



## RECONSTRUCCIÓN DE AUTORIDAD EPISTÉMICA DE LAS MUJERES A TRAVÉS DEL AUTOCONOCIMIENTO Y LA TRANSFORMACIÓN DE HÁBITOS CORPORIZADOS

*Reconstruction of women's epistemic authority through embodied self-knowledge  
and transformation of embodied habits*

Flor Emilce Cely Á.<sup>1</sup>

### RESUMEN

En este texto se analiza la importancia de la construcción o el fortalecimiento de la autoridad y confianza epistémicas desde la perspectiva de primera persona de las mujeres y cómo estas cualidades se pueden explorar en su íntima conexión con la confianza corporizada. Las mujeres, a través de sus experiencias particulares de sí mismas, del mundo y de los otros, asimilan de manera perjudicial la desconfianza epistémica que su comunidad de conocimiento les transmite. Se desarrolla esta tesis con base en la concepción fenomenológica de cuerpo vivido, tal como fue planteada por Merleau-Ponty, pero con un énfasis en los trabajos de Simone de Beauvoir e Iris Young, pues son estos los que permiten comprender cómo las estructuras fundamentales de la experiencia y los modos de ser corporizados de las mujeres recorren una ruta experiencial diferente a la de los hombres en razón del tipo de sociedad en que se encuentran. En la parte final del texto se propone una manera de reconstruir o fortalecer la confianza y autoridad epistémicas de las mujeres a partir de una ruta de autoconocimiento corporizado y del cambio de hábitos.

**Palabras clave:** mujeres, autoridad epistémica, cuerpo, fenomenología, autoconocimiento, hábitos.

---

1 Ph. D. en Filosofía. Profesora asociada de la Universidad El Bosque. Correo electrónico: celyflore@unbosque.edu.co

## ABSTRACT

This paper analyzes the importance of building or strengthening epistemic authority and trust from the women's first-person perspective and how this type of trust should be understood in its intimate connection with embodied trust. Women, through their particular experiences of themselves, of the world and of others, assimilate in a harmful way the epistemic distrust that their community of knowledge transmits to them. This thesis is developed based on the phenomenological conception of living body, as it was proposed by Merleau-Ponty, but with an emphasis on the works of Simone de Beauvoir and Iris Young because her works make it possible to understand how the fundamental structures of the women's experience and the ways of being embodied of women goes through an experiential route different from men because of the type of society in which they find themselves. The final part of the text proposes a way to reconstruct or strengthen the epistemic trust and authority of women from a route of embodied self-knowledge and change of habits.

**Keywords:** women, epistemic authority, body, phenomenology, self-knowledge, habits.

## INTRODUCCIÓN

En una escena de la serie Chernóbil (Mazin, Strauss y Featherstone, 2019), en la que se recrean los hechos sucedidos después de la explosión del reactor atómico en 1986, la física nuclear Ulana Khomyuk sostiene la siguiente conversación con el subsecretario del Partido Comunista, Garánin:

—Sé lo de Chernóbil... que el núcleo está parcial o totalmente expuesto —denuncia alarmada Ulana.

—...sea lo que sea que eso signifique... —le responde escéptico Garánin.

—Si no reparte pastillas de yodo y evacúa inmediatamente esta ciudad, cientos de miles tendrán cáncer y solo Dios sabe cuántos morirán.

—Sí, muy bien. Ha habido un accidente en Chernóbil y dicen que no hay problema.

—Le digo que sí lo hay.

—Prefiero mi opinión a la suya.

—Soy física nuclear. Antes de que fuera subsecretario, usted fabricaba zapatos.

—Sí, fabricaba zapatos. Y ahora estoy al mando...

La escena finaliza con Garánin dirigiendo un gesto despectivo a Ulana al tiempo que brinda con un vaso de vodka "por los obreros del mundo", pero claramente se ve como una celebración por la imposición de su opinión sobre la de ella, basada en su posición de poder que le permite despreciar el conocimiento de la científica.

No tiene el conocimiento, pero tiene el poder. Mientras, Ulana, con una expresión facial entre derrota y resignación —que nos habla de que probablemente esta no es la primera vez que eso le sucede— calmadamente da la vuelta y se va. De hecho, uno de los aspectos más graves y angustiantes revelados en los primeros capítulos de la serie tiene que ver con la manera en que, en general, se percibe la falta de *autoridad epistémica* de los científicos, quienes, durante las primeras horas después de la tragedia, advertían de manera desesperada a los mandos políticos y militares lo que había sucedido, lo que podía pasar y las medidas que debían tomarse, en particular con el desalojo de las poblaciones aledañas, algo que solo se hizo 36 horas después de la tragedia.

En el caso de Ulana, no es reconocida su autoridad epistémica como científica, es decir, no se le da credibilidad a su testimonio basado en el conocimiento científico que ella tiene y se impone más bien una posición autoritaria. La autoridad epistémica tiene así una dimensión intersubjetiva, que tiene que ver con el reconocimiento que hacen los otros de una persona como alguien que tiene el conocimiento apropiado y *es autoridad* sobre un tema determinado y, por esa razón, se confía en él o ella. Ahora bien, Ulana, que es un personaje ficticio, representa a muchísimas mujeres que históricamente han luchado por sobresalir en los campos de ciencia, tecnología, ingenierías, matemáticas (Keller y Longino, 1996) y también en filosofía (Di Bella, Miles, y Saul, 2016; Hutchison y Jenkins, 2013) y que, por el hecho de ser mujeres, no se les atribuye la autoridad epistémica merecida. De allí surgen las enormes dificultades que deben enfrentar para hacer carreras como científicas o filósofas, pues tienen que soportar toda una variedad de comportamientos y actitudes que demuestran poca confianza epistémica hacia ellas, lo cual ocurre desde la infancia: en contextos familiares y escolares en donde no se las motiva o no reciben un trato igualitario en la educación que reciben en materias como matemáticas o física; y posteriormente en contextos académicos y de investigación científica en donde prejuicios negativos compartidos por su comunidad de conocimiento hacen que se desconfíe de sus capacidades intelectuales para participar en condiciones igualitarias en áreas tan exigentes como las ciencias o la filosofía. Una consecuencia grave de todo ello es que la exposición sistemática a la falta de confianza epistémica por parte de los otros termina minando su propia confianza epistémica.

El propósito de este texto es mostrar la importancia de la construcción o el fortalecimiento de la autoridad y confianza epistémicas desde la perspectiva de primera persona de las mujeres y cómo estas cualidades se pueden explorar en su íntima conexión con la confianza corporizada. Las mujeres, a través de sus experiencias particulares de sí mismas, del mundo y de los otros, asimilan de manera perjudicial la desconfianza epistémica que su comunidad de conocimiento les transmite. Se mostrará cómo los orígenes de esta falta de confianza se encuentran en las prácticas

de una sociedad con una estructura sexista que hace que las mujeres desarrollen una desconfianza en relación con las capacidades de sus propios cuerpos, de la cual muchas veces no son conscientes y que va a tener sus efectos sobre la construcción de su autoconfianza epistémica. Se desarrollará esta tesis con base en la concepción fenomenológica de cuerpo vivido, como fue planteada por Merleau-Ponty, pero con un énfasis en los trabajos de Simone de Beauvoir e Iris Young, pues son estos los que permiten comprender cómo las estructuras fundamentales de la experiencia y los modos de ser corporizados de las mujeres recorren una ruta experiencial diferente a la de los hombres en razón del tipo de sociedad en que se encuentran. En la parte final del texto se propondrá una manera de reconstruir o fortalecer la confianza y autoridad epistémicas de las mujeres a partir de una ruta de autoconocimiento corporizado y del cambio de hábitos.

