



Un análisis feminista de la identidad restituida: Justicia hermenéutica, subversión semiótica y la experiencia de las mujeres

A feminist analysis of restituted identity: Hermeneutic justice, semiotic subversion and women's experience

Mariana Córdoba¹

¹CONICET / UBA. E-mail: marianacordoba@conicet.gov.ar

Resumen

El objetivo del presente trabajo consiste en abordar la cuestión de la restitución identitaria de hijes de desaparecidos durante la última dictadura argentina desde una perspectiva filosófica enmarcada en una epistemología feminista. A partir de dos preguntas filosóficas, una metafísica acerca del fundamento de la identidad y una científica-epistemológica acerca de la relación existente entre identidad y genética, argumentaré que la epistemología feminista permite construir una noción de identidad que es un caso de justicia hermenéutica, en palabras de Miranda Fricker, y que supone un proceso de subversión semiótica, en términos de Diana Maffía. Esta noción de identidad, que permitirá afrontar algunas críticas que ha suscitado la vinculación entre identidad y genética, se nutrirá también de otras herramientas que provee la epistemología feminista, como la idea de que es necesario partir de la experiencia de las mujeres para obtener conocimiento menos perverso, en palabras de Sandra Harding. Esto permitirá comprender el rol de Abuelas de Plaza de Mayo respecto del hallazgo científico del índice de abuelidad.

Palabras clave: Restitución identitaria; Epistemología feminista; Subversión semiótica; Justicia hermenéutica; Punto de vista feminista; Identidad; Genética.

Abstract

The aim of the present paper is to address the issue of identity restitution of the children of the disappeared people during the last Argentinian dictatorship from a philosophical perspective, framed in a feminist epistemology. Starting from two philosophical questions, a metaphysical one about the foundation of identity and a scientific-epistemological one about the relationship between identity and genetics, I will argue that feminist epistemology allows us to propose a notion of identity that is a case of hermeneutical justice, in Miranda Fricker's words, and that involves a process of semiotic subversion, in Diana Maffía's terms. This notion of identity, which will make it possible to face some of the criticisms raised regarding the link between identity and genetics, will also be enriched by other tools provided by feminist epistemology, such as the idea that it is necessary to start from women's experience in order to obtain less perverse knowledge, in Sandra Harding's words. That will allow us to understand the role of Abuelas de Plaza de Mayo regarding the scientific finding of the grandparenthood index.

Keywords: Identity restitution; Feminist epistemology; Semiotic subversion; Hermeneutic justice; Feminist point of view; Identity; Genetics.

Apropiación identitaria

Durante la última dictadura cívico-militar que vivió la Argentina entre los años 1976 y 1983, en el marco del terrorismo de Estado, se desarrolló un plan sistemático de apropiación de niños. Este plan consistió en la apropiación de hijes de personas detenidas-desaparecidas, algunos de ellos secuestrados junto con sus familias o nacidos en cautiverio en los centros clandestinos de detención o maternidades clandestinas. El alcance de este plan fue aproximadamente de 500 niños. El delito de la apropiación se sumó a otros delitos cometidos en el marco del terrorismo de Estado, marcados por la clandestinidad. Los niños robados fueron en muchos

casos apropiados por los propios militares, por familias de las Fuerzas de Seguridad, o por familias cercanas a ellos, las que inscribieron a los niños como propios; o fueron dados en adopción de manera ilegal. Una vez reestablecida la democracia, se juzgó a algunos miembros de las Fuerzas Armadas y se los encontró culpables de varios delitos, como el de tortura, asesinato, desaparición forzada, ocultamiento de información sobre el destino de los cuerpos, y se los encontró culpables del delito de apropiación. Estos crímenes, cometidos por el Estado, son crímenes de *lesa humanidad*, razón por la cual son imprescriptibles.

El fenómeno de apropiación fue analizado en profundidad

Recibido 11-10-2022. Recibido con correcciones 01-01-2023. Aceptado 02-03-2023

Revista del Museo de Antropología 16 (2): 431-444 / 2023 / ISSN 1852-060X (impreso) / ISSN 1852-4826 (electrónico)
<http://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/index>

IDACOR-CONICET / Facultad de Filosofía y Humanidades – Universidad Nacional de Córdoba - Argentina



desde diversas disciplinas académicas, como la antropología, la sociología y la psicología. Por ejemplo, de acuerdo con Sabina Regueiro la apropiación se comprende como una política específica que tradujo la ideología de la dictadura. De acuerdo con esta autora, los objetivos del crimen de apropiación eran las familias “subversivas”. El plan de apropiación debe comprenderse de acuerdo con una concepción salvacionista: se procuraba “salvar” a los hijos de una “herencia subversiva”. En el ámbito jurídico, el crimen encontró una suerte de fundamento en la categoría de “abandono”: esta categoría daba cuenta, de acuerdo con el discurso oficial, del origen de los niños (Regueiro 2013).

El crimen de apropiación puede ser comprendido, también, como un caso de violencia de género, en tanto las destinatarias primordiales del crimen eran las madres, a quienes se pretendía disciplinar a través de la apropiación (Córdoba 2019a). La apropiación se entiende, así, como un castigo a las mujeres que se “salían de su lugar” (Segato 2003) e incumplían el mandato de un tipo específico de maternidad, en una sociedad signada por una comprensión conservadora de la familia y la maternidad.

Así como el plan sistemático de apropiación se inscribe en el marco local de la represión ilegal y clandestina, también cabe inscribirlo en una serie de crímenes que trascienden lo local, de especial relevancia en la región y también más allá de ella. La tecnología de la tortura especialmente aplicada a las mujeres contó con violaciones, torturas a personas embarazadas, incluyó los dispositivos de las maternidades clandestinas –donde nacían aquellos bebés cuyas madres estaban ilegalmente detenidas– y la apropiación. En este sentido, la apropiación, junto con otros vejámenes específicamente sexuales y disciplinadores en términos de género, puede ser interpretada como “arma de guerra”, extrapolando la argumentación respecto del caso del genocidio guatemalteco (ver Fulchiron 2016, Mejía Bonifazi 2018). En el marco del genocidio guatemalteco, los crímenes sexuales son interpretados como un instrumento de limpieza étnica de bajo costo: la violación sexual se interpreta como un arma para imponer una nueva identidad cultural, para imponer una nueva identidad étnica (por medio de embarazos forzados) y de evitar la reproducción del grupo (Fulchiron 2016).

Además de ser leída como un crimen disciplinador de las mujeres, la apropiación en Argentina puede ser interpretada como un crimen *de identidad* (Córdoba 2019a): un arma para imponer una nueva identidad, lo que se llevó adelante, jurídicamente, a través de la falsificación de documentos y de los datos de filiación y, de modo más complejo, a través del propósito de “re-escribir” las identidades de las personas apropiadas en sus nuevos hogares. La idea de pretender imponer una nueva identidad se vincula con ciertas ideas aceptadas en el

imaginario social, que vinculan la “genética” –no entendida de manera rigurosa, ni científica ni epistemológicamente– con la *herencia de una identidad* tanto biológica como cultural/política/ideológica (Córdoba y Lipko 2013). De esta manera se entiende la idea de que los niños eran “salvados” por los militares de acuerdo con la perspectiva de estos últimos. Estos creían que la identidad podía re-escribirse, pero también que era necesario sustituir sus identidades, borrando los rastros que hubiera de una identidad previa, características heredadas de sus familias *subversivas* (Villalta 2010). Además de dañar y aleccionar a las familias y de secuestrar a los niños, el crimen se propuso sustituir sus identidades. De acuerdo con Carla Villalta, el mecanismo clasificatorio del Estado terrorista, que articuló la categoría de *subversivos*, en el caso de la apropiación se combinó con un objetivo *redencionista* (Villalta 2012). La apropiación, entonces, se comprende como el “sueño autoritario de producción de nuevos sujetos y relaciones sociales.” (Villalta 2010, 201). En este sentido, la noción de identidad personal resulta central para comprender el fenómeno.

En 1977, en plena dictadura, abuelas de las personas apropiadas fundaron la asociación *Abuelas de Plaza de Mayo* (APM), con el propósito de hallar a sus nietos apropiados. Gracias a ellas, se logró la restitución identitaria: hasta el momento 132 personas recuperaron sus identidades. ¿Qué significa que una identidad es recuperada o restituida? Para comprender esto, en lo que sigue analizaré el problema de la identidad, así como la estrategia de la restitución desde una perspectiva filosófica.

