

Presentación

- 5-8 Injusticia epistémica. Una nueva epistemología para una antigua injusticia
Carlos Garzón-Rodríguez, Diana Acosta Navas

Artículos

- 9-31 ¿Es posible la justicia epistémica sin un lugar común? (Hacia una reconceptualización del espacio público y las relaciones sociales)
Ángeles Eraña
- 33-55 Conceptos sociales, etiquetas y cambio conceptual: un enfoque semántico de la injusticia hermenéutica
José Giromini, Emilia Vilatta
- 57-77 Del hablante hacia el oyente. Otra forma de injusticia testimonial
Ignacio Ávila
- 79-96 Injusticias epistémicas y colonialidad del poder. Aportes para pensar la descolonialidad desde América Latina
Diana María López Cardona
- 97-110 Injusticia hermenéutica: un ejercicio de precisión conceptual
Blas Radi
- 111-129 El marco interpretativo y la ceguera sobre el daño epistémico
Javier Castellote Lillo
- 131-154 De la estética como crítica a las gramáticas de lo inaudito: resistencias estéticas frente a la violencia epistémica (autobiografía académica)
María del Rosario Acosta López
- 155-165 Estéticas de la resistencia: reimaginando la filosofía crítica desde las gramáticas de lo inaudito de María del Rosario Acosta López
José Medina
- 167-192 Daños estructurales de las injusticias epistémicas. El caso de la Iglesia católica
Flor Emilce Cely Ávila

193-222	Violencia e injusticia epistémica contra las comunidades indígenas en Colombia: Agencia epistémica, participación y territorio <i>Juan David Franco Daza</i>
223-243	Presumed guilty until proven credible: epistemic injustice toward Venezuelan immigrants in Colombia <i>Allison Wolf</i>
245-265	El pasado práctico como instrumento de resistencia epistémica: el caso de la Masacre en el Pabellón Séptimo <i>Maira Pérez</i>
267-287	Injusticia epistémica e inculpación redundante: armando el caso de violencia estructural contra los excombatientes de las FARC <i>William Duica</i>
289-310	Del conocimiento a la violencia: la dimensión epistémica en el testimonio de la violencia sexual <i>Aurora Georgina Bustos Arellano</i>
311-312	Nota a los autores
313-320	Código de ética de publicación

Revista Estudios de Filosofía

Estudios de Filosofía es la revista editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Desde su fundación en 1990, esta revista se ha concebido como medio especializado para el fomento y la difusión de trabajos de investigación en todos los campos de la filosofía, tanto de investigadores colombianos como de miembros de la comunidad filosófica internacional. Es una publicación impresa y electrónica de acceso abierto, su frecuencia es semestral y está regida por el sistema de doble arbitraje anónimo para la evaluación de los artículos.

Objetivos

La revista *Estudios de Filosofía* busca servir de instrumento de comunicación de los resultados parciales o finales de trabajos de investigación. Ser instrumento de divulgación de estudios de filosofía, tanto sobre problemas concernientes a la historia de la filosofía como a las discusiones contemporáneas en torno a problemas relativos a todos los campos de la investigación filosófica. Fomentar la difusión de los estudios de filosofía en la forma de producción original, comentarios, réplicas, reseñas o traducciones, promoviendo el intercambio de ideas y opiniones, y la discusión entre los autores colaboradores.

Información editorial

Los autores interesados en la publicación de sus trabajos en *Estudios de Filosofía* pueden consultar la sección nota a los autores en esta misma revista, visitar la página web https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia, o escribir a la dirección electrónica: revistafilosofia@udea.edu.co

Los artículos de esta revista aparecen registrados en los siguientes índices:

- **Publindex** - Índice Nacional de Publicaciones Científicas, Colciencias, Colombia
- **SciELO** - Citation Index
- **Latindex**. Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, El Caribe, España y Portugal
- **Philosopher's Index**. Philosophy Documentation Center, Estados Unidos
- **Ulrich's Periodicals Directory**, Estados Unidos
- **Dialnet**, España
- **EBSCO** - Fuente Académica Premier
- **REDALYC** - Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
- **ERIH PLUS** - European Reference Index for the Humanities and Social Sciences
- **IBZ** - Internationale Bibliographie der Geistes
- **DOAJ** - Directory of Open Access Journals
- **REDIB** - Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico
- **J-Gate**
- **V-lex**

© Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Versión impresa ISSN: 0121-3638
Versión en línea ISSN-e: 2256-358X

Diseño de cubierta: Carolina Velásquez
Diagramación: Imprenta. Universidad de Antioquia

Correspondencia:

Revista *Estudios de Filosofía*. Instituto de Filosofía.
Universidad de Antioquia
Apartado 1226. Medellín. Colombia
Teléfono: 57 (4) 2195680
Dirección electrónica: revistafilosofia@udea.edu.co

https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia



OPEN ACCESS

Estudios de Filosofía

ISSN 0121-3628 | ISSN-e: 2256-358X | Enero-junio de 2021

Fundador:

Mg. Jairo Alarcón Arteaga†

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Director:

Dr. Santiago Arango Muñoz

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Editora general:

Dra. Paula Mira Bohórquez

Editores invitados:

Dr. Carlos Garzón Rodríguez

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Dra. Diana Acosta

Stanford University

Comité editorial:

Dra. Pilar Calveiro

Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales,
Universidad Autónoma de México, México

Dr. Vicente Raga Rosaleny

Departamento de Filosofía, Universidad de
Valencia, España

Dra. Andrea Lozano Vásquez

Facultad de Artes y Humanidades, Universidad de
los Andes, Colombia

Dr. Santiago Echeverri

Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad
Nacional Autónoma de México, México

Dr. José María Zamora

Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma
de Madrid, España

Dr. Rainer Forst

Instituto de Filosofía, Universidad de Frankfurt,
Alemania

Comité científico:

Dra. Regina Kreide

Instituto de Ciencias Políticas, Universidad de
Giessen, Alemania

Dr. Felipe De Brigard

Duke University, Estados Unidos

Dr. Kourken Michaelian

Centre de philosophie de la memoire, Université de
Grenoble, Francia

Dr. Francisco Cortés Rodas

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia,
Colombia

Dr. Plínio Junqueira Smith

Escuela de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas,
Universidad de Sao Paulo, Brasil

Dr. José Luis Villacañas

Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de
Madrid, España

Dr. Gonzalo Serrano Escallón

Departamento de Filosofía, Universidad Nacional
de Colombia, Colombia

Dr. Germán Guerrero Pino

Departamento de Filosofía, Facultad de
Humanidades, Universidad del Valle, Colombia

Dr. Fabio Morales

Departamento de Filosofía, Universidad Simón
Bolívar, Venezuela, República Bolivariana de

Dr. Miguel Giusti

Centro de Estudios Filosóficos, Pontificia
Universidad Católica del Perú, Perú

Dr. José María González García

Consejo Superior de Investigaciones Científicas
(CSIC), España

Dr. Axel Honneth

Instituto para la Investigación Social, Universidad
de Frankfurt, Alemania

Dr. Antonio Diéguez

Departamento de Filosofía, Universidad de
Málaga, España

Asistente editorial: Mónica López Alzate

Corrección de estilo: Santiago Arango Muñoz,
Mónica López Alzate, José Luis Luna Bravo

Traducción y revisión de texto en inglés:

Sergio H. Orozco Echeverri

Diagramación: Carolina Velásquez Valencia.

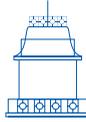
Imprenta. Universidad de Antioquia

Título: Estudios de Filosofía

Periodicidad: dos números al año (enero-junio;
julio-diciembre)

Tamaño: 16.4 cms. X 23.4 cms.

Esta revista cuenta con el aporte del Fondo de apoyo
para la publicación de las revistas indexadas
y del Fondo de apoyo para la publicación de
especializadas de la Universidad de Antioquia



PRESENTACIÓN

Injusticia epistémica. Una nueva epistemología para una antigua injusticia

Carlos Garzón-Rodríguez

Editor Invitado
Universidad de Antioquia
Email: carlosa.garzon@udea.edu.co

Diana Acosta Navas

Editora invitada
Stanford University
Email: dacostan@stanford.edu

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.349967>

El concepto de injusticia epistémica se ha convertido en foco de interés de las discusiones filosóficas contemporáneas. Como concepto teórico, ha dado lugar a novedosos espacios de reflexión sobre las relaciones epistémicas entre grupos sociales diferenciados por el influjo de su poder social. El análisis de la injusticia epistémica ha estado enriquecido por una postura crítica hacia las formas tradicionales de hacer epistemología. Las nuevas epistemologías críticas (v.g., las epistemologías feministas del punto de vista, los estudios críticos de raza/clase/género, las epistemologías del sur y descoloniales) han desistido del estudio del conocimiento en términos de condiciones necesarias y suficientes. Rechazan la metodología filosófica donde predomina el análisis de oraciones singulares tipo “S sabe que P” y donde el estándar de racionalidad presume la invarianza cognitiva de los agentes, al margen de sus intereses, valores, afectos, y condiciones materiales e históricas. Con esta renuncia, las epistemologías críticas llaman a desdibujar las líneas fronterizas tradicionales entre la epistemología y otras áreas de la filosofía como la ética, la estética, la hermenéutica y la política. Le apuestan, en su lugar, a una epistemología históricamente informada y sin ingenuidad social.

Son varias las motivaciones para este rechazo. De un lado, se denuncia la pretensión de neutralidad de la epistemología tradicional frente a los problemas de la realidad social.¹ Esta pretensión suele racionalizarse apelando, entre otras cosas, al miedo al relativismo. Sin embargo, nos advierte la epistemología crítica, esta perpetúa un modelo homogéneo y excluyente de pensamiento, que termina ridiculizando y (en el peor de los casos) destruyendo otras formas de relacionamiento epistémico que emergen de las diversas experiencias sociales (Grosfoguel, 2013). De tal manera, los análisis críticos desenmascaran las consecuencias sociales que tiene el modelo tradicional, así como su operatividad a través de las prácticas de grupos e instituciones dominantes.

Por otro lado, más que declarar la falsedad de las aproximaciones tradicionales, las epistemologías críticas demandan una teorización del conocimiento que no sea ajena a su realización dentro del tejido social (Harding, 2004). Invitan a entender el conocimiento como una práctica social condicionada por un conjunto de intereses y propósitos incorporados en una estructura social. Las epistemologías críticas ya no acotan su espacio de explicación y prescripción normativa a contextos idealizados y habitados por agentes ideales, individuales, a-históricos y con criterios epistémicos “claros y distintos”. Por el contrario, entienden que el conocimiento, en tanto fenómeno social, está entretejido en una realidad social compleja que integra, entre otras cosas, política, cultura, economía, religión, psicología, historia y geografía. Al analizar las relaciones epistémicas dentro de este sistema “enlodado” de la realidad social, pierden relevancia los análisis discretos del conocimiento. Obtenemos entonces una suerte de resistencia a los análisis tradicionales, a cambio de un énfasis en el carácter situado de los agentes y los grupos de conocimiento (Haraway, 1988).

Con esta reorientación de fondo, se han puesto de manifiesto, entre otras cosas, las relaciones bidireccionales o dialécticas entre la injusticia social y las injusticias epistémicas (Meneses & Santos, 2012). Hemos entendido que la marginación de ciertos grupos en los procesos de producción de conocimiento, configuración de sentidos y determinación de los estándares de evaluación, es resultado de las relaciones de poder dentro de las estructuras sociales. Dicha marginación causa agravios estructurales a esos grupos, esto es, perjuicios cuyo alcance trasciende las afectaciones circunstanciales, incidentales o anecdóticas. Estos daños se extienden a otros ámbitos de la vida social de los grupos, afectando no sólo su credibilidad, sino el horizonte de comprensión necesario para dotar de sentido su experiencia social (Fricker, 2007). Redundan así en el silenciamiento y la vulnerabilidad a otras formas de opresión y discriminación.

Una diversidad de fenómenos sociales ajenos al campo de estudio de la epistemología tradicional ha hecho imperativa una aproximación crítica al fenómeno de la injusticia epistémica. Algunos de los acontecimientos sociales más resonantes en la última década han revelado formas de injusticia social cuya comprensión se enriquece con el concepto de la injusticia epistémica. Por ejemplo, la migración masiva forzada por

1 Vease Alcoff (2017) y la contribución de José Medina a este número.

políticas estatales; el rechazo explícito a aspirantes a cargos públicos con base en su identidad étnica, de género o sus preferencias sexuales; incluso las medidas de sanidad impuestas por las autoridades frente a la pandemia de la COVID-19 que desconocen las desigualdades sociales y materiales. Vistos desde un lente crítico, estos casos sugieren que, cuando un grupo hegemónico es insensible a los recursos hermenéuticos con los cuales un grupo desfavorecido entiende y expresa sus vivencias sociales, se erosionan las condiciones de posibilidad para que los segundos comuniquen el significado de sus experiencias. Con ello, se invisibilizan sus demandas, sus exigencias, sus luchas, y, en general, sus puntos de vista —como insinúan los casos mencionados.

Esta forma de exclusión también puede generar quiebres en la confianza epistémica que el colectivo tiene sobre sus propias categorías de entendimiento. Cuando estos quiebres minan por completo la confianza epistémica colectiva, el grupo marginado está conducido a padecer el agravio de la opresión epistémica (Dotson, 2014). Un grupo debilitado, oprimido y marginado epistémicamente tendrá menos posibilidades de generar las resistencias necesarias (en forma de denuncia social o activismo político) para enfrentar las injusticias sociales a las que está sujeto (Medina, 2013).

Por el contrario, un grupo que se resiste activamente a minar su confianza, que por la fuerza visibiliza sus categorías de comprensión, y que lucha por contribuir desde su universo de sentido al acervo social de conocimientos compartidos, será un grupo que, desde la comprensión de su condición oprimida, generará formas de lucha en contra de las injusticias sociales. Tales son los casos de denuncia de acoso sexual a escala global que generó el movimiento #MeToo; la visibilización de los abusos a los derechos de grupos racializados o minorizados por parte de las fuerzas de seguridad estatales; y los estallidos sociales en respuesta a políticas tributarias insensibles a las brechas de desigualdad. Todos estos fenómenos ejemplifican formas de injusticia y resistencia social en cuya base pueden rastrearse injusticias epistémicas.

El presente número de la revista *Estudios de Filosofía* recoge una serie de artículos en torno al tema de la injusticia epistémica. Los textos aquí presentados (a modo de estrategia cortazariana) pueden leerse en dos actos y un entreacto. Nuestra intención con esta sugerencia es dinamizar un poco el orden del número conforme al énfasis metodológico que los autores dan a sus contribuciones. Dicho esto, estar familiarizado con el enfoque crítico de la epistemología significa entender que ningún tipo de conceptualización o teorización epistemológica puede ser ajena a un campo de aplicación social (es decir, no puede ser enteramente conceptual); y también significa entender que ningún tipo de aplicación teórica puede dejar de ser crítica y propositiva frente a los postulados y conceptos con los cuales realiza sus análisis de casos.

En el primer acto, el espectador tendrá la oportunidad de presenciar aquellos textos en los que es predominante la intención de los autores de discutir los marcos conceptuales de las teorías sobre la injusticia epistémica y entablar un diálogo con otras tradiciones. En este acto se presentan los textos de Ángeles Eraña (Universidad Autónoma de México), José Gabriel Giromini y Emilia Vilatta (IDH-CONICET); Ignacio Ávila (Universidad Nacional de Colombia); Diana López (Instituto de Estudios de América

Latina y el Caribe – Universidad de Buenos Aires); Blas Radi (Universidad de Buenos Aires) y José Castellote Lillo (Universitat de València).

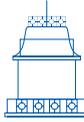
El entreacto es realizado por el fascinante diálogo entre María del Rosario Acosta López (Universidad de California, Riverside) y José Medina (Northwestern University). El diálogo inicia con la traducción de un texto escrito a modo de autobiografía académica en el que Acosta López hace un recorrido por los senderos que la condujeron a idear, con un enfoque crítico de la filosofía estética, y una dimensión estética de la crítica filosófica, el proyecto filosófico que ha denominado “Gramáticas de lo inaudito”. Medina, por su parte, comenta la forma en que el enfoque y la propuesta filosóficas de Acosta-López constituye un aporte fundamental a los debates actuales en torno a la injusticia epistémica y, en particular, cómo entra en conversación con la *epistemología de la resistencia* y el *activismo epistémico* propuestos por el autor.

En el segundo acto, los lectores presenciarán textos en los que predomina la aplicación de los marcos conceptuales de la injusticia epistémica a diferentes contextos, realidades y problemas sociales. En este acto se presentan los textos de Flor Emilce Cely Ávila (Universidad El Bosque); Juan David Franco Daza (Universidad de Antioquia y Universidad EAFIT); Allison Wolf (Universidad de los Andes); Moira Pérez (CONICET – Universidad de Buenos Aires); William Duica (Universidad Nacional de Colombia) y Aurora Georgina Bustos Arellano (Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey).

Por favor, pase usted la página. Se abre el telón.

Referencias

- Alcoff, L.M. (2017). Philosophy and philosophical practice: eurocentrism as an epistemology of ignorance. In: I.J. Kidd, J. Medina, and G. Pohlhaus, Jr. (Eds.), *Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 397-408). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315212043-38>
- Dotson, K. (2014). Conceptualizing epistemic oppression. *Social epistemology: a journal of knowledge, culture and policy*, 28(2), 115-138. <https://doi.org/10.1080/02691728.2013.782585>
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198237907.001.0001>
- Grosfoguel, R. (2013). The structure of knowledge in Westernized Universities: racism/sexism and the four genocides/epistemicides of the long 16th Century. *Human Architecture*, 11(1), 73–90.
- Haraway, D. (1988). Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599. <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Harding, S. (2004). *The feminist standpoint reader: intellectual and political controversies*. Routledge.
- Medina, J. (2013). *The epistemology of resistance: gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199929023.001.0001>
- Meneses, M. & Santos, B. (Eds.). (2012). *Epistemologías del sur (Perspectivas)*. Akal.



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

¿Es posible la justicia epistémica sin un lugar común? (Hacia una reconceptualización del *espacio público* y las relaciones sociales)*

Ángeles Eraña

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, CDMX, México
Email: mael@filosoficas.unam.mx

Recibido: 15 de abril de 2022 | Aprobado: 10 de mayo de 2022
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.348998>

Resumen: Defenderé que la búsqueda de la justicia implica una reconfiguración completa del espacio público y una transformación (radical) de nuestras relaciones sociales. Argumentaré desde la vía negativa, es decir, desde la comprensión de la *injusticia epistémica*. Esta ilustra cómo el daño injustificado se origina en la estructura de las relaciones que acontecen en las sociedades reales. Para lograr mi objetivo haré dialogar a dos debates filosóficos distintos —aquél que se centra en la noción del *espacio público* y el que habla sobre la *injusticia epistémica*—. Esto hará visible que la epistemología tiene una dimensión política y que comprender la faceta epistémica del espacio público contribuye a la búsqueda de vías para alcanzar la justicia. La tesis central es que la posibilidad de construir un espacio común funcional depende de reconocer el carácter confrontativo de la sociedad y de la política, de no pretender borrar las diferencias o allanarlas bajo la idea del consenso.

Palabras clave: espacio público, injusticia epistémica, consenso, exclusión, opresión

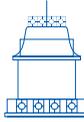
* Con apoyo del Proyecto PAPIIT IN400221, UNAM.

Cómo citar este artículo

Eraña, A. (2022). ¿Es posible la justicia epistémica sin un lugar común? (Hacia una reconceptualización del espacio público y las relaciones sociales). *Estudios de Filosofía*, 66, 9-31
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.348998>

OPEN  ACCESS





ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Can there be epistemic justice without a common place? (Towards a reconceptualization of the *public space* and social relations)

Abstract: In this manuscript, I claim that the search for justice implies a complete reconfiguration of public space and a (radical) transformation of our social relations. I will argue through a negative path, *i.e.* starting from the comprehension of the experience of *injustice*. I will focus on the case of epistemic injustice since it illustrates how the unjustified harm it produces is originated in the structure of social relations. To reach my goal, I will attempt to bring into dialogue two different philosophical debates—that which deals with the notion of the *public space* and that which discusses *epistemic injustice*—. This will help me show that epistemology has a fundamental and profound political dimension which needs to be addressed to find better avenues to search for and reach (epistemic and otherwise) justice. My main contention is that the possibility of constructing a functional public space depends on recognizing the confrontational character of politics and on not trying to erase the differences that make up society, nor trying to undo them under the idea of a (rational) consensus.

Keywords: public space, epistemic injustice, consensus, exclusion, oppression

Ángeles Eraña

Es doctora en Filosofía por la UNAM e investigadora de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filosóficas. Sus áreas de interés y trabajo son la epistemología y la metafísica social, aunque también ha trabajado temas de filosofía de la mente y ciencias cognitivas, además de temas vinculados con la filosofía de las ciencias sociales. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas de filosofía y el libro *De un mundo que hila personas* (o de la falsedad de la paradoja individuo/sociedad) publicado en 2021.

ORCID: 0000-0002-8595-8693



I. Introducción

La noción de *espacio público* ha sido fundamental en la teorización filosófica de la política. A lo largo de su historia, ha encontrado formulaciones diversas, pero podemos decir que en su núcleo se encuentra la idea de que su referente son tanto “los *lugares comunes*, compartidos o compartibles (plazas, calles, foros), como a aquellos donde aparecen, se dramatizan o se ventilan, entre todos y para todos, cuestiones de interés común” (Rabotnikof, 2011, p. 10). Como haré ver en lo que sigue, a esta idea general le subyace una dimensión epistémica que resulta útil discernir y comprender para intentar alumbrar la noción de injusticia epistémica que, a su vez, tiene una dimensión política. La tesis que aquí defenderé es que la posibilidad de combatir la injusticia epistémica depende, al menos parcialmente, de repensar *lo común* y, en este sentido, de una transformación importante de la realidad social en que se despliega. Para defender esta hipótesis argumentaré que es necesario rechazar los siguientes tres supuestos que se desprenden de cierta manera de pensar acerca del *espacio público*: (i) este hace posible un *debate racional* (en el que se deberían escuchar todas las voces); (ii) es deseable fundar la vida social sobre los *consensos* que pueden alcanzarse en él; y (iii) existe una noción común del *bien común*.

En lo que sigue presentaré en primer lugar y de manera breve la noción de *injusticia epistémica* en sus dos vertientes: la testimonial y la hermenéutica.¹ Posteriormente mostraré que esta tiene una vertiente política innegable ya que no se trata de un fenómeno de individuos, sino de uno que ocurre en el contexto de un conjunto de relaciones de poder que dan lugar a desigualdades significativas para acceder y contribuir en la producción y distribución del conocimiento (García Álvarez, 2019, p. 159) y que producen exclusiones sistemáticas de los espacios en los que se debaten los problemas de interés común y donde se toman decisiones importantes para la vida colectiva. Esto me llevará a examinar dos nociones distintas, pero con un fondo común del *espacio público*, cada una de las cuales se relaciona con una de las siguientes dos maneras de comprender la política: como (a) el conjunto de relaciones de poder y dominación que prevalecen en una sociedad; o (b) las formas autónomas de vida colectiva que imbrican a una comunidad (Rabotnikof, 2011). En la medida en que esta noción involucra la posibilidad de ponerse de (o de crear un) acuerdo, ella tiene una dimensión epistémica importante: en este sitio se fijan los significados de algunos términos y conceptos, así como las interpretaciones de ciertos hechos, sucesos o fenómenos sociales. Además, es el espacio de diálogo, escucha y acción donde quienes participan ofrecen opiniones que son epistémicamente valorables: quienes las profieren

1 El fenómeno que ha sido recientemente capturado bajo el rubro de la *injusticia epistémica* es de larguísima data. El concepto que lo nombra, sin embargo, es de reciente cuño y suele atribuirse a Miranda Fricker (2017). Otras nociones como las de *violencia* (Spivak, 1996) u *opresión* (Dotson, 2011) *epistémica* le preceden. Aquí me centraré en la caracterización de Fricker, aunque recurriré también a planteamientos más recientes y sofisticados para dar una idea somera de lo que busca capturarse con esta noción.

pueden o no ser fiables y pueden o no ser consideradas como agentes epistémicos, sus aseveraciones son susceptibles de tener valores de verdad y, por tanto, de ser significativas o constituir conocimiento. Los análisis anteriores me llevarán a cuestionar la necesidad del consenso en la construcción de *lo común* y de mis objeciones surgirá un modo alternativo de pensar el *espacio público* y una propuesta (apenas trazada) de algunas vías que verosímilmente nos permitirán combatir la injusticia epistémica. Sostendré que para que el espacio público cumpla su función es necesario partir de principios y fundamentos diferentes a los que le sirven hoy de sustento: es necesario reformular nuestras relaciones sociales y la lógica que les subyace.

El argumento central que presentaré puede resumirse como sigue. Si pensamos a la injusticia como la vivencia de un daño injustificado que se origina, al menos en parte, en las relaciones de poder que rigen al mundo y que hacen posible la dominación de algunas sobre otras o sobre el mundo (Villoro, 2009), entonces podemos pensar al concepto de *injusticia* como la negación de la posibilidad de un consenso racional entre sujetos libres e iguales. La injusticia epistémica es una de estas formas del daño injustificado que muestra ostensivamente que en sociedades como las nuestras² la posibilidad de dicho consenso está negada en tanto que en ellas está imbricada de manera ineludible la desigualdad y la opresión (en ellas, unas establecen significados y determinan criterios de verdad y validez; otras los hacen suyos o se vuelven inexistentes). El espacio público, por otra parte, se ha pensado como el sitio del consenso racional. Si esto es así y si pensamos que el mundo está plagado de injusticia y que la sistematicidad de la injusticia epistémica hace poco probable que dicho consenso exista, entonces tendríamos que sostener o bien que no es posible alcanzar la justicia en general y la epistémica en particular; o bien que el espacio público es un lugar imposible. Desde mi perspectiva, este es un falso dilema que puede resolverse con un modo alternativo a los prevalecientes de pensar *lo común* y los procesos que nos conducen a encontrarlo.

Antes de iniciar es importante mencionar que uno de los retos de poner a dialogar las literaturas que atienden a estos dos conceptos es que la metodología empleada por cada una de ellas no sólo es diferente, sino que a veces es incompatible. Mientras que el primero suele aparecer en teorías ideales que buscan establecer las condiciones que deben satisfacerse para el desarrollo de una vida social (razonablemente sana) y en muchas ocasiones para el (buen) funcionamiento de la democracia; el segundo suele asociarse a un acercamiento por la *vía negativa*, es decir parte de casos reales que sirvan para ilustrar y sustanciar el concepto. Desde mi perspectiva, y aquí lo argumento tangencialmente, la teoría ideal requiere alimentarse de los ejemplos que provee esta última forma de examinar un fenómeno para ajustarse de manera más adecuada a los

2 Vale la pena aclarar que en lo que sigue haré una generalización (no garantizada) cuando haga referencia a *nuestras* sociedades. El ejemplo base sobre el cual hago esta acción es el de México y el permiso que tomo para hacerlo proviene del supuesto según el cual en el mundo prevalece una forma de organización social —el capitalismo— que tiene distintas formas de hacerse cuerpo, pero que opera bajo los mismos principios en cualquier lugar.

fenómenos reales. Por ello aquí no sólo pongo a dialogar estos dos debates, sino que además utilizo las lecciones que los ejemplos de la injusticia epistémica nos arrojan para repensar la noción del *espacio público*.

II. La prevalencia de la injusticia epistémica

En casi cualquier parte del mundo encontramos que sistemáticamente se cometen una inmensa cantidad de casos de injusticia de muchos tipos. Me interesa en este texto subrayar la ocurrencia de instancias de *injusticia epistémica* ya que ellas sirven para ilustrar algunas de las dificultades subyacentes al debate público y a la construcción de un espacio en el que las distintas posiciones y miradas que habitan la sociedad puedan ser expuestas y encuentren lo que esta *entre* ellas. Esto es, hacen ver algunas de las dificultades que se presentan a la hora de organizar las relaciones sociales de un modo que no implique el antagonismo que vivimos día a día y que se desprende de los privilegios asociados a ciertas posiciones sociales, de las relaciones dispares que colman a nuestra sociedad. Me interesa hacerlo también porque deja en claro que combatirla requiere disputar la forma de organizarnos que prevalece. Antes de esto, sin embargo, es necesario describir y examinar brevemente esta forma de la injusticia.

Lo primero que importa hacer notar es que las que en seguida presentaré son formas *epistémicas* de la injusticia porque el menoscabo que ocasionan a las personas (por ejemplo, suprimir o tergiversar su testimonio, silenciar sus experiencias, invisibilizar su identidad) afecta directamente su calidad de *conocedoras*, pero además porque empobrecen (o evitan el enriquecimiento de) la reserva común de conocimiento y significado, con lo cual distorsionan la comprensión de la realidad y depauperan a la realidad misma (Pohlhaus, 2017, p. 13). El tipo de daño que producen tanto en lo individual como en lo colectivo tiene que ver con formas diversas de exclusión y aislamiento, con rupturas en la confianza y con la promoción de la ceguera epistémica. Finalmente, su dimensión epistémica se aprecia en el fomento de la ignorancia hermenéutica que ella lleva consigo, misma que hace que no se usen los recursos epistémicos más adecuados (Dotson, 2012, pp. 31-32) para analizar, comprender y eventualmente transformar la realidad.

En segundo lugar, vale la pena subrayar los dos modos de presentación de la injusticia epistémica que han sido identificados y mayormente debatidos en la literatura especializada: la *testimonial* y la *hermenéutica*. La primera es un “perjuicio en la economía de la credibilidad” (Fricker, 2017, p. 18) que ocurre cuando un hablante es objeto de un déficit de credibilidad debido a un *prejuicio identitario*³ y puede ser

3 Los *prejuicios identitarios* son juicios previos que no prestan la debida atención a la evidencia y, en este sentido, son

incidental o sistemática. Las primeras son dañinas sobre todo si son persistentes. Las últimas revisten una importancia particular para el patrón general de la justicia social no sólo porque se producen por prejuicios que persiguen “al sujeto a través de las diferentes dimensiones de la actividad social: económica, educativa, profesional, sexual, jurídica, política, religiosa, etc.” (Fricker, 2017, p. 57), sino también porque al reproducirse fortalecen un sistema de relaciones sociales (y epistémicas) inequitativo y parcial que produce otras formas de la injusticia real o potencial. Los daños que esta ocasiona inciden sobre la credibilidad que la persona que testifica (o que emite una aseveración cualquiera) tiene frente a los ojos (y oídos) de quienes escuchan. Este perjuicio puede afectar la confianza que ella tiene sobre su propia opinión y, así, en un mediano o largo plazo una persona que acumula experiencias de injusticia testimonial puede llegar a ver entorpecido su desarrollo intelectual (Fricker, 2017, p. 88) e incluso perder su calidad de sujeto cognoscente (ya sea ante las otras, ante sí misma o ambas).

Esta forma de la injusticia no tiene que ver exclusivamente con asignaciones de confianza a ciertos testigos, o de credibilidad a sus afirmaciones. Se relaciona también con el uso (político o de otro tipo) que puede hacerse de ciertos testimonios. Estos, por ejemplo, pueden enrarecerse o descontextualizarse, esto es, “presentarse en un marco no pertinente, de manera que se cuestiona la relevancia de lo testificado para el asunto en discusión” (De Requena Farré, 2015, p. 50). Dicho de otra manera, un testimonio que estorba (al *estatus quo*, a los grupos privilegiados o al poder político, o que puede hacerlo) dados ciertos fines determinados puede forzarse o desvirtuarse y, así, ser descalificado (o usado equivocadamente) como evidencia a favor (o en contra) de cierto posicionamiento u opinión. Los casos de las confesiones falsas (Lackey, 2021) o los testimonios históricos que pueden utilizarse para banalizar o espectacularizar el horror del pasado (incluso del pasado muy reciente) (De Requena Farré, 2015, p. 63) son ejemplos de esto último.

La *injusticia hermenéutica*, por otra parte, es un daño estructural “en la economía de los recursos hermenéuticos colectivos” (Fricker, 2017, p. 18). Esta ocurre cuando los miembros de un grupo desfavorecido son relegados de la interpretación de los hechos sociales que es compartida por los grupos favorecidos y en virtud de la cual se establecen normatividades y modos de relacionarse que estructuran la vida social. Esta apreciación constituye el eje sobre el cual se organizan las relaciones sociales y se estipulan los significados de los términos (o las condiciones de aplicación correcta de los conceptos), la comprensión adecuada de los fenómenos y/o la formulación apropiada de los problemas comunes. Ahí se establece cuáles son dichas cuestiones e incluso qué acontecimientos sociales *existen* (comienzan a hacerlo, o desaparecen).

epistémicamente defectuosos. Éstos se originan en los estereotipos que usamos para clasificar la realidad social y, más en particular, los grupos sociales. De acuerdo con Fricker, éstos nos sirven para construir nuestros juicios de credibilidad (2017, p. 61), mismos que se basan en concepciones colectivas de ciertas identidades.

Esto no sólo propicia y reproduce una participación desigual en las decisiones sociales y/o políticas, sino que además fortalece los conceptos y estereotipos prevalecientes en los que se sostienen los prejuicios identitarios y, así, preserva los modos y las relaciones injustas (García Álvarez, 2019, p. 165). La marginación aquí involucrada puede terminar por producir una incapacidad de ciertos grupos o personas para hacer inteligibles sus experiencias sociales y una sordera de otros grupos o personas en torno a aquellas interpretaciones de los problemas compartidos.

Como pueda quizá apreciarse, la injusticia hermenéutica ocurre en un nivel previo (o más básico) a la testimonial (Alcoff, 2010): esta no hace posible siquiera la evaluación de la credibilidad de las aseveraciones de algunas personas pertenecientes a ciertos grupos sociales porque les previene de hablar y/o porque predispone a ciertas escuchas a la incomprensión del habla de ciertas otras hablantes. Sin habla es imposible expresar deseos o creencias y, por tanto, es imposible atribuirles valor o comprender las interpretaciones de la realidad que les subyacen. Esta imposibilidad induce una merma en la economía social de la credibilidad y ésta aumenta la ininteligibilidad recíproca (Medina, 2013). Estos ciclos terminan por producir un círculo vicioso en que la injusticia y la incomprensión se perpetúan y alimentan relaciones sociales en las que predominan las imágenes especulares de la otra, esto es, ideas o representaciones de una misma en las otras personas. La diferencia que no puede apreciarse (porque se mira siempre la semejanza) produce insensibilidad y desinterés ante ella. La mirada eterna en el espejo termina por mostrar lo que una quiere (porque es lo que *puede*) ver.

Fricker ilustra la primera de estas formas de la injusticia aludiendo a una escena en la que la declaración de una mujer en un juzgado es menospreciada y desestimada como evidencia por ser el resultado de la (desdeñable y nada fiable) intuición femenina (2017, p. 29). En su libro *Injusticia epistémica* ofrece también ejemplos de injusticia hermenéutica. Entre ellos, encontramos el que se refiere a la dificultad que tenían las mujeres para dar a entender la situación en que se encontraban cuando padecían de la *depresión posparto*. Esto, sostiene esta autora, se debía, al menos parcialmente, a que no existía el concepto en cuestión o, mejor dicho, no existía un discurso capaz de capturar y comunicar la experiencia de esas mujeres. Como estos dos podemos encontrar una inmensa variedad: el desdén a los testimonios ofrecidos por miembros de distintas etnias indígenas en juzgados diversos por provenir de esas personas; la falta del concepto de *feminicidio* para capturar, explicar y posteriormente juzgar y sancionar de manera adecuada el absurdo número de asesinatos a mujeres por ser mujeres, etc.

Estos ejemplos no sólo dejan ver cómo los testimonios ofrecidos por mujeres o por personas pertenecientes a algunas de las naciones múltiples que constituyen a países como México son desprovistos de credibilidad, también sirven para exhibir la *exclusión* que viven las personas sujetas a estas formas de la injusticia. Esta última se presenta de muchas maneras y con diferentes profundidades. Entre ellas se hallan los distintos tipos de silenciamiento e invisibilización, el ostracismo (al que son destinadas ciertas personas o grupos) de los espacios en los que se produce el fondo

común de conocimiento y significado, el quebranto de la inteligibilidad de la realidad y las experiencias sociales, etc. La ubicuidad de la injusticia epistémica ofrece razones para pensar que en nuestras sociedades existirán siempre voces sordas e identidades invisibles, sobre todo si las relaciones sociales (y epistémicas) que las tejen son (como hoy) gobernadas por los patrones de desdén que hacen posibles estas formas de la injusticia. Si así fuese, entonces parecería que en ellas no *puede* existir un espacio en el que el diálogo (y/o el encuentro) sirva(n) como base o fundamento de la comprensión mutua, de la construcción de *lo común*, esto es, de aquello que nos urde en tanto sociedad a pesar de las diferencias y la fragmentación que con ellas viene. Veamos.

III. Sin justicia no hay lugar común

La injusticia epistémica (en cualquiera de sus dos versiones) encuentra una de sus fuentes en lo que Lisa Bergin llama la *diferencia epistémica*, esto es, “el hueco que existe entre las distintas formas de ver el mundo causado por las situaciones sociales (económicas, sexuales, culturales, etc.) diferenciadas [que] producen maneras dispares de comprender el mundo y conocimientos desemejantes de la realidad” (Bergin, 2002, p. 198). La idea central es que existen lagunas o vacíos epistémicos que se producen, en parte, por la falta de una buena comunicación entre personas que ocupan posiciones distintas en una sociedad. Esta falta de comunicación puede deberse a múltiples factores, pero uno fundamental es la disparidad constitutiva de la realidad social actual y que implica valoraciones desiguales (e injustas) de las distintas miradas: mientras que algunas se consideran como fiables y muy probablemente verdaderas, otras se descartan como falsas o distorsionadas en tanto que quienes las sostienen se consideran poco fiables o epistémicamente culpables (esto es, injustificadas, irresponsables, irracionales, etc.). Las primeras suelen asociarse con los grupos privilegiados —con aquellos colectivos que detentan el poder (social, político, económico)— y se utilizan para delimitar los criterios que determinan qué es valioso y meritorio. Las segundas generalmente se asocian con grupos minoritarios y marginados. El que las posiciones sociales se correlacionen con las asignaciones de valor epistémico produce una estructura de silenciamiento e invisibilización que resulta dañina para todos los miembros de una sociedad: unas sufren el perjuicio de ser ignoradas y excluidas; las otras se mantienen ignorantes de la complejidad social (y con ello deterioran su situación epistémica). Esta ignorancia es usada a favor de los grupos privilegiados:⁴ con ella mantienen la estructura opresiva y sus privilegios.

Estas estructuras de invisibilización y silenciamiento son configuraciones *excluyentes* por definición y forman parte de un sistema de organización social que

4 La idea de arriba expuesta hace eco de la noción de *ignorancia activa* propuesta por Medina (2013). Este autor dice que ésta es un mecanismo de defensa útil para preservar el *status quo*.

produce y promueve la desigualdad. La injusticia epistémica, en este sentido, se origina en relaciones de dominación que ejercen el control sobre lo que es deseable, posible y correcto decir, pensar o hacer. Si pensamos que “es en el mirar donde el otro, la otra, lo otro aparece. Y es en la mirada donde eso otro existe, donde se dibuja su perfil como extraño, como ajeno, como enigma” (Subcomandante Marcos, 2013), entonces podemos percatarnos de que en dichas configuraciones sociales esas otras *no* aparecen: no sólo no se escuchan, sino que (se considera que) no existen, se les trata como si fuesen irreales o imaginarias. Esas personas —sus miradas y sus voces— permanecen silenciadas e incomprendidas, no son tomadas en consideración a la hora de conceptualizar los fenómenos, de normar la vida social o de tomar decisiones acerca del mejor rumbo de acción. Otras miradas y voces —sordas, negligentes e incapaces de comprender perspectivas distintas de la propia— son vociferadas e impuestas al resto de la sociedad.⁵ Esto termina por generar un círculo vicioso en el que la comunicación se dificulta porque las expresiones de los grupos marginados u oprimidos se vuelven ininteligibles, porque la ignorancia asociada al privilegio se fortalece y se robustece. Esto ocurre entre grupos jerarquizados, pero la estratificación también sucede al interior de los grupos. En particular en aquellos que se encuentran en la parte alta de la escala social hay discriminaciones locales que suelen apelar a un ideal meritocrático que promueve cierta soberbia y fomenta en las personas la convicción de que “se merecen el destino que les ha tocado en suerte y de que los de abajo merecen también el suyo” (Sandel, 2020, p. 37).

Distintos movimientos sociales en el mundo han buscado combatir estas estructuras. Hay algunos triunfos notables tanto entre los ambientalistas, como entre las naciones originarias (o los grupos indígenas), en el feminismo y en el movimiento *trans*. Siobhan Guerrero nos dice, en este tenor, que los movimientos políticos centrados en las identidades han logrado “la resignificación de la relación entre lo colectivo y lo individual... las identidades son a una misma vez singulares y colectivas y... son los elementos comunes los que unen mientras... revelan la unicidad y singularidad de cada persona” (2021, p. 132). Algunos teóricos también han hecho planteamientos en esta dirección. Medina, por ejemplo, propone crear genealogías que eviten la monopolización “de la imaginación social... [que nos] provean con nuevos escenarios para apropiarnos imaginativamente del pasado heterogéneo [y]... abran caminos nuevos... al futuro” (2013, p. 292). La disputa entre movimientos y teóricos respecto de cuál es el mejor camino para alcanzar el fin en cuestión está abierta. Podemos entonces preguntar cuál de los dos siguientes escenarios contribuiría a combatir de manera más definitiva la injusticia epistémica. Podríamos proponer: (a) emparejar el terreno, esto es, reciprocarse las distintas posiciones que están disponibles en una sociedad, de modo que la estructura dispar desaparezca y, por tanto, no existan voces

5 Es importante mantener en mente que esta sordera no es necesariamente consciente o voluntaria, pero es, en todos los casos, dañina.

y miradas suprimidas; o (b) cambiar las prácticas y relaciones sociales constitutivas de nuestra sociedad de modo tal que las diferencias sean reconocidas y no involucren desdén. Desde mi perspectiva, lo primero no es posible. Así, creo que la alternativa viable es la que apunta en la segunda dirección. Esta posibilidad involucra repensar la idea de *lo común* y la noción de *espacio público* ya que, como veremos, es en él donde aparece, se construye o se consensa lo común. Antes de defender esta posición y para comprender la imposibilidad de la primera opción vale la pena ahondar en la naturaleza de la exclusión asociada a la injusticia epistémica.

Como vimos someramente, la exclusión que da lugar a y que se origina en la injusticia epistémica mantiene a algunos individuos o grupos fuera del debate público, los expulsa de los procesos de toma de decisión, los excluye del control en torno a posibles cursos de acción. Esto puede ocurrir de maneras burdas y explícitas, por ejemplo, cuando se obliga a ciertas naciones (en países multinacionales) a no usar su lengua para expresar sus posturas y pensamientos, o cuando se les cierran los mecanismos formales e institucionales de opinión. Pero también puede suceder de formas sutiles e implícitas, por ejemplo, cuando los términos del discurso prevaleciente “hacen supuestos que algunos no comparten y la interacción privilegia estilos específicos de expresión, la participación de algunas personas se desestima como fuera de lugar” (Marion Young, 2000, p. 53). Estas dos formas de la exclusión se asocian a fallas de distinto nivel en nuestros sistemas de relaciones sociales y epistémicas.

Siguiendo a Dotson (2014; 2012) podríamos identificar un primer nivel en el que hay un funcionamiento inadecuado de algunos aspectos de los recursos epistémicos compartidos con respecto a algún fin o valor (2014, p. 123). El problema en este caso se encuentra en la mala distribución de esos recursos: darles más voz a unos grupos parecería suficiente para atenderlo. En un segundo nivel, lo que hay es una insuficiencia de recursos (2014, p. 128). En este, ofrecer la voz a las personas acalladas es insuficiente para resolver la cuestión ya que entre los recursos faltantes se encuentran la disposición (y la capacidad, misma que se desarrolla, en gran medida, cuando la interacción con la otra no parte de una actitud de desdén) a escuchar y la humildad para reconocer que existen perspectivas diferentes de la propia. La exclusión en este nivel tiene una dimensión de segundo orden: los grupos privilegiados no sólo exhiben una tendencia a ignorar lo que los miembros de los demás grupos piensan, saben o desean, sino que además son ignorantes de su propia ignorancia. Hay aun un tercer nivel, el problema aquí radica en la conformación misma del sistema o estructura social y epistémica (Dotson, 2014, p. 129): las otras dos formas de la exclusión ocurren, pero la causa es la configuración del sistema que promueve los vicios ahí exhibidos. En este caso, no es posible combatirla si no se lleva a cabo una transformación completa del mismo.

