin de evitar interpretación o abordajes homogéneos que universalicen las perspectivas situadas al momento de contar historias. Así, los experimentos de esta sección transitan por la noción de diferencia, diáspora, frontera y distancia recopilando relatos que colaboren con la composición de constelaciones de experiencias subalternas o menores a contrapelo de relatos con tintes coloniales y especistas.

En esta línea, los análisis críticos de la colonialidad y el antropocentrismo especista ponen en valor la experiencia del silencio desde un punto de vista semiótico y material con y contra la discursividad. En efecto, la distorsión de los límites subjetivos pone en entredicho la posibilidad de representaciones simbólicas reductivas, siendo el concepto de modulación

²³ En su doble sentido derivado del inglés *matter* significa aquello que importa o es material.

un elemento central a la hora de pensar las relaciones multiespecie que se componen en la experiencia del silencio.

En el campo de los estudios de género es fundamental establecer estrategias que susciten cruces interseccionales. Ante lo cual, en un ejercicio de responsabilidad, la propuesta que aquí se desarrolla retoma problemáticas propias de las críticas a la colonialidad para pensar con ellas las derivas y proyección de la experiencia del silencio. Ejemplo de ello son las palabras de Rita Segato en *Expuestas a la muerte*:

“Occidente se enfrenta así con lo que constituye la dificultad suprema del mundo colonial-moderno, porque la meta por excelencia del proyecto histórico eurocéntrico es la dominación, cosificación y control de la vida- Acorrallar y bloquear todo imprevisto, toda improvisación ha sido su intento y relativo triunfo progresivo” (Segato, 2023, pág. 19)

En consecuencia, mi interés por trabajar con pensadoras que dieran cuenta de experiencia de racialización y colonialidad busca poner en valor toda una articulación epistemológica importantísima para los estudios de género, donde la experiencia del silencio sirve de punto vista colaborativo entre diferentes posicionamientos críticos. Sin desestimar la proliferación de discursos acerca de la identidad y el reconocimiento podemos al mismo tiempo reconocer en ellos sus riesgos.

“Nuestro intercambio está condicionado y mediado por el lenguaje, las convenciones y una sedimentación de normas que tienen carácter social y exceden la perspectiva de quienes participan en el intercambio” (Butler, 2009, pág. 45).

Porque no podemos desestimar las luchas por el reconocimiento y el alcance discursivo que tienen las políticas de la identidad es que esta investigación no se propone como una superación de estas estrategias, sino como una perspectiva posible para investigar aquello que escapa al campo de la determinación.

En esa línea, los estudios acerca de ecología aportan a la investigación perspectivas situadas en contacto con otros enigmáticos, respecto a los cuales las semióticas simbólicas muchas veces no tienen lugar. “Sin elementos esenciales, nunca individuos, las plantas son entidades colectivas cuyas partes tienen una relación indeterminada con el todo”. (Fleisner, 2018, pág. 234). Ellas aportan a la discusión contactos con la indeterminación en la experiencia del silencio, cuya participación invita a desacelerar la escucha y aprender formas de comunicación complejas y afectivas. Las plantas son

“el punto en el que el ser, el sentir y el pensar se indeterminan para reconfigurar nuevos flujos de inmersión entre los existentes. Ellas son lo que permite el mutuo devenir entre la materia y la vida, pues son responsables de la creación de la atmósfera” (Fleisner, 2018, pág. 235).

En el cruce de los experimentos que componen este capítulo se manifiesta la complejidad de la experiencia y las conexiones heterogéneas que aparecen cuando desaceleramos la escucha en el silencio.