Restitución identitaria y el problema de la identidad personal

La dimensión metafísica

Desde un punto de vista filosófico, el problema de la identidad personal presenta una dimensión metafísica, de acuerdo con la cual el problema se identifica con la búsqueda del *fundamento* de la identidad. La pregunta por el fundamento es la pregunta por la naturaleza de la identidad personal, es decir, qué hace que una persona sea esa que es y no otra. Este problema presenta una dimensión sincrónica y una diacrónica. La dimensión sincrónica refiere al hecho de que una persona es igual a sí misma ($X=X$), mientras la diacrónica se ocupa de cómo podemos saber que una persona, X , en el tiempo t_1 es la misma persona que Y en el tiempo t_2 ($X=Y$). Esta última cuestión ha pasado a identificarse sin más con el problema de la identidad personal y se la conoce como la cuestión de la *persistencia* o de la re-identificación a través del tiempo. Una formulación corriente de este problema es: *¿cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para que un determinado ser en el presente sea el mismo que un ser en el pasado o en el futuro?* (Olson 2022). A pesar de nuestras intuiciones al respecto, resulta problemático afirmar que alguien es hoy la misma persona que en el

pasado, puesto que el paso del tiempo introduce factores de desemejanza que pueden, precisamente, dificultar la re-identificación. La filosofía analítica del siglo XX debatió intensamente la cuestión y ofreció distintas respuestas, las cuales apelan a una *continuidad ininterrumpida* a través del tiempo: a pesar de todos los rasgos cambiantes de las personas en su tránsito temporal, *algo* permanece y en ello, precisamente, descansa su identidad. La filosofía analítica articuló dos respuestas importantes a esta pregunta, dejando configuradas dos posiciones excluyentes: el psicologismo y el enfoque fisiológico-somático. De acuerdo con la primera, la identidad de las personas queda garantizada por la continuidad de la conciencia. De acuerdo con la segunda, la identidad se fundamenta en la continuidad de nuestro cuerpo (criterio corporal) o de nuestro organismo biológico (animalismo). También existen intentos por combinar ambos enfoques, ofreciendo miradas híbridas.

John Locke es el precursor de la posición psicologista y quien por primera vez formuló el problema de la identidad personal de manera sistemática (1690 [1997]). Locke afirmó que la conciencia es lo que hace que una persona sea un "yo". Y la conciencia o reflexión instantánea es lo que distingue a las personas de las entidades no personales. La reflexión instantánea se convierte en memoria cuando se extiende hacia atrás en el tiempo, y la memoria es lo que da cuenta de la identidad a través del tiempo. A pesar de los cambios que produce el paso del tiempo, una persona es ella misma debido a la memoria (ver Ricoeur 1990): si X es una persona en el tiempo presente t1, y la persona Y existe en otro tiempo pasado t2, entonces X es idéntico a Y (X es Y) si y solo si X en t1 recuerda una experiencia que Y tuvo en t2. La concepción que ancla la identidad en la memoria recibió muchas críticas, a pesar de lo cual la postura psicologista fue adoptada por muchos filósofos en el siglo XX. Todas las posiciones psicologistas dentro de la filosofía analítica sostienen que la identidad es exclusivamente psicológica y afirman que la continuidad o la conexión de memorias o de otros contenidos mentales hace que una persona persista como esa persona a través del tiempo y a pesar de los cambios que el paso del tiempo produce (Olson 2022).

El enfoque fisiológico somático, en cambio, hace descansar la identidad personal en una continuidad física, no psicológica. Según el animalismo, la identidad personal se debe a la continuidad del organismo biológico, entendido como la unidad de los órganos metabólicos y vitales del animal humano (Olson 1997; Snowdon 1990). El criterio corporal indica que la identidad depende de la continuidad espacio-temporal del cuerpo humano (Williams 1970; Thomson 1997). Quienes defienden el animalismo afirman que si un individuo X existe en el tiempo t1, y un individuo Y existe en un tiempo pasado t2, entonces X es idéntico a Y (X es Y) si y solo si el organismo biológico de Y es continuo con el organismo biológico de X (Noonan 1998; Olson

1997, 2022). Esta postura hace descansar la identidad de los animales humanos en la continuidad del organismo, de manera que el criterio es el mismo para la identidad de los animales no humanos.

Psicologismo y fisicalismo se han enredado en incansables discusiones. De acuerdo con quienes defienden el enfoque fisiológico somático, la posición psicologista asume un esencialismo respecto de la personabilidad. Asimismo, cuestionan que el psicologismo es circular –pues la memoria presupone la identidad– y obliga a sostener ideas contra-intuitivas, por ejemplo, que si no recordamos una experiencia del pasado, entonces no somos la misma persona que quien tuvo esa experiencia. Los casos de pérdida de memoria o de pérdida de conciencia también presentan problemas para la posición psicologista. Por otra parte, la identidad es una relación transitiva, y la idea de que la identidad depende de la memoria presenta un problema para la transitividad. Asimismo, según un experimento mental, si los dos hemisferios de una persona se trasplantaran a dos cuerpos diferentes, entonces debería aceptarse que una persona es psicológicamente continua con dos personas a la vez.

La concepción biológica de la identidad (tanto el animalismo como el criterio corporal) no confunde identidad con personabilidad pero, por eso mismo, no ofrece un criterio de identidad *personal* distinto al de la identidad de los animales no humanos. Esta concepción resulta intuitiva al afirmar que una persona muere cuando su cuerpo o su organismo muere. Sin embargo, no es inmune a las críticas que se formulan a partir de los experimentos mentales: si el cerebro de una persona fuera trasplantado, deberíamos aceptar que la persona sería el cuerpo o el organismo carente de cerebro (Unger 2000; Johnston 2007). Por otra parte, una de las preocupaciones fundamentales en la original formulación lockeana era la de la responsabilidad. Poder determinar la identidad personal importa, puesto que importa adscribir responsabilidad a la persona por las acciones que cometió esa persona y no otra. Al ser la identidad personal simplemente la identidad animal, el criterio fisiológico somático no ofrece una respuesta a esta preocupación, mientras que sí lo hace el psicologismo (Olson 2022). Por último, ambas posiciones son parciales y reduccionistas al proponer un único aspecto de la persona o del animal humano como constitutivo de la identidad personal (Córdoba 2017 y 2021).

La dimensión metafísica del problema de la identidad se identifica con el hallazgo del fundamento de la identidad, y debe distinguirse de otra dimensión, la epistémica, que radica en responder qué cuenta como criterio de re-identificación, es decir, ¿cómo podemos saber que una persona es hoy la misma que ayer? La cuestión del criterio está relacionada con la cuestión de la evidencia sobre la base de la cual afirmamos que un individuo determinado, X, es el mismo que Y.

En el debate analítico, como he señalado, se apela a los famosos experimentos mentales. Estas experiencias imaginarias de trasplante o fisión de cerebros, teletransporte, etc. no solo resultan anti-intuitivas, sino que, además, tensan el problema al punto de hacer culminar el debate en casos verdaderamente indecibles o paradójicos (Ricoeur 1996). A su vez, podemos ver desafiada la formulación abstracta e imaginaria del problema por una formulación políticamente situada, a partir de la consideración de un experimento real: la apropiación de niños, que pone en el centro de la escena la cuestión de la identidad personal. La apropiación de niños es un crimen que se dirigió precisamente contra la identidad de los niños secuestrados o nacidos en cautiverio, es un crimen de identidad. Los niños fueron robados y apropiados, pero el propósito del crimen no se detuvo ahí, sino que procuró dar a esos niños una “nueva” identidad, borrar y re-escribir sobre cualquier rasgo que pudieran haber heredado de sus progenitores, de sus familias de origen. El fenómeno de la apropiación presenta un problema para la re-identificación, de manera que la cuestión metafísica de la identidad puede pensarse en ocasión del caso de la apropiación, especialmente cuando nos preguntamos por las condiciones que posibilitan la restitución identitaria. ¿Sobre la base de qué fundamento podemos afirmar que una persona que fue apropiada en el pasado es ahora una determinada persona adulta en el presente? Buscar un rasgo responsable de la identidad, en términos de Paul Ricoeur (1996), consiste en la demanda de algo *estable* que garantice la *permanencia en el tiempo*, de acuerdo con el problema de la re-identificación. Se buscó, entonces, aquella *continuidad ininterrumpida* para dirimir la pregunta por la identidad de las personas apropiadas.