## **CUERPO VIVIDO, CONFIANZA CORPORIZADA Y CONFIANZA EPISTÉMICA**

En esta sección se presentará la noción de cuerpo vivido según la concepción fenomenológica y la importancia que esta tiene para la comprensión de las vivencias de las experiencias corporizadas por parte de las mujeres. El objetivo con ello es mostrar la relación que existe entre las maneras en que las mujeres vivencian sus propios cuerpos y la autoconfianza corporizada, y exponer una primera aproximación a la idea de que, por extensión, la falta de confianza en las capacidades corporales puede afectar la propia confianza epistémica.

Antes de abordar esta última relación, se presentará una defensa de la validez de la exploración de las vivencias de las mujeres desde una concepción fenomenológica, esto en respuesta a algunas críticas que cuestionan el proyecto de comprender la experiencia corporizada femenina a partir de una descripción de las estructuras de la experiencia realizada teniendo como referente neutro o universal las experiencias corporizadas masculinas.

El dualismo cartesiano distinguió tajantemente las mentes de los cuerpos como dos sustancias distintas. Una de las consecuencias de ello fue que se terminó asociando las operaciones racionales, de pensamiento, a una mente descorporizada, que funciona a través de mecanismos representacionales y que no tiene relación con los afectos. Estas distinciones sirvieron de base, además, para la consideración de diferencias fundamentales entre hombres y mujeres: las mujeres como seres más corporizados, pasionales, sexualizados, con capacidades más de pensamiento intuitivo o imaginativo, y los hombres gozando de las capacidades de razonamiento, abstracción y pensamiento lógico (Keller, 1991; Tuana, 1992). Estas diferencias llevaron a la aceptación —consciente o inconsciente— del prejuicio asociado a la

creencia de que los hombres tienen mejores capacidades y mejor desempeño en tareas de conocimiento en campos como las ciencias, las ingenierías o la filosofía<sup>2</sup>.

Ahora bien, los problemas asociados al dualismo mente/cuerpo no solo han servido de base para estas distinciones prejuiciosas que afectan a las mujeres. En general, hemos estado equivocados al creer que nuestras actividades de pensamiento, cognición y racionalidad tienen que ver con mentes descorporizadas. La fenomenología y los enfoques corporizados y enactivos (Varela, Thompson y Rosch, 1991) han aportado evidencia importante que permite entender la cognición como constituida por procesos corporizados, imbuidos afectivamente y situados socioculturalmente<sup>3</sup>. Veamos.

La fenomenología cuestionó de manera decisiva este dualismo mente/cuerpo. En oposición, propuso entender la existencia humana como fundamentalmente corporizada; resaltó el hecho de que nuestra corporeidad es la que traza una ruta subjetiva, particular y única por el mundo, arrastrando con ella todo un trasfondo dinámico y afectivo, lo cual se refleja en la nueva manera de entender la relación *mente-mundo*. El mundo, además de ser representado, es aprehendido de manera directa, prerreflexiva, a través de nuestra corporeidad, adquiriendo con ello un sentido coloreado afectivamente (Cely y Mojica, 2019).

En este sentido, la propuesta desde Husserl fue destacar una noción de cuerpo vivido (*Leib*) que se diferencia de la de mero cuerpo físico (*Körper*). Este último es estudiado objetivamente por las ciencias, a diferencia de la dimensión de experiencia vivida del primero, que se capta a través de la descripción desde una perspectiva de primera persona. Husserl introduce esta distinción en el marco de la indagación acerca de la constitución de la “realidad natural del hombre”, esto es, como cuerpo material que constituye el cimiento sobre el cual “[...] se edifican nuevos estratos de ser, los anímico-corporales” (Husserl, 2005, p. 183), con lo cual el tema de la constitución termina siendo analizado desde la constitución de la corporalidad (Husserl, 2005, §35 - §42).

Merleau-Ponty (1985 [1945]) le va a dar la mayor importancia a esta distinción, insistiendo en entender la consciencia como corporizada: captamos tanto los objetos y eventos como a los otros gracias a una consciencia que, al ser corporizada, le impri-

---

2 Un ejemplo clásico es la idea extendida de que las mujeres no son buenas o son menos capaces para las matemáticas, idea que aún hoy en día es afirmada con la justificación de una supuesta “incapacidad innata”. Véase García y Pérez (2017) para una exposición de las investigaciones científicas contemporáneas que están desmantelando ese mito.

3 Paradójicamente, desde una perspectiva de la cognición corporizada e imbuida afectivamente, de ser cierta esta descripción de “más corporizadas, más afectivas”, con la que aún se define a las mujeres, lo que tendríamos que decir es que, al contrario, seríamos los sujetos epistémicos privilegiados.

me su sello dinámico y afectivo a la percepción, el pensamiento y las interacciones con los otros. Así lo expresa la fenomenóloga contemporánea Sara Heinämaa:

En lugar de dos reinos separados o capas de realidad: la mental-cultural y la material-natural, descubrimos una variedad de fenómenos con determinantes tanto intencionales como sensibles: el cuerpo humano no solo se capta como una cosa material o un biomecanismo, sino que también se entiende como nuestra forma fundamental de relacionarnos con el mundo material y todos los objetos mundanos. La mente humana no es un espíritu puro y cerrado, sino que se expresa necesariamente en gestos corporales y relacionados corporizadamente con otras ‘mentes corporizadas’ o ‘cuerpos mentalizados’ [...]. (Heinämaa, 2012, p. 229) [Todas las traducciones del inglés son más]

Ahora bien, algunos enfoques feministas han cuestionado la pretensión y la validez de llevar a cabo una comprensión de diferentes problemáticas relacionadas con las mujeres desde este punto de vista fenomenológico clásico del cuerpo vivido. Por ejemplo, se ha señalado que la fenomenología pretende universalizar rasgos esenciales de la experiencia corporizada (en Husserl y Merleau-Ponty, por ejemplo) a partir de la descripción hecha desde una perspectiva preponderantemente masculina, ignorando u omitiendo los rasgos particulares de la experiencia vivida de las mujeres (Grosz, 1994). Lo cierto es que esto no justifica que se niegue la posibilidad de hacer descripciones de la experiencia vivida a las mujeres a partir de la fenomenología:

Tales omisiones pasadas no significan que los análisis de género no sean viables fenomenológicamente, ni excluyen los análisis fenomenológicos de género; más bien, la fenomenología proporciona precisamente el marco y el modo de investigación en el que esas variaciones y particularidades adicionales que son relevantes podrían delinearse y tematizarse, incluso si los fenomenólogos anteriores no siempre las realizaron. (Fisher, 2011, p. 96)

Es más, según Linda Fisher, la fenomenología puede aportar a los enfoques feministas “[...] la posibilidad de validar afirmaciones experienciales a través de análisis de evidencia y del ‘darse de la experiencia’ para que esos enfoques sean no solo aceptables, sino *legítimos*” (2000, p. 34, énfasis añadido). Desde la perspectiva de la fenomenología feminista no se propone una nueva y radical tarea de fundamentación trascendental de la experiencia desde la perspectiva de las vivencias

corporizadas genéricas de las mujeres, más bien se toman las descripciones fenomenológicas de las estructuras fundamentales de la experiencia como “marco” y se propone complementar la tarea haciendo una descripción de los modos de ser y de tener experiencias específicamente femeninas (dado que no se tuvieron en cuenta en el pasado).