Desde mi perspectiva, tenemos muy buenas razones para pensar que la exclusión que prevalece en nuestras sociedades es del tercer tipo. Si esto es el caso, entonces la posibilidad de emparejar el terreno parece imposible: el sistema funciona de manera (y

se reconfigura para) que eso no ocurra (Eraña, 2021). En este punto, la idea de Rancière (1996, p. 17) de que una buena distribución de las ventajas supone la eliminación previa de cierto régimen de la distorsión parece exacta. El problema es que este régimen es constitutivo de nuestras sociedades, ellas subsisten (tal como existen) porque la opresión y la ignorancia (activa) persisten. En ellas no existe un terreno común, más bien hay un conjunto de principios, deseos, modos de mirar, etc., impuestos por los grupos privilegiados. Esta imposición pone en duda que haya algo común en *lo común*. Si lo hasta aquí dicho es correcto o verosímil, entonces parece que la mejor opción que tenemos disponible para combatir la injusticia epistémica es la segunda arriba mencionada. Para defenderla es necesario examinar, aunque sea brevemente, la noción de *espacio público*. A ello me aboco.

IV. El espacio público: sitio de aparición de lo común

La noción de *espacio público* ha sido central en mucha de la discusión de la filosofía política todo a lo largo de la modernidad y hasta la fecha, de manera que no es de sorprender que ella haya sido pensada de muchas maneras diferentes. Todos estos modos, sin embargo, comparten la idea de que este es un lugar alternativo al Estado en el que ocurre la “participación ciudadana frente al monopolio decisonal” (Rabotnikof, 2011, p. 14) que hace posible un poder alterno basado (al menos en principio) en un consenso que se produce frente a la pluralidad de intereses, deseos, creencias, necesidades y demandas de los ciudadanos (y de los grupos sociales) que pueblan a la sociedad. Como podrá verse en lo que sigue, suele suponerse que en este sitio se articulan (construyen, constituyen, clarifican o identifican) los problemas *comunes*. En otras palabras, desde la perspectiva prevaleciente (si es que podemos generalizar las diferencias importantes que existen entre los modos en que el espacio público se ha pensado), esta es la arena en la que se despliega la política en tanto actividad *racional*; el sitio en el que pueden presentarse, examinarse y contraponerse de manera civilizada e instruida las distintas miradas que habitan una sociedad.

Ahora bien, las maneras distintas de pensar acerca de este espacio provienen de los modos diversos en que se piensa la noción de *espacio* y las maneras en que se habla acerca de lo *público*. Respecto al primer elemento podemos identificar un sentido general metafórico que sirve para imaginar un ámbito en el que ocurren encuentros (reales o potenciales) de personas o grupos. Fraser (1990) sostiene que Habermas lo concibe, por otra parte, como un teatro en el que se escenifica un intercambio verbal racional en el que todas pueden participar de manera libre y autónoma. Hay otra acepción más material del mismo, el cual que hace referencia, por ejemplo, a los parlamentos, los foros, las ágoras (Rabotnikof, 2011) e incluso a los medios de comunicación que sirven para dar voz a las distintas posiciones que se presentan frente a problemas reales y

comunes o compartidos en una sociedad.⁶ En lo que sigue utilizaré la comprensión metafórica en tanto que es más general y no es incompatible con distintas posibles materializaciones.

Ahora bien, respecto de lo *público*, Nora Rabotnikof identifica los tres sentidos siguientes para pensarlo: (i) *lo común*, lo que atañe al colectivo (y se contrapone con lo individual); (ii) lo que no está oculto, es decir, *lo manifiesto* y ostensible; y (iii) lo abierto o accesible para todas (2011, p. 29). De acuerdo con esta autora, las distintas maneras de concebir lo público suelen mezclarse entre sí (e incluso confundirse tanto en el habla ordinaria como en el teorizar experto), pero con cierto cuidado es posible notar un tipo de correspondencia entre ellas y diferentes modos de pensar acerca de la política y lo político, entre las que se destacan las siguientes dos: una que la “vincula [...] con las relaciones de poder y dominación, y otra que la asocia a formas autónomas de vida colectiva; una que la remite ineludiblemente al Estado [...] y otra que la reivindica [...] como forma de comunidad autónoma” (Rabotnikof, 2011, p. 263). Si elegimos la primera tenderemos a pensar que las decisiones que atañen al colectivo son responsabilidad del Estado y las razones para ellas pueden ser ocultas (si así se necesita; el secreto de Estado, por ejemplo). La segunda probablemente nos conduciría a sostener que lo común se construye en colectivo y por tanto no es algo secreto o encubierto. Estas concepciones tienen implicaciones para su apertura y nos llevan a indagar sobre si la construcción de lo común es una empresa de todas y para todas; abre la pregunta acerca de quiénes pueden participar en el espacio público. Veamos brevemente dos posiciones que sirven para comprender mejor esta imbricación conceptual.

Habermas (1981; 1988; 1991) tiene una concepción de la política (que podríamos llamar) pendular: reconoce una contradicción entre el poder y la dominación y la idea de su disolución que él ubica en la vocación de racionalizar la política (Rabotnikof, 2011, p. 263). Desde su perspectiva, el espacio público es el sitio en el que “los privados se reúnen en calidad de público, donde debaten sobre las reglas generales que gobiernan las relaciones en la esfera privatizada, pero públicamente relevante, del intercambio mercantil y del trabajo social” (1981, p. 106) y funge como mediación entre el Estado (que es el instrumento de dominación) y la sociedad que representa la diversidad de intereses individuales. En él la política adquiere su carácter racional ya que ahí se exhiben, discuten (e incluso se resuelven) los problemas a través de la argumentación razonada y ordenada. Desde esta posición, dicho sitio está constituido por una serie de

6 Podría pensarse como un *espacio lógico*, esto es, como una distribución de todas las posiciones reales y posibles que hay respecto a problemas sociales o políticos (actuales o posibles). Si bien esta es una manera interesante de pensarlo en tanto que haría posible que existieran posiciones, opiniones o interpretaciones sin portadores reales, no conozco a nadie que la defienda. Aquí no la tomaré en consideración no sólo por esta razón sino también porque, como dije, me parece que la teoría ideal es más adecuada y sustantiva si se ajusta a las lecciones que trae consigo la metodología de la vía negativa. Esto es, desde mi perspectiva, si estamos hablando de posiciones *políticas*, entonces hablamos de posiciones que *realmente* son defendidas por personas en un tiempo y en un lugar determinado. Agradezco a una dictaminadora anónima hacerme ver y pensar en este punto.

procedimientos formales y formalizados que sustituyen el gobierno de los hombres por el de las leyes (Rabotnikof, 2011) y que hacen posible tratar y dilucidar los asuntos de interés general. El debate racional que en él ocurre es manifiesto y produce una mirada *común*, esto es, elabora una formulación unificada y correcta de un problema; alcanza una interpretación única (por concertada) de cierta experiencia social. Esta manera de pensar ha sido muy criticada por diversas razones. Nancy Fraser (1990), por ejemplo, sostiene que ella supone que es posible poner entre paréntesis las diferencias profundas que existen entre los grupos en una sociedad, lo cual deja en desventaja a los grupos que están de por sí en desventaja. Dicho de otra manera, la construcción “correcta” de los problemas y la manera adecuada de presentarlos está siempre asociada a las concepciones y modos de los grupos privilegiados que las determinan. Así, los grupos marginado siguen siéndolo, pero bajo el manto de una supuesta inclusión democrática. En términos de Fraser “el espacio público oficial era –de hecho, es– el sitio primario institucional para la construcción del *consenso* que define la nueva manera hegemónica de la dominación” (1990, p. 62; la cursiva es de la autora). Formar parte de él, participar en él, involucra un adiestramiento ilocucionario y de conducta, una renuncia a nuestra singularidad y una sumisión a estilos de debate ajenos.

Nótese dos consecuencias de esta posición: (i) toda aquella persona que no satisfaga los criterios de racionalidad adecuados no podrá participar en él y; (ii) alcanzar la formulación o interpretación única (o correcta) —llegar a un *consenso*— involucra reducir el conjunto de perspectivas que pueden existir sobre un tema a aquellas que se aceptan *en ese sitio*. El punto (i) hace referencia al límite de apertura del espacio público que bajo esta concepción es estrecho: este no es un sitio para cualquiera, toda aquella que no pueda ceñirse a las reglas que en él operan quedará *ipso facto* excluida. El punto (ii) se sigue de la concepción formal de la política subyacente a esta perspectiva e implica la idea de que *lo común* es aquello que resulta del consenso, que se construye en el diálogo racional y que puede ser aceptado por todas. Si esto es así y si aceptamos que en el espacio público se discuten (y ventilan) *solamente* posiciones defendidas por actores *reales*, (y ni siquiera por todos, ya que aquellos que no satisfagan los criterios de razonabilidad o racionalidad necesarios para participar en él no podrán entrar en el debate), entonces es razonable pensar que esta forma del consenso deja fuera toda aquella posición que no sea escuchada y, en este sentido, es excluyente: todo aquel grupo que no sea escuchado será excluido y, por tanto, víctima de injusticia epistémica.⁷ Además, si la noción de *bien común* (y sus contenidos) se desprende(n) de la construcción de *lo común* tiene sentido pensar que, desde esta perspectiva, existe una *única concepción del bien común*.

7 Incluso podríamos decir que algunos grupos que pueden participar en el espacio público porque satisfacen mínimamente los criterios de racionalidad en juego quedan también excluidos. Esto ocurre siempre que, por ejemplo, alguna minoría no se siente representada en la decisión final o en la formulación de un problema o una solución. Estos casos son complejos y sutiles: involucran lo que podríamos llamar el “mayoriteo”, esto es, una exclusión o un silenciamiento interno (Marion Young, 2000).

Arendt (1958; 1997), por otra parte, defiende la segunda manera de pensar acerca de la política. Desde su perspectiva, el espacio público es “la sede de una de las caras de la política —la que tiene que ver con compartir el mundo, actuar en concierto y fundar una comunidad” (Rabotnikof, 2011, p. 265). Dado que es el sitio en el que actuamos colectivamente, su carácter es abierto y transparente para todas. Esta autora liga la noción de espacio público a la de la “acción autónoma y al ejercicio de [un] poder sin dominación” (Rabotnikof, 2011, p. 267), a la de un poder urdido desde las voces diversas de las múltiples personas que habitan el mundo en común. Este es el sitio en el que se originan los acontecimientos políticos y en el que, por tanto, encuentran una formulación (común) los problemas de esa naturaleza. Su preocupación no es por los procedimientos para abordar los problemas, sino con la constitución de los problemas mismos. Esta concepción supone que hay una “comunidad sustancial de la comunidad” (Rabotnikof, 2011, p. 292) que se expresa o manifiesta en este espacio. En este sentido, este es el lugar en el que se tejen y despliegan las solidaridades, es un sitio de y para todas.

Esta manera de pensar acerca de la noción que aquí he intentado someramente caracterizar tiene elementos interesantes que comparto y que creo pueden ser repensados para articular un concepto que sirva para borrar las desigualdades propiciadas por el modo en el que se ha habitado el espacio público y que genera casos abundantes de injusticia epistémica. En ella, la apertura es más amplia, al menos en tanto que no establece reglas explícitas de conducta. Sin embargo, estoy de acuerdo con Rabotnikof (2011) en que en el planteamiento arendtiano hay un presupuesto acerca de la existencia de la comunidad que borra la dificultad de construirla y los problemas que acarrea intentar hacerlo. En particular, me parece que esta posición no da suficiente cabida a la confrontación y el conflicto que ocurren en el espacio público y podría, por tanto, caer en una trampa semejante a la que atrapa a Habermas, esto es, la idea de que es posible poner entre paréntesis los diferendos o los desencuentros. Desde mi perspectiva, la incompreensión sistemática sólo puede ser remediada si es reconocida como parte de la realidad social.

Para que el espacio público pueda cumplir su función (*i.e.*, ser un lugar de encuentro y diálogo, el sitio en que se construye *lo común* y provee el tránsito de la muchedumbre a la sociedad) debería ser el caso que toda y cualquier voz fuese en él escuchada, considerada, ponderada. Esto no es el caso *de facto*. La pregunta que aquí me atañe es si esto es posible *en principio*. El espacio público, al incluir a algunas, excluye inevitablemente a otras porque tiene un rango de apertura limitado. La pregunta es si este rango está fijo, si siempre es el mismo. Si esto no es así, entonces podríamos pensar en formas de la exclusión que no son dañinas, que no son sordas, que están dispuestas a abrirse y dejarse afectar. Retomaré la posición de Arendt con este tipo de consideraciones en mente para defender que ella puede contribuir a encontrar un modo de reestructurar nuestras prácticas y detener la injusticia epistémica. La idea es que nuestro “estar juntas” no implica *una* noción común del *bien común*, que esta está siempre en flujo y se actualiza constantemente.

V. El consenso como obstáculo de *lo común*

La discusión y los planteamientos en torno a la injusticia epistémica que presenté al inicio de este texto dejan ver que “el daño no es lo injusto o mal contado dentro de [un] orden, sino lo que [ese] orden cuenta mal” (Quintana, 2020, p. 52). Dicho de otra manera, el mal o perjuicio ocasionado por las injusticias testimoniales y hermenéuticas (entre otras formas de la injusticia) tienen una dimensión individual y potestativa, pero tienen otra fundamental —más difícil de combatir y diagnosticar— de orden social o colectivo. El menoscabo que ellas ocasionan no proviene exclusivamente de la falta de voluntad o capacidad de ciertos sujetos particulares para escuchar, mirar o atender a otras personas, sino de una sordera y ceguera estructural, de una invisibilización y un silenciamiento resultado de una configuración social, de cierto modo de relacionarnos que propicia y hace posible la displicencia hacia la otra como punto de partida. Esta configuración social se materializa en prácticas e instituciones que reproducen (y garantizan) esta forma de relacionarnos. Dado que el sistema que da cabida a estos fenómenos se da por sentado y se asume como el mejor y único posible (y existente), se cree que todas debemos ajustarnos a sus exigencias (Eraña, 2021). Quienes no lo hagan, quienes salgan de ese orden, deberán ser disciplinadas para encontrar cabida en el mundo o bien, si no lo hacen, continuarán como inexistentes.

Si estas ideas son aceptadas y si el argumento que esgrimí antes en contra de la posibilidad de emparejar el terreno para combatir la injusticia resulta razonable, entonces parece que la mejor manera de hacer esto último es a través de una reconfiguración total de la sociedad, del establecimiento de nuevas prácticas y formas de relacionarnos distintas de las actuales. Esto involucra, entre muchas otras cosas, repensar nuestros espacios de encuentro o confrontación (incluso revisar críticamente estas dos nociones y sus implicaciones prácticas), entre los cuales se encuentra el *espacio público*. Algunos de los problemas principales con su materialización en nuestra realidad política tienen que ver con que actualizan tres de los supuestos prevalecientes en la posición teórica tipo habermasiana sobre él, a saber (i) el *espacio público* hace posible un *debate racional* (en el que se escuchan todas las voces); (ii) es deseable fundar la vida social sobre los *consensos* que pueden alcanzarse en él; y (iii) existe una noción común del *bien común*.⁸ Estos tres supuestos son falsos, al menos en el mundo tal como es hoy. Si lo que prevalece aquí es la exclusión, entonces ninguno de ellos se satisface. Veamos.

En la medida en que existan grupos silenciados y/o invisibilizados (i) será simplemente falso. La idea de que el espacio público es un lugar de debate, uno en el que se escucha a la otra, en el que se exponen puntos de vista propios y que avanza

8 Este supuesto es compartido, con variaciones, por las dos posiciones que presenté anteriormente respecto de qué es la política. La diferencia fundamental entre ellas es que una piensa que dicha noción es el resultado del diálogo racional, mientras que la otra (la que sostiene Arendt) sostiene que emerge de la acción autónoma y solidaria.

hacia un consenso suena como algo en principio deseable, pero es un lugar simplemente inexistente. La idea del *debate racional* parte de dos conjeturas importantes: (a) la racionalidad se exhibe a través del despliegue educado de ciertas habilidades verbales y (b) hay significados fijos y compartidos que se expresan en las proposiciones emitidas por los hablantes y estos son escuchados por los oyentes. Como han argumentado un número importante de teóricas feministas (Cf. Fraser, 1990), lo primero involucra una renuncia a la personalidad propia, un oscurecimiento de la singularidad y una imposición de modos que terminan por modelar expectativas y formas de relación con las otras. Lo segundo borra la diferencia y dificulta la posibilidad de cuestionar nuestra capacidad para comprender lo que *la otra dice*.

El primer punto presupone que “hay hablantes, argumentos y situaciones que pueden contar como... *razonables*”, y que es esta razonabilidad lo que nos permite “ponerle fin a la discusión sobre estos términos y con esto [...] descartar el desacuerdo” (Quintana, 2020, p. 239). La idea es que el acuerdo es posible porque hay un fondo de racionalidad común que hace posible la comunicación y comprensión mutua. Desde esta perspectiva, existe un vínculo intrínseco entre “ser racional” y “ser un hablante”. Ser racional significa ser capaz de hablar de una forma educada, esto es, requiere de un conocimiento y uso correcto de las reglas de la retórica, una capacidad para aplicar adecuadamente (y en la mayor medida posible) los principios básicos de la lógica a la hora de argumentar y hacer inferencias, y un estilo expresivo que se adecue a las expectativas de *ese público así educado*. Quien no satisfaga estos criterios de racionalidad, no contará siquiera como hablante (las voces que tengan un origen distinto al del privilegio no serán voces, sino ruido).⁹ Aquí es importante tener en mente que hay distintas teorías que dan cuenta de los procesos de fijación de significado y que algunas de ellas nos permiten pensar que no por fijos los significados son compartidos, ni viceversa. También tiene sentido sostener que la fijación es indeterminada, contextual y temporal. Así, lo que unas dicen y lo que otras oyen no necesariamente tiene el mismo sentido (y si pensamos que este fija la referencia, entonces tampoco compartirán necesariamente referente).

Además, y en relación con esto último, vale la pena pensar respecto de la diferencia que existe entre *oír* y *escuchar*: lo primero en general involucra la traducción o adaptación de *lo dicho* a *lo que se quiere (o puede) oír* (a lo que una habría dicho en ese lugar); lo segundo involucra un esfuerzo por fijar la atención en lugares no sobresalientes para la posición que una ocupa, o estar dispuesta a hacerlo en lugares desconocidos, no habitados y probablemente incómodos. La escucha involucra a la imaginación y es polifónica: se trata de pensar cómo no soy (Yébenes, 2020, p. 256)

9 En este sentido, serán discriminadas antes de poder hablar, serán sujetas de una exclusión externa. Es interesante pensar en este punto que el ruido en cuestión se produce por quienes discriminan y que es este ruido lo que les impide comprender. Parecieran no percatarse de que el ruido se transforma en voz y sentido cuando hay silencio, pero que ellas son incapaces de guardarlo.

y desde ahí imaginar posibles modos distintos de ser; involucra “producir un mundo que no fue y debió llegar a haber sido” (Acosta, 2020, p. 35), o uno que probablemente no ha llegado a ser pero que *puede* ser, implica reconocer que puede haber mundos que *son* sin ser vistos y que hay otros que están por ser. Dicho de otro modo, aquélla requiere de la capacidad de percatarse de la posible incompreensión y de la pregunta constante respecto de quién (es la persona que) habla y *qué es lo que dice* (cuestionar si esto es *lo que oigo*). La idea es que entre más puntos de vista diversos tengamos presentes cuando escuchamos lo que otras dicen, mejor podremos imaginar cómo sentiríamos y pensaríamos si estuviésemos en su lugar (Yébenes, 2020, p. 26), esto es mejor podríamos escuchar y, por tanto, comprender sus experiencias y afirmaciones.

Por otra parte, siempre será posible (y casi siempre será el caso) que aquello que quienes detentan el poder consideran como “bueno” o como “lo mejor para todas” no sea tal para toda o cualquiera y por tanto la tercera suposición (iii) es *en principio y de hecho* falsa. En principio porque la posibilidad de que existan distintas concepciones del bien (y del bien común) estará siempre abierta, y de hecho porque en nuestro mundo hay tantas maneras de pensar el bien común como pueblos lo habitan. Para muestra basta un botón: hay un profundo desacuerdo y diferencia entre “un común pensado, desde la perspectiva de la financiarización y la prosperidad económica [...], y un común pensado desde la vida en los territorios, desde preocupaciones ambientales que atañen a la forma de vida” (Quintana, 2020, p. 195). Me resta examinar la verosimilitud de (iii), esto es, de la idea del *consenso* como fundamento de la vida social.

Finalmente, respecto del segundo supuesto (ii), Laura Quintana (2020) argumenta convincentemente a favor de la idea de Rancière según la cual “la exclusión no es sino el otro nombre del consenso” (Rancière, 1996, p. 145). Desde la perspectiva de esta autora, la lógica que subyace a la noción de consenso es la de la inclusión, donde esta involucra una exigencia de transformación de toda la que no cabe, un borramiento de las diferencias epistémicas y la desaparición de algunos pueblos y personas. La idea central es que el consenso fija una realidad y cualquier voz o experiencia que no quepa bajo la descripción que aquél determina del mundo se convierte en peligrosa, en extranjera, en ajena; es una amenaza para la existencia toda. El consenso, continúa Quintana, es una forma de gobernar que “evita los conflictos entre las partes de la población concernida” (2020, p. 198), pero este es un acuerdo ciego y sordo montado sobre la homogenización (y la hegemonización) de la realidad. Esta autora nos dice que

el consenso supone una comprensión de lo común que reduce la dimensión del conflicto de la vida social[...] no meramente porque dejen de reconocerse distintas visiones que podrían producirse sobre la realidad social o porque el espacio público deje de verse como un espacio para la deliberación y tienda a asumirse[...] como un espacio de gestión y administración[...] El conflicto se reduce e incluso se anula porque se cierra el espacio para que puedan aparecer interpretaciones realmente *otras* de la realidad social (Quintana, 2020, p. 200).

La idea es que pretender en algún punto el terreno común queda fijo —creer que y actuar como si el espacio público fuese un terreno parejo o un territorio neutral y las posiciones que lo organizan fuesen equivalentes en términos de su capacidad de movilización— puede alejarnos del conflicto, pero también nos impide mirar la complejidad de la realidad social. No todas ocupamos el mismo lugar, ni compartimos posturas. La manera de estar colocadas en nuestro “estar juntas” es variada. Una ubicación particular lleva consigo un modo específico de ser vista, un modo peculiar de relacionarse con las otras. Nuestras posiciones nos dan una perspectiva desde la que miramos el mundo social, esta se hace cuerpo en nosotras y nos lleva a actuar, hablar, expresarnos de cierta manera y también —y de manera muy importante— a generar expectativas específicas para nosotras mismas y de las otras. Esta posicionalidad *no* es horizontal, las sociedades son disparejas y eso significa que hay cosas ocultas para unas posiciones, pero no para otras. Hay condiciones materiales posibles y reales para las unas, pero inaccesibles para las otras. Un asunto paradójico es que la posibilidad de tránsito entre posiciones cuando de lo que hablamos es de formas de mirar la realidad es mayor para los grupos marginados, pero si hablamos en términos de las condiciones materiales, entonces el tránsito es inviable o muy difícil para ellos. Esto hace que los grupos marginados tiendan a tener una mirada más amplia y comprehensiva de la realidad, pero también más desdeñada y comúnmente silenciada. Suponer que el consenso apisona el terreno involucra modos de proceder que promueven los silenciamientos y las invisibilizaciones. Como dije antes, la transformación de la realidad social y el hallazgo de lo común requieren de la escucha, pero también de la confrontación.

Para sustanciar la importancia que esto tiene a la hora de pensar acerca del espacio público, la injusticia epistémica y la construcción de lo común parece útil distinguir la *confrontación* del *enfrentamiento*. Este último no hace uso de la escucha, sino que se monta sobre imágenes especulares que nos regresan siempre nuestra propia mirada, nuestra propia comprensión y percepción de los fenómenos, nuestro propio pensamiento acerca de ellos (quizá distorsionado o acaso invertido, pero nuestro siempre). En un enfrentamiento la palabra ajena es ruido que puede dejarse pasar porque el objetivo en estos casos es triunfar frente al oponente, imponer una posición, corroborar su corrección y validez a través de interpretaciones que usen siempre el marco propio. La *confrontación*, por otra parte, alude a un choque de posiciones o miradas que, precisamente al colisionar hacen a la otra mirar que hay otro modo de mirar, de imaginar y de habitar el mundo. Esta nos obliga a salir de nosotras mismas y ocurre cuando nos dejamos afectar por las otras, por lo otro; cuando lo que ellas dicen, piensan o hacen nos sorprende y permitimos a nuestra curiosidad hurgar; cuando las vulnerabilidades propias y ajenas se encuentran y se hablan en silencio. Esta no ocurre a menudo y no puede hacerlo en entornos donde existen estructuras opresivas que nos obligan a esconder nuestra fragilidad, nuestras dudas y certezas. La *confrontación* hace visible lo que está *entre* las posiciones diversas y contribuye a hacer ostensible lo que

no comprendemos e incluso lo que quizá no podemos aceptar. Esto que se encuentra en el medio, que aparece como puente entre unas y otras posiciones, es lo *común*.

Estos argumentos ofrecen buenas razones para comenzar a imaginar un lugar de encuentro que *no* aspire al consenso, sino que se estructure desde otras coordenadas. Para ello quizá debamos modificar la pregunta que guía nuestras inquisiciones sobre la política (su racionalidad y su naturaleza). Quizá en vez de preguntar qué somos todas juntas y/o cómo podemos ser todas juntas, vale la pena indagar la manera de trazar puentes entre las muchas que somos. Quizá vale la pena preguntar qué vínculos podemos trazar para seguir siendo todas diferentes. Quizá vale la pena pensar en cómo hacer de este un mundo donde quepan muchos, que de lo que se trata no es de hacernos iguales entre todas, sino de mirar cómo es cada una y aprender que los ojos son para mirar al otro, para “saber que es y que está y que es otro y así no chocar con él, ni pegarlo, ni pasarle encima, ni tropezarlo”, para “mirar dentro del otro y ver lo que siente su corazón. Porque no siempre el corazón habla con las palabras que nacen los labios. Muchas veces habla el corazón con la piel, con la mirada o con pasos se habla” (Subcomandante Marcos, 2008, p. 40).

VI. La búsqueda de la justicia: repensar lo común

Las sociedades como la nuestra son espacios estratificados que tienden a silenciar a las posiciones que se encuentran más abajo. La idea del *espacio público* se monta sobre la posibilidad de establecer un consenso que haga frente a la fragmentación propia de la posicionalidad y que priorice “la visibilidad y la transparencia frente al secreto y la negociación privada; la actuación y la participación ciudadana frente al monopolio decisional; el énfasis en lo general frente a la eclosión de los intereses particulares” (Rabotnikof, 2011, pp. 14-15). Pero, dada la configuración de nuestras sociedades, la serie de vicios que constituyen hoy al espacio público, no parece posible pensar en un espacio público que evite la injusticia epistémica (que evite los silenciamientos). Así, no parece posible salir de una sin evitar al otro, por lo que o bien aceptamos que la noción ideal de *espacio público* es irrealizable, esto es, que no existe *un lugar común*, o bien que debemos revisar dicho concepto y combatir la sordera prevaleciente frente a modos de pensar el mundo y la vida que no son acordes con los prevalecientes, el silenciamiento de modos de vida alternativos y la incompreensión (e incompreensión de la incompreensión) de las experiencias ajenas.

El combate a la injusticia no consiste únicamente en la creación de nuevos derechos. Tampoco consiste en incluir —en un espacio construido con modos determinados— a quienes tienen otros modos de mirar, de vivir, de experimentar el mundo. Ella requiere de la reconfiguración de las relaciones sociales, de la aparición de nuevos actores y de la producción de nuevos espacios y nodos en la sociedad. La justicia requiere de “procesos de subjetivación política que afirmen la capacidad de cualquiera para intervenir sobre

los asuntos que les conciernen, y no en instancias de representación que busquen o puedan dar lugar a cierto consenso” (Quintana, 2020, p. 347). Las estructuras sociales que nos tejen y hacen hoy promueven la ignorancia y dan lugar a distintas formas de arrogancia asociadas a ella. Lo que parece hacer falta para hacer posible la escucha y la mirada es la humildad, esto es, el desarrollo de una capacidad para reconocer que nuestra mirada es limitada, incompleta y que quizá incluso esté errada. Esta humildad no es algo que depende de la voluntad individual, es más bien una virtud que sólo puede desarrollarse en un entorno social, que requiere de modos de relacionarnos que no pongan en riesgo nuestra dignidad y nuestra autoestima al mostrar nuestra vulnerabilidad, nuestra falibilidad, nuestra incompletud. La verdadera humildad “es producida y alentada por el tipo correcto de relación con la alteridad” (Yébenes, 2021, p. 92), en este sentido, es una virtud relacional, que requiere que cada una salga de sí, que todas permitamos que las otras personas –las que son más diferentes de nosotras y más nos confrontan con nosotras mismas– nos afecten, nos hagan movernos del lugar en el que nos encontramos.

Si es cierto que la noción de espacio público busca dar cuenta de la racionalidad de la política y si pensamos que no existe una única noción de racionalidad, ni una manera determinada y fija de *ser racionales*, entonces podemos empezar a imaginar un espacio múltiple, o quizá podemos pensar que no existe *un* espacio público, sino distintas maneras de pensar lo común y distintas formas de hacerlo común. Lo que hay son distintos públicos para quienes se hacen ocultas o transparentes distintas formas de habitar un espacio y, en este sentido, el espacio que cohabitan está siempre en construcción, es el lugar en el que se hace visible lo no-común, en el que sistemáticamente hay una confrontación que hace posible la construcción de distintos sujetos políticos y epistémicos. Es aquí donde la posición que presento se encuentra con Arendt (1997): se trata de un lugar en el que se tejen las diferencias a través de la construcción de puentes, donde se expresan las distintas maneras de vivir y sentir el mundo social, donde se exhiben y constituyen los problemas; a diferencia de ella también sostengo que es ahí donde aparece la confrontación que ilumina los desacuerdos, los hace palpables y permite la movilización de la sociedad. Bajo esta mirada, la búsqueda de la justicia pasa por el reconocimiento de la diferencia y por la construcción de interpretaciones múltiples y variadas de la realidad (social) que den cabida a todos los modos de vida actuales y potenciales, que amplíen nuestro bagaje común de conocimiento y nos conduzcan hacia una comprensión cabal de la realidad. Desde mi perspectiva, el espacio público está hecho de una serie de procesos en los que continuamente se revisa y define qué es la comunidad, lo común, lo razonable. En este sentido, la política es la construcción continua de lo que somos y de la expresión de lo que podemos ser. Si la pensamos así, podemos empezar a caminar hacia la justicia, podemos empezar a reconocer que podemos ser otras (esto es, podemos ser las que queremos ser y no estamos determinadas a ser las que *aquí hoy* podemos ser o somos).

Ahora bien, pensemos en la política como las formas de vida colectiva que articulan y se articulan en torno a las diferencias y la confrontación que las hace visibles. Esto nos permite pensar en el papel que la resistencia epistémica tiene en el combate a la injusticia y en la reorganización social. Los grupos marginados y marginales han desarrollado mecanismos de resistencia, esto es, han producido dispositivos para mantener vigentes y vivas sus maneras de comprender e interpretar la realidad social, han encontrado modos de producir ecos (al menos locales) para sus voces e incluso de que estas introduzcan temas, problemas y miradas en los espacios compartidos con los otros grupos. Medina sostiene que esta resistencia consiste en retar ciertas sensibilidades para confrontarlas con sus propias limitaciones, puntos ciegos y adormecimiento afectivo (Medina, 2019, p. 30). Dice, además, que el activismo epistémico busca erradicar lo que él llama la fricción emocional negativa, esto es, los obstáculos que los sujetos enfrentan para superar su complicidad con la opresión, y promover la fricción positiva, esto es, las actitudes emocionales y las respuestas que requieren ser movilizadas para resistir la opresión tales como la empatía y la rabia (Medina, 2019, p. 26). De acuerdo con Medina, la obligación a resistir lleva consigo muchas responsabilidades epistémicas: luchar contra la ignorancia, conocerse a una misma y a las otras en ciertos aspectos, resistir vicios epistémicos, entre otras (Medina, 2013, p. 14). La resistencia está conectada con la solidaridad y, en este sentido, puede asociarse con la noción de política relacionada con la comunidad y con las formas de vida autónoma. Desde mi perspectiva, para que esta manera de pensar y hacer política no se quede atorada y caiga en la sordera y ceguera en que vivimos es necesario reconocer que lo que se solicita no es un despliegue de empatía que comúnmente se asocia a la condescendencia. La solidaridad, más bien, debe empujar y promover desplazamientos “de las propias suposiciones, convicciones y sentido de control” (Yébenes, 2021, p. 94), debe fomentar procesos de transformación de las subjetividades a través del encuentro (no siempre sutil, agradable o terso) con la otra. Uno de los puntos cruciales de comprender esto último tiene que ver con la posibilidad de combatir la injusticia epistémica. Esta depende (al menos parcialmente) de nuestra capacidad para comprender que la sociedad está hecha de miradas diversas y, sobre todo de distintas posiciones. En resumen: *lo común* puede exhibirse sólo si se reconoce que la estructura de privilegios es va en detrimento de las relaciones sociales y promueve la injusticia, si se hace de (re)conocimiento colectivo el privilegio de unas lastima a otras de manera injustificada.

VII. Reflexión final

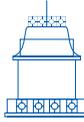
La sociedad es un tejido que se anuda de distintas maneras en distintos tiempos. En este sentido, no es una entidad fija y determinada, sino que está en constante movimiento y configuraciones peculiares a través del tiempo. En ella habitan personas

muy diversas y esta pluralidad —el inmenso número de interpretaciones reales y posibles del mundo y la realidad que existe— enriquece a la sociedad. Pero esta diversidad involucra el desacuerdo y, por tanto, la confrontación. Aquí he argumentado que no debemos temer a esto último, ya que sólo si reconocemos el carácter confrontativo del espacio público podremos promover la fricción epistémica (Medina, 2013) que nos permita contemplar las perspectivas diferentes que constituyen nuestra realidad social sin polarizarlas o dicotomizarlas, sin presentarlas como exhaustivas, correctas o mejores que las demás. La idea de fondo en mi planteamiento es que la racionalidad de la política no se encuentra en el lugar del acuerdo; sino en aquello que nos dice (de manera escandalosamente silente) el desacuerdo, en los espacios que quedan vacíos de ruido y que hacen posible comprender mejor nuestra propia voz y las voces ajenas. Esta posibilidad quizá abra el camino para buscar la justicia.

Referencias

- Acosta, M. del R. (2020). Gramaticas de la escucha como gramáticas descoloniales. Apuntes para una descolonización de la memoria. *Eidos*, 34, 14-40. <https://doi.org/10.14482/eidos.34.415>
- Alcoff, L. M. (2010). Epistemic Identities. *Episteme*, 7(2), 128-137. <https://doi.org/10.3366/epi.2010.0003>
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* (R. Sala Carbo, trad.). Paidós.
- Arendt, H. (1958). *The human condition*. The University of Chicago Press.
- Bergin, L. (2002). Testimony, epistemic difference, and privilege. *Social Epistemology*, 16(3), 197-213. <https://doi.org/10.1080/0269172022000025589>
- De Requena Farré, J. A. (2015). La injusticia epistémica y la justicia del testimonio. *Discusiones Filosóficas*, 16(26), 49-67. <https://doi.org/10.17151/difil.2015.16.26.4>
- Dotson, K. (2011). Tracking epistemic violence, tracking practices of silencing. *Hypatia*, 26(2), 236-257. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01177.x>
- Dotson, K. (2012). A cautionary tale: on limiting epistemic oppression. *A Journal of Women Studies*, 33(1), 24-47. <https://doi.org/10.5250/fronjwomestud.33.1.0024>
- Dotson, K. (2014). Conceptualizing epistemic oppression. *Social Epistemology*, 28(2), 115-138. <https://doi.org/10.1080/02691728.2013.782585>
- Eraña, Á. (2021). *De un mundo que hila personas (o de la falsedad de la paradoja individuo/sociedad)*. IIFs, UNAM y UAM-C.
- Fraser, N. (1990). Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. *Social Text*, 25/26, 56-80. <https://doi.org/10.2307/466240>

- Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica* (R. García Pérez, trad.). Herder.
- García Álvarez, A. (2019). Emancipación epistémica. Una lectura kantiana acerca de la “Injusticia Epistémica”. *Eikasia. Revista de Filosofía*, 87, 157-179.
- Guerrero McManus, S. (2021). Identidad y diversidad sexogenérica en México. Historias, narrativas y políticas. En L. Loeza Reyes (Coord.), *Políticas de identidad en el contexto de la crisis de la democracia* (pp. 109-140). Ceiih, UNAM.
- Habermas, J. (1991). Derecho y moral (dos lecciones). En D. Sobrevilla (Comp.), *El derecho, la política y la ética* (pp. 10-30R) Siglo XXI/Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- Habermas, J. (1981). *Historia y crítica de la opinión pública* (M. Jiménez Redondo, trad.). Tecnos.
- Habermas, J. (1988). *Ensayos políticos* (R. García Cotarelo, trad.). Península.
- Lackey, J. (2021). False confessions and subverted agency. *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 89, 11-35. <https://doi.org/10.1017/S1358246121000072>
- Marion Young, I. (2000). *Inclusion and democracy*. Oxford University Press.
- Medina, J. (2013). *The epistemology of resistance*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199929023.001.0001>
- Medina, J. (2019). Racial violence, emotional friction, and epistemic activism. *Angelaki*, 24(4), 22-37. <https://doi.org/10.1080/0969725X.2019.1635821>
- Pohlhaus, G. (2017). Varieties of epistemic injustice. En I. James Kidd, J. Medina & G. Pohlhaus (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 13-27). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315212043-2>
- Quintana, L. (2020). *Política de los cuerpos*. Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11qdw8>
- Rabotnikof, N. (2011). *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo* (H. Pons, trad.). Nueva Visión.
- Sandel, M. J. (2020). *La tiranía del mérito* (A. Santos Mosquera, trad.). Debate.
- Spivak, G. Ch. (1996). *The spivak reader: selected works of Gayatri Chakravorty Spivak*. Psychology Press.
- Subcomandante Marcos (2013). *Ellos y Nosotros VI. Las miradas*. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/02/06/ellos-y-nosotros-vi-las-miradas/>
- Subcomandante Marcos (2008). La historia de las miradas. En Red de Solidaridad con Chiapas (Comp.), *Los otros cuentos, vol. 2* (pp. 37-40). Red de Solidaridad con Chiapas.
- Villoro, L. (2009). *Tres retos de la sociedad por venir*. Siglo XXI.
- Yébenes, Z. (2021). *Indicios Visionarios. Para una prehistoria de la alucinación*. Tierra Firme.
- Yébenes, Z. (2020). Visionarios y fanáticos. Imaginación y política a partir de Kant. *Enclaves del pensamiento*, XIV(27), 112-135. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i27.381>



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Conceptos sociales, etiquetas y cambio conceptual: un enfoque semántico de la injusticia hermenéutica*

José Gabriel Giromini

Instituto de Humanidades (IDH-CONICET), Córdoba, Argentina.
Email: jgiromini@ffyh.unc.edu.ar

Emilia Vilatta

Instituto de Humanidades (IDH-CONICET), Córdoba, Argentina.
Email: emiliavilatta@unc.edu.ar

Recibido: 29 de septiembre de 2021 | Aceptado: 25 de febrero de 2022
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.347666>

Resumen: El propósito del presente trabajo es analizar algunos aspectos *semánticos* del fenómeno de la injusticia hermenéutica que no han sido suficientemente considerados en la literatura reciente. En primer lugar, examinaremos diversos casos de injusticias hermenéuticas y propondremos clasificarlos de acuerdo a su estructura semántica. El núcleo de la clasificación que ofrecemos consiste en distinguir casos vinculados a *problemas de contenido* y casos vinculados a *problemas de circulación* de los conceptos sociales. En segundo lugar, cuestionaremos una concepción semántica, implícita en muchos trabajos acerca de la injusticia hermenéutica, de acuerdo a la cual los conceptos son simples *etiquetas*. Mostraremos que esta concepción impide comprender adecuadamente los diferentes casos de injusticia hermenéutica que identificamos debido a que, por un lado, no permite capturar las dinámicas de cambio o refinamiento conceptual que estos involucran y, por otro, lleva a diagnosticarlos como meros problemas de aplicación de conceptos.

Palabras clave: injusticia hermenéutica, semántica, conceptos sociales, etiquetas, cambio conceptual

* Este artículo fue financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET - Argentina) y el Instituto de Humanidades (IDH - Universidad Nacional de Córdoba), en el cual ambos autores desempeñan funciones como becarios posdoctorales. A su vez, es parte del proyecto de investigación "La naturaleza y estructura de los contenidos representacionales", financiado por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), del cual forma parte el autor José Giromini

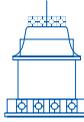
Nota sobre autoría: El orden en que figuran los nombres de los autores es estrictamente alfabético y no expresa la preponderancia de ninguno de ellos en la producción de este artículo, que fue realizado en partes iguales.

Como citar este artículo

Giromini, J. G. y Vilatta, E. (2022). Conceptos sociales, etiquetas y cambio conceptual: un enfoque semántico de la injusticia hermenéutica. *Estudios de Filosofía*, 66, 33-55. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.347666>

OPEN  ACCESS





Social concepts, labels, and conceptual change: a semantic approach to hermeneutical injustice

Abstract: This paper aims to consider some *semantic* aspects of the phenomenon of hermeneutical injustice overlooked in recent literature. First, we examine different cases of hermeneutical injustices and we propose to classify them according to their semantic structure. The core of this classification lies in the distinction between cases related to *problems of content* and cases related to *problems of circulation* of social concepts. Second, we criticize a semantic conception, implicit in much of the literature concerning hermeneutical injustice, according to which concepts are mere *labels*. We show that this conception cannot provide an adequate understanding of the different cases of hermeneutical injustice that we identify: first, because it fails to capture the dynamics of conceptual change or refinement that these cases involve and, second, because it leads to diagnosing them as mere problems of concept *application*.

Keywords: hermeneutical injustice, semantics, social concepts, labels, conceptual change

José Gabriel Giromini

Es doctor y licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Becario Posdoctoral CONICET (IDH).

ORCID: 0000-0003-3893-6843

Emilia Vilatta

Es doctora y licenciada en Filosofía. Becaria Posdoctoral CONICET (IDH) Docente de "Epistemología" en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba.

ORCID: 0000-0001-7878-0885



1. Introducción

El debate acerca de la naturaleza de las injusticias epistémicas —sus variedades, su alcance, su combinación con otros tipos de injusticias, las posibilidades que tenemos de identificarlas y también, por supuesto, de superarlas o al menos aminorarlas— ha ganado terreno en las últimas dos décadas, contribuyendo a una renovación en la manera en que se abordan las discusiones epistemológicas clásicas. A partir de una exploración de las prácticas mediante las cuales ganamos o perdemos conocimiento, se ha llegado a reconocer que la epistemología está entrelazada inevitablemente con la ética y la política. Dicho en los términos del punto de referencia obligado cuando hablamos de injusticias epistémicas, la obra de Miranda Fricker (2007) el foco se ha puesto en las *prácticas epistémicas situadas*, es decir, aquellas ejercitadas por sujetos que actúan en el entramado social encarnando “tipos sociales” (p. 3) y que guardan entre sí relaciones de poder. Desde este marco, numerosos trabajos, como los de Fricker (2007; 2016), Medina (2012), Kidd, Medina y Polhaus (2017) o Sherman y Goguen (2019), han traído al debate filosófico actual una visión enriquecida de la epistemología que visibiliza los aspectos ético-políticos de dos de nuestras prácticas epistémicas más básicas: la de transmitir conocimiento y la de otorgar sentido a las experiencias sociales.

Cabe mencionar que, en oposición a buena parte de la tradición filosófica, en el debate acerca de las injusticias epistémicas no intentan analizar *excepciones* a ciertas normas descontextualizadas de racionalidad, sino que, por el contrario, se busca identificar distorsiones en nuestras prácticas epistémicas que ocurren *cotidianamente* en el mundo social y elaborar reflexiones sobre las virtudes que permitirían combatirlos o neutralizarlos. En particular, Fricker (2017) acuña el concepto de “*injusticias epistémicas*” para referir a dos tipos de distorsiones cotidianas: la injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica.