La dimensión epistemológico-científica

Además de la metafísica, la cuestión de la identidad personal presenta una dimensión epistémica, que refiere al conocimiento de la identidad y a la posibilidad de ofrecer un criterio para establecerla y así re-identificar a una misma persona a pesar de la desemejanza impuesta por el transcurrir del tiempo. Ahora bien, cuando se trata de la restitución identitaria, es necesario reconocer, además de la dimensión epistémica, una dimensión relacionada con ella, pero específicamente epistemológica: la dimensión relativa al análisis filosófico del conocimiento científico. Esta dimensión es relevante dado que el rol de la ciencia fue crucial para que pudieran tener lugar las restituciones.

El fenómeno de la restitución identitaria se inició gracias a la búsqueda de APM, que produjo un *interrogante científico*: cómo probar la existencia de un vínculo biológico entre abuelos y nietos, salteándose una generación, estando madres y padres desaparecidas. Fue su demanda, entonces, la que presentó este desafío a la ciencia genética. A partir de este interrogante, se motivó que en el ámbito científico se buscara una respuesta y

se diseñara un método científico para identificar a las personas que habían sido apropiadas y restituirlas a sus familias. La investigación que dio con el hallazgo del índice de abuelidad en genética se debió a Víctor Penchaszadeh –científico argentino exiliado desde fines de 1975 primero en Venezuela y luego en Estados Unidos–, el hematólogo Fred Allen, entonces director del *Blood Center* de Nueva York, la genetista Mary-Claire King, de Berkeley, California, y miembros de la *Asociación Americana para el Avance de la Ciencia*. Para que este hallazgo tenga lugar, Chicha Mariani y Estela de Carlotto –presidenta y vicepresidenta de APM– viajaron a Nueva York en 1982 para encontrarse con Penchaszadeh. Anteriormente habían buscado ayuda con otros genetistas, sin obtener resultados.

Antes del descubrimiento del índice de abuelidad, las técnicas para identificación de personas probaban la exclusión de la paternidad biológica (que alguien no era el padre biológico de una persona), pero resultaba más complejo determinar la efectiva paternidad biológica. Para poder realizar la prueba de exclusión era necesario contar con material genético de los padres y los hijos. Por esta razón, hallar la prueba de *inclusión* de un lazo biológico y *en ausencia* de madre y padre biológicos fue posible gracias a la lucha política de APM. Hubo un interrogante científico que fue generado, creado a partir de una demanda afectiva y de justicia. Para poder probar los vínculos biológicos entre abuelos y nietos, fue necesario modificar las fórmulas matemáticas para analizar la probabilidad de abuelidad en lugar de la de paternidad. El índice de abuelidad es la probabilidad de que ciertos individuos sean los abuelos biológicos de un individuo dado (para una descripción precisa de este método y de cómo fueron modificándose históricamente estos dispositivos científicos, ver Penchaszadeh 2012; Córdoba y Lipko 2013; Córdoba 2021; Córdoba, Ferreira y Alassia 2021). Tal como se afirma en APM (2009), la eficacia que la genética alcanza para establecer la abuelidad biológica a través de las pruebas de ADN es de 99.99%.

La incógnita filosófica de la identidad encuentra, en el caso de la restitución, un anclaje peculiar. En términos del problema filosófico, el ADN opera como criterio de *continuidad ininterrumpida* que permite dirimir la pregunta por la identidad de las personas apropiadas –lo que no significa que el criterio deba identificarse sin más con el fundamento de la identidad (esto ya ha sido discutido en Córdoba y Lipko 2013; Córdoba y Quintana 2019; Córdoba 2020a). La respuesta a la demanda de las condiciones de identificación, en este contexto, fue proporcionada por el conocimiento científico. Y, en particular, por una disciplina que no gozaba, en el imaginario colectivo de los sectores ideológicamente afines a APM, de muy buena reputación: la genética.

El lugar de la genética como disciplina respecto de la cuestión de la restitución, en conjunción con la idea de que lo que fue violentado fue la identidad de las

personas apropiadas y, precisamente, que ese aspecto de las personas puede restituirse, permitió configurar una determinada noción de identidad. Una noción que liga identidad a ADN. La referencia a un criterio genético, no solo para identificar personas, sino para restituir la identidad robada, desde el punto de vista de las dimensiones metafísica y epistémica del problema, hace que la identidad, que solemos pensar como eminentemente subjetiva-personal o construida, se convierta en un hecho eminentemente biológico. Esto se debe a que el ADN es lo que *garantiza* la identidad, es un aspecto de las personas en el que recae la re-identificación. Ahora bien, el ADN da cuenta de la continuidad de un organismo biológico, pero no de una persona. Por esta razón se alertó acerca de los peligros que podría suponer articular una noción de identidad anclada en el ADN, en los lazos de sangre, como una consecuencia indeseable de la estrategia política de la lucha de APM por la restitución identitaria.

Es cierto que, dado el rol de las tecnologías genéticas de identificación, la búsqueda de APM estableció un vínculo entre identidad y ADN. Esta asociación refuerza la idea de que, así como las identidades de las personas apropiadas fueron robadas, pueden también ser recuperadas, puesto que hay algo que, a pesar de haber sido falseado, permanece. Esa continuidad (en términos del debate metafísico) opera como garante de la posibilidad de la restitución. Así como, según APM, no solo se robaron a las niñas, sino que existió el propósito de sustituir sus identidades, no se trata solo del reencuentro de las personas apropiadas con sus familias de origen, sino que se trata de devolver a las propias personas esa identidad robada, esa identidad cuyo desarrollo fue impedido. De esta manera, la restitución es un concepto complejo, que además de hacer referencia a la identificación, abre la posibilidad de la reconstrucción de un vínculo y se concibe como la recuperación de un aspecto muy particular de las personas: su identidad.

Para comprender de manera fructífera el rol de la ciencia y los eventos que posibilitaron la restitución (como el hallazgo del índice de abuelidad), y cómo esto impacta en determinado concepto de identidad, la epistemología feminista ofrece herramientas potentes. Expondré, antes de referirme a ellas, cuáles son las críticas que ha recibido la asociación entre identidad y genética.

¿Biologización de la identidad? Debates sobre identidad y ADN

La discusión acerca de si la estrategia de APM puede conducir a la reducción de la identidad personal y la filiación al ADN y, por tanto, puede conducir a una noción conservadora de la identidad, pone de manifiesto que, además de la propia lucha política y de la búsqueda de justicia, también la identidad se revela como un terreno de disputa hermenéutica.

Es necesario distinguir entre una dimensión *individual* de la identidad personal –la que ha constituido el objeto del debate filosófico– de una dimensión *relacional* de la identidad. Esta última dimensión es la de la identidad como posición en un linaje y puede considerarse más relevante en las discusiones sobre apropiación y restitución. Si bien la distinción entre identidad individual e identidad relacional puede ser discutida¹, en relación con la restitución identitaria, la ciencia genética ha cumplido un rol fundamental respecto de ambas dimensiones de la identidad. Por un lado, la genética ofrece la prueba de que una persona está biológicamente vinculada a una familia distinta de aquella en la que fue criada. Esto es, al existir una discordancia entre filiación biológica y filiación jurídica, el conocimiento del dato que aporta la prueba genética da cuenta de la identidad a través de la re-inscripción de una persona en un linaje (biológico) distinto del linaje jurídico vigente; y la restitución supone, precisamente, el reconocimiento de esta re-inscripción. Pero, aunque no se trate de la comparación entre dos muestras de ADN de un mismo individuo, también la prueba genética permite la re-identificación de la persona en términos de su mismidad, en tanto permite afirmar que una persona en el pasado, cuando fue apropiada siendo bebé o niña, es la misma persona adulta en el presente –esta cuestión, aunque teóricamente reconocible, puede considerarse menos relevante en el debate sobre apropiación y restitución.

En el ámbito académico se ha debatido respecto de la estrategia de restitución, cuestionando que, dada la relevancia de las biotecnologías implicadas, al portar el dato que permite la re-identificación y probar un vínculo, el proceso de restitución puede terminar siendo asociado con una noción “genetizante” de la identidad personal (Córdoba y Lipko 2013; Córdoba y Quintana 2017); se cuestionó también que la prueba de identificación se “ontologiza” (Gatti 2012) y que, de esta manera, se produce un desplazamiento desde el criterio epistémico hacia el fundamento metafísico de la identidad (Córdoba y Lipko 2013).