En el tercer capítulo se consolida la experiencia material del silencio para dar paso a una recodificación de la idea de subjetividad. Es necesario volver sobre conceptos que han sido útiles para comprender las complejidades políticas y epistémicas de los sujetos subalterno, porque en la misma medida en que se vuelven conceptos útiles, van desestimando su valor desestabilizador de conocimientos con los cuales componemos nuestras investigaciones. Al respecto, “Le Guin propone siempre un ejercicio imaginativo, a la vez fantástico y político, de desantropocentrización, incluso cuando su preocupación principal siga siendo la de la relación de la humanidad (y su responsabilidad para) con el resto de lo existente.” (Fleisner, 2018, pág. 236). Allí el esfuerzo por pensar con otros, al margen de las diferencias y las distancias ontoepistemológicas, permite ampliar las perspectivas desde las

cuales se observan, analizan y construyen conocimientos situados. Así, la reconsideración del concepto de subjetividad me lleva a proponer la idea de transubjetivación, con el fin de acentuar los contornos porosos en los procesos semióticos y materiales. Dichos bordes funcionan como corredores subjetivos, gradientes de relacionalidad y diferencia, donde se producen simbiosis vitales entre maneras de existir diversas. Las formas afectivas de la vida, cruzan a humanos y no humanos, y vinculan las ecologías con el feminismo de responsabilidad (Haraway, 2016), de modo que es fundamental destacar esas zonas fronterizas que son lugares de metamorfosis y devenir *con*. Sujetarnos sin reducirnos a sujetos, sujetarnos sin limitarnos a la sujeción.

Con todo, las conclusiones de esta investigación se articulan en dos ejes:

- 1) Hay un repliegue en la experiencia silencio, que permite enfrentar algunas de las exigencias capacitistas, coloniales y patriarcales del hacer y del decir. Para los estudios de género tener metodologías que promuevan análisis más complejos y menos estandarizados respecto a las categorías ya establecidas permite observar desde abajo experiencias de pasividad, dominación y subalternidad sin encerrarlas en categorías de poder extremadamente morales. Allí seremos testigos de maneras de ser y existir a penas evidentes en el campo investigativo. Porque nos aliamos en otros vínculos, menos normados, a ratos más íntimos y menos productivos. De modo que, pese a los obstáculos que nos impiden no hacer nada o no saber decir, la experiencia del silencio se vuelva una herramienta epistemológica crítica. Los once experimentos analizados en esta investigación tiene como resultado posibilidades inesperadas e inciertas en las cuales esas prácticas alternativas de escucha son valiosas para el

pensamiento situado, así como también para la recodificación de las metodologías investigativas.

En efecto, hacer frente a las violencias denunciadas por las teorías feministas requiere reconocer que su reiteración “produce un efecto de normalización de un paisaje de crueldad y, con esto, promueve en la gente los bajos umbrales de empatía indispensables para la empresa predadora” (Segato, 2018, pág 11). Considerar las palabras de Segato invita a pensar estrategias de experimentación alternativas, a los regímenes normalizados de observación investigativa, razón por la cual utilizar metodologías que pongan en valor la experiencia del silencio en su materialidad contribuyen a análisis situados y conocimientos que complejicen el territorio de la investigación incluso más allá de esta. Así, para Segato “la única utopía de la historia reside en su incerteza, es su imprevisibilidad” (2018, pág.63).

En resumen, las cualidades de experimentar con el silencio son en primer lugar, metodológicas, ya que en la investigación con otros enigmáticos permiten acoger las zonas indeterminadas en la experiencia a partir de su materialidad residual. Integrando la incertidumbre del silencio como un aporte y no un impedimento para el conocimiento podremos ampliar nuestros horizontes de pensamiento en contacto con la experiencia cotidiana y sensible. Al mismo tiempo, la experimentación de ecología sonoras nos permiten transformar nuestra capacidad de escucha movilizándolo a quien investiga a involucrarse desde otros afectos a la investigación. Esto altera las perspectivas excesivamente teóricas de la investigación integrando la experiencia vivida desde un enfoque perceptivo encarnado. En segundo lugar, experimentar con el silencio conlleva perspectivas sensibles, particularmente cuando nos disponen a la escucha del silencio como al modo de metodologías contagiosas (Haraway, 2016, pág. 115). Desde un punto de vista ético y político hacer uso del silencio

como herramienta para la investigación contamina el espacio investigativos con una disposición afectiva particular, instalando inquietudes e incertidumbres en el campo investigativo que tensionan no solo la producción de conocimiento, sino que también nuestros posicionamientos críticos y subjetivos. En efecto, no solo quien investiga comienza a prestar más atención a la escucha desacelerada, sino que además el objeto de estudio se vuelve sensible a esa indeterminación.