La *injusticia testimonial* se produce “cuando los prejuicios llevan a un oyente a otorgar a las palabras de un hablante un grado de credibilidad disminuido” (Fricker, 2007, p. 1) mientras que la *injusticia hermenéutica* se produciría en una *fase anterior* “cuando una brecha en los recursos de interpretación colectivo sitúa a alguien en una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales” (Fricker, 2007, p. 2). Un ejemplo claro de injusticia testimonial ocurre cuando un policía de aeropuerto descrea de las respuestas que le da un pasajero acerca de por qué ingresa al país y este descreimiento surge de la procedencia, el color de piel o la manera en que el pasajero está vestido. Un ejemplo de injusticia hermenéutica ocurre cuando alguien fue víctima de abuso sexual infantil en una cultura en la que no existía un concepto apropiado para dar cuenta de esa experiencia. En este trabajo nos ocuparemos de este segundo tipo de injusticia.

La injusticia hermenéutica ha sido ampliamente tratada en la literatura reciente. En relación a este tratamiento es preciso hacer dos observaciones. Primero, que buena parte de las contribuciones se han ocupado más en aplicar el concepto para visibilizar

múltiples situaciones de la vida actual (Abdala, 2021; Chi Kwok, 2020; McCollum, 2012; Pérez y Radi, 2018; Sullivan, 2019) que en avanzar en la construcción estrictamente teórica. Segundo, que entre los trabajos que sí se proponen refinar o extender el concepto de injusticia hermenéutica (Beeby, 2011; Fricker, 2016; Medina, 2012; Mason, 2021; Simion, 2019), ya sea ofreciendo condiciones necesarias y suficientes para su aplicación, diferenciando grados y tipos, o distinguiéndolo de otros tipos de injusticia, podemos identificar una insuficiencia bastante significativa. A saber, la virtual ausencia de un tratamiento de la injusticia hermenéutica en *clave semántica*. Permítasenos elaborar un poco este aspecto.

Sea como fuera que comprendamos en qué consiste la injusticia hermenéutica, en dónde reside su injusticia y cuándo se da efectivamente —cuestiones que abordaremos brevemente en la próxima sección— es importante notar que, en tanto fenómeno de carácter epistémico, presenta un costado esencialmente *semántico*, es decir, vinculado a la *inteligibilidad*: a la capacidad de *entender* y de *hacerse entender*. Teniendo en cuenta esto, resulta cuanto menos llamativo que ciertos problemas, clásicos y contemporáneos, de la exploración semántica no sean atendidos en el marco de este debate. Mencionaremos dos ejemplos que serán de vital importancia para este trabajo. En primer lugar, todos los autores previamente mencionados se refieren a lo que Fricker llama los “*recursos hermenéuticos colectivos*”, asumiendo que estos estarían compuestos, al menos en una parte importante, por conceptos. No obstante, es difícil encontrar en estos trabajos definiciones explícitas de qué sean los conceptos, cuándo tienen una difusión suficiente como para considerarse parte de un repertorio colectivo, en qué consiste dominar o aplicar un concepto o cómo consiguen vincularse prácticamente a la realidad de la que hablan. En segundo lugar, el asunto de la injusticia hermenéutica trae a colación, necesariamente, el problema del *cambio conceptual*. Por su propia naturaleza, se trata de un fenómeno que es muy difícil, sino imposible, identificar *en el momento en que está ocurriendo*. Por este motivo, los diagnósticos de injusticia hermenéutica son comúnmente *retrospectivos*: solo a partir de *haber conseguido construir un concepto nuevo o refinar uno viejo* para iluminar cierta porción de la experiencia se vuelve patente que la ausencia de ese concepto generaba déficits injustos en la capacidad de los sujetos para entender y hacerse entender. Así, la posibilidad misma de teorizar acerca de la injusticia hermenéutica presupone cierta concepción acerca de la *dinámica* de los conceptos. No obstante, nuevamente, los trabajos mencionados, incluidos los de la misma Fricker, prácticamente no presentan elaboración alguna respecto a cómo se forman nuevos conceptos, qué tipos de revisiones de los marcos conceptuales son posibles y cuáles son los criterios para hacerlas, cuándo puede decirse que un concepto esté en vigencia y qué grados admite este proceso de institución, etc.

El propósito de este trabajo es explorar el fenómeno de la injusticia hermenéutica a la luz de estos problemas semánticos. En particular, queremos mostrar que la falta de atención a los aspectos específicamente semánticos de la injusticia hermenéutica

provoca dificultades, simplificaciones y oscuridades en los argumentos y desarrollos que presentan Fricker (2007; 2016), Mason (2021) y Simion (2019). El trabajo se encuentra estructurado de la siguiente manera:

En la sección 2, reconstruiremos brevemente el debate teórico que se ha suscitado en la literatura alrededor del concepto de injusticia hermenéutica. En particular, presentaremos la descripción que Miranda Fricker ha hecho de este fenómeno y las diferentes críticas que, desde diversos puntos de vista, se han avanzado contra esta descripción. En la sección 3, ahondando en las críticas que parten de algún tipo de *diagnóstico semántico*, presentaremos una clasificación alternativa a la encontrada en la literatura reciente (Mason, 2021; Simion, 2019) respecto a los diferentes casos de injusticia hermenéutica. En particular, propondremos distinguir entre problemas de *contenido* y problemas de *circulación* de los conceptos.

Finalmente, en la *sección 3*, elaboraremos algunas objeciones al modo en que han sido tratados distintos casos de injusticia hermenéutica. Específicamente, criticaremos la visión simplificada de los conceptos como *etiquetas* que parecen asumir acríticamente tanto Fricker como Mason y Simion. Sirviéndonos del enfoque semántico desarrollado por Robert Brandom (2019) y algunas observaciones de Hacking (2001; 2007), mostraremos: (a) que la idea de “lagunas” hermenéuticas resulta poco plausible, ya que oscurece, sugiriendo una visión de todo o nada, las dinámicas de cambio conceptual involucradas en el fenómeno de la injusticia hermenéutica, (b) que no es posible distinguir adecuadamente entre diferentes casos de injusticia hermenéutica basándonos en la presencia o ausencia de etiquetas y (c) que las críticas que Mason y Simion avanzan contra Fricker se basan en una distinción entre poseer y aplicar conceptos que no resulta apropiada.

2. Injusticia hermenéutica

2.1 Sobre la definición de injusticia hermenéutica

Comencemos con la obra de Miranda Fricker, *Epistemic injustice* (2007), donde nuestra filósofa introduce el concepto de injusticia hermenéutica. La autora sitúa la cuestión en el marco de un problema más amplio y clásico de la teoría social, a saber, el problema de cómo ciertos grupos oprimidos se ven limitados para comprender sus propias experiencias debido a las dinámicas relacionales de poder a las que se encuentran sujetos. El marco general del debate viene dado pues, por aquello que, por mencionar dos autores prominentes, Marx llama *ideología* y Bourdieu, *poder simbólico*. La especificidad del aporte de Fricker consiste en ofrecer una lectura *epistemológica* de este problema.

Esta lectura epistemológica parte de constatar que los poderosos gozan de una ventaja injusta en la estructuración de las *interpretaciones* sociales colectivas. Las

prácticas interpretativas compartidas colectivamente no reflejan de modo igualitario las perspectivas de todos los grupos sociales, por el contrario, priman en ellas el punto de vista de los poderosos. De este modo, las desigualdades materiales y sociales acaban por *sesgar* los recursos hermenéuticos comunes de tal manera que quienes detentan el poder suelen tener interpretaciones apropiadas de sus experiencias, mientras que es más probable que quienes se encuentran en una posición de desventaja social se descubran a sí mismos y sus experiencias “como en un espejo oscuro” (Fricker, 2007, p. 148). En el esfuerzo por entender y hacerse entender, los grupos desposeídos se chocan frecuentemente con *lagunas* o *vacíos* en los recursos hermenéuticos comunes de manera tal que, en el mejor de los casos, acaban recurriendo a significados que no encajan plenamente con su experiencia, y en el peor, el reconocimiento mismo de sus experiencias o su complejidad queda anulado.

Ahora bien, Fricker es cuidadosa en detallar un sentido robusto en que la injusticia hermenéutica constituye un fenómeno condenable como *injusto*. El mundo social es cambiante, continuamente se están generando nuevos tipos de experiencias y normalmente ocurre que nuestra comprensión de estas se vaya iluminando solo de forma paulatina. Por poner un ejemplo: aún no reconocemos completamente las consecuencias que las nuevas tecnologías de comunicación tienen o tendrán en la reorganización de las relaciones vinculares, sociales o de la economía. Incluso puede ocurrir que este desconocimiento sea *perjudicial* para nosotros: puede que nos encontremos construyendo, por ejemplo, relaciones personales que nos hagan sufrir. Pero Fricker no llamaría a esta situación una de injusticia hermenéutica, sino una de “mala suerte epistémica circunstancial” (2007, p. 152). Para que exista injusticia hermenéutica, sostiene Fricker, no alcanza con que haya una falta en las herramientas hermenéuticas colectivas, ni tampoco con que de esta falta se siga un perjuicio. Por el contrario, para que haya injusticia se debe indagar en las *condiciones de fondo* que la producen.

Para mostrar estas condiciones de fondo, consideremos un ejemplo con el que trabaja la autora y sobre el que volveremos posteriormente: las mujeres que eran víctimas de acoso sexual antes de que el concepto de “acoso sexual” estuviera instituido. Sin dudas, el hecho de que estas mujeres no pudieran comprender del todo esa experiencia, ni transmitirla, constituía un daño epistémico añadido a la violencia sufrida. Ahora bien, Fricker (2007, p. 152) señala que la razón por la cual este daño constituía una *injusticia* propiamente dicha reside en los factores histórico-culturales que explican *por qué* esas experiencias no eran comprendidas, es decir, *por qué* existía esa laguna conceptual. El origen de la laguna, argumenta Fricker (2007; 2016), se explica así: debido a que existía una situación estructural de *desigualdad material y social* entre hombres y mujeres, las mujeres se encontraban *hermenéuticamente marginadas*, es decir, contribuían en menor medida que los hombres a la conformación de los recursos hermenéuticos (los conceptos) disponibles para todos. Esta marginación surgía, entre otros factores, porque las mujeres se veían expulsadas de aquellas posiciones sociales

vinculadas a la producción de sentidos sociales, como las de la *política*, *el periodismo*, *el sistema legal* o *la academia*. De este modo, que no se hubiera conceptualizado el fenómeno del acoso sexual no era ningún accidente: reflejaba la participación desigual de las mujeres en las prácticas interpretativas comunes. De allí su injusticia. Dicho esto, podemos comprender a Fricker cuando define la injusticia hermenéutica como: “la injusticia de que algún área significativa de la experiencia social de uno se encuentre oscurecida del entendimiento colectivo debido a una persistente y amplia marginación hermenéutica (Ficker, 2007, p. 154).

Esta descripción de la estructura y las condiciones bajo las cuales se da la injusticia hermenéutica y, particularmente, de qué hace que un fracaso cognitivo devenga en una injusticia, ha sido desafiada por diversas autoras, tales como Beeby (2011), Simion (2019) o Mason (2021). En estos cuestionamientos es posible identificar dos líneas argumentativas generales vinculadas a dos aspectos de la descripción de Fricker.

El primer aspecto concierne a la idea de qué es la marginación hermenéutica —a saber, la exclusión de ciertos tipos sociales de los ámbitos de producción de sentidos— lo que hace que sea *injusto* que ciertas personas no puedan comprender o comunicar sus experiencias. Este esquema, en el cual la injusticia hermenéutica se explica por una injusticia *ulterior*, la marginación, ha sido resistido. Beeby (2011) objeta que, si a fin de cuentas el origen de la injusticia hermenéutica reside en ciertas condiciones sociales y materiales, entonces es difícil entender por qué sería una injusticia *estrictamente epistémica*. Mason (2021) y Simion (2019), por su parte, insisten en que apelar *exclusivamente* a la marginación para dar cuenta de la injusticia hermenéutica constituye un estrechamiento ilegítimo. Si la fuente de la injusticia hermenéutica reside en una injusticia ulterior, ¿por qué pensar que esa injusticia ulterior debe ser *solo* la marginación? Mason indica (2021) que este estrechamiento es “poco parsimonioso” (p. 254) desde el punto de vista ideológico, ya que moviliza explicaciones muy específicas a partir de desigualdades estructurales y coerciones sociales que podrían ser contestables. Mientras que Simion (2019) señala que, en términos más generales, no ocurre que toda injusticia necesariamente sea causada por algún tipo de marginación.

El segundo aspecto de la descripción de Fricker que ha suscitado reticencias y que será de suma importancia en los desarrollos que presentaremos en un momento, tiene que ver con el *tipo de fenómenos semánticos* que caen bajo la categoría de injusticias hermenéuticas. Aquí, nuevamente, Simion y Mason apuntan en la misma dirección. Ambas consideran que, del mismo modo que la marginación hermenéutica resulta demasiado estrecha para dar cuenta de qué es lo injusto en la injusticia hermenéutica, también la referencia a lagunas o vacíos conceptuales resulta demasiado estrecha para dar cuenta del aspecto *hermenéutico* de la injusticia hermenéutica. Así, Mason insiste en que las dificultades para comprender o transmitir la experiencia social no siempre se deben a una *deficiencia*, es decir, a la ausencia de un concepto, sino también a *distorsiones* en los conceptos que sí están disponibles. Por su parte, Simion señala dos situaciones aún más localizadas: puede ocurrir que haya un concepto apropiado

en el repertorio común pero que la persona que lo necesita no acceda a él, o bien, que la persona domine ese concepto pero no consiga aplicarlo a su experiencia particular.

Habiendo presentado someramente la caracterización de Fricker de la injusticia hermenéutica y algunas de las críticas teóricas que ha suscitado, queremos separar los aspectos de los que nos ocuparemos. No profundizaremos en este trabajo sobre los aspectos ético-políticos de la injusticia hermenéutica; específicamente, no buscaremos aquí ofrecer una definición de qué es lo que la hace *injusta*. Por el contrario, nos interesa detenernos en los aspectos *semántico-hermenéuticos* del fenómeno. Por este motivo, a continuación, ahondaremos en este segundo aspecto de la descripción de Fricker, a partir de un análisis de las distinciones propuestas por Mason (2021) y Simion (2019). Propondremos una manera alternativa de clasificar los distintos casos de injusticias hermenéuticas, basándonos en las diferentes *estructuras semánticas* que cada uno presenta.

2.2 Tipos de injusticias hermenéuticas

En esta sección quisiéramos considerar distintos casos que constituyen injusticias hermenéuticas a la luz de la estructura *semántico-conceptual* que puede identificarse en ellos. De modo general, podemos decir que las situaciones que propician episodios de injusticia hermenéutica pueden ser descritas como situaciones en las cuales existe algún tipo de *déficit de inteligibilidad*. Este déficit puede desvirtuar la capacidad para *entender* o para *hacerse entender*, es decir, la capacidad para dar un sentido claro a una experiencia social propia o la capacidad para transmitir esos sentidos a otros. Podemos identificar al menos cuatro tipos distintos de casos, que van, por así decirlo, en un gradiente descendente.

Comencemos por el que Fricker (2007) denomina el *caso central* de la injusticia hermenéutica. Se trata de situaciones en que una persona, o bien no puede comprender, o solo puede hacerlo de una manera fragmentada y oscura, algún área de su experiencia social debido a una falta —Fricker habla específicamente de *lagunas* o *vacíos*— de conceptos en el repertorio compartido colectivamente (p. 155). Como señalamos previamente, Fricker ilustra este tipo de casos, aunque los ejemplos podrían multiplicarse, refiriéndose a mujeres que sufrían acoso sexual (por ejemplo, el caso Carmita Wood) y depresión posparto *antes* de que estos conceptos existieran o, más estrictamente, antes de que estos conceptos se hubieran incorporado plenamente a los recursos hermenéuticos comunes. Debido a que en términos semánticos este es el caso más sustantivo, podemos llamarlo **Caso A**:

Caso A: Ciertos sujetos no pueden hacer inteligibles ciertas experiencias porque colectivamente *no se han construido los conceptos* para hacerlas inteligibles. Es decir, son casos de *ignorancia conceptual*.

En términos muy simples, podríamos decir que *faltan* los conceptos para entender ciertas experiencias sociales. Es de notar que cuando Fricker habla de *lagunas* o *vacíos* hermenéuticos, parece estar pensando en lagunas o vacíos de *etiquetado*: más que un concepto, lo que faltaría sería un *nombre*. En la sección siguiente, cuestionaremos este punto de vista. Por el momento, continuemos analizando los casos y descendamos un escalón más en este gradiente que empieza con la presunta falta total del concepto.

Encontraremos entonces casos como el de Edmund White, novelista que creció en los años '50, quien a pesar de la atracción manifiesta y consciente que sentía hacia ciertos varones, no lograba identificarse a sí mismo bajo el concepto de *homosexual* (Fricker, 2007, p. 163). Rebecca Mason (2021, p. 253) sistematiza este tipo de casos: los caracteriza como una *distorsión* y no como una laguna o deficiencia en los recursos hermenéuticos colectivos. A diferencia del caso "A", White tenía disponible en el repertorio común un concepto para delimitar sus experiencias, sin embargo, como observa Mason, este concepto se encontraba en una red densa de inferencias que vinculaban la idea de homosexualidad con la de algo *antinatural*, una *enfermedad* o una *desviación* (p. 254). Debido a esta distorsión, propia de la época, el concepto de "homosexual" no le permitía a White entender lo que le sucedía en la medida en que se rehusaba a identificarse, por ejemplo, como enfermo.

Mason trae a colación otro caso similar. Se trata del caso "Lori", que inspira el libro *I never called it rape* (Warsaw, 2019), en el cual se relata la experiencia de una estudiante universitaria que fue violada por un conocido durante una cita y lidió durante mucho tiempo para poder comprender que se trataba de una violación y que no era su culpa. El libro justamente toma ese nombre debido a que Lori nunca lo llamó "violación", o al menos no al principio.

Lori fue incapaz de comprender tanto su experiencia como la significación normativa que se seguía de esta: no podía reconocer ni que había sido víctima de una violación ni que esa persona —conocida de ella— era entonces un criminal. Al respecto, Jenkins (2017) señala que esto se debe a ciertos "*mitos prevalentes*" (p. 192) que tienen la función de oscurecer el entendimiento del fenómeno, incluso —o especialmente— para las propias víctimas. En concreto, los mitos sobre la violación abonarían la idea de que este crimen es perpetuado por extraños más que por familiares o conocidos. Continuando con el análisis semántico, de acuerdo a Mason (2021), Lori poseía el concepto de "violación", siendo este un concepto "ampliamente compartido que pertenecía al recurso hermenéutico colectivo" (p. 252), sin embargo, argumenta que ella habría fallado en aplicarlo a su experiencia debido al *mito* de que la violación es cometida por extraños.

A criterio de la autora, el recurso hermenéutico colectivo instaura cierto tipo de relaciones que vienen determinadas por los conceptos y términos, pero también por las *disposiciones inferenciales* de los individuos que utilizan estos conceptos para comprender el mundo. Dichas disposiciones podrían ser calificadas como "*gruesas*" o "*débiles*". Serían gruesas cuando muchas personas estarían dispuestas a hacer las inferencias pertinentes y débiles o escasas cuando pocas personas estarían dispuestas

a hacerlas. Según esto, el recurso hermenéutico se *distorsionaría* cuando los conceptos que lo componen se relacionan de manera inválida o inductivamente débil. Por ejemplo, en la década del '50 la mayoría de la gente habría estado *dispuesta a inferir* desviación y enfermedad del concepto de homosexualidad porque el recurso colectivo instanciaba relaciones inferenciales gruesas entre tales conceptos. El concepto estaría *distorsionado* precisamente porque dichas relaciones inferenciales *no son lógicamente válidas* (que alguien sea homosexual no implica lógicamente que esté enfermo). Del mismo modo, Mason afirma que muchas personas están dispuestas a inferir el concepto de “extraño” (como opuesto a conocido o familiar) del de “violación”. Así, el recurso instalaría entonces relaciones inferenciales gruesas entre “violación” y “extraño” y relaciones débiles entre “violación” y “novio”, “abuelo”, “amigo”. Estas relaciones están también distorsionadas porque son *inductivamente débiles*: en términos estadísticos es menos probable que el agresor sea un extraño que una persona conocida. Bajo la perspectiva de Mason, tanto White como Lori tenían a disposición los conceptos relevantes para dar cuenta de su experiencia, pero no lograron aplicarlos a su caso debido a que eran conceptos distorsionados. Cuando esto sucede, entonces la injusticia hermenéutica “no surge de un fallo de posesión sino de aplicación” (p. 254). Volveremos sobre esto en la siguiente sección.

Desde el punto de vista semántico pues, la serie de **Casos B** presentan la siguiente estructura:

Caso B: Ciertos sujetos no pueden hacer inteligibles ciertas experiencias porque colectivamente *no se han construido los conceptos apropiados* para hacerlas inteligibles. Existe un concepto, pero su articulación inferencial es sumamente defectuosa para reflejar la experiencia social.

Atendiendo a su estructura semántica, podemos pensar en los casos A y B como problemáticos *desde el aspecto del contenido* de los conceptos sociales o recursos hermenéuticos colectivos. Es decir, entendiendo que el déficit de inteligibilidad se debe a que en el acervo común hay contenidos defectuosos o directamente no los hay. En contraste con esta clase de casos, puede identificarse en la literatura otra clase en la cual el déficit de inteligibilidad no se debe a aspectos de *contenido*, sino más bien a aspectos de *circulación o difusión* de los conceptos.

La primera variante de los casos vinculados a la circulación que podemos mencionar son los más obvios. Son aquellos casos en los cuales ciertos sujetos, por distintas razones, permanecen a oscuras respecto a sus propias experiencias porque *ellos en particular*, en virtud de pertenecer a un grupo oprimido o marginalizado, no tienen *acceso* a conceptos ya creados que serían relevantes para dar cuenta de su experiencia. Al respecto, recuperaremos algunos casos que presenta Simion para mostrar cómo estos podrían tratarse de situaciones en las que hay un problema en la *circulación* de los recursos hermenéuticos.

Antes de comenzar, es preciso mencionar que Simion (2019) argumenta, contra Fricker, que la *ignorancia conceptual* –a nivel individual o a nivel social– no sería un requisito necesario para que la injusticia hermenéutica tenga lugar, sino que este tipo de injusticia involucraría esencialmente una falla en la *aplicación* de conceptos más que en su posesión (p. 178). Volveremos sobre este punto en el apartado siguiente.

Simion propone considerar una versión modificada del caso Carmita Wood y el concepto de “acoso sexual”, a saber, el caso Carmita(*), que ocurriría en tiempos actuales donde el concepto de acoso sexual se encuentra ampliamente “teorizado y cubierto por las leyes” (p. 180). Sin embargo, debido a que vivimos en una sociedad caracterizada por una distribución desigual del bienestar, la autora esgrime que podría darse el caso de que Carmita(*) no tuviera –ella– el concepto de acoso sexual y, por lo tanto, si se convirtiera en víctima, no sería siquiera capaz de entender lo que le ocurre ni de comunicar sus experiencias a las autoridades pertinentes. De acuerdo a Simion, su ignorancia hermenéutica se debería a que pertenece a “un grupo socialmente empobrecido que tiene escasos recursos conceptuales” (2019, p. 181). Con este caso, la autora pretende mostrar que la injusticia hermenéutica no tiene por qué estar causada por *lagunas conceptuales colectivas*, es decir por una ignorancia a nivel social, sino que bastaría con que se den *fallos de conceptualización localizados* que se hayan producido de forma injusta.

Otro tipo de casos es también traído a colación por Simion. Se trataría de casos “Carmita (**)” que sucederían también en la sociedad actual, donde el concepto de acoso sexual estaría adecuadamente teorizado y donde además la propia mujer sería, dice nuestra autora: “bastante *competente* con el concepto” (p. 181). Esta nueva Carmita(**), de acuerdo a cómo la diseña la autora, sería capaz de: emplear el concepto y estar dispuesta a hacer las inferencias adecuadas, ofrecer una definición más o menos precisa, dar ejemplos y aplicar el concepto de manera muy fiable. Sin embargo, sería *fallible* en la aplicación del concepto en casos donde amigos o familiares estuvieran involucrados, volviéndose *epistémicamente vulnerable*. En concreto, al ser acosada por un viejo amigo, esta Carmita(**) sería incapaz de aplicar el concepto a su situación y como resultado terminaría creyendo que su amigo solo está coqueteando y no efectivamente acosándola.

A partir de estos casos, Simion pretende señalar que lo esencial de la injusticia hermenéutica sería un fallo en la *aplicación* de conceptos, incluso aunque en la mayoría de los casos este fallo se debiera a la ignorancia conceptual (deficiencia o ausencia de conceptos). Por lo tanto, en algunos casos puede ocurrir que la víctima carezca del concepto relevante pero en otros –en su mayoría dirá– sucede que aunque la persona es conceptualmente competente, falla en aplicarlo.

Diferimos con Simion en esta caracterización. Bien podríamos decir que, si ciertos conceptos no cuentan con una difusión suficiente que garantice el acceso precisamente a los sujetos que podrían beneficiarse de la inteligibilidad que propician, por ejemplo Carmita(*), entonces resulta difícil o contra-intuitivo sostener que forman parte de los

recursos hermenéuticos *comunes*. Este punto podría parecer una rectificación menor, pero lo consideramos importante para subrayar una tendencia idealizante que se presenta usualmente en estos debates: el pensar que porque *algunos sectores* hayan articulado ciertas etiquetas y relaciones inferenciales, entonces un concepto ha pasado a formar parte del recurso hermenéutico *colectivo*. Consideremos entonces ahora, si se trata de una cuestión del *contenido* de los conceptos (de no poder aplicarlo por no poseerlo) o más bien de un problema de *circulación* de los conceptos.

Podemos caracterizar la estructura semántica de los casos que estamos considerando del siguiente modo:

Caso C: Ciertos sujetos no pueden hacer inteligibles ciertas experiencias sociales debido a que no han podido *acceder* a los conceptos relevantes, aunque ya estén formulados en ciertos grupos sociales y puedan servir para hacer inteligibles sus experiencias.

Cambiando el énfasis hacia la otra dimensión de la inteligibilidad, es decir, desde *el entender* hacia el *hacerse entender*, podemos señalar la segunda variedad de casos vinculados a la *circulación* de los conceptos.

Hablando de casos incidentales de injusticia hermenéutica, en oposición a los sistemáticos, Fricker (2007, p.156) describe la situación de Joe. Un hombre blanco de clase media quien, entendiendo perfectamente que está siendo violentado por un fanático religioso que lo persigue para convertirlo a su credo, no consigue que la policía haga nada al respecto, o siquiera comprenda la situación de violencia que atraviesa, debido a que los comportamientos del fanático no corresponden a ningún delito tipificado en ese momento. Este tipo de episodios son frecuentes cuando se trata con interlocutores institucionales: muchas veces resulta difícil hacer encajar el propio caso particular en el sistema estandarizado de *inputs* y *outputs* que caracteriza el funcionamiento de las instituciones. La institución específica, aunque no el repertorio hermenéutico común, es muchas veces ciega ante ciertas situaciones grises que no responden a tal o cual estándar.

Retornando a situaciones más colectivas y menos incidentales, José Medina (2017) insiste en otra variante de episodios que afectan la capacidad *para hacerse entender*; episodios que se vuelven identificables cuando notamos que el repertorio hermenéutico socialmente disponible no es *monolítico*, sino que, por el contrario, contiene a su interior *prácticas hermenéuticas localizadas* (p. 43). Puede ocurrir entonces que cierta subcomunidad –por mencionar una, la comunidad trans– haya desarrollado recursos conceptuales muy ricos para comprender y transmitir, al interior de esa comunidad, diferentes experiencias sociales. Pero ocurre que, debido a que esos recursos no han sido incorporados de manera generalizada al acervo común –ese marco a partir del cual *cualquiera* puede comunicarse con *cualquiera*– resulta muy difícil para estas personas que otros puedan comprender adecuadamente sus experiencias.

Aunque la injusticia hermenéutica incidental de Fricker y los casos que menciona Medina sean diferentes en varios aspectos, podemos reconocer una estructura común, que define la especificidad semántica de los **Casos D**:

Caso D: Ciertos sujetos, que cuentan un repertorio adecuado para entender sus experiencias sociales, no pueden *hacerse entender* porque los *interlocutores* a los que se dirigen no participan de ese repertorio conceptual.

Resumiendo, tenemos entonces cuatro tipos de casos de estructuras semánticas en diferentes situaciones de injusticia hermenéutica, que van desde el déficit hermenéutico más básico hacia un déficit hermenéutico cada vez más localizado. Hemos argumentado que podría haber dos tipos generales de injusticias hermenéuticas: por un lado, un tipo vinculado a *problemas de contenido conceptual*, ya sea porque el recurso conceptual no existe (**Casos A**) o es deficiente o distorsionado (**Casos B**); por otro lado, un tipo vinculado a *problemas de circulación de los conceptos*, donde ciertas personas no pueden acceder a los recursos conceptuales necesarios para comprender (**Casos C**) o bien no pueden hacer entender a otros su experiencia (**Casos D**).

3. Una concepción semántica superadora para comprender las injusticias hermenéuticas

Habiendo presentado y motivado nuestra clasificación de los distintos tipos de injusticias hermenéuticas, criticaremos la manera en que Fricker, Mason y Simion describen las insuficiencias semánticas involucradas en los diferentes casos. En particular, mostraremos que las autoras adolecen de una concepción semántica muy simplificada, de acuerdo a la cual los conceptos se entienden como meros nombres o etiquetas. En oposición a esta, presentaremos una concepción semántica enriquecida, basada en los aportes de Robert Brandom (2019) e Ian Hacking (2001; 2007).

3.1 Etiquetas y cambio conceptual

Comencemos examinando con más detalle el fenómeno semántico que Fricker denomina *laguna o vacío hermenéutico*. Si bien la autora no ofrece una elaboración demasiado precisa, ilustrando la situación con ejemplos y prescindiendo de definiciones, en varios pasajes da a entender que se trata, fundamentalmente, de un problema de *nombres* o *etiquetas*. Esto puede verse cuando considera las dificultades hermenéuticas que surgían de la falta del concepto de acoso sexual, donde cita profusamente (2007, pp. 148-9) una memoria de Susan Brownmiller acerca del feminismo de la segunda ola. Esta memoria no solo enfatiza los arduos procesos interpretativos que un grupo de mujeres tuvieron que llevar adelante para *nombrar* la experiencia de acoso, sino que

presenta el momento en que dieron con la designación “acoso sexual” como una suerte de epifanía. Sintetizando la situación, Fricker (2007) observa: “He aquí una historia acerca de cómo los recursos hermenéuticos colectivos vigentes pueden tener una laguna donde tendría que haber estado el *nombre* [nuestro énfasis] de una experiencia social distintiva” (pp. 150-1).

No pretendemos aquí, ni por un momento, cuestionar la memoria de Brownmiller. Sin dudas, las mujeres que participaban del taller vivieron el acuñamiento del término “acoso sexual” como una epifanía y la experiencia de *poder nombrar*, como la de *poder decir en voz alta*, tiene claramente aspectos liberadores. Si quisiéramos, en cambio, arrojar alguna luz crítica sobre el diagnóstico teórico, y específicamente *semántico*, que Fricker extrae de estas memorias. En particular, queremos señalar que entender una laguna hermenéutica como una *laguna de etiquetado* y, en consecuencia, entender que aquello que rellena la laguna es una simple etiqueta, constituye una lectura semántica demasiado simplificada.

Para ver por qué la lectura de Fricker es una simplificación, y también para ver los problemas que se siguen de ello, recurriremos a continuación a las elaboraciones respecto a la naturaleza de los conceptos que presenta Robert Brandom en su reciente trabajo *A spirit of trust* (2019). En la introducción, hemos observado cuán intrincadamente relacionado está el concepto de injusticia hermenéutica con el de cambio conceptual. La razón por la cual hemos elegido esta obra de Brandom es que su propósito fundamental es desarrollar una *semántica dinámica* o *historizada*, en la cual el fenómeno semántico más básico, aquel a partir del cual se explican las ideas de representación, de ser acerca de algo, de sentido y referencia, es el fenómeno del *cambio conceptual* (Brandom, 2019, p. 7).

De acuerdo a Brandom, algo es conceptual cuando se encuentra inmerso en lo que llama relaciones de *incompatibilidad* y *consecuencia*. Esto se debe a que ese tipo de relaciones son las que dan un *contenido determinado* a lo que se dice o se piensa acerca del mundo. Así, Brandom observa (2019) que “una propiedad que no contrasta con otras, que no es siquiera diferente de otras, *no es determinada*. Saber que un objeto la posee no sería saber nada acerca de este objeto” (p. 56). El punto es holista; saber o decir que un objeto es *verde* es, por ejemplo:

a. Saber o decir que es *incompatible* con que sea *rojo, azul o amarillo*, y que tiene como *consecuencia* ser *coloreado, visible o extenso*, entre otras cosas.

b. Saber o decir que es *compatible* con que sea *triangular* o *áspero*, pero *incompatible* con que sea *un sonido, un número* o una *institución social*, entre otras cosas.

Los conceptos, pues, se individualizan por las diferentes relaciones de incompatibilidad y consecuencia que mantienen con otros conceptos. Esta versión holista contrasta,

evidentemente, con el atomismo implícito en la visión de los conceptos como etiquetas o nombres. Si las mujeres, siguiendo el relato de Brownmiller que cita Fricker (2007), encontraron que la denominación “acoso sexual” conseguía capturar “todo un espectro de comportamientos persistentes, sutiles y no sutiles” (p. 161) que las denominaciones “intimidación sexual”, “coerción sexual” o “explotación sexual en el trabajo” no capturaban, esto se debió a las diferentes relaciones de *incompatibilidad* y *consecuencia* que acarrearán cada una de ellas: así, la idea de acoso, en *oposición* a la de coerción, resultaba compatible con insinuaciones sexuales no tan explícitas. Del mismo modo, el concepto de acoso tenía como *consecuencia* cierta sistematicidad en el comportamiento que, en la idea de intimidación, con connotaciones más episódicas, quedaba oscurecida. Finalmente, la denominación “explotación sexual en el trabajo” sugería *incompatibilidades* que no se correspondían con las experiencias de las mujeres: por ejemplo, la idea de que estas experiencias no podían darse fuera del ámbito laboral.

A partir de estas observaciones, es plausible concluir que, en el proceso de construir un concepto y agrupar un conjunto de experiencias diversas bajo una clave hermenéutica común, la etiqueta viene, al igual que con los productos comerciales, *al final*. Lo que la memoria de Brownmiller refleja es que las mujeres del taller ya habían hecho en sus reuniones buena parte del trabajo semántico *antes* de dar con la etiqueta: contaban con parámetros interpretativos bastante definidos del fenómeno que intentaban entender —sutileza, pero también explicitud, sistematicidad, extensión en distintos ámbitos de la vida— con los cuales *evaluar* la conveniencia de tal o cual nombre.

Si esto es así, sin embargo, ¿por qué el episodio de *dar* con el nombre adecuado aparece revestido de tal importancia en el relato de Brownmiller? ¿A qué se deben sus aspectos de “*momento Eureka*”? Podemos responder siguiendo una de las intuiciones fundamentales que Brandom desarrolla en *A spirit of trust*. Brandom observa (p. 431) que, en los procesos de revisión semántica que culminan en un refinamiento o cambio conceptual, se concretan dos tipos de logros. Por un lado, se consigue capturar con mayor precisión la manera en que las cosas *realmente son*. Este logro se entiende en términos de una mayor correspondencia o alineamiento entre, por un lado, la estructura objetiva de la experiencia que se busca conceptualizar y, por otro, las reglas que gobiernan el uso de los conceptos que se movilizan. Cuando Carmita Wood y sus compañeras reemplazan el concepto que tenían a mano hasta entonces, “flirteo”, por el de “acoso sexual”, consiguen incorporar a su marco conceptual una serie de articulaciones objetivas de su experiencia que las reglas que gobernaban concepto de flirteo no espejaban. Por ejemplo, la experiencia del acoso tenía objetivamente entre sus *consecuencias* un abuso de poder y era objetivamente *incompatible* con una continuidad natural de las relaciones laborales o los lazos interpersonales. Las reglas que gobernaban el concepto de flirteo o coqueteo, por supuesto, no reflejaban estas consecuencias e incompatibilidades: decir que S1 coquetea con S2 no puede implicar —por el contrario, es incompatible con— decir que S1 abusa de S2.

El segundo logro que, de acuerdo a Brandom, se consigue con el refinamiento o cambio semántico, es el de *llegar a explicitar* —o llegar a explicitar *más*, ya que se trata de un proceso gradual— las reglas conceptuales con las que implícitamente ya se estaba operando. Es evidente que ninguna de las mujeres del taller entendía las situaciones que atravesaban como inocentes episodios de coqueteo, de otro modo, no se hubieran reunido para *denunciarlas*. Sin embargo, solo en el momento en que dieron con el concepto de “acoso sexual”, consiguieron identificar *retrospectivamente* las reglas de interpretación con las que estaban operando implícitamente. Esto es lo que explica el aspecto “*eureka*” del momento de dar nombre a la experiencia: la nueva denominación permitió hacer conscientes, en el sentido de *poder enunciar*, los parámetros —sutileza y explicitud, sistematicidad, extensión a muchos ámbitos— con los que antes evaluaban *implícitamente en la práctica interpretativa* otras alternativas como “coerción”, “intimidación” o “explotación sexual en el trabajo”. De modo que, si bien la etiqueta viene lógicamente al final del proceso de refinamiento o cambio conceptual, constituye, por así decirlo, una *crystalización semántica* de suma importancia. Con el etiquetamiento se alcanza, finalmente, el nuevo punto de vista: uno a partir del cual se pueden identificar los puntos de vistas o conceptos anteriores como apuntando y consiguiendo capturar, aunque solo parcialmente, lo que ahora se capta completamente.

En relación a estos dos logros, es importante notar cómo el modelo gradual y procesual de Brandom contrasta con la imagen de *todo o nada* que sugiere Fricker. En primer lugar, el vocabulario de las “lagunas” o “vacíos” hermenéuticos no solo no enfatiza, sino que tiende a oscurecer los recursos que los sujetos ya tienen disponibles para llevar a cabo transformaciones semánticas. Esto no implica, ni por un momento, subestimar el arduo trabajo interpretativo que estas transformaciones requieren. Pero sí implica tener presente que el refinamiento o cambio conceptual *opera a partir de una serie de sentidos ya dados, aunque aún no completamente articulados*. En segundo lugar, entender que el problema de las “lagunas” se resuelve con un acto de etiquetado, sugiere una discontinuidad que invierte la dinámica real por la cual se alcanza esta solución. Por lo tanto, vuelve prácticamente ininteligible el proceso. La etiqueta nueva, en nuestro caso, la de “acoso sexual”, *no produce nuevas reglas interpretativas*, los criterios de sutileza/explicitud, sistematicidad o extensión que involucra la aplicación de este concepto no son instituidos en el acto de nombramiento. Por el contrario, la operación es al revés: *se prioriza* la etiqueta de acoso sexual (en oposición a otras) precisamente porque se alinea mejor con esos criterios. Es verdad que, antes de priorizar esa etiqueta, no se podía explicitar que esos eran los criterios con los que se estaba operando. Pero si no tenemos en cuenta que *ya estaban funcionando*, no puede explicarse *por qué se prioriza una etiqueta y no otra*; el acto de nombrar aparece como un puro salto semántico, casi arbitrario, porque no se da cuenta de la *racionalidad* que lo guía.

En el tratamiento de la injusticia hermenéutica de Mason (2021) podemos observar la misma tendencia a concebir los conceptos como etiquetas. Recordemos que Mason

distingue entre los episodios de injusticia hermenéutica que surgen de *deficiencias* en los recursos hermenéuticos colectivos (nuestros **Casos A**) y los que surgen de *distorsiones* en estos recursos (nuestros **Casos B**). Mason (2021) teoriza los **Casos B** como “fallas en la *aplicación* de conceptos” (p. 253) [nuestro énfasis], aclarando que “los sujetos poseen los conceptos relevantes, pero no consiguen aplicarlos de un modo que ilumine la naturaleza y la significación normativa de sus experiencias sociales” y no consiguen hacerlo porque “el recurso hermenéutico colectivo está *distorsionado*” (p. 253). Cuestionaremos esta concepción de Mason desde dos puntos de vista: por un lado, observando que no consigue trazar adecuadamente la distinción entre una deficiencia o laguna y una distorsión conceptual, y por otro, en la siguiente sección, mostrando que su diagnóstico de falla de *aplicación* de conceptos resulta inadecuado.

Respecto a la distinción entre una deficiencia y una distorsión hermenéutica, retomemos el ejemplo de Edmund White con el que Mason trabaja. Notemos, para comenzar, que no parece tan evidente que el concepto de “homosexual”, tal como estaba construido en los años ‘50, le haya servido más a White para iluminar su experiencia que lo que el concepto de “flirteo” les servía a las mujeres del taller que menciona Brownmiller. Siendo más precisos: si bien se trata de un asunto difícil de especificar, no parece que la magnitud de la reforma semántica requerida para llegar a nuestro actual concepto de homosexual, extirpándole las notas de enfermedad y desviación, sea *menor* que la requerida para convertir el concepto de “flirteo” —para cierto dominio de la experiencia— en el de “acoso sexual”, agregándole las notas de abuso y persistencia. ¿Por qué hablar pues, como Mason, de una distorsión en el primer caso y de una deficiencia en el segundo? La diferencia en la que la autora se basa para hacerlo es que, en el segundo caso, se creó una *nueva* etiqueta (“acoso sexual”), mientras que, en el primero, se *mantuvo* (“homosexual”). Ahora bien, y este es el punto central, el hecho de que una etiqueta se mantenga o se descarte *no puede ser un índice*, al menos uno *no arbitrario*, para determinar si tenemos un concepto nuevo o solo uno viejo reformado. Muchas veces ocurre, y los que leemos y producimos teoría podemos reconocerlo fácilmente, que se cree una nueva etiqueta para marcar un matiz conceptual muy pequeño o, al revés, que una misma etiqueta enmascare una articulación conceptual radicalmente distinta.

Ahora bien, si la identidad o la diferencia de las etiquetas no nos dice, en principio, mucho acerca de la identidad o diferencia *conceptual* subyacente, entonces Mason falla en capturar la diferencia entre una deficiencia y una distorsión conceptual. No es inverosímil pensar que White, al igual que las mujeres de la memoria de Brownmiller, sufría de lo que Mason llama una *deficiencia* hermenéutica. El concepto relevante que White necesitaba para dar cuenta de su experiencia —en oposición a lo que textualmente dice Mason— simplemente *no estaba presente*, independientemente de que una gota de su experiencia —su atracción hacia los varones— haya estado contenida en el mar de prejuicios que constituía el concepto de “homosexual” que tenía a su disposición.

La objeción que presentamos, sin embargo, no implica abandonar la distinción entre una deficiencia y una distorsión conceptual. Solo implica que el criterio para trazar esa distinción no puede ser el de las etiquetas: White contaba con una etiqueta y las mujeres del taller no, sin embargo, como hemos mostrado, los problemas semánticos con los que tuvieron que lidiar eran muy similares. Reconocida esta similitud, podemos sugerir dos opciones para capturar la distinción entre deficiencia y distorsión. Por un lado, como sugerimos en el párrafo anterior, podemos tratar ambos casos como deficiencias semánticas (nuestros **Casos A**), reservando el término *distorsión* para situaciones que requieran un refinamiento conceptual menos radical. Así, podríamos decir que el concepto “explotación sexual en el trabajo” estaba distorsionado si se lo comparaba con el de “acoso sexual”. O, por otro lado, podemos reservar el concepto de *deficiencia* para casos extremos de ceguera conceptual, donde no es una serie de experiencias específicas, sino un *dominio general* de la experiencia, el que queda por fuera de los conceptos disponibles, algo similar a lo que Medina (2017) llama “*muerte hermenéutica*” (p. 41). En esta lectura, las deficiencias marcarían defectos interpretativos muy estructurales: por ejemplo, que la totalidad del marco semántico asociado al concepto de “persona” no haya sido aplicado para el caso de los esclavos, cuyas experiencias y trayectorias se categorizaban bajo el marco general del concepto de “mercancía”. Contrastado con este déficit sumamente profundo, cuya superación requirió la revisión *no de un concepto* sino de un *marco general*, es posible pensar los casos de White o de las mujeres del taller como injusticias surgidas de una *distorsión* conceptual.