En estas discusiones suelen solaparse las dimensiones individual y relacional de la identidad, y si bien los argumentos son variados y parten de asumir distintos compromisos, suelen confluir en ciertas ideas generales:

¹ La distinción entre las dimensiones individual y relacional puede ser puesta en cuestión desde un punto de vista filosófico, pues es posible sostener que la identidad siempre es relacional, incluso cuando se la vincula al ADN. Si bien el ADN permite re-identificar al individuo, no da cuenta de la identidad individual, sino que precisamente pone de relieve una relación, que es constitutiva del individuo. En el caso de la restitución, el ADN opera como prueba material de un vínculo biológico (que se quiso borrar) y, al mismo tiempo, es prueba de un ordenamiento familiar y social que también quiso ser borrado. Si algo constatan los resultados de los análisis de ADN es la existencia de relaciones, afectos y ordenamientos familiares que persisten contra los órdenes fraguados (Córdoba 2020a). Ahora bien, la distinción entre estas dos dimensiones de la identidad importan, tanto para el debate teórico como para lograr una mejor comprensión del fenómeno de la restitución.

el ADN de un individuo y el conocimiento de la propia filiación biológica no son suficientes para determinar la identidad de una persona. Se ha manifestado la preocupación de que la cristalización de la estrategia de APM pueda conducir a asumir ciertos reduccionismo y determinismo genéticos (Córdoba y Lipko 2013). Gabriel Gatti argumentó que la catástrofe social de la represión –que afectó la identidad– fue confrontada por la búsqueda incansable de las personas recuperadas que APM llevó a adelante. Pero esta búsqueda estuvo acompañada por lo que el autor denomina una “narrativa del sentido”, construida a partir del lazo biológico (la base genética de la identidad) y la familia (Gatti 2012). Así “viejos sustantivos” como *familia*, *origen*, *verdad*, *genética*, *biología* definen la identidad. De acuerdo con Gatti, una táctica y una estrategia se convierten en una definición ontológica; así, “ser es ADN, ser es biología (2014, 37). Carla Villalta se había referido ya al peligro que suponía oscurecer el carácter relacional y social de la identidad, llamando la atención sobre una concepción que *biologiza* el vínculo social (Villalta 2002). Sabina Regueiro afirma que la estrategia de APM no debe ser comprendida en términos de reducción a lo biológico, puesto que la identificación genética es necesaria, mas no suficiente para la re-identificación (2010). La propia asociación, aunque se refirió a la *sangre*, las *raíces* y los *genes*, sin embargo, había explicitado que la genética no agota la identidad de una persona (APM 2009).

A pesar de ello, las críticas apuntan a que se pudiera reforzar cierto imaginario, cierto sentido común que exalta el vínculo de sangre, la herencia biológica. Más allá de la restitución, pero a partir de este fenómeno, se puede comprender determinada interpretación del derecho a la identidad extendido a otros casos, como muestra la existencia de asociaciones de personas adoptadas legal o ilegalmente que buscan a sus padres biológicos y la importancia que otorgan al conocimiento de los lazos sanguíneos en la construcción de su identidad personal (ver, por ejemplo, Gesteira 2014, 2020), así como también muestra el caso de personas nacidas por medio de técnicas de reproducción asistida, que buscan a los donantes de gametos.

La disputa hermenéutica involucrada en el caso de la restitución no solo atañe a la concepción de la identidad en cuestión (individual y relacional), sino también a la tensión existente entre la “mala prensa” de la genética (Bergel 2012) y el rol político que tuvo la disciplina, tanto desde la perspectiva de ciertos debates académicos como dentro de los organismos de derechos humanos. Con independencia de lo que la genética permita (o no) afirmar sobre la identidad personal y los lazos de sangre, sin dudas esta disciplina cumplió un rol irremplazable en los juicios, al aportar la evidencia, científica y jurídica, de los resultados de los análisis, contribuyendo así en la posibilidad de probar el crimen de apropiación.

El rol forense de las biotecnologías de identificación se muestra como la pieza del rompecabezas faltante en una sociedad marcada por un discurso familista, nada menos que con la autoridad epistémica del conocimiento científico. Pero, a su vez, algunos sectores militantes y la academia, especialmente en el ámbito de las ciencias sociales y humanas, han producido otro imaginario, de acuerdo con el cual la filiación es social, política, construida (Lo Giudice 2005, Mascó 2005), por eso la alerta ante la posible biologización de la identidad y de los lazos de parentesco. De este modo, las críticas aciertan al denunciar ciertos peligros: dado el carácter constructivo de los lazos familiares, el aspecto genético molecular no puede reducir la relación de filiación ni la identidad personal, no puede erigirse en fundamento de la misma. Desde el punto de vista de la identidad individual, tal como sucedía con la concepción fisiológico-somática en el debate teórico filosófico, una concepción genética de la identidad de las personas desatiende lo propiamente humano. Más allá del fenómeno de la restitución, Giorgio Agamben señala que en el siglo XX se produjo una universalización de los métodos originalmente creados para re-identificar delincuentes, nativos de las colonias y prostitutas, dejando de lado a la persona para reducirla a datos puramente biológicos, y no hay nada más ajeno que los datos biológicos para el ámbito de lo personal (2011).

Respecto de la restitución identitaria, las propias críticas fueron anticipadas, respondidas y revisadas en interesantes debates académicos. Por nombrar solo algunos de estos aportes, Regueiro, considerando el aspecto relacional de la identidad, argumentó que la identidad está subdeterminada por la biología y por las pruebas científicas. El rol de la biología se significa a partir de la intervención política de la justicia y de la apertura de la posibilidad de la reconstrucción de un vínculo (2010, 2013). Gabriel Gatti también ofreció un nuevo significado a su crítica, reivindicando una suerte de cambio de signo de la ciencia biológica, que pasó de reprimir, corregir y patologizar, a empoderar en el caso de la restitución. Elisabeth Anstett y Gabriel Gatti afirman que la biometría, la biología molecular y la lectura del ADN permiten la reivindicación ante el Estado de ciudadanos antes invisibilizados (2016).

Por mi parte, he argumentado que, a partir del conocimiento biológico contemporáneo, no es posible afirmar que la identidad de las personas o de los individuos humanos se reduzca a la genética. Los gemelos monocigóticos, el mosaicismo y el quimerismo, la regulación de la expresión génica por factores de activación/inhibición y el *splicing* alternativo; el impacto del entorno en la expresión génica debido a la epigenética y los efectos parentales, así como la plasticidad del desarrollo permiten afirmar que no cabe reducir identidad al ADN (Córdoba 2021; Córdoba, Ferreira y Alassia 2021). La biología permite cuestionar actualmente que el material genético resulte suficiente para determinar causalmente

el desarrollo de un organismo, razón por la cual tampoco puede ser considerado condición suficiente para la determinación de la identidad. He sostenido también que un cambio de perspectiva del propio problema filosófico permite argumentar que la identidad anclada en la genética no necesariamente supone la biologización y la des-politización de los vínculos, ni el conservadurismo de la exaltación de la sangre. Cuestionar el supuesto de que el individuo humano –incluso en tanto que organismo biológico– es un individuo sustancial, desde un punto de vista metafísico, y adoptar una concepción procesual de la ontología en filosofía de la biología, resulta suficiente para afirmar que la apelación a lo biológico y el anclaje de la identidad en el ADN no consiste necesariamente en una estrategia conservadora (Córdoba 2020a).

Una perspectiva en filosofía de la ciencia que analice el rol de los valores extra-científicos en la práctica científica también permite mantener la referencia al ADN en relación con la identidad, sin caer en esencialismos biologicistas, ni para los individuos en tanto que tales, ni para los lazos de parentesco (Córdoba 2021). A su vez, he argumentado que las propias críticas a la estrategia de APM pueden producir efectos no deseados, y suponen, también, algunos riesgos (Córdoba, Ferreira y Alassia 2021). Sin embargo, no deja de ser necesario, desde un punto de vista filosófico, denunciar toda posible “biologización” tanto de los vínculos sociales como de la identidad de los individuos. Por ello, lejos de considerar que el tema ha sido saldado, en esta oportunidad ofreceré una nueva perspectiva sobre el problema, lo que permitirá articular nuevos argumentos.

Justicia hermenéutica, subversión semiótica y la experiencia de las mujeres: herramientas feministas para pensar la restitución

No solo se trata de analizar qué noción de identidad pueda cristalizarse en nuestra sociedad, debido a la estrategia de APM respecto de la restitución o en relación con ella, sino que también estamos ante una disputa hermenéutica, como ya he señalado.