- 2) La experiencia del silencio, en tanto experiencia de vacío, puede ser un enclave fundamental en la investigación feminista al proponer una epistemología de los intersticios, allí donde la incertidumbre y la indeterminación presentes en la experiencia se vuelve ejes fundamentales de la preocupación epistémica y política desde perspectivas situadas. En el espacio/tiempo de suspenso en donde se indistinguen los contornos, la experiencia del silencio puede permitirnos evitar la reducción de la existencia a la indistinción total. Lo anterior, se debe a que esta experiencia marca la zona fronteriza que distancia a dos maneras de existir que intraactúan y que en su reiteración y consistencia sensible se vuelven determinadas. Pese a su umbral de indeterminación (siempre presente), la experiencia del silencio, nos invita a reconocer gradientes de in/determinación, con sus zonas determinadas y sus zonas indeterminadas, tejidas en varios planos y perspectivas a partir de las cuales se puede identificar una manera de ser situada y encarnada. En efecto, la pregunta epistemológica no es ¿qué dice silencio?, sino ¿qué silencios hay en los procesos semiótico-materiales? para hacerles lugar en la investigación.

Recuperando a Spinoza, Peter Pál Pelbart señala, que no sabemos aún lo que un cuerpo puede, es cosa de experimentación (Pál Pelbart, 2016, pág. 26) Entendida así, la potencia de la experiencia del silencio pasa necesariamente por hacer lugar a ese entre que permite pensar aquello latente. En el caso del silencio aquello que late, no es solo la palabra sino que también otra clase de comunicaciones sensibles. Del mismo modo, Le Guin señala que una teoría sensible y más que humana “no solo explica grandes áreas de confusión teórica y evita grandes áreas de absurdos teóricos (habitadas en gran parte por tigres, zorros y otros mamíferos altamente territoriales); también me enraíza, personalmente, en la cultura humana como nunca antes me había sentido enraizada” (Le Guin, 2022, pág. 32).

En consecuencia, esta investigación tanto en su propuesta metodológica como epistémica no busca abandonar conceptos relevantes para los estudios de género como lo humano, la identidad o la subjetividad, más bien busco con esta propuesta ampliar y enfatizar el rol de experiencias indeterminadas en la investigación, particularmente el silencio, puesto que a partir de allí se refuerzan prácticas sensibles estrechamente vinculadas a la memoria y la colaboración. Siguiendo a Fleisner, “la figuración estratégica de modos de comunicación con formas de existencia perceptivas y afectivas no humanas, (...) busca un mismo efecto de descolonización del pensamiento” (Fleisner, 2018, pág. 237). Existen modos diversos abordar la investigación y la presente indagación propone uno, entre muchos otros modos, profundizando la investigación sensible, tensando los lugares comunes de las propias teorías de género, ofreciendo nuevos ejercicios críticos e imaginativos, con modos de sensibilidad, irritabilidad y comunicabilidad afectiva (Fleisner, 2018, pág. 239).

Finalmente, si es posible movilizar nuestra sensibilidad y participar de nuevos modos de producir conocimientos esta investigación debiese emprender en el futuro movimientos

micelares que la conecten con proyecto cada vez más transdisciplinarios. En ese sentido, algunos abordajes pendientes en esta propuesta pasan por el carácter pragmático y situado de la experiencia del silencio. Dicho de otro modo, poner en práctica una metodología y una epistemología a partir de la experiencia del silencio requiere ampliar los horizontes de la investigación más allá de lo teórico. Al mismo tiempo, será necesario profundizar en conceptualizaciones ontoepistemológicas que den con mayor precisión con las cualidades posibles de la experiencia del silencio como una práctica colectiva y multiespecie, categorizando los flujos de comunicación en una cartografía más específica y situada.