No queremos pronunciarnos aquí respecto a cuál sea el modo más apropiado de distinguir entre deficiencias y distorsiones, sea aligerando un poco la idea de distorsiones—como en la primera opción—o cargando mucho más la idea de deficiencias como en la segunda. Pero sí queremos explicitar un *criterio* para distinguir ambos casos, en oposición al fallido, según argumentamos, criterio de las etiquetas. Que estemos ante una deficiencia o ante una distorsión debe medirse en función *de la magnitud de las reformas semánticas* que se necesitan para superarla. Esta magnitud no está vinculada a las etiquetas: muchas veces es *más difícil* reformar las asociaciones inferenciales que acarrea una etiqueta que crear una etiqueta nueva. Ahora bien, según las dos opciones que sugerimos, esta magnitud puede relativizarse: si queremos enfatizar las dificultades que las mujeres del taller tuvieron que enfrentar para poder dar un sentido apropiado a su experiencia, podemos caracterizar esos casos como *deficiencias*. Si queremos, por el contrario, adoptar un punto de vista histórico de más largo alcance, vinculado al movimiento mucho más gradual de las estructuras conceptuales, podemos entender a White y a las mujeres del taller como habiéndose enfrentado a *distorsiones* conceptuales en el contexto de un proceso, mucho más amplio y aún inacabado, de corregir deficiencias hermenéuticas.

3.2 Etiquetas y aplicación de conceptos

Pasando de la estructura a la aplicación de los conceptos, presentamos ahora nuestras reservas respecto a la distinción, subyacente a las teorizaciones de Mason (2021) y Simion (2019), entre posesión y aplicación. Aquí, nuevamente, aparece la idea de los conceptos como meras etiquetas. Cuando ambas autoras distinguen entre *poseer* y *aplicar* un concepto, parecen estar entendiendo el *poseer* de un concepto simplemente como el tener un *nombre*, es decir, el contar con una etiqueta nominal que permita reconocer que estamos ante algún tipo de experiencia particular.

Ahora bien, a la luz de la concepción semántica más rica que acabamos de presentar y retomando algunos desarrollos de Brandom, podemos observar que *poseer* un concepto no puede ser simplemente dominar una etiqueta. Por el contrario, es contar con una serie de competencias *para aplicarlo*: captar *las notas relevantes* de dicha etiqueta, moverse en una *red de articulaciones inferenciales* con otros conceptos, identificar *relaciones de incompatibilidad y consecuencia*, y poder utilizarlo en instancias particulares diversas, no necesariamente de modo infalible, pero sí con un alto grado de eficacia y flexibilidad. Más aún, y además de estas competencias puramente “cognitivas”, poseer un concepto involucra crucialmente *poder hacer cosas con él*. Detengámonos un momento en este punto.

¿Para qué nos sirve un concepto como el de “abuso sexual”? No solo para que alguien pueda identificar si está siendo víctima o no, sino *fundamentalmente* para poder captar además, como bien señala Mason, las *consecuencias normativas* del concepto. Es decir, ser capaz, por ejemplo, de denunciar a la policía ese acto en la medida en que tipifica como un delito. Si entendemos que los conceptos no son meras etiquetas, sino que estas se insertan además en una serie de prácticas materiales con carácter histórico que configuran una *matriz práctica institucional* (Hacking, 2001) entonces, un concepto es mucho más que un artefacto representacional. Un concepto, especialmente uno de tipo social, no es solo un término que captura experiencias del mundo social sino que tiene una realidad práctica mucho más compleja. La articulación de los conceptos no es así un proceso meramente representacional sino antes bien *pragmático*. Hacking (2007) bien observa que los “nombres” no funcionan solo como etiquetas sino que son parte del entramado social en la medida en que forman parte de un gran mundo de prácticas, instituciones, autoridades, connotaciones e historias. Así, el que un concepto como el de “refugiado” pertenezca al recurso hermenéutico colectivo, implica no solo tener una etiqueta para designar a los inmigrantes que llegan en busca de asilo político a un nuevo país sino además —y fundamentalmente— el hecho de que este concepto permita, por ejemplo, a dichas personas acceder a ciertos recursos materiales (e.g., una ayuda estatal) o exigir ciertos derechos (e.g., el poder permanecer en el nuevo país). También podría suceder que del concepto se desprendan consecuencias prácticas negativas, como el ser tratados de manera discriminatoria en el trabajo o en ciertas instituciones por su condición de refugiados.

Bajo esta perspectiva, consideramos que la distinción entre problemas de *posesión* y problemas de *aplicación* de conceptos no resulta particularmente útil a la hora de echar luz sobre diferentes casos de injusticias hermenéuticas. Como hemos argumentado previamente, consideramos que una distinción entre problemas de *contenido* y problemas de *circulación* puede ser más iluminadora y parsimoniosa, permitiéndonos además considerar —al menos potencialmente— una manera más precisa de combatir dichas injusticias.

Ahora bien, aún si quisiéramos sostener tal distinción *por mor del argumento*, para analizar la propuesta tanto de Mason como de Simion, cabría incluso señalar algunas inconsistencias. Por un lado, podemos mencionar que Mason (2021) considera que las fallas inferenciales que se expresan en **Casos B** como los de White y Lori serían fallas de *aplicación*. Sin embargo, bajo el enfoque semántico-pragmático que hemos presentado de los conceptos, consideramos —contra Mason— que esos casos representan *fallas semánticas*, es decir fallas a nivel de los *contenidos* de los conceptos. La injusticia hermenéutica que se detecta en los **Casos A y B** serían fallas por ignorancia, deficiencia o distorsión de los recursos hermenéuticos colectivos. En este sentido, una falla de contenido quedaría mejor ubicada como una falla de posesión que de aplicación.

En particular, si pensamos por ejemplo en el caso Lori, podríamos decir que no se trataba de que Lori no pudiera *aplicar* un concepto (el de “violación”) que —según Mason— ya tenía. No parece un problema de falibilidad de la aplicación, sino más bien un problema de *contenido conceptual*. Jenkins (2017) y Mason (2021) aluden a “mitos prevalentes” sobre el concepto de “violación” que circulaba en la época. En los términos que hemos favorecido en este trabajo, podemos interpretar esos “mitos” de la siguiente manera: el concepto de “violación” con el que contaba Lori *tenía entre sus consecuencias* el hecho de que la violación fuera perpetrada por un extraño y, con ello, era *incompatible* con que alguien puede ser violado por un familiar o alguien cercano. Esta falla semántica general, y no un problema de falibilidad, era lo que impedía que Lori pudiera identificarse bajo este concepto. Quizás el concepto de “violación” de la época era tan simple como la siguiente definición: “delito que consiste en tener relaciones sexuales con una persona sin su consentimiento”. Y lo que era necesario para que experiencias como las de Lori pudieran ser reconocidas —no solo por ella sino también por la sociedad y las instituciones pertinentes— era que el concepto de “violación” también incluyera, por ejemplo, lo siguiente: “acto que puede ser cometido por cualquier persona, ya sea familiar o extraña” o “acto sin consentimiento o con consentimiento por parte de la víctima que pudiera haber sido obtenido mediante amenaza o violencia física o psicológica”. Estas notas definicionales agregadas generarían un cambio del contenido conceptual.

En relación a Simion (2019), cuando la autora pretende definir a las injusticias hermenéuticas como fallos de aplicación, ella misma reconoce que en la mayoría de los casos este fallo se debe a una ignorancia conceptual por deficiencia o ausencia de conceptos, léase, a fallos de posesión. Con lo cual, nuevamente aquí tampoco parece

tener mayor poder explicativo la distinción posesión/aplicación. En particular, respecto al ejemplo de Carmita (**) podemos decir, de manera similar al caso Lori, y contra Simion, que no se trataba de que ella no pudiera aplicar el concepto de “abuso sexual” a su propia experiencia. Antes bien, parece que el concepto o bien no incluía las notas relevantes, por ejemplo, que era un acto que podía ser perpetrado por familiares, amigos o conocidos; o bien ella no era una usuaria competente del concepto en el caso de que esas notas ya hubieran estado establecidas en el recurso hermenéutico colectivo.

Consideramos, contrariamente a Simion, que ser una usuaria *competente* del concepto implicaría que Carmita(**) pudiera aplicar el concepto también a su propia experiencia. Precisamente ese es el *rol pragmático* que tiene tal concepto, para eso *sirve*: no solo para permitir dar sentido a la experiencia de estar siendo una víctima de violencia sino además para que, al captar las consecuencias normativas del concepto, se pueda denunciar el delito. Finalmente, podemos decir –siguiendo a Hacking– que este aspecto normativo vinculado a las consecuencias pragmáticas del concepto es crucial para establecer si los recursos son parte del acervo hermenéutico *colectivo*. O en otras palabras, no podemos decir que el concepto se encuentra en el recurso hermenéutico colectivo, es decir que existe y es además adecuadamente difundido, si no es el caso de que *en general* las mujeres puedan identificar cuándo son o han sido víctimas y además *sepan que pueden denunciar* ante la policía.

4. Conclusiones

En el presente trabajo hemos realizado un análisis conceptual del aspecto *hermenéutico-semántico* de las injusticias hermenéuticas. En primer lugar, nos hemos focalizado en la *estructura semántica* que presentan distintos tipos de casos de injusticias hermenéuticas, sugiriendo así una clasificación alternativa a la disponible en la literatura. Nuestra clasificación va desde el déficit hermenéutico más básico hacia un déficit hermenéutico cada vez más localizado. Hemos argumentado que podría haber, por un lado, casos de *problemas de contenido*, ya sea porque el recurso conceptual no existe (**Casos A**) o está distorsionado (**Casos B**) y, por otro lado, casos de *problemas de circulación*, donde ciertas personas no pueden acceder a los conceptos necesarios para comprender su experiencia (**Casos C**) o bien no pueden hacer entender a otros su experiencia (**Casos D**). Presentamos razones por las cuales esta distinción puede resultar más iluminadora y perspicua que la de problemas de posesión vs. aplicación.

En segundo lugar, hemos criticado la concepción subyacente de los conceptos como etiquetas que abunda en la literatura, señalando que esta nos ofrece una versión empobrecida y muy poco fina de las injusticias hermenéuticas. Además, esta concepción no permite comprender con claridad, entre otras cosas, las dinámicas del cambio conceptual o la distinción entre deficiencias y distorsiones conceptuales. Hemos

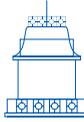
presentado como alternativa una concepción más amplia de la semántica basada fundamentalmente en las ideas de Robert Brandom.

Finalmente, podríamos decir también, aunque no hemos profundizado sobre este punto aquí, que una propuesta como la nuestra, que enfatiza las complejidades semánticas involucradas en el diagnóstico y superación de las injusticias hermenéuticas, puede resultar enriquecedora para reflexionar colectivamente sobre cómo es posible subsanar los distintos tipos de casos de injusticias hermenéuticas. Dejaremos este punto pendiente para exploraciones futuras.

Referencias

- Abdala, L. (2021). Sé que me cortaron, pero lo olvidé inmediatamente cuando te vi: la violencia obstétrica como un nuevo marco para dotar de inteligibilidad las memorias y experiencias de los partos en la argentina reciente. *Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro)*, 37, 2-21. <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2021.37.e21203.a>
- Beeby, L. (2011). A critique of hermeneutical injustice. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 11(3), 479-486. Oxford Academic. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9264.2011.00319.x>
- Brandom, R. (2019). *A spirit of trust*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvfjczmk>
- Kwok, C. (2020). Epistemic injustice in workplace hierarchies: power, knowledge and status. *Philosophy & Social Criticism*, 47(9). <https://doi.org/10.1177/0191453720961523>
- Hacking, I. (2001). ¿La construcción social de qué?. Paidós.
- Hacking, I. (2007). Kinds of people, moving targets. *Proceedings of the British Academy*, 151, 285-318. <https://doi.org/10.5871/bacad/9780197264249.003.0010>
- Jenkins, K. (2017). Rape myths and domestic abuse myths as hermeneutical injustices. *Journal of Applied Philosophy*, 34(2), 191-205. <https://doi.org/10.1111/japp.12174>
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198237907.001.0001>
- Fricker, M. (2016). Epistemic injustice and the preservation of ignorance. In: R. Peels and M. Blaauw (Eds.), *The epistemic dimensions of ignorance* (pp. 160-177). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9780511820076.010>
- Kidd, I. J., Medina, J., & Pohlhaus, G. (2017). Introduction to the Routledge handbook of epistemic injustice. In: I. Kid, J. Medina & G. Pohlhaus (Eds.), *The Routledge handbook of epistemic injustice* (pp. 1-9). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315212043-1>
- Mason, R. (2021). Hermeneutical injustice. In J. Khoo & T. Sterken (Eds.), *The Routledge Handbook of social and political philosophy of language* (pp. 247-258). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003164869-19>

- McCollum, J. (2012). Hermeneutical injustice and the social sciences: development policy and positional objectivity. *Social Epistemology*, 26(2), 189-200. <https://doi.org/10.1080/02691728.2011.652212>
- Medina, J. (2012). Hermeneutical injustice and polyphonic contextualism: social silences and shared hermeneutical responsibilities. *Social Epistemology*, 26(2), 201-220. <https://doi.org/10.1080/02691728.2011.652214>
- Medina, J. (2017). Varieties of hermeneutical injustice. In J. Kidd, J. Medina & G. Pohlhaus (Eds.), *The Routledge handbook of epistemic injustice* (pp. 41-52). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315212043-4>
- Pérez, M., & Radi, B. (2018). El concepto de violencia de género como espejismo hermenéutico. *Igualdad, autonomía personal y derechos sociales*, 8, 69-88. <https://www.aacademica.org/blas.radi/36>
- Sherman, B. & Goguen, S. (2019). *Overcoming epistemic injustice: social and psychological perspectives*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Simion, M. (2019). Hermeneutical injustice as basing failure. In J. A. Carter and P. Bondy (Eds.), *Well-founded belief: new essays on the epistemic basing relation* (pp. 177-189). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315145518-10>
- Sullivan, P. (2019). Epistemic injustice and self-injury: a concept with clinical implications. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 26(4), 349-362. <https://doi.org/10.1353/ppp.2019.0049>
- Warsaw, R. (2019). *I never called it rape: the Ms. report on recognizing, fighting, and surviving date and acquaintance rape*. Harper Perennial.



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Del hablante hacia el oyente. Otra forma de injusticia testimonial*

Ignacio Ávila Cañamares

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia
Email: iavilac@unal.edu.co

Recibido: 17 de enero de 2022 | Aceptado: 9 de marzo de 2022
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.348560>

Resumen: En su reflexión sobre la injusticia testimonial, Miranda Fricker se centra siempre en el oyente. Es el oyente quien, en virtud de un prejuicio, comete la injusticia testimonial contra el hablante al darle menos credibilidad de la que merece. Mi propósito en este ensayo es analizar una forma paralela de injusticia testimonial que va en la dirección contraria, del hablante hacia el oyente. Trataré de caracterizar la estructura interna de este tipo de injusticia y esbozaré algunas de las formas que puede tomar. Luego exploraré algunas consecuencias de esta clase de injusticia testimonial por parte del hablante.

Palabras clave: hablante, oyente, injusticia testimonial, injusticia hermenéutica, precisión social

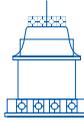
*Este trabajo se desarrolló en el marco de una investigación personal como profesor de la Universidad Nacional de Colombia

Cómo citar este artículo

Ávila, I. (2022). Del hablante hacia el oyente. Otra forma de injusticia testimonial. *Estudios de filosofía*, 66, 57-77 <https://doi.org/10.17533/udea.ef.348560>

OPEN  ACCESS





From speaker to hearer. Another type of testimonial injustice

Abstract: Miranda Fricker always focuses on the hearer in her account of testimonial injustice. It is the hearer who, in virtue of a prejudice, commits testimonial injustice against the speaker by giving her less credibility than she deserves. My purpose in this paper is to analyse a parallel type of testimonial injustice that runs in the opposite direction, from the speaker to the hearer. I characterise the inner structure of this type of injustice and sketch some of the forms it can take. Then I explore some consequences of this kind of testimonial injustice by the speaker.

Keywords: speaker, hearer, testimonial injustice, hermeneutical injustice, social accuracy.

Ignacio Ávila Cañamares

PhD in Philosophy, University of Warwick, Reino Unido. Es profesor asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá. Sus principales áreas de investigación son filosofía analítica, filosofía de la percepción, filosofía del lenguaje, y epistemología moderna y contemporánea.

ORCID: 0000-0003-0984-3285



I

La escena transcurre en Venecia en la década de los cincuenta del siglo pasado. Dickie ha desaparecido misteriosamente hace unos días. Su padre, el señor Herbert Greenleaf, es un próspero industrial norteamericano y un hombre bienintencionado que, sin embargo, conoce muy poco a su hijo. Greenleaf ha acudido a la romántica ciudad acompañado de un detective privado para tratar de resolver el enigma de la desaparición de Dickie. Las autoridades italianas tienen la teoría de que se ha suicidado. Pero Marge Sherwood —la prometida de Dickie— no cree en absoluto esa tesis. Ella lo conoce bien. Sabe que es mujeriego y vividor, pero sabe también que no se echaría para atrás en su compromiso matrimonial y mucho menos se suicidaría. Marge desconfía crecientemente de Tom Ripley, un supuesto amigo de Dickie. No sólo Ripley parece estar extrañamente obsesionado con él, sino que también parece involucrado en su misteriosa desaparición. Marge, de hecho, tiene una razón muy fuerte para sospechar que este hombre lo ha asesinado. Ha encontrado en la habitación de Ripley un anillo que ella le regaló a Dickie, quien le prometió que nunca se lo quitaría. Y Marge sabe que Dickie jamás rompería esa promesa. Ripley, sin embargo, es un hombre sinuoso y lleno de talento que ha logrado ganarse la confianza y el cariño del señor Greenleaf. Como resultado de esto, Marge queda marginada en sus sospechas y no es tomada en serio por el padre de su prometido. Ella, sin embargo, está en lo correcto. Ripley es el asesino de Dickie. En un momento, Greenleaf le pide a Ripley que le ayude al detective privado a “llenar los vacíos” de la dispada vida de su hijo:

Ripley: Haré lo más que pueda, señor. Obviamente, haré lo que sea para ayudar a Dickie.

Marge lo mira con desprecio.

Herbert Greenleaf: Esa teoría, la carta que te dejó, la policía piensa que es un claro indicio de que estaba planeando hacer algo... contra sí mismo.

Marge: ¡Simplemente no lo creo!

Herbert Greenleaf: No quieres creerlo, querida. Quisiera hablar a solas con Tom. ¿Qué tal esta tarde? ¿Te importaría? Marge, lo que un hombre le cuenta a su novia, y lo que admitiría ante otro hombre...

Marge: ¿Cómo? (Minghella, 2000, pp. 120-21; citado por Fricker, 2007, p. 87)

Más tarde, fuera de cámara, oímos a Marge diciéndole desesperadamente a Greenleaf “¡no sé, no sé, simplemente lo sé!”. Pero en este punto Ripley ya ha logrado provocar la impresión generalizada de que Marge es una histérica incapaz de conducir apropiadamente sus emociones. Greenleaf entonces le responde con desdén: “Marge, está la intuición femenina y luego están los hechos”.

La descripción anterior corresponde a la película *El talentoso señor Ripley* de Anthony Minghella y, seguramente, resultará muy familiar para los lectores de *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing* (2007) de Miranda Fricker. En este importante

libro, Fricker acude a algunas escenas de la película para ilustrar un caso paradigmático de injusticia testimonial (el otro caso que ella aborda en detalle está tomado de *Matar a un ruiseñor*, la novela de Harper Lee). La injusticia testimonial es una forma de injusticia epistémica que se presenta cuando el oyente, en virtud de un prejuicio, le otorga al hablante menos credibilidad de la que merece en su testimonio. Para Fricker, los casos más acuciantes de injusticia testimonial son aquellos que involucran un prejuicio por parte del oyente acerca de la identidad social del hablante, bien sea por su raza, género, edad, orientación sexual, clase social, etc. Estos *prejuicios identitarios* –como ella los llama (Fricker, 2007, pp. 27 ss.)– fácilmente pueden distorsionar nuestra apreciación del hablante y llevarnos a darle menos credibilidad de la que merece. En tal caso, habremos cometido una injusticia testimonial contra él. Esto es, justamente, lo que Greenleaf le ocasiona a Marge. Llevado por los prejuicios de género de su época –hábilmente reforzados por Ripley– sobre el carácter intuitivo y poco racional de las mujeres y su tendencia a la histeria, Greenleaf no le concede credibilidad alguna al conocimiento que Marge tiene sobre su hijo ni a sus fundadas sospechas sobre Ripley. Como resultado, Marge queda excluida de la comunidad epistémica que busca aclarar el misterio de la desaparición de Dickie y es vulnerada en su calidad de agente epistémico dador de conocimiento.

En su análisis de la injusticia testimonial Fricker se centra siempre en el oyente. Es el oyente quien, en virtud de su prejuicio, comete la injusticia testimonial contra el hablante al darle menos credibilidad de la que merece. Mi propósito en este ensayo es analizar una forma paralela de injusticia testimonial que va en la dirección contraria. En ella es el hablante quien, en virtud de un prejuicio, comete la injusticia contra el oyente. Y –como veremos– tristemente para el señor Greenleaf, él también es injusto con Marge en este sentido.

II

Fricker señala acertadamente que en la interacción comunicativa los oyentes realizan juicios, que pueden ser tácitos y espontáneos, sobre la credibilidad que deben otorgarle a los hablantes. Pero el rol de los hablantes en la comunicación no se agota, por supuesto, en su papel de transmisores de información. También los hablantes tienen una percepción de sus oyentes y, en función de ella, juzgan lo que deben decirles y el modo en que deben hacerlo. Los hablantes serán así sensibles a la identidad social de los oyentes, tanto como estos lo son a la de aquellos. Y esta sensibilidad de los hablantes frente a la identidad social de los oyentes con frecuencia será un aspecto determinante de su comportamiento verbal hacia ellos. Así, si un hablante tiene un prejuicio identitario respecto a algún aspecto de la identidad social del oyente, bien puede ocurrir que su comportamiento verbal hacia él resulte injusto tanto ética como epistémicamente. La situación se complica, además, porque los roles de hablante

y oyente suelen intercambiarse continuamente en el transcurso de una interacción comunicativa. De esta forma, si como oyente una persona tiene prejuicios identitarios que la llevan a asignar menos credibilidad de la que merece a su interlocutor, es probable que como hablante esos mismos prejuicios la lleven a cometer una nueva injusticia epistémica contra él. A la injusticia testimonial que puede perpetrar como oyente se le puede sumar entonces la que puede perpetrar también como hablante.

Esto es precisamente lo que ocurre con Greenleaf. En la breve conversación transcrita en la sección anterior, él le pide a Marge que le permita tener una conversación a solas con Ripley. En principio, no hay nada de malo en querer hablar en privado con alguien. Pero, en este caso, la razón de la solicitud de Greenleaf es reveladora: “Lo que un hombre le cuenta a su novia –le dice–, y lo que admitiría ante otro hombre...”. La visión de Greenleaf sobre el comportamiento verbal de los hombres ante sus amadas puede ser –como afirma Fricker– “posiblemente bastante cierta” (Fricker, 2007, p. 87). Pero el caso es que estos comportamientos con frecuencia pueden estar basados en ciertos prejuicios identitarios, como “la idea de que las mujeres son inocentes de las verdades de los hombres y necesitan ser protegidas de tales verdades, la idea de que la intuición femenina es un obstáculo para el juicio racional, e incluso la idea de la susceptibilidad femenina a caer en la histeria” (Fricker, 2007, p. 90). En virtud de estos prejuicios, las mujeres quedarán excluidas de un tipo particular de comunicación abierta y sincera que sólo podrá darse entre hombres. Una charla dirigida a conocer el comportamiento real de un hombre habrá de ser entonces una charla que por fuerza debe excluir a las mujeres. Ante ellas, y para evitar hacerles daño o desencadenar reacciones poco racionales de su parte, los hombres deben mantener ciertos silencios y guardar ciertos secretos. Greenleaf está bien familiarizado con esta forma de comportamiento masculino. No le resulta descabellado pensar que Dickie –a pesar de conocerlo muy poco– haya actuado así frente a Marge. Pero Greenleaf no nota el trasfondo de prejuicios identitarios que puede subyacer a este tipo de conductas. De hecho, él mismo replica esos prejuicios al pedirle a Marge que le deje hablar con Ripley en privado. Ellos son, en última instancia, la razón de su solicitud. De este modo, Greenleaf priva a Marge de un conocimiento que ella podría haber adquirido sobre su prometido –muy poco, por cierto, dada la forma en la que transcurre la historia–. Marge sufre entonces una doble marginación epistémica por parte de Greenleaf. De un lado –como señala Fricker–, al no otorgarle la credibilidad que merece, él no la considera un agente epistémico *dador* de conocimiento en la situación actual. De ahí que como oyente Greenleaf sea testimonialmente injusto con ella. De otro lado, Greenleaf tampoco considera que Marge merezca obtener cierta información sobre su prometido y, en este sentido, él la vulnera en cuanto agente epistémico *adquisidor* de conocimiento. De ahí que como hablante Greenleaf también resulte epistémicamente injusto con ella. En ambos casos, lo que está a la base de su actitud como oyente y como hablante es precisamente el mismo trasfondo de prejuicios en torno al género.

Aunque con menos elaboración literaria, es posible encontrar en la vida cotidiana muchos casos similares. Así, por ejemplo, un médico que tenga ciertos prejuicios acerca de la identidad social de sus pacientes fácilmente puede restarle credibilidad a sus reportes sobre algunos síntomas o a sus vivencias sobre su estado de salud (cf. Kidd y Carel, 2016). En virtud de tales prejuicios, el médico también puede ser renuente a darle a sus pacientes explicaciones detalladas y comprensibles sobre su salud o sobre los tratamientos disponibles que está en el interés de ellos conocer. De forma similar, un profesor que tenga prejuicios identitarios con respecto a ciertos estudiantes fácilmente podrá otorgarles menos credibilidad de la que merecen en sus intervenciones, y, dados tales prejuicios, también podrá estar menos dispuesto a compartir con ellos ciertos conocimientos o a enseñarles de un modo que atienda a sus necesidades como sujetos de conocimiento. En ambos casos, el médico y el profesor serán epistémicamente injustos con sus interlocutores, y lo serán tanto en su rol de oyentes como en su rol de hablantes.

Hemos identificado, pues, algunos casos de una forma de injusticia epistémica paralela a la injusticia testimonial que señala Fricker. Esta forma de injusticia se caracteriza de entrada porque en lugar de ir del oyente hacia el hablante va en dirección del hablante hacia el oyente. Llamémosla, de modo poco imaginativo, *injusticia testimonial de hablante*. En una aproximación preliminar, puede decirse que este tipo de injusticia ocurre cuando el hablante, en virtud de un prejuicio sobre el oyente, se abstiene de darle apropiadamente cierta información por considerarlo no merecedor de ella y, de esta forma, lo vulnera en su calidad de agente adquirente de conocimiento. Al igual que en la injusticia testimonial de oyente descrita por Fricker, aquí también los casos más insidiosos y dañinos parecen ser aquellos que —como en los ejemplos anteriores— involucran prejuicios identitarios. Nuestro paso siguiente será entonces afinar un poco más esta caracterización preliminar de la injusticia testimonial de hablante e indagar sobre su estructura interna y sobre algunas de las múltiples formas que puede tomar.



No siempre que un hablante juzga que un oyente no es merecedor de cierta información estamos ante un caso del tipo de injusticia testimonial que nos interesa. Si he prometido a un amigo guardar celosamente un secreto que me ha confiado y alguien impertinente insiste en que se lo revele, al negarme a hacerlo no cometeré en modo alguno una injusticia testimonial de hablante. En este caso, la persona impertinente simplemente no es merecedora de conocer tal información y, al negársela, no habrá vulneración de su calidad de agente adquirente de conocimiento. Ser un agente de este tipo no implica, desde luego, que uno tenga un derecho irrestricto a conocer los secretos de los demás. Algo similar sucede si un hablante se niega a darle información a un asesino acerca del

lugar donde se oculta su inocente víctima. Tampoco en este caso se comete una injusticia testimonial de hablante ni se vulnera epistémicamente al siniestro perseguidor. Los asesinos de inocentes simplemente no merecen información alguna sobre el paradero de sus potenciales víctimas. Más aun, ni siquiera es correcto pensar que siempre que un hablante le niega información a un oyente que sí la merece comete por ello una injusticia testimonial de hablante. Las así llamadas mentiras piadosas lo ilustran bien. En aras de proteger el bienestar de su oyente, un hablante puede verse en la incómoda situación de tener que mentirle. En tal caso, y a pesar de todas las buenas razones que haya podido tener el hablante para actuar de ese modo, habrá sin duda un agravio epistémico contra el oyente al negársele la posibilidad de conocer algo que merece saber. Pero esto por sí mismo no constituye una injusticia testimonial de hablante en el sentido que nos interesa. Para que se configure una injusticia de este tipo se requiere que la razón por la que el hablante considera que el oyente no es merecedor de cierta información sea un prejuicio —en cuyo caso ya no se trata de una buena razón en absoluto—. Y, en estrecha conexión con esto, se requiere además que la vulneración epistémica que sufre el oyente esté dirigida específicamente a menospreciar sus capacidades para adquirir ciertos conocimientos o darles un uso racional. La injusticia testimonial de hablante requiere así que la vulneración epistémica al oyente sea una afrenta motivada por un prejuicio a su calidad de sujeto racional adquirente de conocimiento. En las mentiras piadosas no sólo los prejuicios sobre el oyente en general no son determinantes, sino que el tipo de vulneración epistémica que se le produce tampoco suele menospreciar sus capacidades como conocedor.

En todo caso, esta reflexión sí suscita la pregunta por la relación entre la injusticia testimonial de hablante y ciertos tipos de mentira y engaño. Aunque no todas las mentiras y demás formas de engaño están motivadas por prejuicios ni están dirigidas a menospreciar las capacidades del oyente como adquirente de conocimiento, es claro que algunas de ellas pueden tener fácilmente ambas características. Además, un hablante que en virtud de sus prejuicios considera que su oyente no es un agente plenamente epistémico bien puede recurrir a la mentira o el engaño para no brindarle el tipo de información que piensa que no merece. En tal situación, surge la pregunta de si su comportamiento engañoso constituye un modo de la injusticia testimonial de hablante que queremos dilucidar.

Fiel a su idea de que el concepto de injusticia epistémica es un “concepto paraguas” (*umbrella concept*) que cubre diversas variedades y casos (cf. Fricker, 2013, p. 1318), en su ensayo “Evolving concepts of epistemic injustice” Fricker da la bienvenida a algunas variantes de injusticia epistémica propuestas por autores como Kristie Dotson (2012), Christopher Hookway (2010), José Medina (2013) o Gaile Pohlhaus Jr. (2012) que van más allá de las formas originales que ella retrató en su libro. Sin embargo, en dicho ensayo Fricker también nos invita a mantener el concepto de injusticia epistémica dentro de ciertos límites estrictos. “Creo —nos dice— que tal categoría sólo será útil si continúa siendo limitada y específica, sin relajarse hasta incluir la generalidad

de las manipulaciones interpersonales injustas” (Fricker, 2017, p. 53). Para el caso específico del concepto de injusticia testimonial, Fricker sugiere que uno de los límites estrictos que debemos mantener es el hecho de que “en la injusticia testimonial, la ausencia de manipulación consciente y deliberada es definitiva” (Fricker, 2017, p. 54). Si acogemos esta restricción, entonces las formas de mentira y engaño que se basan en prejuicios sobre el oyente y están dirigidas a menospreciar sus capacidades como agente epistémico no serán, en sentido estricto, formas de injusticia testimonial de hablante. Se trataría más bien de fenómenos que, a pesar de compartir con esta forma de injusticia la dependencia de prejuicios y el mismo tipo de vulneración epistémica, tienen una naturaleza diferente. La razón de esta diferencia estaría dada, justamente, porque una característica constitutiva del engaño y la mentira en general es su carácter de manipulación deliberada y consciente. En este caso, tendríamos entonces una distinción tajante entre la injusticia epistémica de hablante y las formas de mentira y engaño que también dependen de prejuicios y producen el mismo tipo de vulneración epistémica. Esto, por supuesto, nos dejaría la tarea todavía pendiente de perfilar el tipo de conductas verbales, distintas al engaño y la mentira, con las que el hablante podría cometer una injusticia testimonial contra el oyente que respete la restricción de Fricker. Al distinguir tajantemente el ámbito del engaño y el ámbito de la injusticia testimonial de hablante, sabríamos en todo caso que se trata de un tipo de conductas que carecen de una intención manipuladora deliberada y, por ende, no se sitúan en el plano de las violaciones a la virtud de la sinceridad. Si, de modo alternativo, optamos por relajar la restricción de Fricker, entonces las mentiras y engaños que estén basadas en prejuicios sobre el oyente y estén dirigidas a menospreciar sus capacidades como agente epistémico serán por ello mismo ejemplos de injusticia testimonial de hablante que —a diferencia de lo que ella propone— involucran la manipulación deliberada y consciente del interlocutor. Tendríamos entonces un área parcial común entre el ámbito del engaño y el ámbito de este tipo de injusticia. Pero —al igual que en la opción anterior— aquí también tendríamos la tarea de perfilar el tipo de conductas verbales en las que podría configurarse una injusticia testimonial de hablante que no se base en la manipulación consciente y deliberada.

La diferencia de fondo entre ambas concepciones radica en si la injusticia testimonial de hablante puede ser o no una transgresión a la sinceridad. Sin embargo, al menos para mis propósitos actuales, zanjar esta cuestión no es filosóficamente decisivo. Me parece mucho más interesante la tarea pendiente, común a ambos enfoques, de dilucidar aquella dimensión de la conducta verbal en la que podría tener cabida la injusticia testimonial de hablante sin que haya por ello una falta de sinceridad. Los ejemplos de la sección anterior apuntan, de hecho, en esta dirección. Aunque fácilmente podríamos imaginar a Greenleaf mintiéndole a Marge sobre la base de sus prejuicios de género, el caso es que cuando la excluye de la conversación que quiere tener con Ripley no le miente ni pretende engañarla. De forma similar, pese a tratarse de ejemplos apenas esbozados, fácilmente podemos imaginar que tanto el médico como el profesor, en virtud

de sus prejuicios identitarios, pueden ser deficientes en la transmisión de información a sus pacientes o estudiantes sin que ninguno de los dos tenga la intención deliberada de engañarles. Parece entonces que, cuando se trata de transmitir información a los demás, la sinceridad del hablante no es la única dimensión relevante en la que se sitúa su conducta verbal. Existe una dimensión adicional que salta particularmente a la vista cuando transitamos por un terreno pedagógico.

IV

“La confianza epistémica –nos dice Fricker– tiene dos componentes distintos: la competencia y la sinceridad” (Fricker, 2007, p. 45). Esto significa que al juzgar la credibilidad del hablante, el oyente busca determinar si este habla sinceramente y si tiene la competencia necesaria con respecto a lo que dice. Si juzga, correcta o incorrectamente, que el hablante es competente y sincero, entonces le tendrá confianza epistémica. Pero si el oyente percibe, correcta o incorrectamente, que el hablante es un engañador o que no es competente respecto a lo que afirma, entonces su juicio de credibilidad y su confianza epistémica se transformarán en consonancia. También el hablante busca determinar la actitud que pueda tener el oyente hacia su potencial testimonio. En particular, le interesa establecer si está dispuesto a recibir su testimonio de modo apropiado y si tiene la competencia necesaria para hacerlo. Por parte del hablante encontramos entonces una dimensión evaluativa hasta cierto punto paralela a la que emplea el oyente. De un lado, el hablante busca determinar si el oyente tiene una actitud honesta frente a su potencial testimonio, en el sentido de que no pretende malinterpretarlo deliberadamente ni obrar de mala fe ante él. De otro lado, el hablante también busca determinar si su oyente cuenta con la competencia necesaria para una correcta comprensión de la información que quiere transmitirle. El resultado de esta doble evaluación, por tácita y espontánea que sea en la mayoría de las ocasiones, es que el hablante ajustará lo que le dice al oyente y la manera en que lo hace. Así las cosas, en los intercambios comunicativos hablantes y oyentes suelen entrar en un juego tácito de evaluación mutua en el que el oyente busca determinar el grado de credibilidad del hablante y este, a su vez, busca determinar el grado de *receptividad testimonial* –por llamarla de algún modo– de aquel. Cuando todo va bien, y la evaluación de ambas partes en la comunicación es acertadamente positiva, están dadas las condiciones apropiadas para la mutua confianza epistémica.

Así como el oyente puede acertar o fallar en sus juicios de credibilidad con respecto al hablante, así también el hablante puede acertar o fallar en su evaluación de la receptividad testimonial del oyente. Cuando el hablante falla en este aspecto, su fallo puede darse por múltiples razones y, en ocasiones, se tratará de simple mala suerte epistémica. No obstante, es claro que, al tratarse de una evaluación que en general transcurre de modo tácito y espontáneo, el hablante también puede fallar en virtud de

los prejuicios que tiene hacia el oyente o su grupo social. De esta forma, el hablante incurrirá en una injusticia testimonial cuando, arrastrado por sus prejuicios, subestime indebidamente la receptividad testimonial de su interlocutor. En tal caso, sus prejuicios lo habrán llevado a menospreciar las capacidades del oyente como receptor de su testimonio y, por ende, como agente adquisidor de conocimiento. Nótese que esto puede ocurrir sin una intervención deliberada o malintencionada por parte del hablante hacia el oyente. Basta con que su percepción del oyente esté nublada por el prejuicio para que su evaluación de la receptividad testimonial también se vea trastocada y lo lleve a cometer una injusticia testimonial de hablante.

Ahora bien, una evaluación correcta de la receptividad testimonial del oyente implica que el hablante es capaz de reconocer apropiadamente las necesidades epistémicas de quien le escucha. Aquí es donde se aprecia la dimensión pedagógica anunciada al final de la sección anterior. Básicamente, el hablante que cuenta con una sensibilidad apropiada ante las necesidades epistémicas de su oyente es alguien que logra acertar en la identificación tanto de lo que su interlocutor necesita comprender como de aquello que comprende de antemano y que le sirve de trasfondo para la recepción de la nueva información. Esta sensibilidad del hablante ante las necesidades epistémicas de su oyente permeará de múltiples formas su conducta verbal. El hablante irá ajustando su discurso en función de ellas y, a medida que avanza la interacción comunicativa, irá ponderando si debe explicar en detalle algún aspecto de la información que comparte, si cierto conocimiento es relevante para la buena comprensión de lo que dice, o si cierta visión panorámica de un asunto complejo es una simplificación instructiva o una distorsión grosera del tema tratado. El hablante también se mostrará dispuesto a colaborar con el oyente en su esfuerzo, en modo alguno fácil, por identificar las posibles lagunas en su comprensión de la información recibida. En general, puede decirse entonces que el hablante que cuenta con una sensibilidad apropiada ante las necesidades epistémicas de su interlocutor estará inmerso en la tarea genuinamente interpersonal de ayudarlo a descubrir la verdad o a que logre una comprensión adecuada de un asunto que es de su interés. Un ejemplo paradigmático de un hablante de este tipo es el buen maestro que de modo recurrente logra ajustar sus enseñanzas y estrategias pedagógicas a lo que requieren sus estudiantes.

Cuando, como resultado de sus prejuicios, el hablante menosprecia la receptividad testimonial de su oyente, también su sensibilidad ante las necesidades epistémicas de este se ve negativamente afectada. A diferencia de lo que ocurre con el buen maestro, ahora la transmisión de información por parte del hablante puede tornarse defectuosa de múltiples formas. Insensibilizado por el prejuicio ante las necesidades epistémicas de quien lo escucha, el hablante podrá darle una información incompleta, difícil de comprender, o carente de una articulación precisa. También podrá incurrir en simplificaciones que desdibujan por completo un asunto complejo o en explicaciones de un nivel tan elemental que son una muestra de irritante condescendencia. Así,

el médico de nuestro ejemplo anterior, arrastrado por sus prejuicios sobre los pacientes, puede darles una información que nos les sirve en modo alguno para comprender realmente la situación en la que se encuentran ni les permite tomar las mejores decisiones frente a los posibles tratamientos a seguir. Algo similar puede ocurrirle al profesor que, a diferencia del buen maestro, moldea sus enseñanzas a partir de prejuicios sobre sus estudiantes. En tales casos, estaremos ante diversas formas de injusticia testimonial de hablante que tienen como punto común que las deficiencias en la transmisión de información están ancladas a los prejuicios de los hablantes sobre sus oyentes. Esto no significa, por supuesto, que siempre que un hablante transmita deficientemente cierta información a sus oyentes estemos ante un caso de injusticia de este tipo.

Esta reflexión pone de manifiesto un tipo de virtud que resulta crucial para la buena transmisión de la información por parte del hablante y que es distinta de la virtud de la sinceridad. En *truth and truthfulness* (2002), Bernard Williams distingue dos virtudes básicas que exhiben las personas cuando quieren conocer la verdad o decírsela a otras personas: la sinceridad y la precisión (*accuracy*). Williams caracteriza preliminarmente la sinceridad como la disposición a asegurarse de que “lo que uno dice revela lo que uno cree” y la precisión como la disposición a “hacer lo mejor que uno pueda para adquirir creencias verdaderas” (Williams, 2002, p. 11). A primera vista, parece entonces que la sinceridad es una virtud que tiene que ver con nuestro comportamiento verbal ante los demás, mientras que la precisión es una virtud que tiene que ver con nuestra conducta frente al objeto de investigación. Sin embargo, el asunto es más complejo. Aunque no es algo que Williams desarrolle en su libro, al menos en un punto él reconoce también un *aspecto social* en la precisión. Esta virtud –nos dice– se aplica “a la adquisición de creencias correctas en primer lugar, y *al traslado de ellas de modo fiable a un fondo común de información*” (Williams, 2002, p. 44; *cursivas mías*). Así, la transmisión de información no es sólo un asunto de sinceridad, sino que también lo es, de modo importante, de precisión a nivel social. No debemos confundir ambas virtudes ni reducir la una a la otra. Una persona puede ser sincera en lo que nos dice y aun así fallar en la precisión social al transmitir la información de un modo ambiguo o poco comprensible. De modo similar, de un buen informante no sólo esperamos que sea cuidadoso en la adquisición de la información y no nos engañe, sino también que nos la transmita de modo claro y adecuado. Así como la precisión sin más se refiere a nuestros esfuerzos por obtener creencias verdaderas propias, así también la precisión en su aspecto social se refiere en general a nuestros esfuerzos para ayudar a otros a descubrir la verdad, bien sea contándosela o de algún otro modo. Cuando se trata de transmisión de información, la dimensión adicional a la sinceridad en la que se sitúa la conducta verbal del hablante es entonces la precisión social. Los diversos casos de injusticia testimonial de hablante habrán de ser así transgresiones a esta virtud en su aspecto social; y lo serán aun si quien comete la injusticia es sincero y no tiene intención de engañar a su oyente.

V

Aparte de la injusticia testimonial que comete el oyente, en *Epistemic Injustice* Fricker también describe una segunda forma de injusticia epistémica: la injusticia hermenéutica (cf. Fricker, 2007, cap. 7). Esta sucede cuando una cierta laguna en los recursos hermenéuticos colectivos de una sociedad deja a algunas personas en una desventaja injusta para comprender o comunicar sus experiencias sociales. A diferencia de la injusticia testimonial, la injusticia hermenéutica no es perpetrada por un agente en particular, sino que se trata de un fenómeno estructural. Cuando recae sobre grupos socialmente desfavorecidos, ella es el resultado de una *marginación hermenéutica* de tales grupos. Esta marginación está dada por los diversos desequilibrios de poder en una sociedad que impiden que algunos grupos sociales puedan participar activamente en la elaboración de los recursos hermenéuticos colectivos. Así, los grupos sociales desfavorecidos serán también grupos hermenéuticamente marginados que estarán expuestos a injusticias hermenéuticas a la hora de comprender o comunicar ciertas porciones de su experiencia social. Fricker ilustra una injusticia hermenéutica de este tipo con el caso de Carmita Wood, una mujer que es víctima de acoso sexual antes de que dicho concepto haya sido acuñado y que, a falta de él, se ve en grandes dificultades para comprender y comunicar adecuadamente el trato que recibe (cf. Fricker, 2007, pp. 149-152).