Las ideas –de sentido común, no basadas en la ciencia– acerca de aquello que se transmite por la sangre, que motivó a los apropiadores a pretender salvar a los niños de la *herencia subversiva* entra en conflicto con el hecho de que una estrategia liberadora y que permitió alcanzar la justicia apele, precisamente, a los vínculos de sangre. A su vez, la genética gozaba, en el ámbito académico, de muy mala reputación, entre otras cosas, debido a las ideas de quienes defienden un determinismo genético. De manera que esto entra en tensión con la estrategia que encontró la llave de la restitución en la propia genética. En este trabajo quiero ofrecer una interpretación del vínculo entre identidad y genética que contribuya en la construcción de un camino hacia la *justicia epistémica* respecto del fenómeno de la restitución y que supone una

subversión semiótica. Para comprender las nociones de injusticia y justicia epistémica, así como en qué consiste la subversión semiótica, es necesario introducir brevemente algunas nociones generales de epistemología feminista. Luego analizaré cómo la teoría feminista del punto de vista también puede contribuir en la comprensión de la restitución identitaria, a partir de la idea de que es necesario, en ciencias, partir de la experiencia de las mujeres.

Acuerdos básicos dentro de la epistemología feminista
La epistemología feminista no constituye una posición unívoca, sino que esta denominación engloba distintas posiciones existentes, incluso en disputa. Sin embargo, estas posturas presentan ciertos acuerdos fundamentales. En primer lugar, la epistemología feminista denuncia que la ciencia es androcéntrica. En palabras de Diana Maffía, el conocimiento científico

“que se erige como principal logro humano y como visión universal y objetiva del mundo, expresa el punto de vista que las feministas llamamos “androcéntrico”: el del varón adulto, blanco, propietario, capaz. Las propias instituciones que estos varones crean, legitiman y justifican la falta de condiciones indispensables del resto de los sujetos para participar en ellas: nos niegan racionalidad, capacidad lógica, abstracción, universalización, objetividad, y nos atribuyen condiciones a las que les restan cualquier valor epistémico: subjetividad, sensibilidad, singularidad, narratividad. (...) La construcción cultural de la ciencia hace de ella una empresa con ciertas características determinadas, que superpuestas a la construcción social de los géneros dan el resultado bastante obvio de que se trata de una empresa masculina.” (Maffía 2007, p.1).

Con la noción de androcentrismo, entonces, se denuncia que un punto de vista particular se hace pasar por universal y objetivo. A su vez, denuncian las feministas, la propia objetividad se ha identificado erróneamente con la neutralidad valorativa (Harding 1995), con el distanciamiento del sujeto cognoscente, tanto en términos intelectuales como emocionales, y con la masculinidad (Eichler 1988). Las grandes teorías que proclaman universalidad son, en verdad, parciales, y se basan en normas masculinas en lugar de representar de modo inclusivo a toda la humanidad (Blazquez Graf 2008).

En segundo lugar, la epistemología feminista cuestiona los sesgos sexistas presentes en la ciencia. Cuando se afirma que en la ciencia hay sexismo, se denuncia, por ejemplo, que ciertas teorías científicas establecen y justifican diferencias entre varones y mujeres, pero, especialmente, que jerarquizan esas diferencias. Se denuncia también que ciertas hipótesis científicas se proponen para justificar

desigualdades sociales preexistentes, las que luego son circularmente justificadas por medio de la apelación a las teorías que surgieron de ellas. También hay sexismo en la exclusión de las mujeres de la ciencia: en el hecho de que las mujeres no estén igualmente autorizadas que los varones para producir conocimiento, que las universidades y los centros de producción de conocimiento hayan prohibido, efectivamente, la inclusión de mujeres y, por ejemplo, en el hecho de que la historia de la ciencia haya “olvidado” aportes muy significativos realizados por mujeres.

En tercer lugar, muchas filósofas feministas denuncian la oposición radical entre conocimiento cotidiano u ordinario y conocimiento científico, puesto que esto esconde también un sesgo, y reivindican que existe un continuo entre uno y otro. A su vez, cuestionan que en la filosofía tradicional de la ciencia se distinga entre hechos y valores, y ponen en cuestión la distinción entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación, así como la valoración de ambos contextos. Algunas feministas afirman que es necesario analizar el conocimiento cotidiano, además del científico, en su relación con la experiencia de las mujeres –sobre esto volveré más adelante.

El cuarto acuerdo que me limitaré a señalar aquí es que las distintas posiciones dentro de la epistemología feminista sostienen que todo conocimiento es situado. Es decir, que la persona que conoce está socialmente situada y que, por lo tanto, el conocimiento refleja las perspectivas particulares de la persona que genera conocimiento. El concepto de conocimiento situado hace referencia a la relación entre quien conoce y otras personas involucradas en la actividad epistémica y a la relación entre quien conoce y aquello que es conocido –el objeto de conocimiento (Maffía 2007).

Identidad y genética: Justicia hermenéutica y subversión semiótica

Si asumimos que la ciencia es androcéntrica y sexista, que las mujeres han sido excluidas del ámbito de producción de conocimiento y que todo conocimiento necesariamente es situado, evidentemente debemos aceptar que no todos los sujetos gozan de la misma autoridad epistémica, lo que produce una desigualdad injusta. Miranda Fricker, en su libro *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento* (2017), caracteriza la injusticia epistémica como un daño causado a alguien específicamente en su condición de sujeto de conocimiento. La noción de autoridad epistémica indica que los enunciados que tienen un valor de verdad son proferidos por algún agente o grupo social. El hablante presentará mayor o menor grado de credibilidad en función del grado de autoridad que detente. Debido a ciertos prejuicios identitarios, no todas las identidades gozan de la misma autoridad epistémica. En el ámbito del conocimiento científico, resulta evidente, dentro del marco de una epistemología

feminista, que no todos estamos igualmente autorizados a producir conocimiento.

En la filosofía feminista actual, la noción de injusticia epistémica arroja luz sobre muchísimas violencias sufridas por los grupos oprimidos e identidades subalternizadas. Quienes padecen injusticias epistémicas sistemáticas, suelen ser también personas y colectivos que sufren, de manera conectada, otros tipos de injusticia. Fricker caracteriza dos tipos de injusticia epistémica: la injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica. La primera hace referencia al hecho de que ciertos hablantes no gozan de credibilidad, o existe un déficit de credibilidad de sus testimonios, a causa de prejuicios identitarios. El ejemplo que da Fricker es el de una persona a la que la policía no le cree porque es negra. Alcanzar la justicia sin más requiere que puedan subsanarse las injusticias epistémicas. Por ejemplo, la justicia formal condenó a los apropiadores en el año 2012, así como condenó los crímenes sexuales cometidos por la dictadura; las apropiaciones y la violencia sexual se consideraron crímenes de lesa humanidad. Para que esto fuera posible, fue necesario que las voces de las mujeres (sus testimonios), así como las voces de las abuelas y las personas apropiadas en el caso de la restitución fueran efectivamente escuchadas. Ahora bien, para que existan condiciones de audibilidad, es necesario que las voces de las víctimas gocen de autoridad epistémica, en particular, que se subsane una injusticia testimonial.

La injusticia hermenéutica, por su parte, se produce cuando alguien se encuentra en una desventaja injusta en cuanto a la posibilidad de comprender sus experiencias sociales. Esta desventaja se produce porque existe una brecha en los recursos interpretativos colectivos. El ejemplo que da la autora es el de una persona que es víctima de acoso sexual en un momento histórico en el cual se carece del concepto de *acoso sexual*. No tiene ese recurso analítico para comprender la situación que está viviendo. La injusticia hermenéutica se produce porque existen lagunas hermenéuticas, esto es, porque se carece de recursos categoriales para comprender, para dar sentido a ciertas experiencias propias. Estas lagunas producen una desventaja cognitiva. También la causa de la injusticia hermenéutica es encontrada por la autora en los prejuicios identitarios. Cuando se produce una injusticia hermenéutica, el daño primario sobre la persona consiste en que cierta parte de su propia experiencia social no es colectivamente comprendida; por ello, le resulta apenas inteligible. De este daño primario se derivan otros daños, secundarios.

A partir de la noción de injusticia hermenéutica, puede arrojar luz sobre el fenómeno de la apropiación y la restitución identitaria; también sobre una posible noción de identidad en relación con el ADN que puede surgir del debate que aquí ha sido expuesto; y también respecto del rol de la genética, como disciplina científica, y en relación

con esta noción de identidad.

En primer lugar, nos encontramos con un caso de injusticia hermenéutica ante la “catástrofe” –para utilizar la expresión de Gatti– de las detenciones clandestinas, la desaparición forzada y las apropiaciones: ante los crímenes inéditos, no hay recursos interpretativos. Pero, asimismo, ante la restitución, tampoco hay recursos interpretativos, puesto que el proceso de la búsqueda de los nietos se inició en plena dictadura. Sin embargo, fue posible producir esos recursos interpretativos, a causa de una lucha de mujeres que podemos leer bajo la lente de la epistemología feminista –sobre esto volveré más adelante.