BIBLIOGRAFÍA

- AHMED, S. (2014). Imaginary Prohibitions: Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the “New Materialism”. En *Women, science and technology. A reader in feminist science studies* (págs. 530-543). New York: Routledge.
- ATHANASIOU, A., & BUTLER, J. (2022). *Desposesión. Lo performativo en lo político*. Santiago: Paidós.
- AÑÓN, V. & RUFER, M. (2018). Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente 1. *Tabula Rasa. Revista de Humanidades*. 29. 107-131.
- BARAD, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway. Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Londres: Duke University Press.
- BARAD, K. (2015). Transmaterialities. *Trans*/Matter/Realities and Queer Political Imaginings. GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 387-422.
- BARDET, M. (2012). *Pensar con mover. Un encuentro entre danza y filosofía*. Buenos Aires: Cactus.
- BENNET, J. (2010). *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Londres: Duke University Press.
- BERLANT, L. (2020). *El optimismo cruel*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- BRAH, A. (2004). Diferencia, diversidad y diferenciación. En b. hocks, A. Brah, C. Sandoval, G. Anzaldúa, A. L.-K. Bhavnani, M. Coulson, . . . C. T. Mohanty, *Otras*

- inapropiables. *Feminismos desde la forntera*. (págs. 107-136). Madrid: Traficantes de sueños.
- BRAH, A. (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Madrid: Traficante de Sueños.
- BRAIDOTTI, R. (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Ediciones Akal.
- BRECHT, B. (1983). *El pequeño organon para el teatro escrito en 1948*. Granada: Don Quijote
- BUTLER, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- BUTLER, J. (2009). *Dar cuenta de sí misma. Violencia, ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BUTLER, J. (2017). *Los mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- BUTLER, J. (2019). *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, J. (2020). *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Santiago: Penguin Random House Grupo Editorial.
- CANO ABADÍA, M. (2015). *Nuevos materialismos: hacia feminismo no dualistas*. Oxímora. *Revista internacional de Ética y Política*(7), 34-47.
- CARBY, H. (2012). *Mujeres blancas, ¡escuchad! El feminismo negro y los límites de la hermandad femenina*. En I. W.-L. Sojourner Trith, *Feminismos negros. Una antología* (págs. 209-243). Madrid: Traficantes de Sueños.

- COCCIA, E. (2021). *Metamorfosis*. Buenos Aires: Cactus.
- DAVIS, K., & IRVINE, J. (2022). Introduction. En K. Davis, & J. Irvine, *Silences, neglected feelings and blind spots in research practice* (págs. 1-16). New York: Routledge.
- DE BEAUVOIR, S. (2014). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Debolsillo.
- DELEUZE, G. (2017). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- DERRIDA, J. (2012). *De la gramatología*. México, DF: Siglo Veintiuno Editores.
- DESCARTES, R. (2011). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alianza.
- DESPRET, V. (2021). *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*. Buenos Aires: Cactus.
- DORLIN, E. (2018). *Defenderse. Una filosofía de la violencia*. Buenos Aires: Hekht.
- FERNANDO, F. (2021). Posthumanismo, transhumanismo, antihumanismo, metahumanismo y nuevos materialismos: diferencias y relaciones. *Ethika+(5)*, 151-166.
- FLEISNER, P. (2018). Amor vegetal y biopolítica de las estrellas. Una filosofía de la vegetalidad a propósito de Ursula K. Le Guin. *Pensamiento de los Confines*, 234-242.
- GÓMES-BARRIS, M. (2021). *La zona extractiva. Ecologías sociales y perspectivas descoloniales*. Santiago: Metales Pesados.
- GROSZ, E. (2011). *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics and Art*. Londres: Duke University Press.
- GROSZ, E. (2017). *The Incorporeal. Ontology, ethics and the limits of materialism*. Nueva York: Columbia University Press.