Algunos autores (cf. Dotson, 2012; Medina, 2013; Pohlhaus, 2012; entre otros) han señalado que los recursos hermenéuticos de una sociedad no son monolíticos ni están diseminados de modo uniforme en los diversos grupos sociales. En este sentido, los grupos marginados pueden haber desarrollado recursos conceptuales propios que les permiten comprender a cabalidad ciertos aspectos de sus experiencias sociales, sin que tales recursos sean debidamente reconocidos o aceptados por la sociedad en su conjunto. El caso del concepto de acoso sexual lo ilustra bien. Luego de ser acuñado por las feministas de la segunda ola, resta todavía un largo camino —aún en nuestros días— para que el concepto permee apropiadamente a toda la sociedad y entre a formar parte de su sensibilidad hermenéutica colectiva. En circunstancias de este tipo, donde los conceptos forjados por los grupos marginados para entender sus experiencias no están todavía en la conciencia social general, puede presentarse entonces una forma de injusticia epistémica que Kristie Dotson (2012) denomina *injusticia contributiva*. En ella, el oyente persiste en utilizar el acervo inadecuado de conceptos con el que la sociedad en su conjunto ha llenado ciertas lagunas hermenéuticas —por ejemplo, usar los conceptos de *coquetería* o *flirteo* para caracterizar casos de acoso sexual— para frustrar los intentos del hablante por transmitir una comprensión más adecuada de su propia experiencia. La injusticia contributiva resulta así anclada a lo que Gaile Pohlhaus Jr. (2012) llama *ignorancia hermenéutica voluntaria* —esto es, básicamente, una forma de ignorancia en la que los grupos dominantes se resisten a conocer y entender los recursos conceptuales con los que las personas de otros grupos articulan

sus experiencias sociales—. Tanto Dotson como Pohlhaus señalan que esta forma de injusticia es a la vez agencial y estructural (cf. Dotson, 2012, p. 31; Pohlhaus, 2012, p. 724). Es agencial porque es perpetrada por un oyente hacia un hablante que intenta fallidamente hacerle comprender sus experiencias usando un acervo conceptual más apropiado. Y es estructural porque la incomprensión y el rechazo del oyente están ligados a su uso de recursos hermenéuticos comunes en su sociedad, pero inapropiados para lograr una comprensión adecuada de la experiencia del hablante.

Ahora bien, nuestra reflexión anterior sobre la injusticia testimonial de hablante nos permite identificar una forma de injusticia que —a diferencia de la injusticia contributiva de Dotson— va del hablante hacia el oyente, pero que —al igual que esta injusticia— tiene un importante componente hermenéutico asociado a la posesión y difusión de conceptos relevantes para la comprensión de ciertas experiencias sociales. Esta injusticia se presenta cuando, en virtud de ciertos prejuicios sobre el oyente o su grupo social, el hablante no le proporciona a aquel el acervo conceptual que le permitiría una mejor comprensión de algunos aspectos de su experiencia. Así, por ejemplo, un abogado con ciertos prejuicios clasistas y cierta atracción por la así llamada alta sociedad podría estar dispuesto a prestar su asesoría legal a mujeres acomodadas que hayan sido víctimas de acoso sexual, sin estar dispuesto a darles las mismas herramientas jurídicas a mujeres pobres víctimas de acoso que le consulten, de modo que no les permita comprender la dimensión jurídica de la agresión que han sufrido. Para el tipo de injusticia que estoy señalando, ni siquiera es necesario que el hablante omita el acervo conceptual que requiere el oyente para lograr una buena comprensión de cierta dimensión de su experiencia. Nuestro médico de ejemplos anteriores, en virtud de sus prejuicios sobre sus pacientes, podría hablarles sobre su condición de salud, pero hacerlo en una jerga tan especializada que les resulte incomprensible y sin tener el menor interés por traducirla a un lenguaje inteligible para el lego en medicina. En este caso, el médico empleará frente a sus pacientes un acervo conceptual que describe correctamente su estado de salud, pero, dados sus prejuicios y su consecuente insensibilidad ante las necesidades epistémicas que tienen, lo hará de un modo que en nada contribuye a que logren la comprensión que requieren. El médico hablará entonces sólo para sí mismo o, peor aún, lo hará de forma puramente burocrática. De este modo, la injusticia que nos ocupa prolonga las formas de injusticia hermenéutica que afectan a ciertas personas, al no darles el acervo conceptual que necesitan para lograr una comprensión apropiada de sus experiencias o —lo que muchas veces sucede al mismo tiempo— al dejar que sigan usando recursos hermenéuticos viciados en sus intentos por comprender tales experiencias. Pero, al ser una injusticia que el hablante hace contra el oyente, se trata de una injusticia claramente agencial.

En la injusticia que interesa a Dotson y Pohlhaus, la ignorancia hermenéutica voluntaria ocupa un lugar central. Es gracias a ella que el oyente comete su agravio epistémico al hablante. En cambio, en la injusticia que nos ocupa, dicha ignorancia no

figura, o al menos no lo hace directamente. Aquí el hablante cuenta con los recursos hermenéuticos adecuados para comprender ciertos aspectos de la experiencia social del oyente, y la injusticia radica en que no los comparte apropiadamente con él. En todo caso, al tratarse de una injusticia que prolonga la injusticia hermenéutica, en ella también se presenta una forma de ignorancia hermenéutica. Sólo que en esta ocasión recae sobre la víctima en vez de sobre el perpetrador y, en este sentido, se trata de una forma de ignorancia no voluntaria sino por coacción. Esto, a su vez, pone de manifiesto una doble dimensión de la marginación hermenéutica. De un lado, tenemos que —como bien señala Fricker—, por su escasa participación en la generación de los recursos hermenéuticos colectivos de una sociedad, ciertos grupos sociales pueden tener dificultades para comprender sus experiencias debido a que no están adecuadamente conceptualizadas en dichos recursos. E incluso si —como señalan otros autores, incluyendo a Dotson y Pohlhaus— tales grupos han desarrollado sus propias herramientas conceptuales para comprender sus experiencias, la marginación hermenéutica que padecen puede truncar sus esfuerzos por comunicar tales herramientas a otros sectores sociales. De otro lado, y debido a esta misma marginación, los grupos sociales afectados por ella pueden tener grandes dificultades para acceder a conceptos, disponibles en otros sectores del entramado social, que son claves para una buena comprensión de algunos aspectos de su experiencia. Estas dificultades para acceder a tales recursos hermenéuticos pueden deberse, desde luego, a injusticias distributivas derivadas de un acceso inequitativo a ciertos bienes educativos. Pero tales dificultades también pueden deberse al tipo de injusticia discriminatoria que he descrito en el que hablantes con diversos prejuicios sobre sus oyentes participan activamente.

En la sección anterior, vimos que la injusticia testimonial de hablante es una forma de transgresión a la virtud de la precisión social. Además de casos como el de la exclusión explícita de la conversación por parte de Greenleaf a Marge, notamos que dicha injusticia también está dada por las formas, con frecuencia diversas y sutiles, en que un hablante guiado por los prejuicios sobre su oyente le transmite información de modo deficiente y sin atender a sus necesidades epistémicas. Pretender realizar un inventario exhaustivo de las múltiples formas en que esto sucede puede resultar, por supuesto, ingenuo. Con todo, en esta sección hemos identificado un tipo de injusticia que quizá podamos llamar *injusticia hermenéutica de hablante*. Esta injusticia no es adicional a la injusticia testimonial de hablante, sino que es más bien un subconjunto de ella definido en términos del tipo específico de contenido que el hablante transmite deficientemente al oyente. Su rasgo característico es que —a diferencia de lo que sucede con otros tipos de injusticia testimonial de hablante— en este caso se trata específicamente de recursos hermenéuticos de los que carece el oyente que, sin embargo, son cruciales para que logre una comprensión adecuada de ciertos aspectos de su experiencia.

VI

Al igual que en las injusticias epistémicas retratadas por Fricker, en la injusticia testimonial de hablante —bien sea hermenéutica o no— cabe distinguir entre daño primario y daños secundarios (cf. Fricker, 2007, pp. 43ss para esta distinción). El daño primario es —como hemos visto— la vulneración de las capacidades del oyente como agente adquirente de conocimiento. Aunque la dimensión de esta vulneración puede variar en distintos casos, se trata de un daño constitutivo de la injusticia testimonial de hablante. Los daños secundarios, por su parte, son las consecuencias, tanto prácticas como epistémicas, que eventualmente pueda tener dicha injusticia para la persona que la sufre. En todo caso, al menos en algunas ocasiones la injusticia testimonial de hablante tiene también un importante aspecto político al que debemos atender.

En su ensayo “Epistemic justice as a condition of political freedom”, Fricker sostiene que existe “una conexión interna entre el valor positivo de la justicia epistémica y un ideal liberal de libertad política” (Fricker, 2013, p. 1320). Ella argumenta que un aspecto que debe ser compartido por las diversas concepciones de libertad política es la idea de libertad como no dominación. Tener este tipo de libertad significa que las personas cuentan con el poder de impugnar cualquier interferencia arbitraria —y, por ende, injusta y dominadora— que puedan eventualmente padecer en la sociedad. Esto, a su vez, implica que la sociedad dispone de un andamiaje institucional apropiado para atender correctamente las diversas impugnaciones que realicen los ciudadanos. Y aquí es donde entra la justicia epistémica como un aspecto crucial de dicho andamiaje. De acuerdo con Fricker, para que las personas puedan realmente impugnar las interferencias arbitrarias se requiere que las instituciones encargadas de recibir tales impugnaciones les den una recepción justa y libre de prejuicios. Tales instituciones han de ser entonces epistémicamente justas, tanto a nivel testimonial como hermenéutico. Salvo que se trate de mera hipocresía, una sociedad que se precie de exaltar la libertad habrá de ser así una sociedad que cuenta con un sólido entramado institucional de justicia epistémica.

Nuestra reflexión sobre la injusticia testimonial de hablante nos permite complementar el planteamiento de Fricker acerca del nexo constitutivo entre justicia epistémica y libertad política. El poder que tenga una persona de impugnar una interferencia arbitraria en su contra no sólo depende de que pueda acudir a instancias que le den una escucha libre de prejuicios a su impugnación, sino también de que la persona pueda acceder a la información adecuada tanto para saber que sufre una interferencia arbitraria como para realizar la impugnación correspondiente. Si la persona no puede disponer de esta información, entonces no contará con los recursos epistémicos necesarios para impugnar la interferencia. En tal caso, ella estará en una situación de dominación, y lo estará aun si tiene la buena fortuna de vivir en una sociedad en la que las instituciones encargadas de recibir las impugnaciones de la ciudadanía son testimonial y hermenéuticamente justas. La suya simplemente nunca les llegará. La libertad política como no dominación requiere entonces que las personas

tengan un acceso adecuado a la información que necesitan para detectar e impugnar las posibles interferencias arbitrarias en su contra. Esto exige, por supuesto, justicia distributiva en el acceso de la población a ciertos bienes epistémicos. Pero también exige que el acceso de las personas a la información que requieren para ejercer su libertad no esté entorpecido por diversos prejuicios acerca de sus identidades sociales. En una palabra, cuando se trata de actividades dirigidas a garantizar los derechos ciudadanos, la justicia epistémica de hablante a nivel institucional es un elemento fundamental para el ejercicio de la libertad política. De acuerdo con esto, y a modo de complemento a la propuesta de Fricker, la justicia epistémica es condición de la libertad política no sólo en el sentido —enfanzado por ella— de que las instituciones deben ser testimonial y hermenéuticamente justas en la recepción de la información que les brindan los ciudadanos, sino también en el sentido de que deben ser epistémicamente justas y libres de prejuicios en la difusión de la información que ellos requieren y que, en ocasiones, bien puede precisar de un enfoque diferencial que atienda a sus diversas identidades sociales.

Ahora bien, no se trata solamente de que, en las situaciones relevantes, exista un nexo causal entre el hecho de que alguien reciba información de un modo epistémicamente justo y el hecho de que impugne cierta interferencia arbitraria en su contra o, alternativamente, entre el hecho de que no realice la impugnación y el hecho de que sea víctima de injusticia epistémica en su recepción de la información. Se trata, además, de que en ciertos contextos la injusticia testimonial de hablante es *en sí misma* una instancia de dominación. Cuando el abogado con prejuicios clasistas de nuestro ejemplo no les brinda apropiadamente la información jurídica a sus clientas pobres, su injusticia epistémica de hablante probablemente llevará a que ellas, al no disponer adecuadamente de dicha información, no denuncien ante las instancias pertinentes las injusticias que sufren. En tal caso, dicha injusticia epistémica no sólo obstaculizará la realización de la denuncia, sino que, al obstaculizarla y por estar basada en prejuicios, será ella misma una interferencia arbitraria por parte del abogado en la libertad de sus clientas. Algo similar sucede con el médico que por sus prejuicios no les da información adecuada a sus pacientes y, de este modo, interfiere arbitrariamente en su capacidad de tomar decisiones y ejercer su legítimo derecho a la salud. En ambos casos, la injusticia epistémica de hablante perpetrada por el abogado y el médico será en sí misma una instancia de dominación. Y en ambos casos dicha injusticia resultará difícil de detectar para sus víctimas, al privarlas precisamente de los recursos epistémicos que les permitirían notar que sufren una interferencia arbitraria. La injusticia epistémica de hablante puede ser así una forma de dominación silenciosa. Cuando este tipo de injusticia constituye en sí mismo una instancia de dominación, podemos decir que el daño primario de la vulneración al oyente en su calidad de agente adquisidor de conocimiento es, también de modo primario, una afrenta a su libertad. Si —situándonos ahora en el plano institucional— una institución por cierta cultura prejuiciosa en su interior no transmite adecuadamente información relevante

para ciertos grupos sociales, o si no cuenta con los mecanismos para prevenir que sus integrantes incurran en injusticias epistémicas al difundir dicha información, entonces tal institución tendrá, aun si no lo hace deliberadamente, una política de dominación frente a tales grupos de población.

Para nadie es un secreto que en ciertas circunstancias la mentira y otras formas de engaño son claros modos de dominación política. Si nuestra reflexión actual es correcta, la transgresión a la virtud de la precisión social, al menos cuando toma la forma de la injusticia epistémica de hablante, también puede serlo. Esto no sólo pone de manifiesto la relevancia política de dicha virtud, sino que también plantea la cuestión acerca del tipo de actitudes epistémicas que deben inculcarse en la ciudadanía y en las instituciones de una sociedad que aspire a la libertad. No bastará con que el rechazo a la mentira y el engaño esté bien arraigado en la conciencia social. Se requiere además que personas e instituciones tengan compromisos firmes con la precisión social y estén dispuestas a identificar y combatir las insidiosas formas de injusticia epistémica que puedan circular por las fibras del tejido social. A la inversa, una buena forma de medir —por supuesto, no la única— el grado de opresión que existe en una sociedad es examinar la conducta ciudadana, y, especialmente, la de los grupos asentados en el poder, respecto a las virtudes de la verdad.

VII

En *The epistemology of resistance* (2013), José Medina critica el tratamiento de Fricker a la injusticia testimonial por considerar que no es lo suficientemente holista. Medina piensa que, al enfocarse principalmente en la interacción comunicativa particular en la que el oyente comete la injusticia testimonial y en los daños que se derivan de allí, Fricker descuida varios aspectos sociohistóricos que son claves para la comprensión de dicha injusticia. “Puesto que las injusticias epistémicas son un asunto holístico —nos dice—, su análisis también debe ser holístico” (Medina, 2013, p. 60). En un espíritu afín, cabe preguntarse si mi tratamiento de la injusticia testimonial de hablante adolece de una limitación similar a la que Medina encuentra en la propuesta de Fricker. Al fin y al cabo, mi reflexión ha seguido la de ella casi como en un espejo y yo también me he enfocado principalmente en la interacción comunicativa particular en la que se comete la injusticia testimonial, esta vez por parte del hablante. En esta sección final exploraremos brevemente la dimensión holista sobre la que Medina llama la atención.

De acuerdo con Medina, una de las consecuencias de no contar con un enfoque holista es que Fricker pierde de vista la manera en que la atribución deficitaria de credibilidad a personas de ciertos grupos sociales está ligada a la atribución excesiva de credibilidad a personas de otros grupos. “La credibilidad —sostiene— tiene una naturaleza *interactiva*; y su atribución propia o impropia refleja ese aspecto interactivo esencial al ser *comparativa o contrastiva*” (Medina, 2013, p. 61). Medina ilustra esta idea

con un meticuloso análisis del modo en que se entrelazan las diversas asignaciones de credibilidad en *Matar a un ruiseñor*. Pero este carácter interactivo de la atribución de credibilidad también se aprecia en el caso de Greenleaf. La poca credibilidad que él le da al conocimiento que tiene Marge sobre su hijo y a sus crecientes sospechas sobre Ripley está fuertemente vinculada con el exceso de credibilidad que le otorga a este opaco personaje para aclarar el misterio de la desaparición de Dickie. Sin embargo, aunque con frecuencia la asignación de credibilidad sigue este patrón de exceso y defecto, no considero —como parece ser la postura de Medina— que este rasgo sea esencial o esté siempre presente en nuestros juicios de credibilidad. Uno podría imaginar casos de oyentes testimonialmente injustos con hablantes de cierto grupo social que, sin embargo, no les dan una credibilidad excesiva a hablantes de otros grupos, sino que los juzgan con la vara apropiada. Obviamente, en tales casos el oyente dará más credibilidad a unos hablantes y menos a otros, pero el punto clave es que esto no significa que los beneficiados reciban más credibilidad de la que realmente se merecen. Así, el hecho de que la asignación de credibilidad pueda ser comparativa o contrastiva no implica necesariamente que siga un patrón de exceso y defecto.

Una reflexión similar vale para la receptividad testimonial que el hablante le atribuye al oyente. También aquí el caso de Greenleaf ilustra un patrón de exceso y defecto. Sus prejuicios en torno al género no sólo lo llevan a considerar que Marge, por su condición de mujer, carece de la compostura necesaria para obtener conocimientos dolorosos sobre Dickie, sino que también lo llevan a pensar que él, por su condición de hombre, tiene el aplomo necesario para lograr tales conocimientos. La poca receptividad testimonial que Greenleaf le otorga a Marge está así ligada a la muy extraviada sobrevaloración que él hace de sus propias destrezas epistémicas para descifrar la vida de un hijo a quien poco conoce. Pero aquí tampoco podemos asumir que la asignación de receptividad testimonial por parte del hablante siempre siga un patrón interactivo de este tipo. De nuevo se pueden imaginar casos de hablantes que son testimonialmente injustos con las personas de ciertos grupos sociales, sin que eso los lleve automáticamente a sobrevalorar la receptividad testimonial de personas de otros grupos.

Esto no significa, por supuesto, que Medina no tenga razón al insistir en que debemos prestar atención a las estructuras interactivas y los factores sociohistóricos que operan en las diversas instancias de injusticia testimonial, ya sean de hablante o de oyente. Sólo implica que tales estructuras interactivas no siempre toman la forma de un patrón de exceso y defecto en la asignación de credibilidad o receptividad testimonial. Dichas estructuras interactivas también pueden presentar otras formas en múltiples niveles. De hecho, casi desde el comienzo de este ensayo notamos que los prejuicios que, en el transcurso de una interacción comunicativa, pueden llevar a alguien a cometer una injusticia testimonial de oyente fácilmente lo pueden llevar a cometer también una de hablante. Si —como lo ilustra el infortunado caso de Greenleaf y Marge— se menosprecia a una persona en su calidad de agente epistémico

dador de conocimiento, es probable que también se le menosprecie como agente adquirente de conocimiento, y a la inversa. Las injusticias testimoniales de hablante y oyente resultan así estrechamente entrelazadas. Más aun, incluso si nos enfocamos solamente en las interacciones comunicativas particulares, podemos detectar allí una conexión interna entre nuestras valoraciones del interlocutor como agente dador o adquirente de conocimiento y nuestro propio comportamiento epistémico frente a él como dadores o adquirentes de conocimiento. Así, en el caso de la injusticia testimonial de oyente, nuestro menosprecio por el hablante como dador de conocimiento afectará también nuestra actitud como adquirentes de conocimiento. Al otorgarle al hablante menos credibilidad de la que merece, el conocimiento que nos brinda puede perderse o verse debilitado epistémicamente para nosotros. De modo paralelo, en el caso de la injusticia testimonial de hablante, nuestro menosprecio por el oyente como adquirente de conocimiento afectará también nuestro comportamiento ante él como dadores de conocimiento. Al atribuirle al oyente menos receptividad testimonial de la que tiene, nuestra propia transmisión de información se verá mermada en su calidad de distintas maneras. En este sentido, no deja de haber cierta ironía en el hecho de que nuestro injusto menosprecio por el interlocutor en su doble rol de agente adquirente y dador de conocimiento rebaje nuestra propia agencia epistémica precisamente como adquirentes y dadores de conocimiento. Las injusticias testimoniales que cometemos en nuestro papel de hablantes y oyentes tienen así como uno de sus resultados nuestro propio decaimiento epistémico. Esto, por supuesto, no compensa las injusticias cometidas, pero sí ilustra lo cerca que está el perpetrador de ser él mismo, y a causa de sus propios prejuicios, ese agente epistémicamente disminuido que cree ver en su víctima. También pone de manifiesto que mientras la víctima probablemente será consciente de la injusticia testimonial que padece, al perpetrador fácilmente le puede pasar desapercibido su propio rebajamiento epistémico al cometerla.

La conexión interna entre nuestras valoraciones de los demás como dadores y adquirentes de conocimiento y nuestras propias conductas epistémicas frente a ellos no se restringe a los casos en los que juzgamos deficitariamente a nuestros interlocutores. También cuando les otorgamos más credibilidad o receptividad testimonial de la que se merecen se presenta un nexo similar. Una atribución en exceso de credibilidad al hablante debilita nuestro papel como adquirentes de conocimiento al llevarnos fácilmente a una actitud de credulidad ante lo que nos dice. De modo similar, una atribución excesiva de receptividad testimonial al oyente afecta nuestra labor como dadores de conocimiento y puede llevarnos a darle información de un modo que no logre asimilar del todo. En este punto cabe entonces la pregunta de si la atribución excesiva de receptividad testimonial al oyente da lugar —como la atribución deficitaria— a una injusticia testimonial de hablante. Fricker aborda una cuestión similar con respecto a la atribución en exceso de credibilidad por parte del oyente y concluye que, si bien ella puede afectar el carácter epistémico del hablante cuando sucede de modo recurrente, no se trata de una injusticia testimonial (cf. Fricker, 2007, pp. 19-21). Yo me inclino a

una posición similar para el caso de la atribución excesiva de receptividad testimonial a un oyente, siempre y cuando ella no venga aparejada con una atribución deficitaria de receptividad a otro. Una atribución excesiva de receptividad testimonial puede imponer sobre el oyente pesadas cargas epistémicas que pueden generarle incluso daños personales. Con todo, a pesar del daño que pueda causarse, no diría que se trata de una injusticia testimonial que el hablante comete contra la persona sobre quien recae la atribución excesiva. La razón es que –a diferencia de lo que ocurre con la atribución deficitaria de receptividad testimonial– la atribución en exceso no menosprecia al oyente en su calidad de agente epistémico ni constituye una afrenta a su racionalidad.

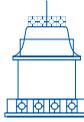
En síntesis, en el caso de la injusticia testimonial de hablante la dimensión holista que señala Medina no se encuentra necesariamente en el patrón de exceso y defecto que, con frecuencia pero no siempre, tienen nuestras atribuciones de receptividad testimonial a oyentes de distintos grupos sociales. Además de los complejos factores sociohistóricos que permean las diversas formas de injusticia epistémica, existe un profundo nexo, presente tanto en la injusticia testimonial de hablante como en la de oyente, entre nuestras valoraciones de los demás como dadores y adquirentes de conocimiento y nuestras propias conductas epistémicas ante ellos en estos respectos. En el entramado holístico en el que se sitúan las injusticias epistémicas se dan además vínculos variados entre ellas y otros vicios epistémicos. Esto es algo que reconoce Fricker y en lo que insiste Medina en su libro (cf. Medina, 2013, caps. 1 y 2), y nosotros nos hemos topado de pasada con algunos de estos nexos a lo largo de este ensayo. De entrada, la injusticia testimonial, sea de hablante o de oyente, está ligada a sesgos y prejuicios en distintos niveles. En este sentido, ella también puede estar vinculada a diversas formas de dogmatismo, irreflexión, ignorancia voluntaria, arrogancia epistémica, pereza intelectual o falta de curiosidad. Tenemos entonces un complejo territorio donde la reflexión sobre la injusticia epistémica se entrelaza con la reflexión sobre los vicios y virtudes que pueden estar presentes en nuestra vida epistémica, ya sea a nivel social o personal.¹

Agradecimientos: Agradezco a Catalina González por sus comentarios a una versión anterior de este ensayo. También agradezco a las dos personas que evaluaron el artículo por sus útiles sugerencias y recomendaciones.

1 Bajo el nombre de “vacío testimonial” (*testimonial void*), Carla Carmona (2021) también analiza la injusticia testimonial de hablante que aquí me ha ocupado. Sus conclusiones en varios momentos son similares a las mías, pero también hay algunas divergencias y variaciones de énfasis en nuestras reflexiones. Lamentablemente, sólo conocí el artículo de Carmona por recomendación de una de las personas que evaluó este trabajo cuando ya estaba concluido. De cualquier modo, tiendo a creer que la reflexión de Carmona y la mía son complementarias y se enriquecen mutuamente.

Referencias

- Carmona, C. (2021). Silencing by not telling: testimonial void as a new kind of testimonial injustice. *Social epistemology*, 35(6), 577-592. <https://doi.org/10.1080/02691728.2021.1887395>
- Dotson, K. (2012). A cautionary tale: on limiting epistemic oppression. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 33(1), 24-47. <https://doi.org/10.5250/fronjwomestud.33.1.0024>
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice. Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.
- Fricker, M. (2013). Epistemic justice as a condition of political freedom. *Synthese*, 190(7), 1317-1332. <https://doi.org/10.1007/s11229-012-0227-3>
- Fricker, M. (2017). Evolving concepts of epistemic injustice. En I.J. Kidd, J. Medina & G. Pohlhaus Jr. (Eds.), *The Routledge handbook of epistemic injustice* (pp. 53-60). Routledge.
- Hookway, C. (2010). Some varieties of epistemic injustice. Reflections on Fricker. *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, 7(2), 151-163.
- Kidd, I.J., & Havi, C. (2016). Epistemic injustice and illness. *Journal of applied philosophy*, 33(2), 172-190. <https://doi.org/10.1111/japp.12172>
- Medina, J. (2013). *The epistemology of resistance. Gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations*. Oxford University Press.
- Minghella, A. (2000). *The talented Mr. Ripley – Based on Patricia Highsmith's novel*. Methuen.
- Pohlhaus Jr., G. (2012). Relational knowing and epistemic injustice. Toward a theory of willful hermeneutical ignorance. *Hypatia*, 27(3), 715-735. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01222.x>
- Williams, B. (2002). *Truth and truthfulness. An essay in genealogy*. Princeton University Press.



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Injusticias epistémicas y colonialidad del poder. Aportes para pensar la descolonialidad desde América Latina*

Diana María López Cardona

Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe
Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina
Email: dianafilos@gmail.com

Recibido: 15 de diciembre de 2021 | Aceptado: 18 de abril de 2022
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.348383>

Resumen: ¿Qué relación puede establecerse entre la teoría de las injusticias epistémicas y la teoría de la colonialidad del poder para pensar América Latina? Este artículo propone un diálogo entre ambas teorías para pensar las acciones de los grupos subalternos en América Latina que, al generar procesos de lucha y organización, hacen visibles las injusticias epistémicas como parte de sus reivindicaciones. Esta indagación se presenta en tres momentos: en el primero se define el campo conceptual de las injusticias epistémicas –desde Fricker, Medina y Broncano– y la concepción política/epistémica de colonialidad del poder de Aníbal Quijano, en el segundo momento se explican las relaciones entre estas teorías y al final se dan algunos ejemplos de experiencias de resistencia en América Latina que pueden analizarse a partir de este diálogo.

Palabras clave: injusticias epistémicas, colonialidad del poder, epistemología política, descolonialidad epistémica

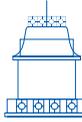
* Este artículo hace parte de la investigación posdoctoral: "Injusticias epistémicas y apropiación del conocimiento en América Latina. Experiencias recientes de movilización y poder social en Argentina, Bolivia y Colombia" que adelanta la autora en el Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC) de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Cómo citar este artículo

López Cardona, D. (2022). Injusticias epistémicas y colonialidad del poder. Aportes para pensar la descolonialidad desde América Latina. *Estudios de Filosofía*, 66, 79-96.
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.348383>

OPEN  ACCESS





ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Epistemic injustice and coloniality of power.

Contributions to thinking about decoloniality in Latin America

Abstract: What relationship can be established between the theory of epistemic injustices and the theory of the coloniality of power to think Latin America? This article proposes a dialogue between both theories to think about the actions of subaltern groups in Latin America that, by generating processes of struggle and organization, make epistemic injustices visible as part of their demands. This inquiry is presented in three moments: in the first, the conceptual field of epistemic injustices is defined –from Fricker, Medina and Broncano– and the political/epistemic conception of coloniality of power by Anibal Quijano. In the second moment, the relations between these theories are explained. In the end, some examples of experiences of resistance in Latin America are given that can be analyzed from this dialogue.

Keywords: epistemic injustices, coloniality of power, political epistemology, epistemic decoloniality

Diana María López Cardona

Doctora en Educación, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA); Magister en Educación, Universidad Pedagógica Nacional; Filósofa, Universidad Nacional de Colombia. Investigadora posdoctoral del Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC) de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

ORCID: 0000-0002-3421-6817



Introducción

El campo de la epistemología, tal y como lo conocíamos hasta el siglo pasado, como una gran teoría —historia— del conocimiento, ha sido cuestionada a partir de la crítica posmoderna a los metarrelatos referidos a la verdad. El relativismo metodológico y la predominancia de la opinión respecto de los grandes temas de la humanidad influyeron en las investigaciones sociales y políticas, al considerar una limitación el asumir estructuras o formas de pensamiento que hicieran pensar en la imposibilidad de la divergencia o incluso de la contradicción en dichas investigaciones (Broncano, 2020).

Por su parte, la especificidad que tomaron los estudios epistémicos desde la lingüística, la lógica, la filosofía de la mente y la filosofía de la ciencia, provocaron un alejamiento mayor del terreno de la discusión social. Sin embargo, los estudios de género y críticos de raza, así como los estudios descolonizadores en América Latina y los países del sur global (de Sousa Santos, 2010) han logrado sostener, o bien recuperar, la discusión sobre la importancia de la epistemología en los estudios sociales.

De manera reciente, el campo de la epistemología en filosofía piensa su relación con la política, aportando tanto al campo epistemológico, como al campo de la filosofía ética y política. Miranda Fricker (2007; 2017) a partir de su publicación “Injusticia Epistémica. El poder y la ética del conocimiento” contribuye a desdibujar la línea divisoria entre epistemología y política, dando un lugar central a las injusticias específicamente epistémicas en la construcción de una filosofía práctica, donde la reflexión y el reconocimiento de la discriminación epistémica ocupan el eje articulador.

Sus consideraciones referidas a la relación entre el poder y el conocimiento, así como la tipificación de injusticias específicamente epistémicas, lograron abrir una provechosa discusión en torno a la cual se han sumado con contribuciones importantes decenas de filósofos y filósofas, tanto de la política como de la epistemología, aunque resulta escasa la producción teórica referida a la relación que puede existir entre la teoría de las injusticias epistémicas, con las teorías de la colonialidad, donde se identifica la opresión padecida por los sujetos, negados también históricamente en su condición de sujetos epistémicos.

La afirmación de que existen injusticias de carácter específicamente epistémico, cuyo efecto es la exclusión de las personas de la vida pública, puede aportar en el reconocimiento de las injusticias en el marco de las disputas sociales y culturales en América Latina, no sólo en el plano individual de las injusticias, también en el conjunto de prejuicios —muchos de ellos asociados a la raza y el género— hacia grupos socialmente excluidos, es decir, constituye una puerta de entrada al análisis de las injusticias epistémicas recibidas por grupos subalternos —entendidos desde la perspectiva gramsciana (Madonesi, 2010)—; un debate asumido por algunas personas críticas de Fricker, quienes consideran no sólo como posible, sino como necesaria, la ampliación de la reflexión acerca de las injusticias epistémicas, más allá de sus manifestaciones individuales, reconociendo su carácter estructural, además de identificar las acciones

de resistencia y la acción por su reconocimiento, como lo manifiestan Anderson (2012), Medina (2013) y Broncano (2020) entre otros y otras.

Por su parte, el proceso descolonizador en América Latina es un tema de debate contemporáneo, que ha dado como resultado prolíficas reflexiones de reconocimiento de la colonialidad, así como de los procesos descolonizadores en la región. Estas concepciones emergentes no solamente ganaron fuerza a partir de diversos y estimulantes estudios e investigaciones académicas y científicas, renovando las tradiciones del pensamiento crítico en la región (Quijano, 2014), sino también constituyen un postulado presente en los discursos que acompañan las acciones reivindicativas de numerosos movimientos sociales en el continente. Estas experiencias han logrado cuestionar el sentido dominante respecto a la conclusión de la experiencia colonial y sus consecuencias en nuestra región, en el terreno de las ideas y de las acciones (praxis), aunque no hayan estado exentas de tensiones y miradas contrapuestas.

La persistencia de estos efectos, más allá del cierre del ciclo independentista en el siglo XIX, ha sido conceptualizada bajo la noción de “colonialidad del poder” (en adelante CDP) (Quijano, 2014), término que da cuenta de las implicaciones sociopolíticas de la experiencia colonial, y a su vez, se convierte en uno de los conceptos más inspiradores en las investigaciones sobre colonialidad y descolonización que se encarnan en los discursos y producciones de intelectuales de la región (Quintero, 2010). Se hace visible no solamente en las incontables producciones científicas de las últimas dos décadas en los espacios universitarios en América, sino que, y sobre todo, se presenta como parte importante de la producción de intelectuales comprometidos con los movimientos sociales, logrando disputar en el terreno de las ideas y las acciones (praxis), no con pocas contradicciones, abriendo cada vez nuevos interrogantes y reconociendo en su desarrollo las barreras epistémicas de la esfera social dominante, reproductora de las injusticias, profundizadas por la globalización del orden neoliberal, cuyos efectos culturales se solapan con las prácticas dependientes y colonizadoras de larga duración (del largo período de 500 años).

Pensar en un cruce posible entre la teoría de las injusticias epistémicas de Miranda Fricker y el concepto de colonialidad del poder de Anibal Quijano, tal vez sea el inicio de una búsqueda de relaciones, de encuentros virtuosos entre una epistemología ética y política, que se constituye en el campo contemporáneo de la filosofía, y la propuesta del pensamiento descolonizador abierto en América Latina desde los años 60, que hoy ofrece la posibilidad de enriquecer las investigaciones socio-críticas sobre el continente, en una perspectiva más colectiva, o referida a los sujetos colectivos como agentes de cambio, una perspectiva filosófica y política que sugiere construir puentes con el pensamiento crítico latinoamericano. Incorporar el concepto de colonialidad a la reflexión sobre los procesos actuales de movilización social transformadora alimenta una perspectiva de análisis crítico sobre las injusticias en la región, suma ingredientes y dialoga con las reflexiones acerca de la descolonización centradas en la desigualdad, la exclusión o la dependencia (Dussel, 2015).

En este artículo se interroga sobre algunas ideas de cruce y diálogo posible entre las injusticias epistémicas (IE) y la colonialidad del poder (CDP) para pensar las acciones de los grupos subalternos en América Latina que, al generar procesos de lucha y organización, hacen visibles las injusticias epistémicas como parte nodal de sus reivindicaciones.

Estas reflexiones serán presentadas en tres momentos: el primero define el terreno conceptual desde el cual se pretende establecer una relación posterior con otros autores. Se presenta la concepción de injusticias epistémicas de Miranda Fricker, ampliada con la perspectiva socio/política de José Medina y Fernando Broncano y se expone la concepción de colonialidad del poder de Aníbal Quijano como una propuesta política/epistémica. En el segundo apartado, se describen las posibles relaciones de estas teorías, y en el tercero se dan algunos ejemplos de experiencias de resistencia en América Latina que pueden analizarse como descolonialidad epistémica.

El campo de las injusticias epistémicas: de Fricker a la perspectiva socio/política de Medina y Broncano

El auge de los estudios feministas así como su influencia en la filosofía y la teoría política, proponen una perspectiva sugerente al análisis epistémico/político fundada en la posibilidad de analizar las injusticias cometidas hacia los grupos subalternos, en este caso, las de orden específicamente epistémico, derivadas de la persistente exclusión y marginación, un giro analítico que ha significado invertir la reflexión sobre la justicia, no para aproximarse al ideal racional, sino con la intención de reconocer en la práctica social todas las formas de injusticia que pueden despejar caminos posibles hacia “la justicia epistémica”.

Esta corriente de pensamiento aborda el problema de la justicia en sentido invertido, como negación, y propone el reconocimiento de las injusticias subyacentes (y ocultas) a la dominación. No se centra en debatir respecto de cuáles son las vías conducentes al logro efectivo de la justicia, cuya tendencia es reparar los daños y no necesariamente erradicarlos de forma estructural. Por el contrario, realiza un análisis desde el punto de vista de las injusticias, deja explícito y aporta una forma particular de considerar los procesos de marginación epistémica persistentes, como un poderoso obstáculo a la hora de avanzar en los procesos de reconocimiento.

De acuerdo con Miranda Fricker las injusticias epistémicas son entendidas desde la negación del saber de sujetos oprimidos como contribución al conocimiento socialmente aceptado, que a la vez invalida su subjetividad política (2017). Ella las considera de dos tipos: la *injusticia testimonial*, donde se anula al sujeto como portador de conocimiento en su condición de sujeto político, por no considerarlo un interlocutor válido y la *injusticia hermenéutica* que no permite comprender y reconocer a las personas en su condición de sujetos epistémicos, porque la sociedad no tiene los elementos suficientes para reconocer epistemes aún sin identificar (p. 10).

Este concepto ha sido ampliado y revisitado desde múltiples perspectivas, pero vale destacar los aportes realizados por Anderson (2012), quien, si bien reconoce el carácter estructural de las injusticias testimonial y hermenéutica en Fricker, también le cuestiona que las alternativas propuestas para superar estas injusticias sean individuales y no estructurales. En su artículo titulado “Epistemic justice as a virtue of social institutions”, Anderson, sustentada en la teoría redistributiva de Rawls, afirma que es posible ampliar las formas de justicia epistémica en las instituciones sociales, reconociendo que las injusticias están ancladas en la desigualdad social y no sólo dependen del individuo, por ello requieren soluciones en la misma estructuración social:

El relato pionero de Miranda Fricker sobre la injusticia epistémica proporciona un punto de partida útil para explorar estos temas. Su relato reconoce formas transaccionales y estructurales de injusticia epistémica. Sin embargo, sus remedios en ambos casos enfatizan la virtud individual. Argumentaré que, así como Rawls afirmó que la justicia distributiva es una virtud de las instituciones sociales, también debemos ampliar la virtud de la justicia epistémica al tamaño sistémico y considerar lo que sería para nuestras prácticas sociales de investigación operar con justicia» (Anderson, 2012, p.165; la traducción es de la autora).

José Medina (2013), por su parte, amplía el concepto de Injusticias Epistémicas reconociendo siempre un elemento de sistematicidad social en ellas, mediada por la imaginación social, develada a partir de la resistencia epistémica de quienes la padecen. En su libro “The epistemology of resistance, gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistance imaginations” coincide con Fricker en que las injusticias sociales generan injusticias epistémicas, lo que provoca un deterioro epistémico, tanto de quienes la padecen, como de la sociedad en general, contribuyendo en la consideración sobre su carácter estructural (p. 22).

Pero a la vez, Medina reconoce la posibilidad que brindan los “puntos ciegos” de los grupos privilegiados, donde se pueden encontrar ciertas ventajas para los grupos oprimidos al utilizar y administrar sus recursos epistémicos, creando la posibilidad de cambiar las estructuras normativas opresoras y generar imaginarios sociales diversos, donde no prime la estigmatización de las élites o de cualquier grupo social excluyente:

La intuición detrás de mi contextualismo polifónico es que la interacción de imaginaciones resistentes puede ser el antídoto correcto contra la insensibilidad social, contra la ceguera y la metaceguera, y, por lo tanto, una pieza central en las luchas contra las injusticias epistémicas (Medina, 2013, p. 255; la traducción es de la autora).

Esta forma de poner en evidencia las injusticias epistémicas, que a la vez dispone de una alternativa colectiva de resistencia a las mismas, es quizá uno de los aportes relevantes de Medina a la teoría de las injusticias epistémicas.

Por su parte, el filósofo español Fernando Broncano en su libro *Conocimiento expropiado, epistemología política en una democracia radical* (2020), argumenta la importancia de reconocer la relación entre epistemología y política, nos dice que:

Es el examen de cómo funciona el conocimiento en nuestras vidas, cómo es una de las formas más efectivas e invisibles de dominio y desigualdad y en qué medida es la fuerza que justifica las democracias con mayor poder de convicción que las razones morales (Broncano, 2020, p. 9).

Si bien Broncano reconoce la importancia del concepto y la clasificación de Injusticias Epistémicas de Fricker, abona al campo dialogando con Medina, reconociendo la importancia de analizar las IE de forma estructural. Retoma la noción de imaginario social (aunque no sólo esta), relacionado con la desigualdad y la estigmatización producida cuando los grupos dominantes hegemonizan sus imaginarios, configurando un carácter estructurante que “convierte a los imaginarios en la mediación cultural entre la posición social y la posición epistémicas y por ello en el mecanismo más poderoso de producción de injusticia epistémica” (Broncano, 2020, p. 193). Igualmente, hace referencia al carácter estructural de la injusticia testimonial y hermenéutica, llamando la atención sobre el carácter político, social y colectivo de estas injusticias, más allá del necesario análisis ético que reclama Fricker para comenzar su estudio de las IE.

Fricker (2021) responde de manera específica a varios de esos cuestionamientos y diálogos provocados por los conceptos desarrollados en su trabajo, abriendo la posibilidad de pensar la teoría de las injusticias epistémicas en “evolución” (p. 97). Es así como la autora explica su interés por nombrar formas de injusticia epistémicas de discriminación: “Lo primero que debemos tener en cuenta es que este tipo de injusticia es, ante todo, una forma (directa o indirecta) de discriminación” (p. 98), específicamente el caso de las injusticias testimoniales, aunque reconoce el carácter estructural de las injusticias hermenéuticas, dando credibilidad a los aportes realizados por otros y otras pensadoras.

También deja clara la delimitación y el interés por mostrar las injusticias desde las experiencias interpersonales y en hacer suyas las palabras de Sandra Harding (1991) “Pensar desde las vidas marginadas” como el aporte metodológico que retoma de la teoría del punto de vista y que enriquece la investigación social desde una perspectiva filosófica comprometida socialmente.

De esta manera, el trabajo iniciado por Fricker y los posteriores desarrollos en Anderson, Medina, Broncano (entre otros y otras), constituyen una teoría que dialoga con la concepción de colonialidad del poder como posible contribución a los estudios sobre América Latina, haciendo aportes para reconocer la opresión, la discriminación y la injusticia en forma epistémica, ocurridas en esta región del mundo.

Colonialidad del poder también como colonialidad del saber

Analizar el alcance conceptual de las injusticias epistémicas permite comprender la reproducción del orden colonial dominante (tanto político, como epistémico), en la amplitud interseccional de raza, género y clase, que pone en diálogo esta perspectiva con la teoría de la colonialidad del poder (CDP) propuesta por Quijano (1992; 2014), enriquecida con otras perspectivas de la filosofía crítica latinoamericana. Para efectos y alcances de este trabajo, se enuncian de forma acotada algunos autores y matices que hacen parte del campo de estudio, en reconocimiento a sus aportes en la construcción de una concepción crítica que pone en valor los conocimientos-otros.¹

Conceptos que contribuyen a la filosofía política y su relación con la epistemología desde una perspectiva propia como la antropología filosófica de Kusch (2007), la defensa y recuperación del conocimiento propio en Zemelman (2006), el reconocimiento de los saberes de los movimientos en América Latina como las epistemologías del sur de De Sousa Santos (2010), el pensamiento plebeyo en García Linera (2009), la desobediencia epistémica de Mignolo (2010), la Investigación Acción Participativa (IAP) de Fals Borda (1981) y la teoría de la colonialidad del poder de Quijano (2014) aportando formas de reconocer y transformar el poder colonial persistente en la actualidad, así como sus desarrollos en el “Proyecto Modernidad/Colonialidad/Descolonialidad” (Quintero, 2010).