Cuando se da la restitución, entran en conflicto una concepción conservadora de las personas y los vínculos, anclada en los lazos de sangre, y el empoderamiento que produce el hallazgo de la verdad gracias a haber probado científicamente esos lazos –según señalan las críticas. Pero a partir del concepto de injusticia hermenéutica podemos comprender las críticas a la genética en tanto que disciplina, así como al vínculo biológico, de acuerdo con una interpretación disponible, instalada en el imaginario social, que reduce la genética a su mala reputación. Ese imaginario está fundamentado, dada la historia de la genética hegemónica, tanto en la disciplina como en los usos sociales y políticos que se ha hecho de la misma (ver Bergel 2012, Penchaszadeh 2012). Pero dentro del propio ámbito de la genética, y gracias a APM, se puede sostener que se ha subsanado esa injusticia hermenéutica, en ocasión del caso de la restitución. Este caso nos obliga a repensar el rol de la genética, articulando otra mirada sobre la misma. Se subsana una injusticia hermenéutica porque, por un lado, cambia el signo de una interpretación disponible respecto de la genética en tanto disciplina. Por otro lado, porque es posible pensar la identidad como anclada en la genética, pero que esto no implique conservadurismo (ver Córdoba 2020a). Pero esto únicamente es posible porque hubo una lucha política, encabezada por APM que no se limitó a buscar a los nietos, sino que determinó las condiciones de posibilidad de un avance científico, y porque se partió de la experiencia de las mujeres, como argumentaré más adelante.

El rol de la genética respecto de la identidad personal que se restituye, puede ser elucidado también a partir de la noción de *subversión semiótica* de Diana Maffía, quien con esta noción se refiere al hecho de que las mujeres dejen de ser objeto para pasar a ser sujeto del discurso (2007) o al caso de la modificación que se produjo en la justicia argentina respecto de la comprensión de la violación sexual, cuando este delito pasó de ser un delito contra la honestidad del padre de familia a ser un delito contra la integridad de la persona que sufrió la violencia (2022). El concepto refiere, entonces, a un cambio que trastoca un orden dado; asimismo, incluye la noción de “subversión” produciendo también un cambio de sentido,

comprendiéndola de manera positiva.

Respecto del caso que aquí me ocupa, se produjo una subversión semiótica de la genética como disciplina, que permite articular otra mirada sobre la genética, justipreciar su rol en la restitución, y comprender la identidad no ligada a interpretaciones conservadoras. La identidad vinculada con la genética pasó de ser algo interpretado anónimamente, cargado de significados negativos provenientes de un discurso conservador, en el cual se entrelazan prejuicios de la sociedad argentina del momento y del discurso oficial de la dictadura, a ser un instrumento liberador y de justicia.

La interpretación que se subvierte es la que, por un lado, se configuraba en una sociedad marcada en su imaginario por el catolicismo, en la que los lazos de sangre y la familia tradicional tienen una valoración positiva (valoración que la propia militancia de los 70’, violentada y reprimida por la dictadura puso en cuestión), pero también una interpretación ligada a los abusos racistas, sexistas y capacitistas, que supieron ofrecer “fundamento científico” a exterminios y genocidios, cometidos por y en nombre de la genética. Ahora bien, para que esta subversión semiótica tenga lugar, fue necesario que APM interviniera directamente, interpelando a la propia disciplina en el contexto de descubrimiento, a fin de que la disciplina se ponga del lado de la verdad y la justicia. De esta manera, se logró dar una prueba en el ámbito científico y jurídico que ninguna otra estrategia pudo dar. Esta subversión se expresa en palabras de Anstett y Gatti: “(...) esos cachos de ciencia dura empoderan, y quienes son o fueron pensados, curados, reprimidos o civilizados por ellos se los apropian.” (Anstett y Gatti 2016, online). Pero debe tenerse en cuenta que esta subversión semiótica es *contextual*, es decir, no debe pensarse que la ciencia genética en el presente se ha reivindicado y ahora empodera “sin más”. De sostener esto, correríamos el riesgo de asumir una lectura lineal, triunfalista y simplista de la historia (reciente) de la ciencia. El empoderamiento al que da lugar, el uso emancipatorio de la disciplina genética en el contexto particular de la restitución identitaria, se debió a una alianza político-científica particular, y gracias al rol activo de APM. Pero, así como la apelación a la genética en este caso es emancipatoria, puede ser conservadora en otros contextos (en todo aquel que implique sexismo, capacitismo, racismo, etc.), razón por la cual considero que las críticas y “alertas” no deben ser desestimadas.

Ahora bien, no solo la genética puede ser resignificada, sino que el significado de una noción de identidad ligada a la genética se subvierte también: la identidad se puede comprender como algo biotecnológicamente producido, como un aspecto de las personas que debe ser protegido por los estados, lo que también depende de una coyuntura particular. De esta manera, se pone un freno a un crimen que continúa dañando mientras existen

personas apropiadas que desconocen su origen, poniendo un freno al avance sobre las vidas y derechos de las niñas.

La biología contemporánea brinda argumentos para rechazar que la identidad pueda reducirse a la genética. La identidad ligada al ADN no constituye una naturaleza inerte que fue simplemente descubierta por la ciencia, sino que es un hecho biotecnológicamente producido (Córdoba 2019a, 2019b, 2020b). Esta idea de que se da una producción identitaria, enfatiza las consecuencias ontológicas que tienen lugar a partir de las técnicas biotecnológicas de identificación. La identidad se produce como un hecho valuado que debe ser protegido, especialmente, cuando se trata de las infancias. A partir de la producción biotecnológica de la identidad restituida, anclada en el ADN, se produce un orden de cosas: nuevos lazos, nuevas relaciones legítimas y reconocibles, el status legal e ilegal de ciertos vínculos, la contraposición entre una filiación “verdadera” en oposición a una fraguada, la reposición de una verdad particular y la justicia. El logro epistémico de la justicia hermenéutica y la subversión semiótica a las que aquí me he referido, evidencia que una preocupación sobre el contenido teórico del conocimiento científico (¿qué permite afirmar la genética sobre la identidad?) no puede desligarse de una cuestión práctico-política. La identidad es un hecho producido por una *praxis* científica que, en conjunción con una lucha política, la convirtieron en un derecho. A partir del compromiso político de APM, además del hallazgo del índice de abuelidad, se creó el *Banco Nacional de Datos Genéticos* en 1987, se fundó la *Comisión Nacional por el Derecho a la Identidad* en 1990 y se incluyeron los Artículos 7, 8 y 11 en la *Convención sobre los Derechos del Niño*, que establecen el derecho a la identidad, entre otros logros.

Identidad y genética: Partir de la experiencia de las mujeres

Ahora bien, la justicia hermenéutica y la subversión semiótica que supone una manera de interpretar el rol de la genética en la restitución y la relación entre identidad y genética, solo puede tener lugar si se hacen audibles las propias voces de las víctimas, es decir, si también puede subsanarse la injusticia testimonial. Recordemos que, en el juicio a las juntas, los testimonios de mujeres que denunciaban que habían sido víctimas de violencia sexual fueron silenciados (Maffía 2022). Las propias voces de las víctimas se hacen audibles no solo en el ámbito de la justicia formal, sino también adquiriendo, por medio de una *praxis* política, autoridad epistémica. Y esto es evidente en el hecho de que las propias abuelas pudieron generar las condiciones para el descubrimiento científico del índice de abuelidad. APM operó, en el caso de la restitución, como hemos señalado, como generadora de conocimiento científico a través de determinada *praxis* política. Como he señalado, las abuelas lograron que el interrogante científico apareciera como tal. Resulta importante señalar que el anclaje identitario de estas

mujeres, madres, abuelas, ni científicas ni militantes políticas al momento de organizarse, las ubican en una posición de carencia de autoridad epistémica en el momento en el cual se organizaron para buscar a sus nietos y demandar una explicación a la ciencia. ¿Cómo es posible que personas interpeladas por la propia dictadura como guardianas del orden familiar y a quienes el discurso oficial exigía impedir a sus hijos que se involucraran en actividades subversivas, pudieron organizarse de manera tal de desafiar la ciencia genética y fundar la posibilidad del descubrimiento del índice de abuelidad? Las teorías feministas del punto de vista ofrecen un marco interpretativo que puede dar cuenta de este peculiar fenómeno.