En síntesis, no necesitamos renunciar a los hallazgos fenomenológicos que aportan ciertas categorías de análisis y ciertos rasgos estructurales de la experiencia corporizada que, como dice Fisher, aplican a la existencia humana en general (Cf. también López, 2014). Lo que se propone hacer es describir esos modos de ser específicos de las mujeres, eso *estilos corporizados* particulares de la existencia femenina. Esto es lo que hace, por ejemplo, Iris Marion Young; retoma de la fenomenología de Merleau-Ponty tres modalidades de ser que caracterizan a la existencia humana en general: trascendencia, intencionalidad y unidad, y realiza un análisis de estas para mostrar que en el caso de las mujeres adquieren unos estilos particulares. Veamos.

El hecho de que seamos seres corporizados implica que las posibilidades de relación con el mundo y con los otros dependen desde los momentos más tempranos de nuestra existencia de la apertura y las capacidades del propio cuerpo. Como cuerpos estamos, de un lado, determinados por sus aspectos físicos; hay una dimensión del cuerpo como objeto. No obstante, como cuerpos vividos (*Leib*) tenemos la posibilidad de trascender este nivel de mero objeto, de mera cosa. A esto es a lo que se refiere la fenomenología cuando dice que la existencia corporizada tiene posibilidades de trascender como sujeto más allá de la inmanencia a la que de todas maneras se está atado en cuanto objeto material y natural. Pues bien, lo que plantea Young es que en el caso de las mujeres se da una dramática ‘*trascendencia ambigua*’ en tanto a su existencia corporal se le *superpone* la inmanencia. Las mujeres tienen experiencia de su cuerpo como sujetos, pero al mismo tiempo también como *objetos* para los otros, lo cual se explica por la generalizada cosificación del cuerpo de las mujeres en sociedades patriarcales y que termina haciendo que su existencia sea confinada a ser el objeto de satisfacción de los deseos e intenciones de los otros, negando o invisibilizando su condición de sujetos deseantes y activos (Young, 2005, p. 44); además, se le niega la posibilidad de trascendencia y se confina gran parte de su existencia a la inmanencia (Beauvoir, 2013 [1949]).

Las otras dos modalidades de la existencia corporizada femenina se desprenden de la primera: a menudo su *intencionalidad es inhibida*: las mujeres no despliegan sus proyectos de una manera segura, confiada, arrojada completamente. Y su corporeidad se debate entre la realización de sus tareas y la atención que le debe prestar al desempeño del cuerpo en estas, determinándose así para su propio cuerpo una *unidad discontinua*. Piénsese, por ejemplo, en un escenario de conquista en donde

el hombre camina seguro, orientado hacia su objetivo, mientras que la mujer no se sumerge en su tarea por dirigir su atención a las partes de su propio cuerpo, preocupándose todo el tiempo además por su postura, su cabello, la forma de sus vestidos, etc. Es evidente en este ejemplo lo que plantea Young respecto a la manera en que para las mujeres el cuerpo tiende a ser tanto objeto como sujeto para sí mismo, al mismo tiempo y con referencia al mismo acto.

De aquí se derivan consecuencias para la existencia corporizada de las mujeres que Young describe en dos vertientes: de un lado, como privación o restricción, y, de otro, como un estilo o manera de ser. La primera hace referencia a que a las niñas y mujeres no se les ofrece la oportunidad de utilizar sus capacidades corporales plenas en actividades libres y espontáneas con el mundo, lo cual hace que vivencien sus cuerpos muchas veces con timidez, incertidumbre y dudas. Por otro lado, la segunda tiene que ver con el 'estilo' femenino, el cual se refiere a que las mujeres van adquiriendo muchos hábitos sutiles de comportamiento corporal femenino: caminar como una niña, inclinar la cabeza como una niña, pararse y sentarse como una niña, etc. Para apoyar estas ideas, Young cita estudios importantes de la época que llevan a concluir que, en ciertas circunstancias que se pueden generalizar, las niñas aprenden ideas particulares respecto a sus cuerpos y, así mismo, adquieren ciertos hábitos:

En resumen, las modalidades de la existencia corporizada femenina tienen su raíz en el hecho de que la existencia femenina experimenta el cuerpo como una mera cosa, una cosa frágil, que debe ser aprehendida e impulsada para el movimiento, una cosa que existe en tanto *se la ve y se actúa sobre ella*. Con seguridad, cualquier cuerpo vivido existe como una cosa material y como un sujeto trascendente. Para la existencia corporizada femenina, sin embargo, el cuerpo a menudo se vive como una cosa que no es más que eso, una cosa como otras cosas en el mundo. En la medida en que una mujer vive su cuerpo como una cosa, permanece arraigada en la inmanencia, se inhibe y mantiene una distancia de su cuerpo como movimiento trascendente, y del involucrarse con las posibilidades del mundo. (Young, 2005, p. 39)<sup>4</sup>

---

4 Iris Young anota que "Las mujeres tienden a no involucrar sus cuerpos en las tareas físicas con la misma facilidad y naturalidad que los hombres" pero haciendo la aclaración que esto aplica o es típico de las mujeres en las sociedades industriales avanzadas (2005, p. 33, nota 10) y que no sería válido para mujeres en sociedades en las que las mujeres sí realizan trabajos físicos pesados. Acojo esta acotación y la aprovecho para aclarar que no se trata aquí de definir características esenciales o universales de la experiencia corporizada femenina, sino de describir algunos estilos de esa expe-



En consecuencia, el cuerpo vivido de las mujeres, en los primeros momentos fundacionales del desarrollo, puede formarse como un cuerpo limitado, débil o frágil, incapaz de realizar ciertas tareas que requerirían fuerza, arrojo, vitalidad<sup>5</sup>. Lo interesante de todo esto para nuestros propósitos es que nos podemos preguntar con Young: ¿las dudas o inseguridades que tenemos las mujeres acerca de las propias capacidades cognitivas o de liderazgo se pueden rastrear hasta las dudas sobre las capacidades del propio cuerpo?

Al introducir la premisa de la cognición como corporizada y situada —apoyada por evidencia fenomenológica y científica— se propone aquí responder afirmativamente a esta cuestión, es decir, que las dudas e inseguridades como sujetos de conocimiento de las mujeres pueden haberse anclado primigeniamente en las dudas acerca del propio cuerpo.

Aquí es muy importante la fuerza que adquiere el ‘aspecto situado’ de nuestra corporización. Recordemos que Simone de Beauvoir (2013 [1949]) retoma la idea merleau-pontiana del cuerpo, no como una cosa sino como una situación, como nuestro medio de aprehensión del mundo. La experiencia vivida del cuerpo está pues sumergida en su ambiente histórico y social, esto es, se encuentra inmersa y determinada por ideologías y otras prácticas sociales, de ahí que si, por ejemplo, la ideología y las prácticas predominantes tienen que ver con un sexismo —bien sea rampante o sutil— en el que se reduce a las mujeres a sus rasgos de inferioridad, sumisión y pasividad, esto marcará de manera profunda la experiencia del cuerpo femenino. Se tratará entonces de cuerpos de mujeres delicados en los que se van inscribiendo no solamente inseguridades y flaquezas respecto a los límites y logros físicos que pueden alcanzar, sino también inseguridades epistémicas.

Así, en sociedades en las que prevalezcan ciertas normas que influyen la manera en que las mujeres desarrollan sus comportamientos y estilos corporales como débiles, frágiles o inseguros, será más probable que las mujeres carezcan de confianza en sí mismas como sujetos epistémicos, una falta de autoridad epistémica

---

riencia que son prototípicos de mujeres de ciertas sociedades en donde se imponen unos ideales que hacen que ellas tengan una experiencia de sus propios cuerpos como frágiles, pasivos, cosificados.