Los estudios descoloniales son un campo bastante extenso, disgregado en corrientes que analizan de forma distinta el tema de la colonialidad, identifican argumentos, saberes y conocimientos invalidados por los poderes dominantes. En el presente artículo se prioriza la concepción de colonialidad del poder de Aníbal Quijano, por considerarse un pensamiento susceptible al diálogo con los estudios y aportes desde la perspectiva de las injusticias epistémicas.

Quijano entiende la colonialidad como uno de los patrones específicos de poder ejercido por el capitalismo a nivel global; basa su afirmación en la imposición de la clasificación externa racial/étnica de la población, que opera socialmente en todas las dimensiones de la vida cotidiana. Surge a partir de la constitución de América y se diferencia de la colonización, porque establece relaciones racistas de poder que en procesos colonizadores anteriores no se dieron. A propósito, Quijano (2014) afirma:

La colonialidad del poder es uno de los elementos constitutivos del patrón global de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo

1 A propósito de este tema puede leerse el interesante artículo del Grupo de Estudios sobre Colonialidad (GESCO) “Estudios Decoloniales: Un panorama general” en la *Revista Kula*, N° 6 de 2012. Antropólogos del Atlántico Sur.

movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico —que después se identificarán como Europa—, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad (p. 326).

Aunque la colonialidad se da a partir de procesos de colonización en tiempos y regiones específicas, como lo ha sido la conquista y colonización de América Latina, África y parte de Asia (Quijano, 1992), paulatinamente se ha convertido en una práctica de dominación que se extienden a nivel global, produciendo discriminaciones sociales, raciales, étnicas, nacionales, de clase social, etc. que sostienen las estructuras de poder y, por ende, conservan relaciones de dominación colonial.

La CDP tiene sus raíces en la conformación de la cultura, actuando sobre los imaginarios de quienes han sido colonizados producto de la represión de creencias, costumbres, imágenes y conocimientos que no sirven a la dominación colonial (Quijano, 1992). En ese sentido, la colonialidad del poder, es también una colonialidad del saber, en tanto que: “La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual” (Quijano, 1992, p. 12).

Esta forma de sometimiento epistémico niega los modos de conocer o de producir conocimiento e impone los de quienes someten. De esta manera, se produce una imposición que con el tiempo se vuelve estructural, es decir, no sólo afecta a quienes en su momento fueron despojados, sometidos, sino que se convierte en una práctica social permanente donde se borra o anula el saber de los grupos sometidos.

Esta expropiación del conocimiento, en términos de Broncano (2020), no sólo se refiere a los bienes culturales, sino a los recursos epistémicos de comunidades que han sido sometidas, a quienes también se les han impuesto saberes que luego van a generar una falta de identidad propia, debilitando las relaciones intersubjetivas, indispensables en la producción epistémica.

Pero Quijano, no solamente reflexiona y analiza el problema de la colonialidad, también reconoce el papel descolonizador de los movimientos sociales a partir de los cambios en el imaginario social que se producen a partir de la resistencia a los patrones impuestos por la colonialidad. Un elemento presente en los desarrollos de las reflexiones sobre las IE con las cuales se pretende dialogar.

Diálogo posible entre la teoría de la colonialidad del poder y las injusticias epistémicas

La intención de este apartado es ofrecer posibles vías de diálogo entre las IE y la CDP estableciendo algunos puntos de cruce, susceptibles de ser enriquecidos o

complementados, para pensar los problemas de los grupos subalternos y sus formas de resistencia epistémica en América Latina.

La discusión con las tendencias marxistas y posmodernas

Una de las consideraciones en las que coinciden Fricker y Quijano tiene que ver con su cuestionamiento a las tendencias marxistas; en Quijano se presentan como las lecturas posteriores a Marx expresadas en lo que él llama el “materialismo histórico” (Quijano, 2014, p. 361), mientras en Fricker se muestran como la vertiente inicial del feminismo crítico (Fricker, 2021, p. 99).

Aunque ambos reconocen la importancia de los estudios de Marx en las discusiones contemporáneas, así como los aportes realizados especialmente en el campo de la teoría crítica y sus desarrollos, su crítica está orientada especialmente a un tipo de lectura realizado por marxistas, referido a los asuntos relacionados con la vida social y política contemporánea.

En el caso de Quijano (2014), su discusión va a ser mucho más profunda con la perspectiva marxista e incluso va a desarrollar algunos presupuestos relacionados con la concepción de clase social, trabajo y explotación, intentando superar la lectura de los marxismos de la época identificados como “el materialismo histórico, la más difundida y la más eurocéntrica de las vertientes derivadas de la heterogénea herencia de Marx” (p. 328). Fricker (2021) por su parte, reconoce el aporte de las feministas marxistas a la epistemología y los estudios de género, pero se va a distanciar de los “estrechos márgenes” de la concepción de clase o sexo que brindaba el marxismo (p. 98).

La otra perspectiva teórica puesta en el debate, serán los estudios posmodernos. En Fricker (2021) se reconocen sus contribuciones para pensar desde una perspectiva micro los problemas sociales, por fuera de los grandes relatos; sin embargo, también toma distancia de ellos, y construye su propia concepción respecto de la relación saber-poder estudiando las experiencias cotidianas de injusticia. En este mismo sentido, Broncano (2020) comparte esta crítica a la posmodernidad, ya que sus posturas no permiten avanzar en análisis más profundos respecto de la realidad concreta y los problemas reales.

Quijano va a estar más cercano a las posturas posmodernas por considerar que abren el escenario de posibilidades con los cuales se analiza el eje dominación/explotación de otras maneras, pero cuestionando el carácter subjetivo y por ende la negación de la intersubjetividad en los procesos de producción de conocimiento.

Lo relevante de esta discusión en las IE y la CDP, será la necesidad de superar los prejuicios heredados de tradiciones de pensamiento modernas o contemporáneas al abordar los problemas de la vida social, tanto desde la perspectiva ético/epistémica, como desde la epistémico/política. En ambos casos, su discusión con estas corrientes y sus desarrollos en estos campos, están ligados a la discusión sobre el poder.

El poder social

Para Fricker tanto como para Quijano, el poder es una categoría central desde la cual se pueden estudiar las relaciones sociales situadas, ya sea en la vida cotidiana o en la configuración de una identidad propia. La definición de poder, en sus perspectivas, es estructural y tiene una doble cara, por una parte, se considera el poder en sentido negativo, como un conjunto de relaciones de dominación, pero su contracara emerge con el poder social que busca transformar esas condiciones desiguales.

Respecto de su primera acepción, como poder dominante, en Quijano (2014) se define como:

El poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación / dominación / conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: 1) el trabajo y sus productos; 2) en dependencia del anterior, la “naturaleza” y sus recursos de producción; 3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; 4) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; 5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios (p. 329).

Esto significa que las estructuras sociales se encargan de reproducir el orden social vigente en cada época, así como la dominación que se expresa en la diversidad de ámbitos en los cuales se realiza la vida.

En Fricker (2017):

El poder es la capacidad socialmente situada para controlar los actos de los demás y pervive incluso en los periodos en los que no se ejerce. De esta manera se reconoce el carácter permanente de la influencia de esta capacidad para ejercer control sobre las personas (p. 13).

Esta concepción de poder compartida pone de manifiesto las formas macro de las relaciones sociales, también permite reconocer su relación directa con la producción de conocimiento, su regulación, control y ejercicio de dominación, bien sea a partir de la economía del conocimiento, como la hace explícita Quijano, o bien en las formas de poder, social o identitario, que en Fricker son presupuestos respecto de personas de grupos sociales concretos.

Dicho ejercicio de poder, tanto en Quijano como en Fricker, termina negando a una de las partes, generando una desigualdad de la “hablante” respecto del “oyente” en el caso de las IE (Fricker, 2017), o bien en la negación del otro como “sujeto”, ya que sólo pueden ser consideradas “objetos de conocimientos y/o prácticas de dominación” (Quijano, 1992, p. 16).

Pero no todo poder es, en sí mismo, un ejercicio de dominación, de hecho el poder social o el poder *identitario* (Fricker, 2017, p. 23) son formas de poder que no constriñen, por el contrario, amplían las condiciones de los sujetos en su capacidad de acción social y política. En Quijano (1992) el poder organizado como desigualdad, discriminación, opresión, dominación, es la posibilidad de liberación social.

La interseccionalidad como dependencia histórico/estructurante

Tanto en la colonialidad del poder, como en las injusticias epistémicas, los condicionamientos de raza, clase, género, expresan el patrón de dominación (Quijano, 2014), el ejercicio de poder (Fricker, 2017), así como la subordinación y discriminación de grupos socialmente sometidos (Broncano, 2020; Quijano, 2014). Es interesante cómo Fricker analiza el poder ejercido a partir del prejuicio identitario en los temas de género y raza, mostrando de qué manera las injusticias epistémicas se hacen presentes en la vida cotidiana.²

De la misma manera, Quijano advierte respecto de cómo la clasificación social, el ejercicio de la dominación y la exclusión está derivada de la idea de “raza”, así como el control ejercido por el poder en los procesos intersubjetivos de producción de conocimiento, coincidiendo con Fricker, Medina y Broncano, en que estas formas de sometimiento, exclusión y discriminación están ancladas en las formas estructurales de la sociedad e inciden de manera directa en la vida de las personas así como en los grupos socialmente excluidos. Como lo señala Medina (2013), la violencia verbal y la estigmatización de los grupos socialmente excluidos también se convierte en el anticipo de la violencia física. Dicha degradación es más profunda cuando se ejerce sobre grupos donde se suman condiciones de clase, raza, género e identidad sexual.

Esta perspectiva también es analizada por Quijano al estudiar las condiciones de opresión producto de la colonialidad en América Latina. La estigmatización de los pueblos originarios como “salvajes”, desposeídos de “alma”, así como la negación de su condición de sujetos a las comunidades afro esclavizadas, es una muestra del sometimiento simbólico, lo que evidencia la insuficiencia al analizar una de las múltiples formas de opresión —de raza, clase, sexo, género, etc.— por separado, limitando la posibilidad de conocer cómo operan de manera conjunta en los sujetos, por lo que se hace necesario analizar las injusticias en una perspectiva integral.

A propósito de este tema, tanto en la teoría de las injusticias epistémicas como en las propuestas descoloniales, se reconocen los aportes realizados por María Lugones (2014)³ que pueden ser un buen camino para interconectar en ambos sentidos.

2 Es famoso el ejemplo que utiliza Fricker (2017) para mostrar cómo el poder identitario puede estar referido a una identidad social relativa al género, haciendo explícito un prejuicio a partir de lo que socialmente se conoce como “intuición femenina” (p. 18).

3 Medina (2013) retoma los aportes de Lugones (2003) especialmente en el Capítulo 6. Un desarrollo interesante sobre este tema,

Los imaginarios sociales

Al definir *poder identitario* Fricker hace explícito el imaginario social construido respecto de las personas y cómo este construye concepciones compartidas respecto de las mismas. Un ejemplo de territorio de poder identitario es la idea de género que se comparte, es decir, tiene que ver con la manera como socialmente se ha construido el imaginario de ser hombre o ser mujer, o ser gay, etc.

Que una actuación del poder identitario sea activa o pasiva, depende muy directamente de la coordinación social de la imaginación: ambas partes deben compartir las concepciones colectivas relevantes de lo que supone ser un hombre y lo que supone ser una mujer, donde este tipo de concepciones equivalen a estereotipos (que pueden o no ser distorsionadores) acerca de la respectiva autoridad de hombres y mujeres sobre uno u otro tipo de temas (Fricker, 2017, p. 24).

En el caso de estereotipos construidos como formas alternativas a los prejuicios y la estigmatización, la imaginación social puede convertirse en un recurso para el cambio social, o bien, en una característica relevante en las situaciones de injusticias epistémicas, manifestándose en forma de prejuicios producto de estereotipos sociales que profundicen las desigualdades, especialmente porque no son parte de la construcción de la conciencia de las personas y, más bien, emergen sin mediación de la misma a la hora de emitir un juicio.

Broncano (2020) realiza una explicación genealógica de los conceptos de imaginación e imaginario social, siguiendo el rastro a la concepción de imaginación social de Fricker y ampliando su concepción: “Los imaginarios son territorios de conflicto y de tensiones de poder que atraviesan las subjetividades, las prácticas y las instituciones de todo orden de una sociedad” (p. 192) donde lo epistémico está atravesado por ellos. Medina (2013), por su parte, toma la concepción de imaginario social para mostrar los aspectos opresores así como las posibilidades liberadoras al reconocer, en el pluralismo de ideas y concepciones, un imaginario social que supere los prejuicios y las estigmatizaciones (p. 166).

A propósito Quijano (2014) muestra la emergencia de una contra-cultura que crece a la par de los movimientos sociales en América Latina y que va construyendo una subcultura “elaborando símbolos y héroes que asumen como positivo todo lo que la cultura dominante condena a la deshonra” (p. 762). Esta consideración se hace explícita en las expresiones de liberación de esas opresiones epistémicas, al darle un sentido positivo a expresiones como “mujer”, “negro”, “indio”, entre otras, que las comunidades

especialmente el referido a las formas de opresión y sus interconexiones así como la relación entre el género y la descolonialidad, se pueden encontrar en: Mignolo, Lugones, Jiménez-Lucena, y Tlostanova (2014). En especial se encuentra el escrito de María Lugones (2014, pp. 13-42)

oprimidas han hecho parte de su construcción identitaria.

Estas son algunas de las categorizaciones desde las cuales se puede establecer un diálogo fructífero entre las injusticias epistémicas y la colonialidad del poder, aunque pueden ser discutidas con mayor profundidad, aquí solamente se enuncian como parte de la exploración inicial, en el intento por comprender las posibilidades de estas lecturas cruzadas para pensar desde América Latina.

Las injusticias epistémicas en América latina, un asunto de colonialidad del saber

Las disertaciones respecto de las injusticias epistémicas en diálogo con la colonialidad del poder, como hemos visto hasta el momento, pueden resultar interesantes para estudiar las múltiples expresiones de injusticia epistémica producidas en el continente. Desde las invasiones en el siglo XV, hasta el predominio del modelo neoliberal a partir de las últimas décadas del siglo XX, así como la influencia de los países llamados centrales en las decisiones de la vida de nuestros pueblos, en los distintos países de la región, han desconocido sistemáticamente las injusticias epistémicas producidas a partir del proceso colonizador, de explotación y dependencia que ha marcado la historia de nuestros pueblos (Quijano, 1992).

Quijano realiza contribuciones muy importantes en este sentido, al identificar el origen de la modernidad eurocéntrica en el proceso de dominación del continente americano, explicando cómo el concepto de raza es parte de esa colonialidad del poder ejercida desde allí (Quijano, 1992). Además de reconocer la dominación de género como la más antigua de todas las formas de colonialidad, también reconoce la importancia de las relaciones de trabajo, la racialización, las formas y productos del conocimiento. Esto, además, permite reconocer las condiciones de discriminación y ocultamiento de la intersubjetividad en el proceso histórico de producción de conocimiento de las comunidades históricamente sometidas (Quijano, 2014).

Como contribución de la teoría de las injusticias epistémicas se pueden explicar cuáles y de qué forma se han dado las IE en los procesos de colonialidad en América Latina para pensar los conflictos más recientes en el continente. Pero además es muy importante analizar el vínculo entre formas de injusticia epistémica, y la aparición de nuevas tipificaciones, como las contribuciones realizadas en el caso de las injusticias por apropiación o por explotación del conocimiento (Dotson, p. 214), lo que abre un interesante camino de análisis respecto de lo que ocurre con los grupos subalternos y las comunidades marginadas en nuestro continente; porque no solamente se ha padecido de injusticia, sino también de colonialidad, dependencia y despojo. De esta manera se pueden identificar las injusticias derivadas de ellas como, por ejemplo, el despojo de saberes propios luego mostrados como parte de la producción de quienes ejercen dominio, convirtiéndose en una injusticia por apropiación.

Resulta sugerente estudiar casos de comunidades y grupos sociales oprimidos, explotados y discriminados (afro, pueblos originarios, mujeres, jóvenes, diversidades, organizaciones sociales) a las cuales se les han expropiado sus conocimientos, han sido estigmatizados a través de la construcción de imaginarios sociales impuestos que los excluyen, discriminan y en muchos casos exterminan. En ese sentido, el aporte sustancial de las IE es la posibilidad de analizar qué ha pasado con el conocimiento, cómo este se ha convertido en un terreno de ejercicio de poder y de ampliación de las injusticias que van en contravía de los bienes epistémicos, no sólo de estos grupos, sino de la sociedad en general. En ese sentido, analizar qué ha ocurrido con los recursos epistémicos, cómo y qué tipo de injusticias epistémicas se han cometido, es reconocer el carácter político del conocimiento.

Descolonialidad epistémica en América Latina

Como se ha dicho, esta relación entre una perspectiva ético/epistémica, con la perspectiva epistémica socio/política, propone una lectura inversa respecto de la justicia, abordando la reflexión, no ya desde analizar las condiciones virtuosas en las que la justicia se puede dar, sino desde su contracara, la injusticia derivada de la colonialidad que se puede encontrar en la experiencia directa de quienes la padecen, en este caso específico, de injusticias epistémicas y cómo estas van en detrimento de la posibilidad de convertirse en agentes de cambio.

Esta condición de la reflexión nos propone una metodología distinta en el campo de la filosofía política y de la epistemología. Una perspectiva crítica que analiza las injusticias en el terreno de la epistemología, reconociendo la negación del conocimiento como un asunto político:

Al decir que el conocimiento es una de las dimensiones de la agencia humana estamos diciendo que es una capacidad de determinar una parte del mundo sin obedecer a la suerte o a la fuerza y la coacción. El conocimiento, teórico y práctico, es la expresión de las capacidades personales y colectivas en la determinación de la información correcta y de los resultados propuestos de la acción (Broncano, 2020, p. 13).

Estudiar las injusticias epistémicas, pone de manifiesto una forma particular de considerar los procesos de marginación epistémica persistentes en el continente. Estas injusticias son relevantes porque se pueden hacer visibles en el reconocimiento filosófico de la teoría política o del derecho, pero de forma predominante son parte de la lucha que dan los movimientos sociales en el continente, algunos con reconocimiento producto de esa lucha sostenida, pero otros no con la misma suerte.

Se pueden estudiar como casos de injusticia epistémica en el marco de la colonialidad del poder algunas de las acciones de los movimientos y los grupos sociales excluidos en la historia reciente de América Latina para analizar, por ejemplo, el poder identitario,

la construcción de imaginarios sociales, la estigmatización y la agencia epistémica de esos grupos en el marco de sus luchas y resistencias.

Aunque no se desarrollan en este artículo, se dejan expresados algunos ejemplos de situaciones sociales que se pueden abordar a partir de la perspectiva presentada, y que son parte del estudio más general de la investigación en curso: i) La lucha en Argentina a favor de la despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo, que luego se convirtió en una ley producto de la lucha del movimiento feminista y de mujeres, no sin ser estigmatizadas como “aborteras” o “asesinas de la vida”, desconocidas por mucho tiempo como sujetos epistémicos a la hora de sustentar la propuesta. Es posible revisar cómo se hace evidente la injusticia testimonial y hermenéutica en el proceso de discusión, cómo esto define el carácter de la ley e incluso cómo se manifiestan prejuicios frente a su aplicación en el futuro, lo que contribuye a la exclusión y va en detrimento, tanto de la valoración epistémica de las mujeres, como de su valor epistémico en el ejercicio político y la soberanía sobre sus cuerpos; ii) En el caso de los movimientos de pueblos originarios en el continente, se pueden reconocer varias luchas a propósito de su soberanía y autodeterminación, pero que son poco escuchados e incluso, cuando hacen parte de los espacios de gobierno, se les atropella en sus decisiones políticas y esto provoca injusticias epistémicas. Se puede ejemplificar esta situación con el proceso desestabilizador en Bolivia, donde se pone en evidencia el racismo contenido en la determinación del Golpe de Estado en el año 2019, que manifiesta abiertamente el desconocimiento frente a la capacidad epistémica de los pueblos originarios, de sus decisiones y reclamos respecto de la soberanía del pueblo organizado; iii) Respecto de los movimientos de jóvenes y de las y los trabajadores, se puede analizar el caso de Chile o Colombia, donde las protestas por las injusticias sociales provocan, a su vez, injusticias epistémicas, es el caso del paro nacional en Colombia en dos momentos: uno en el 2019 producto del descontento por las políticas económicas del gobierno, el incumplimiento de los acuerdos de paz y el asesinato sistemático de líderes y lideresas sociales, y el segundo de manera más reciente en el 2021, producto de la reforma tributaria. Allí se hace evidente el desconocimiento de los reclamos de los sectores populares a quienes se niega su participación en las mesas de negociación, o no son tenidos en cuenta por el prejuicio sobre sus luchas caracterizadas como “vandalismo”, negando la subjetividad política en sus acciones llamándolos “delinquentes” (Fricker, 2017, p. 20), manifestando un prejuicio que desconoce derechos, pero a la vez niega su capacidad como sujetos epistémicos al no tener en cuenta sus demandas y propuestas.

Las situaciones en las cuales se develan estas injusticias pueden ser suficientemente documentadas a través de los testimonios de quienes han sido negados en su condición de sujetos epistémicos, los imaginarios a partir de los prejuicios epistémicos, pero a su vez, se puede reconocer cómo se han convertido en agentes de cambio a través del activismo epistémico como bien lo expresa Medina (2013), buscando una ampliación de la democracia como lo explica Broncano (2020), asumiendo la necesidad de analizar lo micro y lo macro, tanto de las situaciones particulares, como de las que hacen explícitas

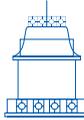
las injusticias epistémicas cometidas hacia grupos subalternizados.

Esta lectura cruzada puede ser importante para reconocer el carácter transformador de la lucha social, agenciando procesos de resistencia que logran la emergencia de las injusticias epistémicas, haciéndolas visibles. En palabras de Medina (2013), resistencia y activismo epistémico se pueden reconocer en estas acciones en el continente, pues ha sido una lucha constante de los movimientos sociales, quienes han logrado el reconocimiento paulatino de sus saberes, no sólo como parte de la identidad, sino como posibilidad real de hacer justicia social y, por qué no, epistémica.

Referencias

- Anderson, E. (2012). Epistemic justice as a virtue of social institutions. *Social Epistemology. A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 26(2), 163-173. <https://doi.org/10.1080/02691728.2011.652211>
- Bradi, M. Y Fricker, M. (2016). *The epistemic life of groups: Essays in the epistemology of collectives*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198759645.001.0001>
- Broncano, F. (2020). *Conocimiento expropiado. Epistemología política en una democracia radical*. Ediciones Akal.
- Cullen, C. (2017). *Reflexiones desde Nuestra América*. Las Cuarenta.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social* (J.G. Gandirilla Salgado, ed.). CLACSO-Siglo XXI.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trilce.
- Dotson, K. (2014). Conceptualizing epistemic oppression. *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 28(2), 115-138. <http://dx.doi.org/10.1080/02691728.2013.782585>
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Ediciones Akal.
- Fals Borda, O. (1981). *Ciencia propia y colonialismo intelectual. Los nuevos rumbos*. Carlos Valencia.
- Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento* (R. García Pérez, trad.). Herder. (Original publicado en 2007).
- Fricker, M. (2021). Conceptos de injusticia epistémica en evolución. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 10(19), 97-103. <https://dx.doi.org/10.17533/udea.ef.348383>
- García Linera, A. (2009). *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares*. Siglo del Hombre.
- Grupo de Estudios sobre Colonialidad (GESCO). (2012). Estudios Decoloniales: Un panorama general. *Revista Kula*, 6. Antropólogos del Atlántico Sur.

- Harding, S. (1991). *Whose science? Whose knowledge?* Open University.
- Kusch, R. (2007). *Obras Completas*. Tomos I, II y III. Fundación A. Ross.
- Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.
- Lugones, M. (2014). Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial. En W. Mignolo (Ed.), *Género y Descolonialidad* (pp.13-42). Del Signo.
- Madonesi, M. (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política*. CLACSO-Prometeo.
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/coediciones/20101108114944/modonessi.pdf>
- Medina, J. (2013). *Epistemology of resistance. Gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant, imaginations*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199929023.001.0001>
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la modernidad y gramática de la descolonialidad*. Del Signo.
- Mignolo, W., Lugones, M., Jiménez-Lucena, I. y Tlostanova, M. (2014). *Género y Descolonialidad*. Del Signo.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20.
<https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-cultural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO.
- Quintero, P. (2010). Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. *Papeles de Trabajo*, 19, 1-15. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural.
- Zemelman, (2006). *El conocimiento como desafío posible*. Politécnico Nacional.



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Injusticia hermenéutica: un ejercicio de precisión conceptual*

Blas Radi

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina
Email: blasmradi@gmail.com

Recibido: 20 de octubre de 2021 | Aceptado: 15 de junio de 2022
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.347837>

Resumen: Además de abrir un campo fértil para la indagación en epistemología social analítica, la obra de Miranda Fricker ha aportado poderosas herramientas conceptuales que combinan capacidad descriptiva y potencia política. Por esta razón, en los últimos quince años, el repertorio conceptual introducido por la autora ha tenido una buena recepción tanto en ámbitos académicos como políticos. Por momentos los conceptos de injusticia testimonial y de injusticia hermenéutica adquieren dimensiones desmedidas en la literatura y eso atenta, por un lado, contra su precisión analítica y, por el otro, contra su utilidad. En este trabajo argumento contra la tesis del paralelismo estructural de Fricker y defiendo un tratamiento independiente de cada uno de estos conceptos. Sobre esta base, a los fines de contrarrestar la hiperinflación del concepto de injusticia hermenéutica, avanzo con un ejercicio de precisión conceptual. A tal efecto, identifico las condiciones que hacen que la injusticia hermenéutica sea injusta y que sea hermenéutica. Finalmente, presento razones teóricas y prácticas para alentar el uso riguroso de estos conceptos.

Palabras clave: injusticia epistémica, Miranda Fricker, epistemología social, epistemología no ideal, marginalización hermenéutica

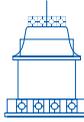
* Este trabajo se realizó en el marco del proyecto “Políticas del desconocimiento: el rol de la ignorancia en los fenómenos de injusticia hermenéutica y testimonial” financiado por una beca del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (2019-2024).

Cómo citar este artículo

Radi, B. (2022). Injusticia hermenéutica: un ejercicio de precisión conceptual. *Estudios de filosofía*, 66, 97-110. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.347837>

OPEN  ACCESS





Hermeneutical injustice: an exercise in conceptual precision

Abstract: In addition to opening a fertile field for inquiry in analytical social epistemology, Miranda Fricker's work has provided powerful conceptual tools that merge descriptive capacity and political potency. For this reason, over the last fifteen years, the conceptual repertoire introduced by the author has been well received in both academic and political arenas. At times, the concepts of both testimonial and hermeneutical injustice acquire excessive dimensions in the literature, and this undermines, on the one hand, their analytical precision and, on the other, their usefulness. In this paper I argue against Fricker's structural parallelism thesis and defend an independent treatment of each of these concepts. On this basis, to counteract the hyperinflation of the concept of hermeneutic injustice, I proceed with an exercise of conceptual precision. To this end, I identify the conditions that make hermeneutic injustice both unjust and hermeneutic. Finally, I present theoretical and practical reasons to encourage the rigorous use of these concepts.

Key words: epistemic injustice, Miranda Fricker, social epistemology, non-ideal epistemology, hermeneutic marginalization,

Blas Radi

Es licenciado y profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, donde se desempeña como docente de Epistemología Social, y becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).



Introducción

Además de abrir un campo fértil para la indagación en epistemología social analítica, la obra de Miranda Fricker ha aportado poderosas herramientas conceptuales que combinan capacidad descriptiva y potencia política. Por esta razón, en los últimos quince años, el repertorio conceptual acuñado por la autora ha tenido una buena recepción tanto en ámbitos académicos como políticos. Los conceptos de “injusticia testimonial” e “injusticia hermenéutica” gozan hoy de una notable legitimidad social junto con un poder de impugnación pública, que parecen impregnar y fortalecer las demandas de justicia de todo tipo de iniciativas. Como era de esperar, las sucesivas (y crecientes) reapropiaciones de estos conceptos han expandido y hasta desafiado los contornos marcados por la autora. A veces procurando inscribir otras dinámicas de injusticia bajo la campana de la injusticia epistémica (por ejemplo [Bratu y Haene, 2021](#); [Coady, 2010](#); [Hookway, 2012](#); [Medina, 2017](#); [Pohlhaus, 2017](#); [Simion, 2019](#)). Otras discutiendo tales contornos explícitamente e (incluso) llevándola a Fricker a introducir algunos ajustes en su propuesta.¹

A mi juicio, por momentos la injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica adquieren dimensiones desmedidas en la literatura y eso atenta, por un lado, contra su precisión analítica y, por el otro, contra su utilidad. Dicho más concretamente: cuando todo es injusticia epistémica (en cualquiera de sus dos modalidades) estos conceptos dejan de hacer su trabajo y, además, su empleo se vuelve, más que estéril, contraproducente. De esta manera, entonces, se diluye el aporte teórico específico y se contamina su potencia práctica.

En esta comunicación me enfoco en particular en la injusticia hermenéutica con el objetivo de tratar de contrarrestar, de alguna manera, la hiperinflación del concepto. La pregunta general que conduce este trabajo es qué condiciones deben darse para que algo constituya una injusticia hermenéutica. Esto puede parecer extraño dado que –podría pensarse– Fricker no presenta sus conceptos en términos de condiciones necesarias y suficientes, sino a partir de casos centrales. Sin embargo, la autora combina dos estrategias metodológicas: en efecto, analiza casos centrales, pero también se ocupa de ofrecer una batería de contraejemplos que sientan las condiciones de aplicación de los conceptos que introduce.

La respuesta a la pregunta planteada se organiza en tres momentos. En primer lugar explico por qué debe atenderse a la injusticia hermenéutica en su especificidad. Preguntas similares a las que planteo en este artículo fueron formuladas con anterioridad respecto de la injusticia epistémica como fenómeno general, sobre la base del supuesto paralelismo estructural de la injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica. Por

¹ Fricker se refiere a este fenómeno en *Conceptos de injusticia epistémica en evolución* ([2017] 2021). No menciona a la transformación significativa de su manera de entender el caso moderado de injusticia hermenéutica. Haré alusión a ello en la [sección 2](#).

mi parte, argumento contra la idea de tal paralelismo y, por lo tanto, en favor de un tratamiento independiente de cada variedad de injusticia. Sobre esta base, en segundo lugar, considero por qué la injusticia hermenéutica es injusta. En tercer lugar, por qué es hermenéutica. Finalmente, en la conclusión identifico razones teóricas y prácticas para defender un uso preciso de estos conceptos.

Conviene aclarar que no seré aquí el abogado de Fricker contra sus exégetas. De hecho yo mismo voy a introducir alguna crítica en mi presentación también. Como advertí, mi punto no es corregir a lxs intérpretes para que sigan a la autora al pie de la letra, sino interrogar estos conceptos para promover un uso riguroso y útil. Me preocupa el provecho que puedan sacar de ellos quienes hacen investigación académica, pero sobre todo los movimientos sociales. Al fin y al cabo, calificar como “injusticia hermenéutica” a fenómenos que no son injustos y/o que no tienen nada de hermenéutico no colabora con su agenda.

1. Sobre la especificidad de la injusticia hermenéutica

Antes que yo, Morten Fibieger Byskov (2020) abordó una pregunta parecida respecto de las condiciones de la injusticia epistémica en general. Creo que muchxs nos hemos formulado esta misma pregunta al recorrer el libro de Fricker, dado que ella no explicita cuál es su noción de injusticia. Si bien insiste en que no está pensando en injusticias distributivas, en ningún momento ofrece una caracterización completa del concepto que utiliza. Acaso no podría hacerlo tampoco, dados sus compromisos no ideales.

La distinción entre teoría ideal y no ideal remite a la obra de John Rawls ([1971] 2006) y ha sido desarrollada especialmente en el campo de la filosofía política.² En términos

2 De acuerdo con Rawls, la teoría ideal se caracteriza por estar diseñada bajo dos supuestos. Primero, el supuesto de “estricto cumplimiento”, que presume que todxs lxs agentes relevantes cumplen con los principios de justicia que aplican para elxs. Segundo, el supuesto de las “circunstancias favorables”, que asume que las sociedades están lo suficientemente desarrolladas, tanto en términos económicos como sociales, para realizar la justicia. La teoría no ideal, por su parte, se compromete con la negación de alguno de ellos. O de ambos. La literatura post rawlsiana ha identificado otros supuestos en la teoría ideal. Charles Mills, por ejemplo, destacó el supuesto epistemológico por el cual la teoría ideal atribuye a la esfera cognitiva social una “transparencia social general” y a los agentes humanos “capacidades completamente irreales” (Mills, 2005, p. 168), minimizando los obstáculos cognitivos y el papel distintivo de las ideologías en un mundo de pronunciadas asimetrías. La crítica de Mills apuntó al carácter *idealizante* de la teoría ideal. Esto es, no al uso trivial en que toda teoría normativa recurre a ideales. Tampoco al ejercicio de la abstracción. Sino al uso de modelos idealizados, que son modelos de cómo sería una cierta cosa si fuera un ejemplo perfecto de una cosa de su clase. El problema de los modelos idealizados es que ignoran las características sociales e históricas que son constitutivas de la agencia humana y de la sociedad, asumen capacidades cognitivas y volitivas de las que los agentes humanos carecen y características del funcionamiento social que no se verifican en la práctica, y —de manera encubierta— presentan como estándares ciertos tipos de agencia y vida humanas y ciertos tipos de sociedad (Mills, 2005).

El debate teoría ideal vs. teoría no ideal añade una nueva sección a las discusiones clásicas de la filosofía, que oponen teoría y práctica, realismo e idealismo, empirismo y racionalismo, descripción y normatividad. Fricker, a su turno, no se inclina por ninguno de los dos polos. Su proyecto filosófico tiene lugar para la complementariedad de la teoría ideal y no ideal (Fricker, 2018; 2021).

metodológicos, las propuestas no ideales otorgan prioridad a los casos concretos de injusticia por sobre los ideales de justicia establecidos *a priori*. En epistemología esto implica abordajes novedosos que

no se centra[n] en cómo son nuestras vidas epistémicas cuando todo funciona como debería, en la naturaleza de la justificación, las fuentes del conocimiento o los mecanismos del testimonio y la confianza, sino en cómo son nuestras vidas epistémicas cuando las cosas van mal, como ocurre a menudo (Barker, Crerar y Goetze, 2018, p. 2).

De acuerdo con Fricker, este enfoque realista –al que en otro lado se ha referido con el nombre de “el fracaso primero” [*failure-first approach*]– resulta más interesante, enriquecedor y necesario para el ejercicio filosófico. En definitiva, la existencia de algunos tipos de justicia puede pasar desapercibida si no se presta debida atención a los casos ordinarios de fracaso. Este es el caso de la justicia epistémica, que quedaría oscurecida si no se atendiera primero a las disfunciones epistémicas (Fricker, 2017). De modo que la prioridad de las injusticias se justifica incluso (o sobre todo) si el objetivo del ejercicio filosófico fuera alcanzar una concepción de una sociedad perfectamente justa (Fricker, 2015; 2021), es decir, si fuera tan solo un paso para hacer teoría ideal. En sus palabras,

El interés por lo disfuncional y lo no ideal no suele surgir del hecho de prestar atención a formas disfuncionales (por mucho que estas puedan resultar muy interesantes de hecho); sino que suele surgir, simplemente, del interés real para lograr que una práctica funcione de modo adecuado. De esta manera, un enfoque filosófico que solo pretendiera comprender y representar las prácticas epistémicas en sus momentos más funcionales y adecuados, incluso si mantuviera un concepto ideal de funcionalidad, aún necesitaría prestar atención, en primer lugar, a qué momentos potenciales de disfuncionalidad tienen que ser evitados y con qué mecanismos se evitarían (Fricker, 2021, p. 101).

Elizabeth Anderson (2009) ha descripto la metodología de la teoría no ideal mediante una analogía con el ejercicio de la medicina. Lxs profesionales de la salud comienzan a pensar partiendo de los síntomas que se les presentan, buscan un diagnóstico y, sobre esa base, determinan un tratamiento. En este sentido, la teoría no ideal “es como la medicina para el cuerpo político” (2009, p. 135) y comienza con el reconocimiento de que las condiciones sociales son inaceptablemente injustas, junto con el compromiso expreso de aportar para remediar esa injusticia (Haslanger, 2012, p. 22).

En esta línea, el libro de Fricker no parte de un ideal de justicia ni de una definición, cuanto menos tentativa, de injusticia. Por el contrario, avanza mediante el análisis minucioso de casos (ficticiales, a veces) de injusticias concretas. En este sentido, conviene aclarar que el guiño de Fricker a Judith Shklar la compromete solo con el

pesimismo metodológico de la propuesta no ideal, pero no con su abordaje de la injusticia (Cf. Shklar, 2010).

A partir de la casuística de Fricker, Byskov indaga en las condiciones bajo las cuales la discriminación epistémica sufrida por un sujeto de conocimiento se convierte en una injusticia epistémica. Planteada de esta manera, esta tarea y sus resultados, suponen un paralelismo estructural entre la injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica. Por mi parte, creo que, aunque Fricker alimenta esta idea, también proporciona buenas razones para distinguirlas. Las desarrollo a continuación.

La injusticia testimonial se produce a partir de una acción epistémica:³ un juicio discriminatorio errado por parte delx perpetradorx (Fricker, 2017b). Eso significa que tiene al menos unx perpetradorx *identificable* que se deja llevar por los prejuicios en *momentos determinados*. No ocurre lo mismo con la injusticia hermenéutica, que *carece de perpetradorx identificable y tiene una temporalidad más difusa e imprecisa*, de modo que se presenta más como un estado de cosas epistémico (que ocasionalmente se actualiza) que de una acción. En estos términos, restringir la injusticia hermenéutica a la acción frustrada del sujeto que intenta dar sentido para sí o para otros a una cierta experiencia tendría consecuencias paradójicas. Por ejemplo, Carmita Wood – protagonista del caso paradigmático de injusticia hermenéutica– no sería víctima de injusticia hermenéutica mientras duerme o está distraída.

Recordemos brevemente este caso. La historia de Carmita Wood transcurre en los años 70 y forma parte de la crónica autobiográfica de Susan Brownmiller sobre movimiento de liberación de las mujeres en Estados Unidos. Carmita Wood es una auxiliar administrativa en la Universidad de Cornell, que sufre los avances sexuales de su superior –un eminente científico que se propasa de distintas maneras con ella, sin su consentimiento. En un contexto en el que el concepto de “acoso sexual” simplemente no existe, experiencias como esta son aceptadas de manera silenciosa y, en cierta medida, se pierden en el intersticio de conceptos tales como “insinuación”, “coqueteo” o “cortejo”. Y esto no se debe a prejuicios que ejercen su influencia en los vínculos interpersonales, sino a la participación desigual de las mujeres en la producción de sentidos sociales. La marginación hermenéutica –sostiene Fricker– sesga el recurso hermenéutico colectivo, afectando cognitivamente a toda la comunidad, incluyendo a Carmita Wood y a su acosador, “pues la falta de comprensión adecuada de la experiencia de acoso sexual de las mujeres era una desventaja colectiva más o menos compartida por todos” (Fricker, 2017, p. 243). La injusticia, no obstante, la sufre solo ella... ¿pero cuándo? ¿Sólo cuando intenta sin éxito dar sentido a esta experiencia de lo que ahora llamamos “acoso sexual”?

Si así fuera, una manera de prevenir la injusticia hermenéutica podría ser mantener a sus “potenciales” víctimas ocupadas con otros temas, evitar que piensen en las

3 Entiendo “acción epistémica” en los términos genéricos de Seumas Milles, como “una acción dirigida a un fin epistémico” (2016, p. 77).

experiencias que serán incapaces de comunicar o transmitir con sentido.⁴ Además de perturbador, este enfoque es contraintuitivo porque los conceptos sociales y las creencias a las que dan lugar no funcionan en cápsulas aislables sino en una trama de sentidos que hacen a las formas de vida de una comunidad.

Por todo lo dicho, creo que la pregunta por las condiciones de la injusticia epistémica debe abordar por separado la injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica, porque las condiciones de cada una son distintas. Como anticipé, solo me voy a ocupar de esta última y el resultado al que llego difiere del de Byskov (2020).

2. Qué tiene de injusta la injusticia hermenéutica

Entonces, ¿qué condiciones hacen injusta a la injusticia hermenéutica? Recordemos que, de acuerdo con Fricker, esta se produce cuando “alguna *parcela significativa de la experiencia social queda oculta a la comprensión colectiva debido a la marginación hermenéutica*” (Fricker, 2017a, p. 254. El destacado es mío).

A partir de mi análisis, identifico dos condiciones. Una está vinculada con las causas y otra con las consecuencias. La primera condición es la marginación hermenéutica arbitraria/discriminatoria. La injusticia hermenéutica es injusta, en primer lugar, porque se produce debido a la participación arbitrariamente desaventajada de ciertos grupos sociales en las prácticas en las que se producen significados colectivos. La marginación puede ser sistemática o incidental. Esto depende de cuánto abarque y por cuánto tiempo. Cuando se debe a prejuicios identitarios negativos –como los que experimentan las mujeres racializadas en contextos sexistas y racistas– es, sin duda, persistente y generalizada. Fricker observa que los varones cis blancos heterosexuales en esos mismos entornos pueden experimentar discriminación también, pero esta tenderá a ser fugaz y localizada. La experiencia de Carmita Wood responde al primer caso, el ejemplo de Joe Rose –personaje principal de la novela Amor perdurable– al segundo.

En la novela de Ian McEwan, Joe se ve impedido de hacer comunicativamente inteligible una situación de acoso que atraviesa. Esto se debe a que el acecho de un fundamentalista religioso convencido de que tiene la misión de apartarlo del racionalismo y de que ambos están predestinados a unirse es considerado algo trivial y carece de tipificación jurídica. Pero, a diferencia de lo que ocurría en el caso de

4 Tomo estos ejemplos de John Beverley (2021), quien, sin embargo, ha defendido lo contrario. De acuerdo con el autor, la injusticia hermenéutica es un proceso que se produce solo si y *mientras* un agente epistémico lucha por dar sentido a una experiencia. Por eso considera que la “condición de manifestación” es un requisito de la injusticia hermenéutica. Apenas presenta dos razones para defender esta tesis, que resultan insuficientes para respaldar su punto y pueden ser fácilmente objetadas. La primera es que se pierde la distinción entre injusticia y marginación hermenéuticas. La segunda es que con eso no se gana nada. Me limito a señalar que no aceptar la “condición de manifestación” no implica colapsarlas. Siendo las dos estados de cosas, la primera se refiere a la participación desaventajada en la producción de significados sociales, y la segunda al sesgo que tal participación desaventajada imprime a los recursos colectivos (hegemónicos).

Carmita Wood, en este caso, la injusticia hermenéutica no es producto de desigualdades estructurales de poder. Joe es un físico al que Fricker describe como “el proverbial hombre blanco, culto y heterosexual” (2017, p. 253) que en este caso experimenta una situación localizada de indefensión producto de “un momento singular y aislado de marginación hermenéutica” (2017, p. 253).

Si el sujeto está en una situación de oscuridad hermenéutica que no es producto de una condición de marginación hermenéutica, entonces estamos ante un caso de mala suerte. Este es el caso del sujeto que padece una enfermedad que no se comprende todavía y, por lo tanto, carece de un diagnóstico.

Imaginemos el caso de una organización política de extrema derecha. Sus integrantes denuncian ser víctimas de una exclusión sistemática del foro público debido a su ideología política y reclaman que un área significativa de su experiencia social es oscurecida debido a un vacío injusto en los recursos conceptuales. ¿Diríamos que estas personas sufren injusticia hermenéutica? De acuerdo con Callum Downes, sí. El argumenta que los integrantes de la English Defence League, una organización islamofóbica de extrema derecha, son víctimas de injusticia hermenéutica porque son personas marginadas que están comprometidas con la cultura y la identidad británicas y que notan que “la noción de ‘britanidad’ está siendo erradicada debido a los efectos del multiculturalismo y la globalización y al cambio que estos factores provocan en la demografía de Inglaterra” (Downes, 2019).

No estoy de acuerdo con esta lectura porque no cumple con el requisito de la arbitrariedad de la marginación. Con esto en mente, aun si este grupo no participa en igualdad de condiciones de la generación de significados sociales y, eventualmente, se encuentra con una laguna hermenéutica en circunstancias en las que sería de su interés contar con un concepto apropiado, no diríamos que es víctima de una injusticia en absoluto. Por el contrario, nos inclinaríamos a decir que su marginalización no resulta del tipo de “irracionalidad motivada” (Fricker, 2010) que son los prejuicios, sino todo lo contrario, y hasta que es justa.