- HARAWAY, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- HARAWAY, D. (2016). *Staying with the trouble. Making kin in the Chthulucene*. Durham and London: Duke University Press.
- KIRKWOOD, J. (1986). *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos*. Santiago: FLACSO.
- KOHN, E. (2021). *Cómo piensan los bosques*. Buenos Aires: Hekht y Editorial Abya-Yala.
- LABRAÑA, M. (2017). *Ensayos sobre el silencio. Gestos, mapas y colores*. Madrid: Siruela.
- LAPOUJADE, D. (2018). *Las existencias menores*. Buenos Aires: Cactus.
- LE GUIN, U. K. (1974). El autor de las semillas de acacia y otros extractos del diario de la sociedad de zoolingüistas. En *Viajeros del tiempo* (pág. s/p). USA: Editorial Caralt.
- LE GUIN, U. K. (2020). *Contar es escuchar. Sobre la escritura, la lectura, la imaginación*. Barcelona: Círculo de Tiza.
- LE GUIN, U. K. (2022). *La teoría de la bolsa de la ficción*. Buenos Aires: Rara Avis Casa Editorial.
- LEMEBEL, P. (1998). El abismo iletrado de unos sonidos. *Nomadías*, 3, 166-167.
- LEVINAS, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- LUDMER, J. (2021). *Lo que vendrá. Una antología (1963- 2013)*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- LUGONES, M. (2006). On complex communication. *Hypatia*, 21(3), 75-85.
- MARGULIS, L., & SAGAN, D. (1995). *Microcosmos. Cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*. Barcelona: Tusquets Editores S.A.

- MEISSNER, H. (2017). La política como encuentro y responsabilidad: aprender a conversar con los otros enigmáticos. *Revista Estudios Feministas*, 25(2), 935-944.
- MOHANTY, C. (2018). Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales. En A. Castillo, *Descolonizando el Feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.
- MUÑOZ, J. E. (2020). *Utopía queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- NIKOLIC, M. (2018). *New Materialism*. Obtenido de newmaterialism.eu: <https://newmaterialism.eu/>
- PÁL PELBART, P. (2016). *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- PLATÓN. (1987). *Diálogos II. Gorgias, Menexéno, Eutidemo, Menón, Cratílo*. Madrid: Editorial Gredos S.A.
- PÉREZ, L. T., & STUTZIN, V., & GALLARDO, R., & PINTO, K. (2023). Entrelazando feminismos y antirracismos en Santiago de Chile (2010-2020): Desafíos para la construcción de coaliciones. *Diálogo Andino*, 70, s/p.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- RODRÍGUEZ, C. (2022). *Para no morir tan sola*. Santiago: Claudia Rodriguez.
- SAUVAGNARGUES, A. (2022). *Una ecología de los signos. A partir de Deleuze*. Santiago: Pólvora Editorial.

- SEGATO, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- SEGATO, R. (2018). *Contra-pegadogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo.
- SEGATO, R. (2023). *Expuesta a la muerte. Escritos acerca de la pandemia*. Santiago: Metales Pesados.
- SEGUEL, K. (2019). *Hacia la desmitificación del silencio feminista: historia del movimiento de mujeres en la década de 1950 en Chile*. Tesis Licenciatura en Historia. Santiago, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- SHAFER, R. M. (2013). *El paisaje sonoro y la afinación del mundo*. Barcelona: Intermedio.
- SOURIAU, É. (2017). *Los diferentes modos de existencia*. Buenos Aires: Cactus.
- SPIVAK, G. C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3(6), 175-235.
- WITTGENSTEIN, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- WITTGENSTEIN, L. (2010). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- ZILIO, M. (2022). *El libro de las larvas. Cómo nos convertimos en nuestras presas*. Buenos Aires: Cactus.