De acuerdo con la teoría feminista del punto de vista, existe una perspectiva socialmente situada que es epistémicamente privilegiada. Es decir, tiene una ventaja epistémica respecto de otras perspectivas para representar el mundo. Sandra Harding es una exponente de esta posición. Asumiendo que todo conocimiento es situado y que no es posible producir conocimiento desde ningún lugar, sostiene que el punto de vista privilegiado es el de los grupos sociales oprimidos. Estos grupos tienen una ventaja epistémica respecto de cuestiones relacionadas con su subordinación, en relación con los grupos dominantes.

Las teorías del punto de vista feminista se originan en las teorías del punto de vista en general, de las que el marxismo ofrece el modelo clásico. De acuerdo con el marxismo, para conocer las cuestiones fundamentales de la ciencia social y la historia, el proletariado presenta una ventaja epistémica. Al ser el grupo que sufre la opresión, el proletariado tiene un interés en la verdad sobre las relaciones sociales y sobre la economía; por ello es capaz de representar el mundo social en relación con los intereses de toda la humanidad. Por el contrario, los capitalistas representan el mundo ideológicamente en términos superficiales y locales, a partir de sus intereses de clase. Ellos tergiversan la realidad al hacer pasar sus intereses particulares como necesarios, universalmente ventajosos o naturales. Por ello, el conocimiento que producen es un conocimiento perverso, tergiversado y deformado. Clásicamente, las teorías del punto de vista afirman que el punto de vista de los grupos subordinados es ventajoso para revelar las regularidades sociales fundamentales, para exponer las estructuraciones sociales como contingentes y susceptibles de cambio, y para representar el mundo social en relación con los intereses humanos universales.

Según las teóricas del punto de vista feminista, el conocimiento androcéntrico—que hace pasar por universal el punto de vista de la posición dominante—falsifica y distorsiona la realidad, ofreciendo un conocimiento falso y perverso. Si bien todo conocimiento es situado y no es posible conocer desde el punto de vista del “ojo de dios”,

sí es posible, por un lado, identificar supuestos y valores culturales que distorsionan el conocimiento y, por otro, producir conocimiento “menos falso”, menos perverso. Harding rechaza el ideal de objetividad del conocimiento como neutralidad valorativa, pero sostiene que no debe rechazarse la objetividad, sino que es necesario redefinirla. El conocimiento desde el punto de vista de las mujeres, en tanto grupo oprimido, es conocimiento más objetivo. La objetividad es posible si se inician las investigaciones desde el punto de vista de las mujeres. Al ser un grupo oprimido, las mujeres gozan de privilegio epistémico. Que el conocimiento desde el punto de vista de los grupos subyugados sea un conocimiento menos distorsionado, menos falso y más valioso, nos da la clave para reformular una noción de objetividad, posible y deseable. De acuerdo con Harding, por ejemplo, “las representaciones feministas de la violación marital, el acoso sexual, la doble jornada laboral de las mujeres o las formas diferentes y valiosas de la razón moral de las mujeres son capaces de conceptualizar fenómenos que eran invisibles hasta el momento, porque parten desde fuera de los paradigmas y esquemas conceptuales dominantes” (Harding 1995, 344). Desde un punto de vista interseccional se precisa la teoría del punto de vista feminista, puesto que quienes son múltiplemente oprimidos tendrán mayor privilegio epistémico. Además, se asumen las críticas que ponen en cuestión que exista algo así como “la” experiencia de las mujeres. No entraré en detalles sobre esto, pero cabe aclarar que, de acuerdo con la teoría feminista del punto de vista, no existe una esencia de mujer ni las experiencias de las mujeres generan “naturalmente” conocimiento más valioso. La comprensión intelectual de nuestra propia situación, por medio de la crítica de los marcos normativos del conocimiento al que acudimos para comprender el mundo natural y el social, debe estar acompañada por un compromiso político feminista. De otro modo no es posible alcanzar la perspectiva privilegiada y, por lo tanto, no es posible producir conocimiento objetivo. Para producir conocimiento más valioso, este debe ser construido a partir de una *praxis política colectiva*. El punto de vista feminista se alcanza a través de una lucha política colectiva.

El hallazgo del índice de abuelidad puede ser comprendido a partir de esta posición: fue la experiencia de las mujeres, en una lucha consciente por encontrar a sus nietos, la que produjo el interrogante científico que la genética pudo develar. Este desafío situado pudo emerger en tanto fueron víctimas de la dictadura, las familias de las personas apropiadas, las que se organizaron colectivamente con un propósito de justicia, que permitió que la ciencia genética diseñara un método para hallar a las personas apropiadas, como se expuso más arriba. Es a partir del propio lugar en tanto grupo reprimido y violentado por la dictadura, como familiares de las víctimas directas, que se motivó una investigación en el plano de las ciencias naturales. Y esto produjo, indudablemente, un conocimiento valioso, a tal punto que se generaron una suerte de eventos más justos

(la ley de ADN, el derecho a la identidad, etc.) a partir de la praxis científica. Una alianza incómoda entre identidad y genética inclina la balanza ética, habilita la justicia; y esto se comprende si atendemos a la situacionalidad del descubrimiento del índice de abuelidad: al protagonismo político y la autoridad epistémica que las mujeres-abuelas adquirieron en esta coyuntura.

Por otra parte, este caso hace posible visitar un terreno explícitamente rechazado por la filosofía de la ciencia hegemónica y androcéntrica: el del contexto de descubrimiento. La filosofía hegemónica de la ciencia distingue, siguiendo a Reichenbach, entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación, limitando su injerencia a este último. El contexto de descubrimiento involucra todo aquello que influye en la producción de conocimiento, en la formulación de hipótesis, y es dejado de lado por la filosofía de la ciencia por no considerarse susceptible de análisis lógico y racional, puesto que en él pueden interferir valores extra científicos (sociales, políticos, psicológicos, etc.). El contexto de justificación, en cambio, se caracteriza por la contrastación rigurosa de hipótesis por medio de la aplicación de un método, por lo cual es susceptible de análisis lógico. En este contexto se considera que intervienen exclusivamente la lógica y la experiencia o experimentación –la evidencia para la aceptación o rechazo de hipótesis. Esta distinción supone que quienes investigan pueden dejar de lado los valores de la sociedad en la que viven, que pueden dejar de lado el conocimiento hegemónico de la sociedad o del estrato al que pertenecen quienes hacen ciencia. Sin embargo, las filósofas feministas –más allá de que sean más o menos críticas de esta distinción– afirman que esto no ocurre ni es posible en ningún ámbito científico. Justamente, el caso del índice de abuelidad muestra hasta qué punto un avance científico está ligado a una demanda política en el contexto de descubrimiento; pero desde una perspectiva feminista del punto de vista (en contra de lo que sostiene la filosofía hegemónica de la ciencia), no solo esto no tiene nada de irracional, sino que, por el contrario, permite producir conocimiento menos falso y más objetivo.

La identidad biotecnológicamente producida como un hecho valuado, de la mano de un hallazgo científico, fue posible a partir de una *praxis* que podemos caracterizar como feminista, una lucha consciente, colectiva y entre mujeres por los derechos. Por supuesto, no estoy afirmando que en el momento en que se creó la asociación, esta se hubiera definido como feminista. Lo que estoy afirmando es que hacer una lectura feminista del hallazgo del índice de abuelidad a partir de la búsqueda de APM enriquece la comprensión del fenómeno y el proceso de restitución.

Conclusiones

En este trabajo sostuve que la epistemología feminista ofrece herramientas conceptuales que contribuyen

políticamente en la comprensión de los fenómenos históricos. Las disputas conceptuales realizan importantes aportes en la justicia, pero también en el imaginario configurado por los recursos hermenéuticos disponibles que tiene una sociedad para interpretar su pasado y su presente.

Respecto de la cuestión filosófica de la identidad, aquí distinguí un aspecto metafísico de uno epistémico y otro epistemológico. Ahora bien, la dimensión epistemológica del problema, desde una perspectiva feminista, evidencia, nuevamente, cuestiones ontológicas. La identidad que aquí he caracterizado se basa en los efectos productivos que tienen ciertas prácticas biotecnológicas, generando un nuevo orden de cosas, debido a que pudo producirse una subversión semiótica y subsanarse una injusticia hermenéutica. La identidad producida es un derecho, y los niños, sujetos de derechos. Esto es, en buena medida, el resultado de un proceso, de una lucha política que cabe entender en el sentido de las teorías del punto de vista. Porque la verdad es comprendida como una *praxis*, y el conocimiento menos perverso, como el resultado de un trabajo político colectivo.