5 Algo que ya había sido señalado por Beauvoir, rechazando la idea de una determinación biológica de rasgos atribuidos a las mujeres: “Hasta los doce años, la niña es tan robusta como sus hermanos y manifiesta la misma capacidad intelectual; no existe ninguna esfera en donde le esté prohibido rivalizar con ellos. Si, mucho antes de la pubertad, y a veces incluso desde su más tierna infancia, se nos presenta ya como sexualmente especificada, no es porque misteriosos instintos la destinen inmediatamente a la pasividad, la coquetería y la maternidad, sino porque la intervención de otro en la vida del niño es casi original y porque, desde sus primeros años, su vocación le ha sido imperiosamente insuflada” (2013 [1949], pp. 207-208).

subjetiva de la cual muchas mujeres durante mucho tiempo —quizás tristemente durante todas sus vidas— no son conscientes.

No se está planteando aquí una tesis acerca de que las inhibiciones corporales causen en sentido estricto que todas las mujeres desarrollen unas inseguridades epistémicas acerca de sí mismas. Se trata **más bien** de considerarlo desde el punto de vista de una fuerza ‘moldeadora’<sup>6</sup> que impone restricciones desde una estructura social particular (como la ya mencionada dominada por el sexismo). Las creencias generalizadas, actitudes, conductas y modos de relacionamiento con los otros — que se dan en el marco de una sociedad así— suscitan en muchas mujeres esas inseguridades sobre las capacidades de su propio cuerpo. Además, estamos hablando aquí de una corporeidad vivida que es el vehículo de los afectos, pero también de las capacidades cognitivas, de las posibilidades de conocimiento para todo sujeto. Se trata del estilo de la existencia corporizada de una persona que determina la estructura total de su comportamiento, como lo plantea Merleau-Ponty. Así, podemos plantear que es probable que la falta de confianza en las capacidades del propio cuerpo de las mujeres lleve a la desconfianza en las propias capacidades cognitivas, lo que a su vez originará unos niveles de desconfianza epistémica insospechados y no siempre presentes a la conciencia<sup>7</sup>.

Veamos entonces cómo estas inscripciones se van registrando en el cuerpo, manifestándose en los hábitos corporizados de unas maneras muy complejas, difíciles de detectar y de transformar. Esto es, las experiencias se van sedimentando en una memoria corporal que se va imponiendo como una carga en el estilo de existencia pero que, a pesar de esto, no limitan definitivamente las posibilidades de apertura y cambio.

## TEMPORALIDAD, SEDIMENTACIÓN Y HORIZONTE

En términos fenomenológicos, se ha descrito como *sedimentación* la manera como las experiencias vividas se van registrando, van dejando huella, y no particularmente en un almacén de memoria o en un depósito de representaciones inconscientes, sino en la memoria corporizada. Veamos.

---

6 En el sentido en que Bruner plantea el papel constitutivo de la cultura (como una ‘mano moldeadora’) que, así como brinda las posibilidades de superar las limitaciones biológicas, puede resultar —tal como lo estamos examinando aquí— no muy benigna: “A pesar de toda la generación de su inventiva, la cultura humana no es necesariamente benigna, ni particularmente moldeable en respuesta a los problemas” (1990, p. 23).

7 Para las nociones de confianza y desconfianza epistémica, véase el excelente libro de Miranda Fricker (2007) sobre injusticia epistémica.

Según Husserl (1980, §25), las retenciones o sedimentaciones de experiencias pasadas juegan un papel central para que nuestras percepciones habituales sean posibles. Se trata de un proceso de sedimentaciones constante que escapa a la conciencia, pues se da a un nivel prerreflexivo. Y es en la ‘memoria corporizada’ donde queda este registro de las sedimentaciones que, como vamos a ver, no quedan solidificadas sin posibilidad de cambio.

Hay que agregar además que se trata de una memoria intercorporal, de las relaciones con las subjetividades corporizadas que son los otros. Así, lo que se va grabando, desde los momentos más tempranos de la infancia, y de manera afectivamente distintiva, son los patrones de interacción con otros. Estos se sedimentan en la memoria intercorporal y determinan el estilo, las maneras particulares de ser y de relacionarnos con otros:

Esto significa un conocimiento prerreflexivo de cómo tratar con los demás: cómo compartir el placer, suscitar atención, evitar el rechazo, restablecer el contacto, etc. El niño adquiere esquemas interactivos específicos (“*esquemas de estar juntos*”, Stern 1998) y micro-prácticas corporales (Downing 2004) que son necesarios para mantener la interacción respectiva. El conocimiento relacional implícito es una habilidad “musical” organizada temporalmente para involucrarse con el ritmo, la dinámica y los afectos que están presentes en la interacción con los demás. (Fuchs y De Jaegher, 2009, p. 481)

Estos autores exponen un ejemplo acerca de una madre con un trastorno de personalidad limítrofe (*borderline*) que rechaza los acercamientos de su bebé, expresándole así su odio en y a través de la dinámica de la interacción intercorporal. Estas dinámicas son registradas en la memoria corporal implícita del bebé (no como contenido, sino como proceso) y se manifiestan en él como una tensión y resistencia corporales a acercarse a la madre, a pesar de sus impulsos de hacerlo. Lo central de todo esto es que se va formando una ‘matriz’ de la interacción intercorporal e interafectiva de esta diada cuidador(a)-hijo(a) que va quedando registrada en el cuerpo como un estilo de existencia personal que modela los modos de relacionarnos con otros y que se refleja en nuestras habitualidades cotidianas. Es decir, siguiendo con el ejemplo, es plausible considerar que este bebé rechazado por su madre tendrá en su vida de adulto unas serias limitaciones para el contacto corporal con otros y, en general, unos serios problemas con sus lazos interafectivos. De esta manera, podemos entender cómo se va dando un proceso de sedimentación de experiencias, de sentido, que se va acumulando desde momentos muy tempranos de nuestra existencia en forma de hábitos corporizados.

Partimos entonces del hecho de que nuestra existencia se va constituyendo sobre unas bases primigenias que se sellaron en esas primeras interacciones intercorporales e interafectivas con los otros. No obstante, esto no impone un curso definitivo a nuestra existencia, pues el proceso de sedimentaciones va a la par siempre con uno en el que se juega la *espontaneidad* y será esta la que posibilite la apertura para las transformaciones a nivel experiencial que se despliegan en un horizonte de posibilidades (tan necesario en el caso de la ganancia de autoridad epistémica de las mujeres, como vamos a ver más adelante). Según Casey, la sedimentación y la espontaneidad se complementan, y conjuntamente forman las etapas de toda “estructura-de-mundo”. Solo de esta manera podemos adquirir nuevos contenidos de experiencia sin ser estremecidos por ellos, pero también solo así podemos desarrollar esos patrones de conducta que nos identifican como personas continuas a lo largo del tiempo y hacen posible el sentido en nuestras vidas. En la sedimentación, el pasado está inmanente completamente en el presente, “ajustado” dentro de él, pero de una manera activa:

[...] el pasado no es inmanente allí como una masa inerte de ítems acumulados. El proceso de sedimentación siempre está activo: los hilos intencionales van y vienen entre el cuerpo y sus fases siempre cambiantes, que continuamente son reanimadas por la experiencia actual. Si la sedimentación se debe concebir como precipitación del pasado en el presente, se trata de una precipitación activa mantenida activamente. (Casey, 1984, p. 285)

La tarea básica de la fenomenología tiene que ver con describir las estructuras fundamentales de la experiencia de nosotros, sujetos corporizados, estructuras como la de la afectividad, la espacialidad, la temporalidad y la intersubjetividad. Ahora bien, respecto al tema que nos ocupa, esto es, la adquisición o incremento de la autoridad epistémica en las mujeres, es necesario entender que esas estructuras se han constituido bajo la influencia de un trasfondo espacio-temporal que no es neutro, pues se presenta como horizonte de posibilidades o limitaciones, como el marco para esas sedimentaciones de sentido que determinan maneras específicas de relacionarnos con el mundo y con los otros.