La segunda condición es la de desventaja. La injusticia hermenéutica pone en desventaja a unos sujetos con relación a otros. Si bien el daño alcanza a toda la comunidad, no es simétrico. Esta desventaja se configura siempre y cuando el área de la experiencia social afectada sea significativa para el sujeto, esto es, que afecte “una parcela de experiencia cuya comprensión redunde poderosamente en su beneficio” (Fricker, 2017a, p. 244).

Dada esta segunda condición, si se produce la precondition de marginación y el vacío hermenéutico hace ininteligibles experiencias que no son significativas, no encontraríamos acá una desventaja. El repertorio de experiencias que considera Fricker incluye: depresión posparto, acoso sexual, acoso de un fanático religioso y el diagnóstico de una enfermedad. Aunque no todos los casos resultan ser injusticias hermenéuticas, en todos ellos sus protagonistas son especialmente lesionados por la situación de tiniebla que atraviesan. Podemos imaginar el caso de un individuo que

forma parte de un grupo marginalizado y, en virtud de ello, no está en condiciones de comprender una condición sanitaria particular, pero eso resulta irrelevante para su salud y calidad de vida. Se trata de una característica menor, cuya ignorancia no le reportará ningún tipo de perjuicio. Dada la irrelevancia de la experiencia en cuestión, no diríamos que estamos ante una injusticia.

Con estas dos condiciones, que son necesarias y conjuntamente suficientes, tenemos lo que necesitamos para saber qué tiene de injusta la injusticia hermenéutica. A continuación examino qué es lo que tiene de hermenéutica.

3. Qué tiene de hermenéutica la injusticia hermenéutica

Para completar el tercer tramo de este recorrido, recordemos de nuevo la definición de injusticia hermenéutica. Esta se produce cuando “alguna parcela significativa de la experiencia social queda oculta a la comprensión colectiva debido a la marginación hermenéutica” (Fricker, 2017a, p. 254; el destacado es mío).

Fricker se ha ocupado de dejar en claro qué tiene de epistémica la injusticia epistémica: se trata de un tipo de injusticia en la que el sujeto experimenta un daño específicamente en su calidad de sujeto de conocimiento. La injusticia hermenéutica es una injusticia epistémica, así que, por supuesto, participa de esta condición general. Pero ¿qué la hace hermenéutica? ¿Qué condición debe darse para que una injusticia sea una injusticia hermenéutica? La respuesta, en este caso, está contenida en la pregunta: tiene que estar comprometida la inteligibilidad de una cierta experiencia social. Este es, justamente, el daño principal del fenómeno. Este daño consiste en una “desigualdad hermenéutica situada”, que podemos traducir como la incapacidad de un sujeto (o de un grupo) de comprender una cierta experiencia social y/o hacerla comunicativamente inteligible.

Como señalé, la injusticia hermenéutica es la actualización de condiciones de desigualdad de fondo en las oportunidades hermenéuticas que, de manera discriminatoria, hacen que ciertos sujetos ocupen lugares marginales en las prácticas en las que se generan significados sociales. Vimos que si no existen tales condiciones de desigualdad de fondo, no estamos ante un caso de injusticia hermenéutica, sino ante un caso de mala suerte.

Pero que las condiciones existan no implica que necesariamente se produzca una injusticia hermenéutica. Y acá es donde cobra sentido el aspecto específicamente hermenéutico de este fenómeno: debe comprometer la inteligibilidad de ciertas experiencias. Si no fuera el caso, por más que se trate de una injusticia, no será una de carácter hermenéutico.

Entonces, ¿cómo se compromete la inteligibilidad de tales experiencias? En el caso radical, dice Fricker, “hay una laguna allí donde debería haber un concepto”. Esto es: faltan recursos conceptuales y ello incide en la comprensión que pueda lograrse de los eventos en cuestión, que son oscurecidos hasta para sus protagonistas.

El caso moderado –que ella añade ex post, más que nada a partir de las críticas recibidas (Cf. Mason, 2011; Medina, 2013) – queda configurado cuando tales recursos sí existen, pero no tienen circulación en la comunidad y, por este motivo, la experiencia es comprensible para el sujeto pero, no obstante, resulta comunicativamente ininteligible.⁵

Consideremos un ejemplo cualquiera en el que un grupo social es marginado de la esfera pública. Acá podemos pensar en cualquier caso de discriminación, por los motivos que sean. Desafortunadamente, nuestras sociedades injustas son continuas proveedoras de ejemplos en los que determinadas comunidades, en virtud de las jerarquías sociales, son impedidas de pronunciarse sobre ciertos procesos que les afectan.

Pensemos, por ejemplo, en la industria minera y las poblaciones que habitan los territorios donde la actividad extractiva busca expandirse. O en los proyectos de “reordenamiento territorial” con fines turísticos. Todos los días conocemos más y más reclamos de comunidades cuyas voces no son tenidas en cuenta en los procesos de toma de decisiones respecto del territorio, sea por parte del sector privado o del sector público. A veces son comunidades campesinas, a veces son comunidades indígenas, siempre son comunidades pobres. Vemos que una y otra vez estas personas no son convocadas, o no son escuchadas o son directamente silenciadas. ¿Diríamos que, en estos casos, estamos ante injusticias hermenéuticas? Por ahora solo sabemos que se trata de injusticias, no de injusticias de carácter hermenéutico.

Aportemos algo más de contenido. Supongamos que para “armonizar” la realización de un proyecto de extracción de recursos naturales en un cierto territorio con la protección de las comunidades indígenas que lo habitan y el cuidado del medio ambiente, el Estado dice celebrar un proceso de consulta previa, libre e informada.⁶ Este proceso participativo es un derecho fundamental de los pueblos indígenas, consagrado en distintos instrumentos internacionales. Sin embargo, el proceso no tiene la debida anticipación y comienza con posterioridad a la ejecución de los proyectos que deberían ser debatidos. A eso se suma que no es tan participativo, no todos los integrantes de las comunidades son bienvenidxs como participantes en los procesos de diálogo. Y, como

5 En su versión original, los casos moderados de injusticia hermenéutica afectaban “el estilo expresivo del hablante”. Con posterioridad, en línea con las críticas formuladas por Rebeca Masson (2011), Gaille Pohlhaus (2012) y José Medina (2013) Fricker modificó sustancialmente esta concepción y comenzó a tener en cuenta la dimensión comunicativa de las disfunciones interpretativas. Así, los casos moderados, que antes atribuyera a “modalidades expresivas”, pasaron a ser casos en los que los individuos y grupos sí comprenden la naturaleza de sus experiencias, pero encuentran dificultades para transmitir las debido a que los conceptos necesarios para hacerlo no circulan por el tejido social (Fricker y Jenkins, 2017; Fricker, 2021).

6 En su investigación de maestría, Joice Barbosa Becerra ha cuestionado esta concepción de la consulta como mecanismo de resolución de conflictos porque supone la existencia de intereses armonizables respecto de un territorio. Si bien la consulta previa es un recurso que debe ser defendido, la autora señala que “cuando los indígenas se oponen a la explotación de recursos en realidad se están oponiendo a la destrucción de los territorios, puesto que no existe ningún proyecto minero que preserve los ecosistemas que están en el entorno de su intervención. Por tanto, decir que hay un interés contrapuesto es lo mismo que decir, que los indígenas tienen interés en subsistir y éste se encuentra confrontado con el interés del empresario en recuperar su inversión y acumular capital” (2018, p. 278).

si esto fuera poco, la información es escasa, incompleta y se presenta en un lenguaje hermético, difícilmente accesible. Esto significa que la consulta no es ni previa, ni libre ni informada. Es apenas una mímica, una parodia que enmascara una injusticia, porque no hay real participación de las comunidades en el proceso que se está llevando a cabo, con lo cual, aunque estén presentes (¡y aunque hablen!), son silenciadas. ¿Esto es una injusticia? Indudablemente, ¿pero es una injusticia *hermenéutica*?

Ángeles Eraña ha defendido que sí (2021).⁷ Sin embargo, silenciamiento e injusticia hermenéutica son fenómenos distintos y el primero no es condición suficiente para que se configure el segundo. En definitiva, si bien toda injusticia hermenéutica es una injusticia social, la relación no es reversible. De modo que, si el escenario problemático nos presenta una serie de dinámicas mediante las cuales se impide (de manera deliberada, además) que ciertas personas jueguen algún papel (significativo) en la toma de decisiones colectivas, en todo caso nos encontramos ante un escenario de marginalización. Y aunque este sea el terreno donde la injusticia hermenéutica prospera, todavía falta aportar de qué manera se pone en juego la capacidad de comprender ciertas experiencias sociales, sea por parte de las víctimas o por parte de la comunidad en general.⁸

Por otra parte, homologar silenciamiento e injusticia hermenéutica supone, de manera equivocada, que los antídotos contra esta son eficaces también contra aquel. Eraña incurre en este error y hace de la escucha el horizonte emancipatorio en un caso de “injusticia *a secas*” que, como ha señalado Juan Espíndola Mata (Eraña, 2021), exige otro tipo de abordaje. Las sensibilidades testimonial y hermenéutica tienen gusto a poco como remedios aquí porque con la virtud no alcanza para remediar la marginación hermenéutica.⁹ De acuerdo con Fricker, esta

es primera y principalmente el producto de unas relaciones de poder social desiguales en términos más generales y, como tal no es un tipo de disfunción que pudiera erradicarse solo mediante lo que hacemos como oyentes virtuosos. Modificar las desiguales relaciones de poder que generan las condiciones para la injusticia hermenéutica (a saber, la marginación hermenéutica) requiere bastante más que cualquier tipo de conducta individual virtuosa; requiere una acción política grupal para el cambio social (2017, p. 279).

7 La autora sostiene que “la forma más general y subyacente de la injusticia epistémica es la invisibilización y/o el silenciamiento” y considera que el caso del Tren Maya en México constituye un caso de silenciamiento y, por tanto, de injusticia hermenéutica contra los miembros de las comunidades indígenas “porque no juegan un papel en la generación de significados sociales” (Eraña, 2021, s/p).

8 Por ejemplo, se podría señalar que, dadas las condiciones de hegemonía discursiva, hay actores institucionales que no llegan a comprender lo que es un territorio indígena. Este problema ha sido desarrollado por la literatura especializada (ver, por ejemplo Barbosa Becerra, 2018 y 2021) y fue abordado por Juan David Franco Daza (2022) a la luz de los conceptos de “injusticia epistémica” y “violencia epistémica” en los términos de Pérez (2019).

9 Incluso si estuviéramos ante un caso de injusticia hermenéutica se necesitaría algo más que la actitud de alerta virtuosa. Lo que haría falta es “la adquisición de los recursos lingüístico-narrativos necesarios para generar los conceptos que den lugar a una interpretación productiva de la situación vivida” (Penelas, 2019, p. 320). Pero dado que no estamos ante un caso de injusticia hermenéutica, este recurso también resulta insuficiente.

En concreto, el daño que las políticas de despojo de los territorios producen en las condiciones ambientales, culturales, económicas y sociales de las poblaciones indígenas no se repara ni se frena con las virtudes correctoras de la injusticia epistémica.

4. A modo de conclusión

En este trabajo argumenté en favor de distinguir las condiciones de la injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica (en la primera sección), identifiqué las condiciones que hacen que esta última sea injusta (en la segunda) y las que la hacen hermenéutica (en la tercera). Como anticipé en la introducción, creo que refinar las distinciones conceptuales para pensar de manera rigurosa las injusticias hermenéuticas es importante por dos razones. La primera es una razón teórica: la aplicación irrestricta de estos conceptos les quita precisión analítica. Dicho con otras palabras: los conceptos se desdibujan y dejan de ser herramientas capaces de capturar los fenómenos específicos que nos interesan.

Como mostré, el caso de lxs integrantes de la organización islamofóbica no constituye una injusticia. En el caso del silenciamiento deliberado de las comunidades en el marco de procesos de avance de negocios extractivistas, el lenguaje de la injusticia parece correcto, pero acaso sea *otro tipo de injusticia*, detrás de la cual no asoma un problema de ininteligibilidad. La comprensión no está en juego allí. Cuando más, lo que está en juego es la participación a través del derecho de consulta y el consentimiento libre e informado, o —en términos más generales— el respeto de los derechos humanos.

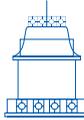
La segunda es una razón práctica: estas categorías se vuelven contra sí mismas. No solo dejan de ser eficaces para intervenir en el debate público, incidir en los procesos deliberativos y construir agenda, sino que se vuelven contraproducentes y peligrosas. Por un lado, porque (como se ve en el primer caso) traccionan fenómenos no injustos bajo la categoría de injusticia hermenéutica. Por el otro, porque resultan perjudiciales para el abordaje de aquellos fenómenos que no responden a la descripción del concepto, pero son forzados a encajar en ella. Tomar los casos de silenciamiento deliberado como instancias de injusticia hermenéutica distorsiona su lectura política, oculta aspectos relevantes y urgentes del fenómeno y avanza con vanas propuestas de resolución (como por ejemplo, la escucha). Esto resulta particularmente grave para la agenda de los movimientos sociales, porque contribuye a obstruir abordajes que tomen estas cuestiones debidamente en consideración. Después de todo, el tipo de avasallamiento de los pueblos por parte del capital no se produce por falta de conceptos y no se detiene con los oídos.

Agradecimientos: Agradezco al grupo de Epistemología Social de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF).

Referencias

- Anderson, E. (2009). Toward a non-ideal, relational methodology for political philosophy: comments on Schwartzman's "challenging liberalism". *Hypatia*, 24(4), 130-145. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2009.01062.x>
- Barbosa Becerra, J. (2021). Comportamiento discursivo del enunciado "territorio ancestral" en las sentencias de la Corte Constitucional de Colombia. *Estudios de derecho*, 172, 250-280. <https://doi.org/10.17533/udea.esde.v78n172a10>
- Barbosa Becerra, J. (2018). "Hijos de la madre tierra": discursos sobre el derecho al territorio ancestral presentes en sentencias de la Corte Constitucional colombiana (1992-2011). Tesis de posgrado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. En Memoria Académica. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1592/te.1592.pdf>
- Beverly, J. (2021). Speak no evil: understanding hermeneutical (in)justice. *Episteme: A Journal of Social Epistemology* 1-24. <https://doi.org/10.1017/epi.2020.40>
- Bratu, C. & Haenel, H. (2021). Varieties of hermeneutical injustice: a blueprint. *Moral Philosophy and Politics*, 8(2), 331-350. <https://doi.org/10.1515/mopp-2020-0007>
- Byskov, M. F. (2021). What makes epistemic injustice an "Injustice"? *Journal of Social Philosophy*, 52(1), 114-131. <https://doi.org/10.1111/josp.12348>
- Coady, D. (2010). Two concepts of epistemic injustice. *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, 7(2), 101-111. <https://doi.org/10.3366/epi.2010.0001>
- Downes, C. (31 de agosto de 2019). Hermeneutical injustice and the far right? *Centre for Analysis of the Radical Right*. <https://www.radicalrightanalysis.com/2019/08/31/hermeneutical-injustice-and-the-far-right/>
- Eraña, A. (2021). La injusticia epistémica y el espacio público. *Seminario de Investigadores, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM*. https://www.youtube.com/watch?v=eU1xi_--QFY
- Franco Daza, J. D. (2022). Violencia e injusticia epistémica contra las comunidades indígenas en Colombia: agencia epistémica, participación y territorio. *Estudios de Filosofía*, 66, 195-224 <https://doi.org/10.17533/udea.ef.347697>
- Fricker, M. (2021). Conceptos de injusticia epistémica en evolución. *Las Torres de Lucca*, 10(19), 97-103.
- Fricker, M. & Jenkins, K. (2017). Epistemic injustice, ignorance and trans experiences. In A. Garry, S.J. Khader & A. Stone (Eds.), *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315758152-23>
- Fricker, M. (2017a). *Injusticia epistémica: el poder y la ética del conocimiento*. Herder.
- Fricker, M. (2017b). Evolving concepts of epistemic injustice. In I. Kidd, J. Medina & G. Pohlhaus (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 53-60). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315212043-5>

- Fricker, M. (2015). Epistemic contribution as a Central Human Capability. In G. Hull (Ed.), *The Equal Society* (pp. 73-90). UCT Press.
- Hookway, C. (2010). Some varieties of epistemic injustice: reflections on Fricker. *Episteme*, 7, 151-163. <https://doi.org/10.3366/epi.2010.0005>
- Haslanger, S. (2012). *Resisting reality: social construction and social critique*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199892631.001.0001>
- Medina, J. (2017). Varieties of hermeneutical injustice. In I.J. Kidd, J. Medina & G. Pohlhaus (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 41-52). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315212043-4>
- Medina, J. (2013). *The epistemology of resistance: gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199929023.001.0001>
- Mason, R. (2011). Two kinds of unknowing, *Hypatia*, 26(2), 294-307. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01175.x>
- Miller, S. (2016). Assertions, joint epistemic actions and social practices. *Synthese*, 193, 71-94. <https://doi.org/10.1007/s11229-015-0745-x>
- Mills, C. (2005). "Ideal theory" as ideology, *Hypatia* 20(3), 165-184. <https://doi.org/10.1353/hyp.2005.0107>
- Penelas, F. (2019). Rorty on hermeneutical injustice, liberal redescription and utopian imagination, *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, 43, 313-333. <https://doi.org/10.5944/endoxa.43.2019.19231>
- Pérez, M. (2019). Violencia epistémica: reflexiones entre lo invisible y lo ignorable. *El lugar sin límites. Revista de Estudios y Políticas de Género*, 1, 81-98.
- Pohlhaus, G. (2017). Varieties of epistemic injustice. In I. J. Kidd, J. Medina y G. Pohlhaus (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 13-26). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315212043-2>
- Pohlhaus, G. (2012). Relational knowing and epistemic injustice: toward a theory of Willful Hermeneutical Ignorance. *Hypatia*, 27(4), 715-735. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01222.x>
- Rawls, J. ([1971]2006). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Shklar, J. ([1990] 2013). *Los rostros de la injusticia*. Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt7x83c>
- Simion, M. (2019). Hermeneutical injustice as basing failure. In J. A. Carter & P. Bondy (Eds.), *Well-founded belief: new essays on the epistemic basing relation*, (pp. 177-189). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315145518-10>



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

El marco interpretativo y la ceguera sobre el daño epistémico*

Javier Castellote Lillo

Universitat de València, Valencia, España.

Email: javier.castellote@uv.es

Recibido: 30 de septiembre de 2021 | Aceptado: 28 de abril de 2022

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.347688>

Resumen: En este texto realizo un análisis filosófico sobre el poder estructural que presenta Miranda Fricker en *Injusticia epistémica* a partir de la idea de “marco interpretativo” que Judith Butler expone en *Marcos de guerra*, con el fin de explorar cómo el poder estructural genera, a través del marco, determinadas cegueras epistémicas para obstaculizar la identificación de los daños epistémicos. Para ello, en primer lugar, analizo el funcionamiento del marco interpretativo y destaco cómo este opera estableciendo un adentro (lo aceptado) y un afuera (lo rechazado) del mismo. En segundo lugar, examino las posibilidades que existen para liberar la percepción de las normas del marco interpretativo. Finalmente, apoyándome en el trabajo de José Medina, propongo una *praxis de la mirada* que consiste en aprehender y reconocer lo que el marco rechaza y trata de ocultar de la mirada.

Palabras clave: poder estructural, marco, injusticia epistémica, aprehensión, reconocimiento

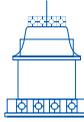
* La investigación necesaria para la redacción de este escrito ha contado con la financiación del Ministerio de Ciencia e Innovación a través del proyecto de investigación *Eliminativism, Fictionalism, and Expressivism* (PID2019-106420GA-I00), así como del Vicerectorado de Investigación de la Universitat de València con un contrato para la formación de personal investigador de carácter predoctoral, en el marco del subprograma “Atracción de Talento” 2019 (INV19-01-1302).

Como citar este artículo

Castellote, J. (2022). El marco interpretativo y la ceguera sobre el daño epistémico. *Estudios de Filosofía*, 66, 113-129. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.347688>

OPEN  ACCESS





The interpretive framework and the blindness about epistemic harm

Abstract: In this paper, I carry out a philosophical analysis of the structural power that Miranda Fricker proposes in *Epistemic Injustice* starting from the idea of the “interpretative frame” that Judith Butler elaborates in *Frames of war*. The relationship between the two concepts aims to explore how structural power generates, through the frame, certain epistemic blindnesses to hinder the identification of epistemic harms. To do so, first, I analyze the functioning of the interpretive frame and highlight how it operates by establishing an inside (what is recognized) and an outside (what is rejected) of it. Secondly, I examine the possibilities of freeing perception from the norms of the interpretative frame. Finally, based on the work of José Medina, I propose a praxis of the gaze that consists in apprehending and recognizing what the frame rejects and tries to hide from the gaze.

Keywords: structural power, framework, epistemic injustice, apprehension, recognition

Javier Castellote Lillo

Es graduado en Filosofía por la Universitat de València y especializado en el Máster “Pensamiento Filosófico Contemporáneo” por la misma universidad. Actualmente realiza la tesis doctoral sobre la performatividad del lenguaje y el *hate speech*. Becario predoctoral.

ORCID: 0000-0002-1845-7178



1. Introducción

El concepto de injusticia epistémica nace del trabajo de diferentes movimientos filosóficos y activistas que pusieron en duda la que fue una de las tesis principales de la epistemología individualista, a saber: que el daño epistémico aparece únicamente por la falta de recursos en el ámbito de la educación. De este modo, la epistemología individualista presuponía la idea de que la epistemología no estaba de ninguna manera vinculada con aspectos éticos y políticos de nuestras prácticas epistémicas. Fernando Broncano (2020) subraya la importancia del contacto del feminismo con la epistemología, lo que permitió cuestionar los presupuestos de la epistemología individualista y alimentar teóricamente intuiciones y demandas de la sociedad que todavía no estaban articuladas filosóficamente. Las dos categorías que estableció Miranda Fricker (2017) para describir la injusticia epistémica —la *injusticia testimonial* y la *injusticia hermenéutica*— fue una primera aproximación para tratar de mostrar que el daño epistémico estaba relacionado de un modo muy estrecho con las estructuras de poder. Dicho esto, no es de extrañar que, antes de que Fricker comience la articulación teórica sobre la injusticia testimonial, dedique las primeras páginas de su libro a pensar la cuestión del poder. De este modo, el estudio de la epistemología que estaba circunscrito al análisis de los principios y fundamentos del conocimiento humano, no podía desligarse de la pregunta por el papel del poder en nuestras prácticas epistémicas.

Dicho esto, mi propósito en el presente trabajo es realizar un análisis filosófico sobre el funcionamiento del poder que propone Fricker a partir de uno de los horizontes argumentativos que elabora Judith Butler en *Marcos de guerra*. Allí, Butler (2010) desarrolla la noción de *marco interpretativo* y menciona sus implicaciones epistemológicas y políticas a la hora de dar cuenta de en qué consiste una vida. El marco, que puede entenderse como el ámbito o el terreno desde el que percibimos e interpretamos las realidades del mundo, está saturado políticamente por las operaciones del poder, y hay que captar su funcionamiento sin perder de vista que un marco genera, según su estructura, un adentro (lo incluido) y un afuera (lo rechazado). Según esta perspectiva, nuestra percepción y nuestra interpretación de las cosas nunca es desnuda, sino que está atravesada por unas matrices interpretativas dominantes que no pueden desligarse de las operaciones del poder. De este modo, el análisis filosófico que propongo trata de investigar el tipo de ceguera epistémica que genera el marco interpretativo a la hora de identificar y cuestionar determinadas injusticias epistémicas. Asimismo, el objetivo de analizar los mecanismos de poder desde la noción del marco está conectado con la idea de pensar una *praxis de la mirada* que propicie la identificación de algunos daños epistémicos que parece que no percibimos, o que sí percibimos pero que no aprehendemos como daños relacionados con lo epistémico. Por lo tanto, la idea no es tanto analizar las diferentes injusticias epistémicas, sino investigar cómo el marco interpretativo, saturado de poder, dificulta la percepción de injusticias y daños epistémicos.

A partir de este horizonte argumentativo, expondré el análisis del poder que plantea Fricker y lo ampliaré a partir de la noción de marco de Judith Butler, lo que nos permitirá iluminar tres aspectos: 1) el funcionamiento estructural del marco para producir un tipo de ceguera en la identificación de determinadas injusticias epistémicas; 2) qué posibilidades hay para la crítica y para una percepción que no esté completamente determinada por el marco; y 3) qué formas de articulación hay para aprehender el daño epistémico y lograr su reconocimiento sin caer en heroísmos individualistas. Asimismo, acompañaré la articulación de los tres aspectos a partir del caso Nevenka,¹ con la idea de que el trabajo conceptual se asiente en un caso real y se perciba el vínculo entre el concepto de *marco interpretativo* y su puesta en escena.

2. El poder como *marco interpretativo*

Una de las críticas a la obra de Miranda Fricker remarca su excesivo enfoque sobre los problemas éticos cuando aborda la cuestión de la injusticia epistémica, dejando en un segundo plano el papel de lo político (Broncano, 2020). Uno de los argumentos que han reforzado dicha crítica se basa en el siguiente razonamiento de Fricker:

A diferencia de los bienes que se gestionan con provecho siguiendo criterios distributivos (como la riqueza, o la atención sanitaria), no hay complicación ninguna en torno a la justa distribución de la credibilidad, pues la credibilidad es un concepto cuya distribución se realiza a simple vista y sin tapujos (Fricker, 2017, p.45).

Es un error pensar, según una perspectiva crítica sobre las palabras de Fricker, que la credibilidad es un bien que se distribuye “a simple vista y sin tapujos”, ya que justamente sería el mecanismo diferencial de su distribución una de las piezas fundamentales para considerar la injusticia epistémica como un problema político y no solamente ético. Sin embargo, esta crítica no tiene en consideración un aspecto que, a mi parecer, es significativo y que enfatiza la idea de que lo ético y lo político van de la mano en la articulación sobre la injusticia epistémica de Fricker. De hecho, una interpretación alternativa consistiría en decir que lo que subraya Fricker no es la facilidad con la que la credibilidad se distribuye, sino más bien al contrario, la dificultad de percibir cómo la credibilidad, con la que aparentemente todos nacemos, se distribuye diferencialmente según ciertas operaciones del poder. Asimismo, los problemas que existen para aprehender la injusticia en la distribución de la credibilidad tratan de resaltar cómo los aspectos aparentemente inmateriales de la vida, al contrario que los materiales, son

1 En el 2021 la empresa Netflix estrenó el documental *Nevenka*. Allí, la propia Nevenka habla del proceso vital que tuvo que vivir antes y después de su denuncia por acoso sexual en un contexto claramente machista.

difíciles de captar cuando son repartidos injustamente. Por lo tanto, si el propósito de Fricker es sacar a la luz determinados aspectos de los problemas éticos en nuestras prácticas epistémicas, está obligada inevitablemente a realizar un análisis sobre el poder, lo que deja al descubierto cómo en determinadas políticas se establecen prácticas epistémicas que generan daño.

No es sencillo delimitar las formas en las que opera el poder, dado que en el momento en el que poder se manifiesta, se presenta en un doble rostro. Con el propósito de evitar proponer una versión poco crítica sobre el funcionamiento del poder, como “la simple idea de capacidad social” (Fricker, 2017, p. 36), es central detenerse en la cuestión de que el poder ejerce un control y un dominio sobre los individuos desde diferentes ámbitos. Ahora bien, según cómo se entienda el poder, la noción de control puede variar y tener significados distintos. El poder, en su doble rostro, no podría extender sus formas de control si no operara a partir de actos individuales y de un modo indirecto, esto es, sin un sujeto o agente particular que lo ejecute. La manifestación del poder sin rostro es lo que se ha llamado poder estructural, y es al que quiero referirme y estudiar tomando en consideración la noción de marco que emplea Judith Butler. Los dos rasgos distintivos del poder estructural son su carácter pasivo, en su ausencia de un agente que ejecuta la acción, y la forma indirecta de su expresión; en el sentido de que el poder se lleva a cabo a través de instituciones, estructuras y significados sedimentados en el tiempo y compartidos del contexto social (Fricker, 1990). Ambas, su pasividad y su oblicuidad, hacen que resulte complejo aprehender o advertir cómo nos afecta y nos repercute en nuestras prácticas epistémicas. No hay que perder de vista, además, que tanto el poder agencial como el poder estructural ejercen un dominio y un control sobre los sujetos, y que dicho control no debe entenderse meramente como una acción observable y fácilmente rastreable hasta su origen, sino que se ejerce de maneras más pasivas e indirectas, generando la ilusión de que nuestra percepción y nuestra interpretación de realidad consiste en un acceso puro y neutro a los propios acontecimientos del mundo.

En este aspecto, considero que la noción de “marco” permite iluminar algunos elementos del poder estructural que operan delimitando y vehiculando nuestras prácticas epistémicas. Un primer paso en esta dirección consiste en examinar los problemas epistemológicos que aparecen con el verbo *enmarcar*. En el contexto de las guerras contemporáneas, Butler emplea el concepto de *marco* y lo aplica a la pregunta qué es una vida. La tarea de dar cuenta del “ser” de la vida, esto es, de narrar en qué consiste una vida, difícilmente puede realizarse por fuera de nuestros mecanismos perceptivos e interpretativos que, atravesados por operaciones de poder, delimitan epistémicamente lo que es percibido como vida significativa y digna de duelo y aquella vida que no merece llorarse tras su pérdida. Dicho esto, la primera caracterización de los marcos es que 1) “no deciden unilateralmente las condiciones de aparición, pero su propósito es, claramente, delimitar la esfera de la aparición como tal” (Butler, 2010, p. 14). El poder estructural, por lo tanto, a través del marco selecciona, por un lado, lo que será incluido dentro del encuadre y, por otro, organiza una distribución del

contenido del marco en el que algunos aspectos prevalecerán por encima de otros. El marco tiene como principal objetivo guiar de forma implícita nuestra interpretación de determinadas experiencias, y aquí Butler entiende la interpretación en un sentido amplio, como aquello que no está desvinculado de la percepción y la sensibilidad; esto es, de lo que sentimos cuando vemos lo que vemos. Según lo dicho, hay dos maneras de entender la palabra inglesa *frame* que muestran cómo el funcionamiento del marco tiene el propósito de guiar interpretación, aunque sea generando un encuadre fraudulento:

un cuadro suele estar *framed* (enmarcado), pero también puede estar *framed* (falsamente inculpado) un delincuente (por la policía) o una persona inocente (por otra infame, a menudo policía); en este segundo sentido, ser o estar *framed* significa ser objeto de una artimaña o ser inculcado falsa o fraudulentamente con unas pruebas inventadas que, al final, acaban “demostrando” la culpabilidad del sujeto paciente. Cuando un cuadro es enmarcado, puede haber en juego todo un sinfín de maneras de comentar o ampliar la imagen. Pero el marco tiende a funcionar, incluso de forma minimalista, como un embellecimiento editorial de la imagen, por no decir, también, como un autocomentario sobre la historia del marco propiamente dicho (Butler, 2009, p. 23).

Por otro lado, el segundo rasgo del marco interpretativo es su 2) reproducibilidad. El marco, con el fin de vehicular y delimitar lo que se ve, trata de establecer una comprensión de las cosas. Sin embargo, para que los marcos consigan sus propósitos, están obligados a reproducirse y a circular en nuevos contextos para lograr su consolidación y, por tanto, su hegemonía. Según Butler (2009, p. 25), no hay contexto que no esté enmarcado (no hay contexto sin una delimitación de lo que se percibe y se interpreta), y si el marco y los mecanismos de poder que lo orquestan necesitan desplazarse por el espacio y el tiempo, irremediablemente tiene que romper con el contexto en el que se generó. De este modo, el marco no contiene todo lo que se supone que debería contener, por lo que su propia dinámica, que consiste en un rompimiento continuo, revela que la estructura temporal del marco está constituida por una brecha o un desgarramiento que se acentúa en cada nueva ruptura con el contexto. Esta dimensión temporal del marco, que está vinculado con la brecha o la fisura de su funcionamiento, genera la oportunidad, como veremos más adelante, para pensar un modo diferente de mirar. Al revelarse la estructura temporal del marco como un “romper con”, la noción se aligera y surgen posibilidades para nuevas trayectorias no contempladas.

Si desde este nuevo horizonte argumentativo tratamos de entender el poder estructural de Fricker, vemos que la noción de control o dominio, que era clave en su articulación crítica sobre el poder, se muestra de otra manera. Si allí donde aparece el poder hay que preguntar “quién” controla a quién, o “qué” está controlando a quién y cómo, ahora se revela en un sentido más amplio *el marco como mecanismo de control epistémico*. El marco, que trata de establecer una comprensión determinada de las

cosas, trabaja lentamente y de forma indirecta generando la ilusión de que no hay una saturación política en nuestros mecanismos de percepción y de interpretación. En este sentido, *la ilusión funciona generando la idea de que no hay un comentario o descripción sobre la imagen que percibimos*. La realidad, según esta visión restringida del marco, se da por descontada porque de algún modo se percibe como ya dada, como desnuda, como algo que no ha sido intervenido. De ahí que tanto Fricker como Butler destaquen uno de los mecanismos básicos del poder estructural: su ocultación en cada fenómeno de su manifestación. A la pregunta, por ejemplo, sobre qué hace que veamos las cosas de un modo determinado, la respuesta difícilmente sería “el modo en cómo se me presentaron”, ya que siempre se podría haber visto el cuadro de otra manera. Sin embargo, considero que en esta escena se percibe uno de los rasgos fundamentales del funcionamiento del poder estructural a través del marco interpretativo: *generar un tipo de respuesta que señale al individuo como único responsable de que perciba e interprete tal y como lo hace*. Esta imagen del sujeto como un individuo soberano que puede elegir siempre la perspectiva desde la que comprender sus experiencias, olvida que el marco ordena la imagen y ofrece-limita los conceptos para comprenderla. El individuo no negocia siempre los términos a través de los que interpreta, sino que de algún modo ya están presentes y no es posible una negociación con los mismos. Por ello, antes de cuestionar el marco y poner al descubierto la forma que tiene de orquestar la escena, hablaré sobre el caso Nevenka para entender cómo el marco generó cierto tipo de respuesta y de ceguera ante un daño epistémico.

3. El marco no determina la mirada: el caso Nevenka

A partir de aquí, comentaré un elemento concreto del caso Nevenka para mostrar cómo funciona el marco dirigiendo la interpretación de los hechos según el propósito de generar una comprensión determinada de las cosas. El objetivo es iluminar la conexión que existe entre el *ver*, una experiencia que sabemos que está de algún modo *delimitada*, y nuestras respuestas epistémicas ante la misma. Nevenka era concejala en el ayuntamiento de Ponferrada, ciudad de la provincia de León (España). En el año 2000 dejó el cargo al pedir la baja por depresión y al año siguiente denunció al concejal Ismael Álvarez por acoso sexual. Fue la primera denuncia por acoso sexual en España. Dicho esto, me gustaría analizar la respuesta de una gran mayoría de la población de Ponferrada, y de una gran parte de España, ante la sentencia a favor de Nevenka, como reflejo del daño epistémico que se genera cuando una persona y un contexto determinado es percibido según un marco interpretativo restringido.

Más de 3.000 personas salieron a la calle para protestar contra la sentencia del Tribunal Supremo de León el 30 de mayo del 2002 a favor de Nevenka. Una de las consignas más repetidas durante las protestas fue “si yo no me dejo a mí no me acosa nadie” (Millas, 2004). Antes de la sentencia del Tribunal Supremo, a partir de la

denuncia de Nevenka, comenzaron a circular todos los estereotipos sobre Nevenka: una mujer guapa, seductora, rodeada de hombres, etc. La injusticia epistémica que sufrió Nevenka no fue solamente de carácter hermenéutico, en el sentido concreto de la ausencia de un concepto que permita comprender a nivel individual y social unas determinadas experiencias de daño, sino que los prejuicios sobre ella también tuvieron el efecto que Andrew Peet llamó de “injusticia interpretativa” (2017), en el sentido de que las comunicaciones verbales de Nevenka no solo no fueron creídas debido a los prejuicios, sino que además se aprovecharon para interpretarlas erróneamente y atribuirle responsabilidad sobre ciertas cosas que no había dicho ni hecho.

Además de las más de 3.000 personas que defendían la inocencia del alcalde, había un pequeño grupo de mujeres que estaban de parte de Nevenka y apuntaban al problema del acoso sexual en el ámbito laboral con una pancarta. No obstante, todo el equipo del alcalde, que también eran los compañeros de Nevenka, apoyaron no solo anímicamente a Ismael Álvarez, sino también en las declaraciones durante el juicio. Una concejala argumentó que Nevenka urdió un plan para “hacer añicos al alcalde”, como la misma Nevenka le había confesado. Por lo demás, cabe destacar una figura que fue crucial durante el juicio, el fiscal José Luís García Ancos, que fue apartado del caso. El motivo principal fue la manera en la que interrogaba a Nevenka. En lugar de preguntarle como testimonio, el fiscal la increpaba como si fuera la acusada, cuestionando sus palabras a través de unos argumentos claramente machistas: “¡Usted no es la empleada de Hipercor que le tocan el trasero y tiene que aguantarse porque es el pan de sus hijos!” De este modo, el descontento, claro está, no se situó solamente antes del juicio, sino en el momento en el que se hizo pública la denuncia, durante el mismo juicio y después de la sentencia a favor de Nevenka. La continuidad y la persistencia en el tiempo de las reservas y protestas contra Nevenka revelaba un elemento que retrospectivamente se hizo evidente, pero que en el momento en el que ocurrieron las cosas no era fácil de explicar y de analizar.

Lo que ocurrió en Ponferrada en el año 2002 desorganizó un modo de entender las cosas: una manera de ver, de interpretar y de sentir determinados eventos. La primera denuncia por acoso sexual de Nevenka no solo puso “patas arriba” el ámbito de lo judicial, pues todavía no había llegado en el terreno legal lo que ya estaba sucediendo en el orden de lo social, sino que también fue un caso que cuestionó de lleno la manera anquilosada de entender las relaciones laborales y la manera en la que la mujer debía situarse en el mundo. Desde los ciudadanos de Ponferrada (la mirada de la sociedad), Nevenka estaba constreñida a dos posibilidades: 1) o era una mentirosa, o 2) debía soportar lo que las mujeres han estado (y todavía lo están) acostumbradas a soportar en silencio. Por otro lado, desde el ámbito laboral de sus compañeros, Nevenka mentía, y si para algunos compañeros no mentía, el silencio claudicó y se hizo cómplice del poder. Y, por último, desde el ámbito de la justicia, la figura del fiscal, como un elemento que revelaba que los modos de proceder machistas también habitaban en el poder judicial. Estos tres ámbitos apuntan directamente hacia el análisis del poder (Foucault

en Dreyfus y Rabinow, 2001, p. 252), en el sentido de que el objeto de análisis debían ser las relaciones de poder expresadas en diferentes circuitos, y no el poder como tal. De este modo, el poder se analiza en distintos espacios interconectados, lo que muestra que “es una estructura total de acciones dispuestas para producir posibles acciones: incita, induce, seduce, facilita, dificulta” (Foucault en Dreyfus y Rabinow, 2001, p. 253). Ante la denuncia de Nevenka, la respuesta fue la negación y el desprecio, pero ante la sentencia a favor, no solo no desapareció un amplio rechazo social a Nevenka, sino que ella misma tuvo que marcharse de su país. Ya no podía seguir viviendo en Ponferrada.

El caso de Nevenka muestra cómo el poder estructural puede influir en nuestras capacidades epistémicas dirigiendo y delimitando nuestras reacciones e interpretaciones de los eventos concretos, así como promover determinados tipos de ceguera ante el daño epistémico. Nevenka era vista y leída como una mujer que debía aguantar sus sufrimientos sin alzar la voz. El marco interpretativo no solo indicaba que las mujeres debían soportar determinados comportamientos masculinos, sino que, además, la responsabilidad de dichos actos pertenecía solamente a la mujer. Por lo tanto, el atrevimiento de Nevenka sacó a la luz la operación del marco, que funcionaba de un modo incuestionable precisamente porque operaba indirecta y pasivamente. Se necesitó tiempo para entender que el marco interpretativo desde el que se “leía” la situación de Ponferrada generaba un tipo de ceguera ante los términos que encuadraban la figura de la mujer en el ámbito laboral. Y todavía en la actualidad dicho marco no ha sido derrumbado del todo. Casos como el de Nevenka y otros muestran que nuestras prácticas epistémicas siempre están más o menos constreñidas, y según las decisiones sobre el encuadre, una vida puede ser desplazada y dañada. Por otro lado, la denuncia y el proceso judicial también mostró que, aunque el marco funciona a través de una fuerza inmensa sedimentada a través del tiempo, la fragilidad forma parte del funcionamiento del marco, y que existen posibilidades para poner en cuestión el poder estructural que lo atraviesa. A partir de esta fragilidad, quiero analizar de un modo concreto el segundo punto del ensayo, a saber: (2) qué posibilidades hay para la crítica y para una percepción que no esté completamente determinada por el marco interpretativo. Para ello me serviré de los términos *aprehensión* y *reconocimiento* que emplea Judith Butler en *Frames of war* y que ayudarán a plantear la posibilidad para unas prácticas epistémicas que permitan ver y señalar el daño.

4. La aprehensión y el reconocimiento

En todo lo dicho hasta ahora sobre el funcionamiento del marco interpretativo no se ha desarrollado todavía una de sus características principales: el afuera del mismo. El marco genera, en la propia dinámica de su reproducibilidad, un exterior del encuadre. Lo que queda fuera del marco, por su parte, es al mismo tiempo constitutivo y no constitutivo. En el ejercicio del encuadre siempre queda algo no encuadrado, por lo

que es constitutivo y forma parte de la definición del marco que algo se sitúe dentro y fuera del mismo. Sin embargo, si por constitutivo entendemos aquello que no es decidido, es decir, que no está influido y orquestado por relaciones de poder, entonces el afuera del cuadro no es constitutivo, ya que no es una arbitrariedad política que el afuera del cuadro esté precisamente fuera. El mecanismo descrito es parecido al que comenta Foucault (2001, p. 256) cuando en su análisis de las relaciones de poder insiste en el *sistema de diferenciaciones*. Ya sea por la ley, por la tradición, por el privilegio, por las diferentes clases de producción o por las diferencias culturales y lingüísticas, el poder actúa estableciendo diferencias. De hecho, las diferenciaciones que establece el poder son, en muchas ocasiones, las condiciones y los efectos de sus modos de proceder.

En la articulación del marco de Judith Butler sobre las guerras contemporáneas, el afuera del marco son las vidas que no son consideradas dignas de ser lloradas tras su pérdida. Butler se pregunta por el mecanismo diferenciador del marco a la hora de establecer qué vidas deben ser preservadas y cuáles no. El examen sobre cómo es percibida una vida le lleva a pensar la estrecha relación que existe entre la normatividad y el marco interpretativo. Desde el marco teórico de Butler, una norma no es exactamente lo mismo que una regla (2006, p. 69), aunque está emparentada con la idea de incitar un tipo de conducta; tampoco es una ley, ya que la norma no está inscrita en un código legal. Ahora bien, la diferencia entre una norma y una regla no queda del todo clara y articulada en la elaboración butleriana, y considero que solamente puede rastrearse esta diferencia por el modo en el que se explica cómo funciona la norma.

Una forma de dar cuenta de la diferencia entre una norma y una regla, según el marco teórico butleriano, consistiría en señalar que el funcionamiento de la norma consiste en regir, aunque sin delimitar completamente, la inteligibilidad social, generando modelos de *normalización*. Ahora bien, hay normas que son totalmente explícitas, fáciles de reconocer, pero hay otras normas que son menos reconocibles, y que pueden leerse solamente a partir de los efectos que provocan en las regulaciones de las prácticas sociales. En este sentido, la norma gobierna lo que es inteligible socialmente y, de este modo, define los parámetros que decidirán (2006, p. 69) en qué consiste estar dentro de la norma o estar fuera de la misma. Para explicar esta cuestión de un modo más matizado, es relevante subrayar que las normas menos reconocibles solo se hacen “visibles” por sus efectos, y en tanto que quedan oscurecidas las causas o los motivos de determinadas prácticas, se produce la ficción de que las conductas y las elecciones son autónomas y voluntarias, producidas por una reflexividad no atravesada por ninguna normatividad que le exceda. En el caso de la regla, en contraste con la norma, parece que, al ser más explícita, el estatus entre la regla y la práctica que rige es el mismo. La regla dicta los caminos por los que debe ir la acción, y la mala práctica o una desviación de la práctica se explicaría por una mala interpretación o una mala lectura de la regla explícita. Seguir una regla es un acto en el que se es consciente de que se siguen unas directrices o prescripciones determinadas.