Podemos dejar abiertos nuevos interrogantes respecto de qué es la identidad, qué es lo que se hereda de generación en generación o en qué se fundan los vínculos. La subversión semiótica de los conceptos y preconceptos que pueblan nuestro imaginario social podría mostrar hasta qué punto otros vínculos, otras herencias y otras desvinculaciones y rupturas son posibles. Podemos pensar que hay una suerte de herencia invertida en las madres o abuelas que luchan por una transformación social, como herencia de la lucha de sus hijos. También el conjunto de hijos de ciertos represores que participaron del terrorismo de Estado en Argentina, agrupados por la identificación como hijos biológicos de represores, muestran que es posible constituir una *praxis* política en desobediencia a los genes, a partir de la ruptura con su origen y del repudio de los crímenes cometidos por sus padres. Cabe indagar hasta qué punto estas subversiones también producen identidad. En cualquier caso, la epistemología feminista se muestra como un dispositivo muy potente para analizar nuestro pasado reciente y sus efectos en el presente.

Referencias

Agamben, G. (2011). *Identidad sin persona*. En *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo (pp. 67-78).

Anstett, E. y Gatti, G. (diciembre de 2016): "Sangres políticas", *Semanario Brecha*.

APM (2009). *Las Abuelas y la genética. El aporte de la ciencia en la búsqueda de los chicos desaparecidos*. Buenos Aires: APM.

Bergel, S. (2012). *El vínculo de la genética con los*

derechos humanos. In: V. Penchaszadeh (ed.), *Genética y derechos humanos Encuentros y desencuentros*, p. 41–67, Buenos Aires: Paidós.

Blazquez Graf, N. (2008). *Epistemología Feminista: Temas Centrales*. En Blazquez Graf, Norma (ed.), *El Retorno de las Brujas. Incorporación, Aportaciones y Críticas de las Mujeres a la Ciencia*. CDMX, CEICH-UNAM.

Córdoba, M. (2017). *Identidad personal*. En Vanney, C; Franck, J. F. & Silva, I. (ed), *Diccionario interdisciplinar Austral (DIA)*. http://dia.austral.edu.ar/Identidad_personal. Acceso: 15/09/2022

Córdoba, M. (2019a). *Haciendo mujeres: Violencia de género como 'crímenes de identidad'*. *Sémata. Ciências Sociais e Humanidades*, 31, 169–186.

Córdoba, M. (2019b). *Making genders: The biotechnological and legal management of identity*. En J. Loh and M. Coeckelbergh (ed.), *Feminist Philosophy of Technology, (second volume of the book series Techno:Phil - Aktuelle Herausforderungen der Technikphilosophie)* Berlin: Springer - Metzler. (pp. 225-243).

Córdoba, M. (2020a). *La identidad como potencia: Del fracaso metafísico de lo biológico a la resistencia política de la restitución*. *Revista de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid*, 45 (2), 203–225.

Córdoba, M. (2020b). *Identidades que importan. Trans e intersex, la ley argentina y la irrupción de la ciencia*. *Revista Dianoia*, 65(84), 31–58.

Córdoba, M. (2021). *The biological turn on personal identity. The role of science as a response to children's appropriation in Argentinian dictatorship (1976-1983)*. *Foundations of Science*, 26, 405–427.

Córdoba, M., Ferreira Ruiz, M. y Alassia, F. (2021). *Biological identity and 'restitution' in Argentina: further critical arguments*. *Principia. Revista Internacional de Epistemología*, 25(2), 267–288.

Córdoba, M. y Lipko, P. (2013). *Identidad personal y genética: reflexión sobre la cristalización de una estrategia*. *Revista Sophia, Colección de Filosofía de la Educación*, 15, 267–287.

Córdoba, M. y Quintana, M. (2019). *"Personal Identity and Science: The genetic approach regarding the case of appropriated children during the most recent Argentinian dictatorship from a pluralistic perspective"*, *Revista Colombiana de Filosofía de*

- la Ciencia, 19(39), 191 – 220.
- Eichler, M. (1988). *Nonsexist Research Methods: A Practical Guide*, Winchester, Mass.: Allen & Unwin.
- Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento*, Barcelona: Herder
- Fulchiron, A. (2016). La violencia sexual como genocidio. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado en Guatemala. *Revista Mexicana de Ciencias políticas y sociales*, 391-422.
- Gatti, G. (2012). Imposing identity against social catastrophes. The strategies of (re)generation of meaning of the Abuelas de Plaza de Mayo (Argentina). *Bulletin of Latin American Research*, 31(3), 352–365.
- Gatti, G. (2014). Las Abuelas, el gobierno de la sangre y la banalidad del bien. *Brecha* 5/9/2014.
- Gesteira, S. (2014). Más allá de la apropiación criminal de niños: el surgimiento de organizaciones de personas “adoptadas” que buscan su “identidad biológica en Argentina”, *Runa* 35(1), 61–76.
- Gesteira, S. (2020). Nombre, linaje, parientes: usos y sentidos de las categorías de parentesco entre las personas que buscan sus orígenes en Argentina, *Revista de Estudios Sociales*, 71: 74–86.
- Harding, S. (1995). ‘Strong Objectivity’: A Response to the New Objectivity Question. *Synthese*, 104(3), 331–349.
- Johnston, M. (2007). ‘Human Beings’ Revisited: My Body is not an Animal. En *Oxford Studies in Metaphysics*, 3, ed. D. Zimmerman. Oxford: Oxford University Press.
- Locke, J. (1690 [1997]). *An essay concerning human understanding*. London: Penguin Books.
- Lo Giúdice, A. (2005): Derecho a la identidad. En A. Lo Giúdice (comp.), *Psicoanálisis. Restitución, Apropiación, Filiación*. Buenos Aires, APM, pp. 29-42.
- Maffia, D. (2007). Epistemología feminista. La subversión de las mujeres en la ciencia. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 12(28), 63–98.
- Maffía, D. (2022). Violencia sexual y justicia epistémica: de “delitos contra el honor” a crímenes de lesa humanidad. Exposición en panel central Eje 4: “Feminismos y conocimiento científico”. III JFAI. <https://www.youtube.com/watch?v=-B04YHjo7il&list=PLIECqWb0U7xdqPso6NHhzB4X2h-b68ii&index=4>
- Mascó, M. I. (2005). La filiación como construcción. En *Lo Giúdice (comp.). Psicoanálisis. Restitución, Apropiación, Filiación*. Buenos Aires: APM (pp. 55–62).
- Mejía Bonifazi, G. (2018). Combatiendo el silencio e impunidad en delitos de violencia sexual a través de alianzas feministas: un análisis del caso Sepur Zarco en Guatemala. *Revista Electrónica. Instituto de Investigaciones Ambrosio L. Gioja*. 115–155.
- Noonan, H. (1998). Animalism versus Lockeanism: A Current Controversy. *The Philosophical Quarterly*, 48, 302–318.
- Olson, E. (1997). *The Human Animal: Personal Identity without Psychology*. New York: Oxford University Press.
- Olson, E. (2022). “Personal Identity”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/identity-personal/>>. Acceso: 15/09/2022
- Penchaszadeh, V. (2012). Uso de la identificación genética en la reparación de la violación del derecho a la identidad durante la dictadura militar argentina, en V. Penchaszadeh op.cit.
- Regueiro, S. (2010). Análisis genético para la identificación de niños apropiados: construcción política y científica de la “naturaleza” y el parentesco. *Revista Estudios Feministas* 18: 288–299.
- Regueiro, S. (2013). El secuestro como abandono. Adopciones e institucionalizaciones de niños durante la última dictadura militar argentina. *Katálysis*, 16(2), 175–185.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid, Siglo XXI.
- Segato, R. (2003). Las estructuras elementales de la violencia. *Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Bernal: UNQ.
- Snowdon, P. (1990). *Persons, Animals, and Ourselves*. En *The Person and the Human Mind*, ed. C. Gill. Oxford: Clarendon Press.
- Thomson, J. (1997). *People and Their Bodies*. En *Reading*

- Parfit, ed. J. Dancy. Oxford: Blackwell.
- Unger, P. (2000). The Survival of the Sentient. En *Philosophical Perspectives*, 14: Action and Freedom, ed. J. Tomberlin Malden, MA: Blackwell
- Villalta, C. (2012). Entregas y secuestros. El rol del Estado en la apropiación de niños. Buenos Aires: Editores del Puerto/CELS.
- Williams, B. (1970). The Self and the Future. *Philosophical Review*, 79(2), 161–180. Re-printed en *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press. 1973.