Uno de los aportes importantes de la fenomenología feminista es señalar el hecho de que este horizonte está constituido por normas y formas de organización sociales y culturales muy específicas, que imprimen formas particulares a las dimensiones de la experiencia femenina:

Lo que las fenomenologías feministas agregan a esta lista [de dimensiones de la experiencia tales como la corporeidad, afectividad, la percepción, la temporalidad, la subjetividad y la intersubjetividad] es una sensibilidad a cómo la opresión, el poder y los privilegios pueden formar el horizonte en el que estas dimensiones están estructuradas de manera diferencial: el contexto histórico-social en el que se sitúa e historiza la experiencia [...]. La fenomenología feminista muestra cómo lo político *ya* estructura la experiencia en el nivel vivido, “pre-reflexivo” de corporeidad sentida. Y esto no solo cuando la experiencia es auto-reflexiva o personalmente atribuida. Apunta a cómo lo social media [influencia] cómo siento y percibo, así como lo que puedo hacer —agencia corporizada— y quién soy —mi identidad [énfasis añadido]. (Al-Saji, 2017, p. 143)

Ahora bien, no se trata de un exterior sociocultural que se pueda diferenciar plenamente de un interior ‘psíquico’. Es el cuerpo vivido el que encarna ese mundo de limitaciones o posibilidades. El horizonte no es pues solo un paisaje que se despliega perceptivamente, es un horizonte temporal que impone restricciones a las posibilidades de trascendencia de las mujeres y que se sedimentan en sus propios cuerpos. Pero se trata de un horizonte que, en algunos casos, abre posibilidades de arrancarle a esas sedimentaciones actos espontáneos. ¿Cómo? A través de los hábitos corporizados, pues al mismo tiempo que representan regularidad, seguridad y continuidad, brindan las oportunidades de apertura hacia nuevas posibilidades de ser. Esto es lo que veremos en la siguiente sección.

Hasta ahora hemos propuesto la noción de cuerpo vivido desde la fenomenología con el fin de superar algunos problemas de los dualismos clásicos y entender de manera adecuada la existencia corporizada de las mujeres. También consideramos la importancia de la dimensión de la temporalidad, en su doble aspecto de sedimentación y horizonte. Ahora vamos a ver la propuesta específica de cómo, teniendo en cuenta lo anterior, la mujer puede ganar autoridad epistémica subjetiva. Esto es, cómo es que, a pesar de que las inseguridades que tienen las mujeres como sujetos de conocimiento (como constructoras de conocimiento) se han anclado primigeniamente en las dudas acerca del propio cuerpo, es posible avanzar en la ganancia de autoridad epistémica subjetiva con los recursos de los que dispone desde su perspectiva de primera persona. Tales recursos tienen que ver con la ganancia de autoconocimiento, en sentido corporizado, y con el cambio de hábitos.

## **GANANDO AUTORIDAD SUBJETIVA: AUTOCONOCIMIENTO Y CAMBIO DE HÁBITOS**

Según Langton (2000), son varias las formas en que las que las mujeres han sido excluidas del conocimiento, bien sea como sujetos, productoras de conocimiento u objetos de conocimiento:

1. Como objetos de conocimiento, al dejarlas por fuera de diferentes ámbitos como la investigación médica, los libros de historia y demás.
2. Como sujetos de conocimiento, como conocedoras, bien porque han sido privadas de recursos epistemológicos, o porque han sido excluidas encubierta o abiertamente de ciertos campos como las ciencias, las ingenierías o la filosofía.
3. Al privárseles del conocimiento de sí mismas han sido dejadas de lado como objeto y sujetos de conocimiento, lo cual incide en la falta de autoridad subjetiva (incluso cuando aparentemente la mujer sabe, ella no sabe que lo sabe).
4. Al no ser tenidas en cuenta como conocedoras, incluso cuando ellas mismas sí saben que lo son, por falta de credibilidad, esto es, falta de autoridad intersubjetiva.
5. Al dejar de lado las perspectivas de las mujeres sobre el mundo.
6. Dado que hay algo erróneo en las concepciones o ideales tradicionales del conocimiento.

Las formas variadas en que a las mujeres se las priva de los recursos epistemológicos necesarios tienen que ver, según Langton, con el analfabetismo, la falta de tiempo o de recursos económicos, y la exclusión de determinadas áreas del conocimiento, como las ciencias y la filosofía. Para todos estos males, Langton propone implementar ciertas medidas: trabajar a favor de la educación para las mujeres, eliminar la discriminación patente o encubierta que excluye a las mujeres de ciertas áreas de conocimiento, entre otras. Ahora bien, además de estas imprescindibles enmiendas, considero que hay que dirigir la atención a las medidas que procuren una solución a la falta de autoridad epistémica subjetiva. Langton plantea que es necesario “[...] crear las condiciones que permitan a las mujeres ganar confianza, alcanzar la autoridad subjetiva que el conocimiento requiere [...] y que Marilyn Frye la denomina ‘el primero y más fundamental acto de nuestra propia emancipación’” (Langton, 2000, p. 131).

Pues bien, el punto que me interesa introducir aquí tiene que ver con los recursos de los que disponen las mujeres desde su perspectiva de primera persona

para la ganancia de esta autoridad epistémica subjetiva. Ya vimos cómo las maneras específicas en que se desenvuelve el estilo corporizado de existencia de las mujeres nos permiten comprender el despliegue particular de la dimensión temporal de su experiencia. Ahora veamos cómo un paso vital en la tarea de transformar esos hábitos sedimentados —que no permiten a las mujeres avanzar en la construcción de su confianza epistémica— es progresar en términos del autoconocimiento corporizado.

El tema de la autoridad epistémica subjetiva puede analizarse desde dos facetas. Podemos preguntarnos, de un lado, qué debemos hacer como comunidad para restablecer o fortalecer la autoridad epistémica de las mujeres, esto es, cómo cambiar o mejorar prácticas intersubjetivas que afectan de manera negativa dicha autoridad (Cf. Cely, en preparación [a]); y, de otro lado, qué pueden hacer las mujeres para ganar esa autoridad perdida —o nunca poseída— desde su propia perspectiva. Interesa presentar aquí la orientación de esta búsqueda de conocimiento y de afianzamiento de su autoridad, proporcionada por las posibilidades que abre la conciencia de la experiencia vivida desde la perspectiva de primera persona en el sentido que la actitud fenomenológica plantea.

Recordemos nuevamente a Langton, ella plantea que privar a las mujeres del conocimiento de sí mismas puede excluirlas en calidad tanto de sujetos como de objetos de conocimiento, de ahí la necesidad de avanzar en procesos de autoconocimiento, pues si las mujeres no tienen el conocimiento de sí mismas, ni los medios para adquirirlo, es muy difícil que se logre la ganancia en autoridad subjetiva. Esto va en contra de las perspectivas escépticas que consideran que las mujeres no tienen nada que ganar desde su perspectiva de primera persona, puesto que todo estaría filtrado e impuesto desde los determinantes externos (Oksala, 2006, p. 238). Tal vez se aprecie de manera distinta el tema del autoconocimiento desde algunos tipos de feminismo si se entiende que las posibilidades de apertura y cambio para todo ser experiencial están constituidas por disposiciones corporizadas<sup>8</sup>. Es en ellas que se insistirá aquí.

La pretensión con esto es que se abra una nueva perspectiva para las mujeres: no están definitivamente ‘moldeadas’, ‘producidas’ o ‘construidas’ ni por la mano moldeadora de la naturaleza, ni por la de la cultura hegemónica. Tiene ante sí nuevas posibilidades de ser, que dependen crucialmente del avance en el conocimiento de

---

8 En la fenomenología existencialista en la que se inscribe Beauvoir es una idea central que el futuro siempre está abierto. Es bien conocida esta idea de respecto a la mujer, como un devenir sin fin: “La perspectiva que adoptamos es la de la moral existencialista. Todo sujeto se plantea concretamente a través de proyectos, como una trascendencia; no alcanza su libertad sino por medio de su perpetuo avance hacia otras libertades; no hay otra justificación de la existencia presente que su expansión hacia un porvenir infinitamente abierto” (Beauvoir, 2013 [1949], pp. 30-31).

sí misma, no solamente en un sentido proposicional o racional, sino en relación con todas las posibilidades que le brinda su corporeidad vivida, expresiva y relacional.

Por ello no se propone una idea de autoconocimiento como una búsqueda hacia el interior. No se trata de hacer un análisis de la “parte interna” de sus sensaciones corporizadas o de conectarse por introspección consigo misma. Tampoco se trata de simplemente traer a la consciencia aquello que está en la esfera del inconsciente sino, sobre todo, de reconocer en las actitudes dirigidas al mundo y hacia los otros esa particular intencionalidad, ese particular modo de ser, expresado de maneras corporizadas y todas las posibilidades que se despliegan a partir de ahí. Así, lo que se propone es un sentido del empoderamiento que tiene que ver con cambios en la dimensión existencial.

Lo que los estudios históricos, sociológicos y políticos sobre las mujeres han puesto en evidencia es que a las mujeres no se las “veía como” sujeto de derechos económicos y políticos, pero tampoco como sujetos epistémicos en pleno derecho, personas con capacidad de elaborar auténtico conocimiento científico o filosófico (Keller, 1991). Y, como consecuencia de esto último, las mujeres mismas no se veían a sí misma de esta manera. En este segundo punto se ha insistido poco, a pesar de que es de vital importancia *verse a una misma como* sujeto con autoridad epistémica, descubrir el mundo que una es, y reconocer que, en esa medida, importa su contribución para el mundo del conocimiento, pero también que se es importante para sí misma como un posible objeto de conocimiento.

De tal manera, que el tema del autoconocimiento y de la valoración de sí mismas de las mujeres no debe ser una campaña vacía de “superación personal”, sino una apuesta epistemológica que nos lleve a las mujeres a reconocer el mundo que somos, cómo nuestras relaciones intercorporales e interafectivas nos han llevado a seleccionar un tipo de juicios sobre nosotras mismas, sobre los otros y sobre el mundo y, a partir del reconocimiento y valoración de lo acertado o errado en esas pasadas elecciones, reconstruir de nuevas formas la autoridad epistémica perdida. Con ello además conquistaremos diferentes modos de relacionarnos con los otros, pues esos cambios y ganancias a nivel experiencial individual irradiarán a otros —y muy importante, a otras—. Así, hay un cierto sentido en que la ganancia en autoridad intersubjetiva no será posible si no hay ganancia en autoridad subjetiva.

Pero ¿específicamente cómo es posible dicha apertura de posibilidades que lleve a esta ganancia de autoridad? Me gustaría hacer aquí una primera aproximación a la idea de que esto es posible a través del cambio de hábitos, más específicamente a través de la transformación de nuestras habitualidades corporizadas, pues no solamente una buena manera de conocerse a sí mismo es a partir del reconocimiento de los propios hábitos, sino que también ahí reside el germen de la transformación. Veamos el tema a partir de la reflexión fenomenológica sobre las habitualidades corporizadas



Merleau-Ponty retoma la concepción husserliana de un “yo puedo” originario: originariamente la conciencia no es un “yo pienso”, sino un “yo puedo” (Merleau-Ponty, 1985 [1945], p. 154). Esta es una de las mejores maneras de entender que la conciencia es corporizada. El mundo de los objetos y los otros se nos da originariamente a través del cuerpo, la intencionalidad original es la motricidad: mover el cuerpo, para Merleau-Ponty, es “apuntar” hacia las cosas, es responder a sus solicitudes y esto solo es posible si las cosas existen para el cuerpo. Tenemos experiencia de nuestros cuerpos como cierto poder de acción para un mundo, afirma Merleau-Ponty, de ahí entonces que nuestra ruta experiencial por el mundo se vaya trazando gracias a la conformación de hábitos corporizados.

Ahora bien, este originario “yo puedo”, que se despliega antes del lenguaje y que nos permite habitar el mundo más o menos confiadamente, está imbuido de manera importante por las maneras específicamente sociales y culturales que le imponen un estilo que ofrece todas las posibilidades, pero también impone serias limitaciones. En el caso de las mujeres, como ya vimos, frecuentemente se trata de unos marcos cargados de estereotipos prejuiciosos. Por ello, en la propuesta de transformación de las habitualidades que somos cobra importancia este originario/primario “yo puedo”, no solo como un “puedo moverme”, sino como un empoderado “¡yo puedo!”. Hay entonces que retomar este “yo puedo” originario, corporizado, como el eje que abre posibilidades de cambios individuales referidos a prácticas de conocimiento, asunción de autoridad epistémica y de empoderamiento.

Simone de Beauvoir, en el marco de su ética existencialista, insistió en que las mujeres siempre están en el proceso de hacerse ellas mismas lo que son. Esto, sumado a la idea de esta misma ética de que le damos sentido a nuestras vidas con nuestras acciones (Beauvoir, 1972 [1944]), nos lleva a reconocer que es en esas acciones, en esos movimientos habituales y no habituales, sedimentados y nuevos, que el devenir de las mujeres hacia nuevas posibilidades liberadoras siempre es posible.

Pensemos en un ejemplo específico, el de una mujer de finales del siglo XVI que no tenía una habitación propia para escribir<sup>9</sup>. Esta imagen nos remite inmediatamente al espacio necesario para poder desarrollar la actividad intelectual de mujeres a las que no se las apoyaba o incluso juzgaba y rechazaba por querer dedicarse a ello, confinándolas a espacios muy estrechos e incómodos. Este confinamiento al que se veían —y aún hoy en día se ven— obligadas les imponía un cuerpo encogido, con unas ciertas posturas corporales recogidas, incómodas, de sumisión, y a partir

---

9 Claramente me estoy refiriendo al tema desarrollado por Virginia Woolf en su hermoso libro *Una habitación propia* (2013).

de ahí (con algunas notables excepciones) se pudo derivar una suerte de inseguridad y desconfianza epistémica hacia sí mismas.

La restricción de espacios materiales termina ejerciendo su influencia en la manera en que tenemos experiencias espaciales y esta constricción de nuestra espacialidad nos impone limitaciones en relación con la amplitud y despliegue de nuestras capacidades corporizadas. Hay que considerar entonces cómo la organización de dichos espacios por parte de cierto tipo de sociedades no es favorable para las mujeres. En Colombia, por ejemplo, se observa de manera generalizada en los colegios la ocupación de casi todo el espacio de los patios de recreo por una cancha de fútbol, que es usada tradicionalmente por los niños, mientras que las niñas están confinadas a los rincones y pasillos que rodean la gran cancha, cuidándose de no invadirla. Literalmente desde la infancia y la adolescencia se limita el espacio que puede ser ocupado por las niñas y con él las posibilidades de despliegue de su ser corporizado y de sus potencialidades cognitivas y epistémicas pues, como señala Woelert (2011), la espacialización predispone y estrecha los límites del pensamiento conceptual humano.

Así, es una ganancia muy importante para las mujeres el hecho de que puedan contar con espacios en los cuales desplegar de manera más abierta y libre su ser corporizado (por ejemplo, en relación con una habitación propia para escribir, como lo señala Virginia Woolf), puesto que esa expansión en espacio puede significar una transformación en sus habitualidades corporizadas y con ello una ganancia muy importante en términos de autonomía y confianza epistémica. En síntesis, modificar una de las estructuras de la experiencia tan vital como es la de la espacialidad es un primer paso importante para generar cambios importantes en la confianza corporizada y epistémica.

Hay que tener en cuenta, no obstante, una faceta apremiante de los hábitos, pues así como la definición de quiénes somos y las posibilidades de cambio están enraizadas en la noción de hábitos corporizados, estos mismos son los que, de hecho, se constituyen en ocasiones en el mayor obstáculo para proyectos innovadores de reconstrucción personal<sup>10</sup>:

El hábito es un aspecto ambivalente de la corporeidad porque podemos experimentar la “fuerza del hábito” como un aspecto positivo de

---

10 “Es poco probable’ que en un instante destruya el complejo de inferioridad en el que me he complacido durante veinte años. Esto quiere decir que me he empeñado en la inferioridad, que me he domiciliado en ella, que este pasado, aun cuando no sea una fatalidad, tiene un peso específico, que no es una suma de acontecimientos lejos de mí, sino la atmosfera de mi presente.” (Merleau-Ponty, 1985 [1945], p. 450).

ella (los hábitos nos ayudan a completar rutinas, realizar tareas diarias, etc.) y también como un aspecto negativo (los hábitos nos mantienen estancados, nos hacen repetir acciones pasadas y se resisten a nuestros esfuerzos por cambiar). Mi uso del hábito para la resistencia feminista es un intento de trabajar con esta ambivalencia para permitir mejor la auto transformación. (Rodier, 2014, p. 15)

Recordemos que nos movemos para buscar todo aquello que nos da vida, y esto hace que vivamos en la incertidumbre, nos sentimos así atraídos por ese polo de lo novedoso e inquietante. Pero lo cierto es que somos atraídos de igual manera por la búsqueda de seguridades, anhelamos la estabilidad. Nuestra tendencia es hacia la quietud, lo rutinario, a quedarnos anclados en experiencias y significados sedimentados sólidamente pues, entre otras cosas, nos evita enfrentar la incertidumbre. “La existencia móvil es agitada y ansiosa”, nos recuerda Depraz (2005, p. 179). Así, la búsqueda de una vida más estable y segura es parte de lo que explica nuestra tendencia humana a quedarnos quietos o a sedimentar hábitos, desviando nuestra naturaleza dinámica hacia una mecánica casi estática. Veamos.

La identidad se encuentra anclada al eje del cuerpo que nos atornilla al mundo a veces de unas maneras fijas que no permiten sino la movilidad mínima requerida para cumplir las tareas diarias que se repiten durante años y años de manera uniforme (como el ama de casa tradicional que realiza las mismas actividades diarias de lavar, cocinar y limpiar durante años y años —o toda su vida—). Estas repeticiones se vuelven mecánicas y se parecen a los movimientos de una puerta fijada al piso por su eje, que le permite cierta movilidad, pero siempre en la misma dirección de ir y venir en un movimiento al que no le ponemos atención excepto en el momento en que las bisagras que hacen parte del quicio se oxidan y comienzan a hacer ruido. Si consideramos con Merleau-Ponty al cuerpo como eje del mundo (Cf. Cely, en preparación [b]), podemos entender que algo similar sucede con nuestras habitualidades corporizadas que nos atornillan a un mundo de actividades rutinarias que han perdido todo color afectivo, y a las que ponemos atención cuando por alguna razón el cuerpo se oxida y lo reparamos solo para poder insertarnos de nuevo y de la manera más cómoda en el tren cotidiano de habitualidades. Por ello sería alentadoramente consolador que fuera cierta la idea de que nuestra identidad es cambiante y se desenvuelve de diferentes maneras en distintas situaciones. Nuestra identidad está más fijada por nuestras habitualidades corporizadas de lo que estamos dispuestos a reconocer o a cambiar.

Ahora bien, a pesar de las dificultades implicadas, aún podemos insistir en que, así como nos caracteriza una suerte de inercia que nos arrastra al hábito repetitivo que se parece mucho a la inmovilidad, también nos caracteriza una tendencia a la innovación y la creación:

El alcance de estas innovaciones y creaciones, especialmente a nivel individual, es probable que sea muy pequeño [...] los *habitus* tanto del individuo como del grupo se encuentran en un proceso de cambio constante, aunque lento y gradual. Y la fuente próxima de ese cambio es la praxis innovadora del agente. (Crossley, 2001, p. 112)

No se trata de negar la influencia de condiciones impuestas por los entornos sociales y culturales sobre las maneras de actuar y en el estilo de las mujeres pues, como afirma Crossley, los agentes “Se ven obligados a responder a los eventos dentro de su campo perceptivo y existe la posibilidad de que algunas de estas respuestas asuman una forma habitual” (Crossley, 2001, p. 114). Ahora bien, estas mismas habitualidades que nos pueden estancar, al hacernos aferrar a ciertos modos de ser y a ciertos estilos, constituyen procesos que “están necesariamente mediados por la praxis creativa del agente”:

El hábito implica una modificación y ampliación del esquema corpóreo, una incorporación de nuevos “principios” de acción y conocimiento que permiten nuevas formas de actuar y comprender. Es un sedimento de actividad pasada que permanece vivo en el presente en la forma de las estructuras del esquema corpóreo; dando forma a la percepción, concepción, deliberación, emoción y acción. (Crossley, 2001, p. 104)

De esta manera, si bien no es cierto que tengamos tanta flexibilidad o maleabilidad para realizar cambios absolutos, para desatornillarnos de nuestras cotidianas habitualidades, tampoco lo es que estemos condenados para siempre a vivirlas de esa manera. En el caso de la mujer escritora confinada a un rincón minúsculo, es posible de todas maneras que con la adquisición de una “habitación propia”, esto es, de un espacio amplio para poder desarrollar su labor intelectual, arrastre sus hábitos corporizados de contracción, encogimiento y apocamiento. Por eso es vital reconocer en procesos de autoconocimiento esas habitualidades corporizadas que constituyen nuestro ser y moldean nuestra existencia, pues será a partir de su progresiva modificación que se irá ganando la autoridad epistémica anhelada.

Por ejemplo, en el caso de las habitualidades corporizadas relacionadas con la labores académicas, habrá que prestar atención a las maneras particulares en que nuestro cuerpo se dispone. Inclusive en labores solitarias como leer y escribir es clave hacerse consciente de las dimensiones de espacio, corporalidad, movilidad y atmósfera emocional, y corregir lo que a partir de allí se considere perjudicial: un espacio estrecho, que imposibilite la movilidad, no personal; una atmósfera emocional contaminada con sonidos, interrupciones de los otros, sobrecarga de contenidos multimedia o

de redes sociales; una postura corporal encogida, incómoda, unas expresiones faciales contraídas, dubitativas en extremo, etc. Y conscientemente iniciar un cambio de esas habitualidades corporizadas, adoptando una postura corporal erguida, buscando encontrar o transformar un espacio amplio que jalone la apertura de la propia corporalidad. En presentaciones orales, trátase de exposiciones, de clases o de conferencias, hay que 'entrenar' al cuerpo entero: mantener la cabeza levantada, la mirada y la voz firmes, controlar la respiración, el movimiento de las manos y los brazos; registrar conscientemente el espacio y la distribución en este de los objetos y las personas; asegurarse de que las mujeres no estén relegadas y alentarlas a que tengan también ella unas actitudes corporizadas abiertas, pues esto puede incidir en la propia seguridad y confianza a través de la retroalimentación visual.

## CONCLUSIÓN

Los hilos distendidos desde la sociedad o la cultura son más o menos flexibles. No son tan alargados y poderosos como para ejercer su influencia directamente desde la filogenia. Y es en ese nudo que se encuentra enredada nuestra existencia, en redes tejidas por hilos que van del cuerpo, que se tejen como habitualidades corporizadas y que nos arrojan cada día y cada nuevo instante a movernos, a hacer algo, a interactuar con las corporalidades y los hilos enredados de los otros. El constreñimiento, las limitaciones, las imposiciones que se les han impuesto históricamente a las mujeres, desde diferentes estructuras sociales, se pueden entender como cuerdas tensionadas que hacen doler el cuerpo al principio, pero que se terminan aceptando sumisamente con la fuerza del hábito. Por otro lado, las posibilidades de agencia libre son hilos flexibles, no anudados ciegamente, que pueden desatarse y permitir tejer nuevas habitualidades corporizadas a través de movimientos nuevos, de nuevos hábitos que se adquieren de manera gradual, dedicada.

Sin negar la importancia del cambio tanto de las regulaciones y normas sociales, como de sus instituciones y de acciones colectivas, hay que orientarnos a estimular, motivar e inspirar también el cambio individual de las mujeres, y un capítulo muy importante de este lo constituye la asunción o fortalecimiento de la autoridad epistémica subjetiva, pues es indispensable para el cambio en las estructuras sociales. Sin la transformación individual de las mujeres no podrá hacerse mella en las viejas y oxidadas estructuras sociales que sustentan y legitiman los tratos discriminatorios, excluyentes e invisibilizadores<sup>11</sup>.

---

11 \* Quiero agradecer los comentarios y sugerencias que personas muy apreciadas hicieron a versiones previas de este texto, a mis estudiantes de dos universidades y a varios colegas, en especial Santiago

## REFERENCIAS

- Al-Saji, A. (2017). Feminist phenomenology. En A. Garry, S. Khader y A. Stone (Eds.), *The Routledge companion to feminist philosophy* (pp. 143-154). Routledge.
- Beauvoir, S. (1972 [1944]). *¿Para qué la acción?* La Pléyade.
- Beauvoir, S. (2013 [1949]). *El segundo sexo*. Random House Mondadori.
- Bruner, J. (1990). *Acts of meaning*. Harvard University Press.
- Casey, E. (1984). Habitual body and memory in Merleau-Ponty. *Man and World*, 17, 279-297.
- Cely, F. y Mojica, L. (2019). Afecto y sentido. *Revista Pensamiento. Revista de Investigación en Información Filosófica*, 75(285), 913-929. <https://doi.org/10.14422/pen.v75.i285.y2019.006>
- Cely, F. (En preparación [a]). *Género, minorías y filosofía. Autoridad intersubjetiva e injusticia epistémica*.
- Cely, F. (En preparación [b]). *El cuerpo como quicio del mundo y la pérdida de familiaridad en la esquizofrenia*.
- Crossley, N. (2001). The phenomenological habitus and its construction. *Theory and Society*, 30, 81-120.
- Depraz, N. (2005). Radical embodiment: experimenting risks. En H. De Preester y V. Knockaert (Eds.), *Body image and body schema. Interdisciplinary perspectives on the body* (pp. 173-186). John Benjamins.
- Di Bella, L., Miles, E. y Saul, J. (2016). Philosophers explicitly associate philosophy with maleness: an examination of implicit and explicit gender stereotypes in philosophy. En M. Brownstein y J. Saul (Eds.), *Implicit bias and philosophy: volume I. Metaphysics and Epistemology* (pp. 283-308). Oxford University Press.
- Fisher, L. (2000). Phenomenology and feminism: perspectives on their relation. En L. Fisher y L. Embree (Eds.), *Feminist phenomenology* (pp. 17-38). Kluwer.
- Fisher, L. (2011). Gendering embodied memory. En C. Schües, D. Olkowski y H. Fielding (Eds.), *Time in feminist phenomenology* (pp. 91-110). Indiana University Press.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.
- Fuchs, T. y De Jaegher, H. (2009). Enactive intersubjectivity: participatory sense-making and mutual incorporation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 8 (4), 465-486.
- García, S. y Pérez, E. (2017). *Las mentiras científicas sobre las mujeres*. Catarata.

- Grosz, E. (1994). *Volatile bodies: towards a corporeal feminism*. Indiana University Press.
- Heinämaa, S. (2012). Sex, gender, and embodiment. En D. Zahavi (Ed.), *The Oxford handbook of contemporary phenomenology* (pp. 216-242). Oxford University Press.
- Husserl, E. (1980). *Experiencia y juicio: investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Fondo de Cultura Económica.
- Hutchison, K. y F. Jenkins (Eds.) (2013). *Women in philosophy: what needs to change?* Oxford University Press.
- Keller, E. F. (1991). *Reflexiones sobre género y ciencia*. Edicions Alfons el Magnanim/Institutio Valenciana d'estudis i investigació.
- Keller, E. F. y Longino, H. (1996). *Feminism and science*. Oxford University Press.
- Langton, R. (2000). Feminism in epistemology. Exclusion and objectification. En M. Fricker y J. Hornsby (Eds.), *The Cambridge companion to feminism in philosophy* (pp. 127-145). Oxford University Press.
- López, M. C. (2014). Fenomenología y feminismo. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 63, 45-63. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/197001>
- Mazin, C., Strauss, C. y Featherstone, J. (Productores ejecutivos) (2019). *Chernóbil* [serie de televisión]. Sister Pictures/The Might Mint/Word Games.
- Merleau-Ponty, M. (1985 [1945]). *Fenomenología de la percepción*. Península.
- Oksala, J. (2006). A phenomenology of gender. *Continental Philosophy Review*, 39(3), 229-244.
- Rodier, K. (2014). *Habits of resistance: feminism, phenomenology, and temporality* [tesis de doctorado]. University of Alberta. <https://doi.org/10.7939/R3XM26>
- Tuana, N. (1992). *Woman and the history of philosophy*. Paragon House.
- Varela, F., Thompson, E. y Rosch, E. (1991). *The embodied mind. Cognitive science and human experience*. MIT Press.
- Woelert, P. (2011). Human cognition, space, and the sedimentation of meaning. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 10(1), 113-137.
- Woolf, V. (2013). *Un cuarto propio*. Lumen.
- Young, I. (2005). *On female body experience: "Throwing like a girl" and other essays*. Oxford University Press.