Ahora bien, la distinción entre norma y regla no es del todo evidente, y Butler no hace explícita en ningún momento de su teorización en qué descansa la diferencia entre ambas. De hecho, la propia Butler, en *Lenguaje, poder e identidad*, cita el trabajo de Charles Taylor, “To follow a rule...” (1993), donde expone desde el marco wittgensteiniano en qué consiste seguir una regla. En su elaboración, Taylor muestra que la comprensión de una regla no consiste o no se reduce a tener una representación consciente de ellas, sino que reside más en una “comprensión previa [...] subyace en nuestra capacidad para captar indicaciones y seguir reglas” (1993, p. 51). Parece que Butler, al emplear el trabajo de Taylor, es consciente de que la diferencia entre norma y regla no es sencilla de trazar, por lo que no queda claro qué criterio utilizar para distinguir el funcionamiento de cada una de ellas.

Una vez dicho esto, es relevante detenerse ahora en la idea de que la normatividad del marco se explica precisamente porque la norma gobierna los términos que deciden lo que aparecerá dentro y fuera del marco. Por consiguiente, no parece desencaminado afirmar que nuestra mirada está normativizada, es decir, acostumbrada a ciertos rituales y prácticas que gobiernan lo cognoscible de lo que no lo es. En el caso de Nevenka, vemos que su respuesta ante el insistente acoso del alcalde es una respuesta que desorganiza el orden de lo inteligible porque transgrede la *norma normalizadora* de que las mujeres debían callar y aguantar ante los continuos abusos. Con todo, el control de las normas, al igual que el dominio del poder estructural del que habla Fricker, no es definitivo, y por esa misma razón, porque la norma no puede ejercer un control total y absoluto de nuestras prácticas epistémicas, es pertinente preguntarse lo que significa estar fuera de la norma o fuera del marco interpretativo. De hecho, preguntarse por el afuera de la norma nos conduce a una paradoja, porque si la norma hace inteligible el campo de lo social y sus prácticas, entonces estar fuera de la norma es, en parte, estar todavía en una relación con ella.

Así, la paradoja consiste principalmente en cómo dar cuenta epistémicamente de lo rechazado por el marco si los medios que tenemos para ello están, en parte, delimitados por el propio marco. Si dirigimos la paradoja al caso de Nevenka, podríamos preguntar: ¿cómo se podría haber interpretado la experiencia de Nevenka de otro modo si los términos que se tenían a disposición para hacerlo eran los propios términos que la rechazaban y la desplazaban? Ahora bien, que el marco configure un tipo de organización y de respuesta epistémica no puede servir de justificación. Es imprescindible remarcar que no todas las respuestas rechazaron la experiencia de Nevenka. Aunque el apoyo fue limitado en comparación con la población que salió a la calle a defender al alcalde, hubo una parte de la población que defendió a Nevenka y dio un significado a su sufrimiento. En este momento es oportuno distinguir entre lo que Butler llama “aprehender” y “reconocer” con el objetivo de buscar una praxis de la mirada, esto es, un tipo de respuesta epistémica que haga frente a determinadas cegueras que produce el marco a la hora de identificar los daños epistémicos. Buscar otra forma de mirar y de interpretar las diversas experiencias que no esté gobernada

por el dictamen del marco es un primer paso, a mi parecer, para localizar los daños epistémicos que el marco trata de desplazar fuera del encuadre y, por tanto, de la mirada.

El término “reconocimiento”, derivado de los textos hegelianos, está conectado con la “reconocibilidad”, lo que llama Butler “las condiciones más generales que preparan o modelan a un sujeto para el reconocimiento” (2010, p. 19). El reconocimiento se caracteriza como un acto o una práctica recíproca entre dos sujetos, pero, para que sea posible el acto del reconocimiento, este debe descansar en un ámbito de reconocibilidad que está constituido por las normas y las convenciones que establecen el terreno para que un sujeto sea reconocido por otro sujeto. Las normas de la reconocibilidad dependen, a su vez, de los esquemas de inteligibilidad, o lo que Foucault llamaba el *apriori histórico*, es decir, los esquemas que indican lo que es cognoscible en un determinado momento histórico. Por otro lado, la aprehensión es un término que indica que algo se capta o se percibe sin que sea un reconocimiento. Si la aprehensión es una forma de conocimiento, o un tipo de práctica epistémica, está cerca del sentir o del registrar algún aspecto sin que sea posible articularlo conceptualmente, pues todavía no está elaborado socialmente en el ámbito de la reconocibilidad. Aunque la aprehensión está en algún sentido delimitada por el marco, de ningún modo está determinada por las normas del reconocimiento. Sin embargo, la aprehensión por sí sola no es suficiente, ya que si una injusticia epistémica es aprehendida pero no se articula socialmente y se reconoce como tal, difícilmente se puede aspirar a un cambio.

Dicho esto, estamos en condiciones de ofrecer una respuesta a la pregunta sobre si hay alguna posibilidad para la crítica y para una percepción que no esté determinada completamente por el marco. Hasta aquí hemos caracterizado tres rasgos fundamentales del marco interpretativo: 1) como mecanismo de control epistémico, 2) su ruptura con el contexto de origen para alcanzar otros y lograr su hegemonía y 3) los márgenes del marco como aquello que es rechazado o desplazado para que no sea percibido en nuestras prácticas epistémicas. Por otro lado, la búsqueda de una crítica y una percepción no determinada por el marco se encontraba con la paradoja de que los términos de la crítica no podían ser unos términos que no entraran en relación con el marco. Desde este esquema conceptual, considero que la posibilidad de una subversión se encuentra, precisamente, en la estructura reiterable del marco, esto es, en su romper con el contexto para llegar a otros. En cada nueva ruptura del marco, el mecanismo de control y de dominio disminuye, lo que permite aprehender lo que el marco trataba de controlar y desplazar de la mirada. Ahora bien, es importante darse cuenta de que el marco trabaja no sólo vehiculando y delimitando, aunque solo en parte, la percepción, sino también dificultando determinadas prácticas epistémicas que dejarían al descubierto y permitirían reconocer las relaciones de poder y los intereses políticos que existen tras el marco. En el caso de Nevenka, que el marco interpretativo no tuviera el concepto “acaso sexual” negaba el daño que sufría, o lo situaba en un plano alejado de las respuestas “comunes”. El marco interpretativo ciega al otro, al que

es rechazado, y, al mismo tiempo, oculta las estrategias epistémicas de las que se sirve para delimitar nuestras prácticas epistémicas.

Una vez visto que las posibilidades para una percepción no determinada por el marco nacen de la aprehensión de aspectos que el marco desplaza en su rompimiento continuo, existen todavía algunos interrogantes. ¿Qué formas hay para lograr una articulación social que aprehenda el daño? Si la aprehensión puede iluminar aspectos estratégicos del funcionamiento epistemológico del marco para generar cegueras ante el daño del otro, ¿cómo es posible concebir un lugar de resistencia, esto es, una praxis epistémica que cuestione el modo de organizar y presentar las acciones por el marco interpretativo? Para dar cuenta de estos problemas, investigaré una determinada *praxis de la mirada* que está conectada con la acción social. Mi propuesta, por lo tanto, es analizar un tipo de práctica que sea capaz de transformar lo aprehendido en una forma de reconocimiento sin caer en la tentación idealista de pensar en una forma de percibir e interpretar las experiencias que esté totalmente al margen de los marcos restrictivos.

5. Performatividad epistémica

Una primera respuesta que propone Butler para identificar los mecanismos que emplea el marco para influir en nuestra percepción consiste en “enmarcar el marco” (2010, p. 24). Sería un tipo de percepción que es consciente y tiene en cuenta las delimitaciones del marco, lo que permitiría, a su vez, ampliar la mirada. Aunque para Butler el movimiento de enmarcar el marco no implique un amplio nivel reflexivo, parece, sin embargo, que no es sencillo describir el proceso a través del cual uno se vuelve consciente de que su percepción está delimitada. El argumento de Butler supone dar un paso atrás, en el sentido de “salir” del marco para marcarlo o registrarlo desde un lugar no marcado por el mismo. Un argumento en contra de lo que sugiero diría que Butler no está presuponiendo un lugar no marcado en su ejercicio crítico, sino más bien una forma de tomar conciencia del marco y, en consecuencia, de la limitación de nuestras prácticas epistémicas. No obstante, a mi parecer, el movimiento de enmarcar el marco implica dos aspectos: por un lado, está implicado un tipo de conocimiento meramente intelectual, en el que no se vuelca una praxis o un tipo de acción; y también implica, en segundo lugar, un giro sobre sí mismo en el que se percibe el ámbito constreñido desde el que se mira. Si bien es verdad que Butler rechaza la idea de una excesiva reflexividad en su crítica al marco, no parece que su argumentación ofrezca respuestas a las siguientes preguntas: ¿es el darse cuenta un saber teórico fruto de la reflexividad?, ¿o es una práctica?, ¿qué tipo de cambio acontece en la percepción y la interpretación de las experiencias cuando nos damos cuenta de la influencia del marco interpretativo en nuestras prácticas epistémicas?

Si cuando enmarcamos el marco se produce un saber, un tipo de conocimiento que antes no teníamos, es interesante preguntar por el tipo de saber que se adquiere,

y si dicho saber genera algún tipo de crítica o resistencia epistemológica. La clínica psicoanalítica ha ayudado a problematizar la relación entre saber y práctica, o, expresado de otra forma, en qué consiste saber algo. Uno de los mayores problemas que tuvo en sus inicios la práctica psicoanalítica fue que muchos síntomas seguían sin desaparecer incluso después de que el psicoanalista hubiera hecho una interpretación más o menos elaborada y veraz de lo que le ocurría a la persona que había ido a la consulta (Reich, 2010). A pesar de que el paciente adquiriría un saber sobre los síntomas, en concreto, la causa de estos, los síntomas continuaban con la misma fuerza. Se llegó a la conclusión de que el saber proporcionado por la figura de una tercera persona no era suficiente para lograr una transformación. A partir de aquí, la técnica psicoanalítica cambió de estrategia, y se trató de que fuera el propio paciente el que llegara al conocimiento de sus síntomas a través de las señales o “pistas” que el psicoanalista le indicaba, con el fin de trabajar las resistencias que le impedían llegar a la comprensión de sus síntomas (Reich, 2010). Por lo tanto, del conocimiento a partir de un tercero, en el que parecía que el saber era meramente intelectual, sin un cambio real, se cambió al saber de la primera persona, en el que el propio individuo lograba “ver” un aspecto y el sentido que había tenido en su vida dicho aspecto, lo que generaba la posibilidad de un cambio real.

Pero el saber que está conectado con el poder estructural del marco interpretativo tiene unos rasgos distintos al de la clínica psicoanalítica. Tanto si sabemos de tercera o primera persona de la influencia del marco en nuestras prácticas epistémicas, dicho saber no siempre tiene la fuerza para generar algún tipo de transformación. Como se dijo, ser capaz de ver el daño epistémico consiste en trazar una percepción crítica con un marco que produce determinados tipos de ceguera epistémica, pero, ¿cómo articular una visión crítica? El saber reflexivo no parece ser la respuesta porque el poder estructural que orquesta el marco no es reconocible o cognoscible de un modo sencillo. Hay que tener en cuenta que el poder estructural está constituido por una historicidad, unos significados compartidos y unas prácticas sedimentadas en el tiempo. Por lo tanto, nunca estamos en buenas condiciones para describir qué significa conocer o saber del poder estructural. Lo que sabemos del poder estructural son sus efectos, pero no podemos señalar o rastrear un origen causal que determine sin obstáculos lo que es el poder estructural. Por ello, más que producir un tipo de saber, se trata de generar una práctica epistémica que cuestione los términos del marco interpretativo y, en consecuencia, tenga en cuenta lo rechazado por él.

La posibilidad de otro tipo de práctica epistémica que atienda lo rechazado por el marco difícilmente puede descansar en la espera de una figura de un héroe. Si fuera así, si el cambio se diera a partir de acciones atomizadas, no podría surgir lo que José Medina (2013, p. 225) ha llamado las “chained actions” (acciones encadenadas). La idea, no obstante, no consistiría en negar las acciones individuales, sino pensar de qué forma las acciones individuales pueden generar una reverberación o eco para que se produzcan acciones encadenadas. Estas serían acciones de un pequeño grupo de

individuos que influyen en otros individuos y que sirven de ejemplo para construir iniciativas no contempladas anteriormente. De este modo, este tipo de acción, que es inseparable de su capacidad para reverberar en otros individuos, produciría una cadena performativa que, en este caso, y al contrario que en el poder estructural, sí puede ser rastreada.

La idea de una *praxis de la mirada* está vinculada con la idea de acción. No hay ningún tipo de pasividad en tratar de ver diferentes aspectos de una situación, pues ver determinados aspectos significa tomar parte sobre los mismos, actuar de un modo determinado que ponga en entredicho la organización del marco y las interpretaciones a las que quiere que llegemos según una organización más o menos orquestada. Los actos de resistencia epistémica, de poner en entredicho el marco interpretativo, son actos conscientes y organizados por una acción coordinada que nace de la constitución de un colectivo. No obstante, sería un error pensar, como también sugiere Medina (2013, p. 228), que la acción individual pierde sentido hasta que no esté situada dentro de un colectivo o asociación. Este tipo de argumentación se basa en la idea de que en las acciones individuales no hay un cuestionamiento de las estructuras del poder y de su influencia en nuestras prácticas epistémicas hasta que no se ven organizadas en un grupo o colectivo social. Este tipo de respuestas, atomizadas y llevadas a cabo en distintos lugares lejanos, no encuentran una reverberación de unas con otras, por lo que son acciones que pueden revelar un descontento, pero no serían capaces de generar una reverberación en otros individuos. Esta argumentación, según el análisis de Robin Zheng (2018), pierde de vista que muchas veces la acción colectiva y la creación de organizaciones o grupos viene dada, precisamente, por una respuesta individual que desorganiza las prácticas epistémicas normalizadas por el marco interpretativo.

Hay que tener en cuenta, además, que la cadena performativa nos involucra en el ejercicio de nuestra responsabilidad en nuestras acciones diarias y cotidianas (señalar el silencio social, registrar cómo las diferentes interpretaciones de una experiencia son negadas, el descontento o la repulsión como un afecto que indica la ausencia de palabras o conceptos para entender nuestra experiencia y nuestro daño, etc), y, de este modo, tal vez, repercutir en los otros. El caso Nevenka es un caso claro de cómo cierto tipo de respuesta que pone en cuestión el marco interpretativo dominante y, de este modo, consigue reverberar en otros individuos y sirve de impulso para producir una cadena performativa. Gracias a Nevenka, otras mujeres se atrevieron a denunciar el acoso sexual que sufrían en el ámbito laboral y, de este modo, escapar de lo que se ha llamado “hermeneutic death” (Medina, 2017). La cadena performativa es la que permite que identifiquemos, en algunos casos, parte de la ceguera de nuestras prácticas epistémicas. La reverberación de las acciones de los otros va construyendo una cadena performativa, un tejido social que va transformando lentamente los tipos de percepción y de interpretación de las experiencias. Lo que el marco interpretativo trataba de delimitar, se debilita, y se abren nuevas posibilidades epistémicas que

estaban silenciadas o rechazadas por el marco interpretativo y su normatividad.² Con todo, el cambio de marco interpretativo es un cambio que necesita tiempo. Muchos aspectos pueden fallar en el camino para que una estructura de poder y su marco interpretativo pierdan fuerza. La acción individual podría no tener la reverberación esperada, incluso el marco podría hacerla comprensible de un modo que tergiversara su componente subversivo. Por ello, los cambios necesitan una serie de aspectos que, si no se dan, difícilmente podría decirse que el marco interpretativo ha sido puesto en cuestión.

La formación de un tejido social, por lo tanto, no se da solamente en la acción individual o en una organización social. La fuerza de un cambio en la ceguera de nuestras prácticas epistémicas descansa en las respuestas que se dan en los diferentes contextos y en su reverberación, solo así es posible una articulación que permita descubrir la cadena performativa. Al contrario que en el poder estructural, que era un poder sin rostro, pasivo e indirecto, que funcionaba ocultándose en su manifestación, la cadena performativa permite un rastreo de la resistencia, de las formas de subversión. Tenemos nombres como el de Carmita Wood, Ana Oriantes, Nevenka Fernández y muchas otras más que abrieron un espacio, y señalaron con su acción la fractura del marco, en el que permitieron que otras mujeres no solo comprendieran su experiencia de un modo diferente, sino también que vieran una posibilidad abierta para actuar de otro modo. Por ello, es importante, a mi parecer, subrayar que comprensión y praxis van de la mano. En la apertura de un saber, en la comprensión de un aspecto nuevo, nace la posibilidad de otro tipo de acción. Ciertamente, las diferentes circunstancias individuales hacen que, aunque se sepa algo no contemplado con anterioridad, aunque se tengan ejemplos de acciones individuales que pudieron actuar epistémicamente de otro modo, no siempre es posible volcar el saber en acción, puesto que hay elementos que van más allá de nosotros y que ahogan la acción. Sin embargo, considero que ese tipo de saber, en el que un aspecto invisibilizado se capta, revela una apertura, ya que *no es lo mismo no actuar por una ceguera en los términos de la comprensión de una situación, que no actuar sabiendo que, a pesar de que se comprende la experiencia de un modo nuevo, todavía no se está preparado para actuar por diversos motivos que dificultan la acción, como la violencia o el miedo.*

Por último, es cierto que todavía falta por responder a varios interrogantes sobre qué formas de articulación hay para aprehender el daño epistémico. A mi parecer, hay

2 Un ejemplo de las posibilidades para nuevas formas de interpretación se ve también en el caso Nevenka. Fue un día que Nevenka estaba con su amigo Lucas (ahora su marido). El alcalde, Ismael Álvarez, no dejaba de llamarle por teléfono desde hacía días, y cuando Nevenka cogió una de sus llamadas, la puso en manos libres para que Lucas la escuchara. Después de que el alcalde le echara la bronca, Lucas le comentó a Nevenka que Ismael no le hablaba como un jefe, incluso tampoco como un jefe que estuviera enojado, sino como la voz de un amo. Como la misma Nevenka dijo, a partir del comentario de su amigo Lucas, vio su situación de otra manera, se derrumbó y tuvo su primer ataque de pánico. De este modo, empezó el proceso que terminó con su denuncia por acoso sexual.

acciones que no han sido articuladas a través de otras acciones encadenadas, pero una red manos fue crucial para que se llevara a cabo. En el caso de Nevenka, sus amigos, la psiquiatra que ayudó a entender lo que le pasaba con el término “caso sexual”, el abogado y un tribunal de justicia que se “renovó” en el mismo proceso del juicio (apartando al fiscal). La acción que no puede articularse a partir de ejemplos de otras acciones necesita, con todo, una red de manos que acompañe sus decisiones y sus afectos. De hecho, el marco, como dijimos, en su reproducibilidad, no puede controlar todo lo que le gustaría tener controlado, y de ahí surge la posibilidad también en forma de afectos como la repulsión, la incomodidad o el descubrimiento de algo que todavía no está conceptualizado (Butler, 2010), y que pueden ser la base para una crítica. Como Nevenka, es posible dudar sobre la propia repulsión ante una determinada experiencia si no hay otras acciones pretéritas semejantes; sin embargo, y por ello mismo, la red de manos, el apoyo y el acompañamiento se hacen necesarios, para lograr que lo aprehendido epistémicamente o registrado en una forma todavía vulnerable e indecisa, cobre sentido y consiga reconocerse.

6. Conclusión

El análisis filosófico del marco interpretativo nos permite captar que su funcionamiento no solo trata de generar determinados tipos de ceguera ante las injusticias epistémicas. Esta perspectiva presupone que hay un doble espacio, por un lado, las injusticias epistémicas, y, por otro lado, un cuadro que funcionaría a la manera de un velo, ocultando lo que hay detrás del mismo. El problema filosófico de este planteamiento es casi de tipo cartesiano: lo que vemos, lo que está dispuesto por el marco, no es lo real. En este sentido, la tarea consistiría en considerar como un engaño y una estafa lo presentado por el marco interpretativo, con el fin de atravesarlo y acceder a una realidad más justa.

Sin embargo, el tratamiento de Judith Butler se contrapone al esquema cartesiano del conocimiento. No se trata de que lo real esté detrás del marco, sino que lo real es lo que se muestra en el mismo marco. O, dicho de otro modo: que las injusticias epistémicas no están en algún lugar recóndito y escondido tras el marco. Todo lo contrario, las injusticias epistémicas están en la misma presentación del marco, en su manera de tramar y disponer una acción para que sea interpretada o para que se llegue a una conclusión determinada. La organización del encuadre siempre pudo haber sido de otra manera, siempre se pudo haber elegido ampliar unos elementos y reducir otros. Por tal razón, es importante detenerse en la idea de que la ceguera epistémica que produce el marco interpretativo no consiste en ocultar “lo real”, sino en ensombrecer y obstruir determinadas formas de percepción e interpretación.

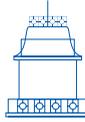
De esta forma, el marco interpretativo no funciona solamente generando determinados tipos de ceguera, sino que él mismo forma parte de un tipo de injusticia

epistémica. Un marco interpretativo puede ser epistémicamente injusto, ya que desplaza la percepción de las injusticias epistémicas ocultando los mecanismos epistémicos que podrían permitirnos la aprehensión y quizás, en un tiempo, el reconocimiento de lo rechazado. No obstante, como vimos, el marco interpretativo no determina la mirada, y aunque tenga una fuerza sedimentada históricamente por el poder estructural, es posible articular epistemologías de la resistencia. El caso de Nevenka es un ejemplo del esfuerzo que se requiere para combatir la comprensión de las cosas que trata de establecer el poder estructural a partir del marco. En su ausencia de referentes, Nevenka tuvo que confiar en sus afectos y en un pequeño grupo de personas cercanas para tratar de buscar una salida a su situación. Gracias a la reverberación de algunas acciones individuales, que nunca, por otro lado, fueron del todo individuales, existe la posibilidad de influir en otros individuos para actuar de un modo que se asemeje a esos actos de resistencia.

Para acabar, me gustaría apuntar que la noción de marco es compleja, y que tanto Erving Goffman (2006), desde el ámbito de la sociología, como Jacques Derrida (2001), desde la filosofía, han trabajado ampliamente el concepto. Sin embargo, fue Butler una de las primeras filósofas en detenerse en las fuertes implicaciones epistemológicas y ontológicas que se derivaban del mismo. En su caso, el marco interpretativo le permitió analizar el contexto de las guerras contemporáneas y examinar cómo el marco organizaba diferencialmente las vidas dignas de ser vividas de las que no. A partir de su análisis teórico del marco, he intentado trazar cómo el marco interpretativo trabaja en la consecución de algunos tipos de ceguera para aprehender y reconocer las injusticias epistémicas (en plural). Por ello, la idea de una praxis de la mirada tiene la intención de articular un modo de percepción y de interpretación de las experiencias que atendiera a elementos y aspectos que el marco interpretativo suele desplazar. Este tipo de percepción de aspectos, recordando a Wittgenstein, difícilmente puede organizarse si no es a través de formas de apoyo que trabajen con acciones encadenadas con el fin de movilizar lo que el poder estructural quiere mantener rígido e invariable.

Referencias

- Broncano, F. (2020). *Conocimiento expropiado. Epistemología política en una democracia radical*. Akal.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Paidós.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Amorrortu.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.
- Derrida, J. (2001). *La verdad en pintura*. Paidós.
- Dreyfus, H. L. & Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Nueva Visión.
- Fricker, M. (1999). Epistemic oppression and epistemic privilege, *Canadian Journal of Philosophy* 25, 191-210. <https://doi.org/10.1080/00455091.1999.10716836>
- Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica*. Herder.
- Goffman, E. (2006). *Frame analysis: los marcos de la experiencia*. Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).
- Kidd, I. J., Medina, J. & Pohlaus, Jr. G. (2017). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Routledge Handbooks.
- Medina, J. (2013). *The epistemology of resistance. Gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199929023.001.0001>
- Millas, J. J. (2013). *Hay algo que no es como dicen: El caso de Nevenka Fernández contra la realidad*. Booket.
- Peet, A. (2017). Epistemic in justice in utterance interpretation, *Synthese* 194, 3421-3443.
- Reich, W. (2010). *Análisis del carácter*. Paidós.
- Taylor, C. (1993). To follow a rule.... In C. Calhoun, E. LiPuma & M. Postone (Eds.), *Bourdieu: Critical Perspectives* (pp. 45-60). Polity Press.
- Zheng, R. (2018). What is My Role in Changing the System? A New Model of Responsibility for Structural Injustice, *Ethical Theory and Moral Practice* 21, 869-885.



TRADUCCIÓN

De la estética como crítica a las gramáticas de lo inaudito: resistencias estéticas frente a la violencia epistémica (autobiografía académica)*

María del Rosario Acosta López

Universidad de California, Riverside, Estados Unidos

Email: mariadea@ucr.edu

Recibido: 4 de mayo de 2022 | Aceptado: 31 de mayo de 2022

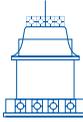
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.349487>

Resumen: Este artículo presenta una visión general de mi trabajo en filosofía, desde mi primer libro sobre Friedrich Schiller y la relevancia política de lo sublime estético, hasta mi proyecto más reciente sobre la escucha de violencias de carácter traumático. Comienzo con una reflexión corta sobre la naturaleza de este recorrido autobiográfico, para pasar, en un segundo momento, a abordar la pregunta por una dimensión estética de la crítica filosófica. Al tomar como punto de partida la estética entendida y desplegada como crítica, paso entonces en una última sección del artículo a preguntarme por los marcos específicos o gramáticas de sentido que definen de antemano las condiciones de audibilidad en contextos de producción de memoria y de conocimiento histórico. En estos contextos me interesa particularmente rastrear la pregunta por formas de violencia histórica, política e institucional que producen silenciamiento y borramiento. Pongo en diálogo esto último con los estudios descoloniales, para proponer una (re)interpretación de la violencia colonizadora como una forma de “violencia traumática”, entendiendo que uno de los aspectos centrales de esta última es que no sólo consiste en un asalto a la vida, sino a las condiciones de producción de sentido que la hacen *legible*. En este contexto, mi proyecto sobre las gramáticas de la escucha, conectado con una reflexión filosófica sobre la injusticia y la violencia epistémicas, y articulada desde una perspectiva estética y descolonial, busca descifrar estas complejas intersecciones, al tiempo que explica por qué una forma radical de escucha es una estrategia subversiva/imaginativa esencial contra la violencia traumática/colonial.

Palabras clave: estética, crítica, gramáticas de la escucha, trauma, descolonialidad, memoria

* Traductores: María Camila Salinas Castillo (Trad.), Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia; Juan David Franco Daza (Trad.), Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia; Yair José Sánchez Negrette (Trad.), Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia; Santiago Cadavid Uribe (Trad.), Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. El presente artículo fue publicado en inglés, tras una invitación a escribir una contribución sobre mi recorrido filosófico desde la autobiografía académica, por





ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

From aesthetics as critique to grammars of listening: aesthetic resistance to epistemic violence (autobiographical essay)

Abstract: This paper presents an overview of my work in philosophy from my first book on Friedrich Schiller and the political sublime to my most recent project on listening to traumatic forms of violence. Starting with a reflection on the autobiographical character of philosophy, I propose to move on afterwards to the question of an aesthetic dimension of philosophical critique. Departing from aesthetics understood and deployed as critique, the paper ends by asking about the specific frameworks or grammars of sense that define the conditions for something to be (or be rendered) audible in the realms of memory-building and history-making. Attend particularly here to forms of historical, political, and institutional violence that are aimed to produce silencing and erasure. Putting in dialogue the latter with decolonial studies, I (re)interpret “traumatic violence” as a colonizing form of violence, understanding that one of its central aspects is that it is not only an assault on life but on the conditions of production of sense that make life *legible*. In this context, my project on grammars of listening, in conversation with a decolonial approach to epistemic injustice and violence, seeks to carefully unpack these complex intersections while also explaining why I believe that a radical form of listening is an essential subversive/imaginative strategy against traumatic/colonial violence.

Keywords: aesthetics, critique, grammars of listening, trauma, decoloniality, memory

María del Rosario Acosta López

Es actualmente Profesora Titular en la Universidad de California, Riverside. Ha publicado libros sobre el Romanticismo alemán (2006) y Friedrich Schiller (2008), y editado libros sobre Hegel (2007), Schiller (2008 y 2018), filosofía del arte contemporánea (2008; 2009 y 2016) y filosofía política contemporánea (2010; 2013).

ORCID: 0000-0002-8731-2124

el Journal of World Philosophies on el título “From aesthetics as critique to grammars of listening: on reconfiguring sensibility as a political task” (Cf. Acosta, 2021a).

Cómo citar este texto

Acosta, M del R. (2022). De la estética como crítica a las gramáticas de la escucha: resistencias estéticas frente a la violencia epistémica (M. C. Salinas, J. D. Franco, Y. Sánchez, S. Cadavid, Trads.). *Estudios de Filosofía*, 66, 131-154. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.349487>



¿Cómo escribir sobre una misma como filósofa profesional? Por otra parte, ¿acaso alguna vez escribimos sobre otra cosa? La invitación a escribir este ensayo me ha dado la oportunidad de percatarme de que mi trabajo se ha movido, durante mucho tiempo (tal vez desde siempre), entre estas dos cuestiones. He navegado por un dilema que debería ser falso —o más bien no debería serlo en absoluto— pero que fue incorporado a la fuerza a mis prácticas como pensadora a través de mi formación filosófica. ¿Es acaso necesario evitar “involucrarse de manera personal” cuando se trata de escribir filosofía? O quizás habría que preguntarse, más bien, ¿qué pierde la filosofía al evitar lo personal?

La primera persona que notó la dimensión personal de mi escritura como algo en sí mismo filosófico fue, como era de esperarse, un novelista. Mientras escribía mi tesis doctoral sobre la tragedia y lo sublime en Friedrich Schiller, mi pareja sentimental de entonces, ahora un reconocido escritor en Colombia, insistió en que lo que estaba escribiendo era, de hecho, filosofía como reflexión autobiográfica: una exploración de cómo aceptar el dolor como una experiencia del mundo liberadora y constructora de comunidad. Esta reivindicación de lo personal como filosófico en mis escritos, proveniente de alguien a quien aún hoy valoro tanto como intelectual e interlocutor, fue clave para ayudarme a hacerle contrapeso a lo que, simultáneamente, me decían mis profesores (todos filósofos varones); esto es, a insistir en que no debía abandonar o reconsiderar mi carrera solo porque algunos de mis mentores pensarán que quizás el tono de mi escritura era más “apropiado” para la literatura (una forma patriarcal de referirse al simple hecho de que era una mujer en filosofía interesada en la estética). Como pensadora, se me exigía adoptar (fingir, ventriloquizar) la voz tradicional del hombre blanco filósofo que, en el contexto en el que tuve la oportunidad de estudiar filosofía, solía presentarse como la única digna de reconocimiento profesional.

Más adelante, como profesora asistente en la Universidad de los Andes en Bogotá, comencé a abordar de manera más directa en mi escritura la realidad política colombiana. Era después de todo desde ella que provenían las preguntas que estaba respondiendo a través de mi trabajo con la historia de la filosofía. El hecho de posicionar mi pensamiento filosófico de esta manera fue interpretado por muchos de mis colegas o bien como un sinsentido o bien como un sacrilegio. De hecho, mi vecino de oficina en ese entonces, también profesor del departamento, insistió en que mi trabajo, aunque “un buen trabajo”, “no era propiamente filosofía”. Lo decía de pie desde su puerta, donde hacía unos segundos había colgado un póster con los “Veinte mejores filósofos del siglo XX”: una lista en su casi mayoría de nombres de hombres blancos, ninguno de ellos nacido o trabajando en o sobre América Latina. Hablar de mi lugar y producir pensamiento filosófico en y desde las urgencias de las realidades políticas (que son personales, como el feminismo insistentemente recuerda), así como desde mis compromisos y experiencias fuera de la academia, tuvo el efecto, bajo la mirada masculina encarnada por la mayoría de quienes hacían en ese entonces filosofía en Colombia, de convertir mi trabajo en algo “aplicado”, y por lo tanto ya no “presentable”

o “reconocible” como filosofía “pura y dura” (como decimos en Colombia de manera coloquial).

No comienzo con estos relatos con el ánimo de presentar mi trayectoria filosófica como una particularmente onerosa o llena de obstáculos. Es cierto que la clasificación errada de lo que constituye filosofía y lo que no, basada en criterios sexistas y patriarcales, ha hecho parte desde el comienzo de mi vida profesional en la filosofía; por no mencionar el racismo estructural, que sólo experimenté cuando me mudé a los Estados Unidos, pero que muchas personas tienen que soportar desde el primer día. Sin embargo, también soy plenamente consciente de los privilegios a los que he tenido acceso a lo largo del camino. Tuve padres que me apoyaron para que estudiara lo que quisiera y tenían los medios para ello, y esto en un país como Colombia donde muy pocas personas tienen la oportunidad o los recursos económicos para completar una educación universitaria. También llegué a la universidad con una buena educación media, a través de la cual recibí una formación de alta calidad en humanidades y pude imaginarme ser filósofa algún día, como mi profesora de filosofía en el colegio, Claudia Rincón, una mujer queer que me enseñó a leer a G.W.F. Hegel por primera vez y nunca dudó de que lo entendería. Y tuve acceso a una excelente educación universitaria y de posgrado, a profesores brillantes y comprometidos con la enseñanza, que dedicaron tiempo y energía a mostrarme cómo convertirme en filósofa, y que creyeron en mí a pesar del sexismo que, inevitablemente, moldeó en la mayoría de los casos su relación con mi trabajo.¹

Así que, una vez más, si empiezo con estos relatos (unos pocos de entre muchos, algunos de ellos demasiado personales, demasiado íntimos y humillantes para compartirlos), es para llamar la atención sobre el hecho de que, si bien la filosofía me ha dado sin duda las herramientas críticas para cuestionar sus propios cimientos (unilaterales y coloniales) y señalar la necesidad urgente de su (mi) descolonización, su praxis siempre ha estado llena de instancias en las que este potencial crítico entra en conflicto con la forma en que se entiende, se practica y se enseña en los entornos

1 Hay una larga lista de personas que han dedicado tiempo y atención a mi trabajo y me han abierto espacios importantes en la filosofía y sus instituciones. Germán Meléndez, gracias a quien seguí siendo estudiante de filosofía en el pregrado, y cuya generosidad como lector y profesor siempre apreciaré y agradeceré; Jorge Aurelio Díaz, un amigo, un mentor y un ejemplo de verdadera vocación por la filosofía; Lisímaco Parra, gracias a quien conocí la estética y comprendí su potencial político, y quien me guió en mis estudios de doctorado; Fernando Zalamea, quien creyó que yo era una filósofa y tenía una voz propia antes de que yo lo supiera; Bernardo Correa, que me introdujo en la filosofía contemporánea y me animó a seguir mis propios instintos en mis lecturas y escritos; John Sallis, que significó para mí la entrada en el mundo de la filosofía continental, donde descubrí un hogar y una voz a los que no había tenido acceso antes; Christoph Menke, cuya confianza en mi trabajo y apoyo incondicional me han acompañado a lo largo de toda mi carrera profesional; y Rodolphe Gasché, cuya alegría por la filosofía ha moldeado de manera importante mi propia relación con la disciplina. A esto debo añadir una lista de mujeres que me gustaría haber tenido como profesoras y que se han convertido en los ejemplos que me faltaron mientras estudiaba filosofía en Colombia: Marcia Cavalcante, Cathy Caruth, Angelica Nuzzo, María Victoria Uribe y María Emma Wills. Todas llegaron a mi vida posteriormente a mis estudios de doctorado, pero cada una de ellas me ha inspirado con su fuerza, su creatividad y su rigor académico, y me han ayudado a seguir adelante a través de mis diversas crisis vocacionales.

académicos. Este tipo de conflicto, que a veces es de hecho una contradicción flagrante, excluye y mantiene por fuera de la filosofía a todas las voces (colonizadas, racializadas, y sexualizadas por la propia filosofía) que la harían, no sólo más rica y pertinente, sino, diría incluso, posible hoy en día. Para que la filosofía sobreviva, no sólo tiene que ampliar su espectro. Es necesario subvertir y cuestionar hasta el fondo los criterios que determinan lo que se reconoce como filosofía: qué forma de escritura, qué tipo de cuestionamiento, pero también, qué tipo de persona se espera que lleve a cabo la investigación.² Y, para volver a mi punto de partida, sólo el reconocimiento de la proximidad de la filosofía a nuestras vidas (sea cual sea su tema o sin importar lo abstracta que pretenda ser), de lo mucho que pervive, se nutre y es producto del modo en que habitamos nuestros cuerpos, y de lo profundamente arraigada que está en nuestras creencias, nuestras prácticas culturales e históricas, y nuestras pertenencias geográficas y sociales, es que podremos admitir la diferencia entre su vocación a la verdad y la muy errónea pero extendida idea de que esta vocación la protege —o debería protegerla— de su naturaleza a fin de cuentas autobiográfica.

Tal vez porque me niego a creer que la filosofía sea una actividad descorporizada, mi trabajo parte de la estética y siempre se ha movido en torno a ella, entendida esta como el ámbito en el que el sentido (a través de nuestros sentidos, percepciones y deseos) se (re)enmarca, (re)distribuye y se hace (o no) inteligible o se presenta (o no) como perceptible ((in)visible, (in)audible, (in)tocable). Es decir, la estética es desde siempre ya política y, si se asume de manera crítica, es también una tarea política. Esto ha implicado para mí, como explicaré en detalle más adelante, una profunda inmersión en la estética moderna, con especial atención a Friedrich Schiller, quien, según afirmo, inaugura una concepción singular de la crítica filosófica precisamente a través de su manera de aproximarse a la estética. He prestado atención a las formas en las que esta concepción de la crítica se despliega y se vuelve particularmente poderosa como una crítica de la violencia. Lo he hecho sobre todo a partir del trabajo político filosófico contemporáneo que busca interrumpir, subvertir y hacer inoperante el tipo de violencia que Walter Benjamin —y G.W.F. Hegel antes que él— afirmaron como estructural a la ley, y que la filosofía poscolonial y descolonial han demostrado ser más penetrante, cruel y devastadora de lo que Hegel y Benjamin jamás imaginaron.

2 En relación con estos últimos puntos y con el compromiso de “salvar a la filosofía de sí misma”, me pareció especialmente poderosa y esclarecedora mi reciente conversación con Axelle Karera para REC Latinoamérica y el Caribe ([ver https://www.youtube.com/watch?v=ZCt-zaLBHM8](https://www.youtube.com/watch?v=ZCt-zaLBHM8)). Mientras escribo estas líneas tengo que reconocer, además, que aunque creo que la filosofía puede cambiar y sobrevivir, yo misma no podría sobrevivir más en un departamento de filosofía. Es demasiado pronto para mí entender qué es exactamente lo que hace que, la filosofía como disciplina, sea tan perversa en su práctica institucional, y admiro a quienes, desde dentro de la filosofía, están expresando e intentando pensar en las formas de violencia que afectan a la práctica de la disciplina hoy en día. Sigo muy comprometida con “salvar a la filosofía de sí misma”, y sigo definiendo mi práctica y mi trabajo como filosóficos, pero estoy agradecida por la oportunidad de trasladarme a un Departamento de Estudios Hispánicos en el que me he sentido bienvenida debido a mi disciplina, a la vez que invitada a participar en una conversación más interdisciplinaria.

A lo largo de mi trabajo, la pregunta acerca de las violencias estructurales ha estado ligada a la cuestión (estética, una vez más) del control de los medios de representación (de qué se hace visible, audible, inteligible) y, por lo tanto, a una investigación sobre aquello a lo que se otorga reconocimiento en el ámbito político, se inscribe como memorable y se indexa como histórico. Es aquí donde mi trabajo comienza a involucrarse cada vez más con mi contexto, es decir, el conflicto armado de más de setenta años en Colombia. Pensar el conflicto en Colombia es tener que confrontarse con los horrores indecibles y las violencias normalizadas, omnipresentes y devastadoras que caracterizan la historia del último siglo del país, junto con las formas institucionales de silenciamiento que han acompañado esta historia y que, a partir del proceso de justicia transicional que comienza en 2005 y se extiende hasta el presente, están siendo abordadas por medio de mecanismos institucionales y no institucionales de producción de memoria entendida como reparación. El arte, he querido mostrar, ha desempeñado un papel esencial en este contexto. Las preguntas acerca de la memoria y la historia con las que me he comprometido, en particular en relación con los recuerdos y relatos de la violencia borrados y silenciados, y las injusticias que se cometen al no permitirles acceder a la representación —debido a los silenciamientos institucionales que se dan en Colombia de manera sistemática— provienen del tipo de demandas que creo que sólo el arte ha podido expresar hábilmente sin arriesgarse a la censura total. Han sido también estas preguntas las que, más allá de la filosofía y de mi trabajo con el arte contemporáneo en Colombia, me llevaron, fuera de la academia, a mi actual compromiso con prácticas políticas de memoria histórica, en un principio a través del Centro Nacional de Memoria Histórica (en adelante CNMH) en el contexto del proceso de justicia transicional en el país, y posteriormente en conexión con el Chicago Torture Justice Center y Chicago Torture Justice Memorials (en adelante CTJC y CTJM), en el contexto de reparación de sobrevivientes de tortura policial en la ciudad de Chicago.³

Esta experiencia fuera del ámbito académico, al trabajar con sobrevivientes de formas extremas de violencia, escuchar sus historias y buscar los modos de hacerlas audibles en un contexto más público para conseguir el reconocimiento tanto legal como histórico del daño que se les ha infligido, fue decisiva para el tipo de trabajo filosófico que estoy realizando en la actualidad. Aunque al principio lo percibí como

3 Lamentablemente, el CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica) ha cambiado su política desde que el último presidente de Colombia, Iván Duque, decidió orientarlo, en contra de su misión original, hacia una versión institucional y oficial del conflicto. El trabajo realizado por el Centro hasta 2016 fue esencial para el reconocimiento de las dimensiones de la violencia vivida por los más de sesenta años de guerra en Colombia (tanto en términos de cantidad como de calidad). Cf. el informe final elaborado bajo la dirección de Gonzalo Sánchez y realizado por el equipo original del Grupo de Memoria Histórica (Cf. 2013). He completado también recientemente un reporte para el *World Humanities Report* reconstruyendo la historia del Grupo y Centro de Memoria, lo inédito de su trabajo con e interpretación de la memoria histórica en Colombia, y la influencia que dicha experiencia deja tanto para Colombia como para otras experiencias a nivel global (Cf. Acosta, 2022). En lo que se refiere a los proyectos en Chicago, Cf. Chicago Torture Justice Center (<http://chicagotorturejustice.org/>) y Chicago Torture Justice Memorials (<https://chicagotorture.org/>), y la entrevista para la Universidad de DePaul sobre mi participación en estas dos últimas organizaciones.

un cambio radical en mi carrera, al relatar ahora este camino desde sus inicios me doy cuenta de que, en realidad, nunca he abandonado la tarea inicial. La cuestión de cómo abordar la memoria y la historia después del trauma, y de qué tipo de experiencia se requiere para escuchar lo que, de manera sistemática, ha sido silenciado, borrado y presentado como inaudible (increíble, ininteligible), es una cuestión estética (y relacionada, precisamente, con la estética como forma de crítica). Así, como explicaré más adelante, mi proyecto sobre las “gramáticas de la escucha”, que ha resultado de este tipo de trabajo más reciente por fuera de la academia, es, en cierto modo, una continuación de mi proyecto original, aún en curso, de comprender el potencial crítico que la estética inaugura y exige.

A lo largo del proceso, sin embargo, he tenido una serie de experiencias, tanto en la academia como en el activismo político (y en particular, a través de la combinación de ambos, como es el caso de mis experiencias en el CNMH, y posteriormente, en el CTJC y CTJM), que me han mostrado las claras limitaciones de la perspectiva que me enseñaron como hegemónica: la voz y la mirada masculina blanca europea que determina la mayor parte de lo que se enseña como filosofía y que, en mi caso, era la única a la que tenía acceso hasta hace muy poco tiempo en mi carrera. Nunca tuve una mujer como profesora a lo largo de todos mis estudios (pregrado y postgrado en Colombia), ni tampoco se me pidió que leyera la obra de una mujer en ninguna de mis clases (con la excepción de Arendt en una clase avanzada de doctorado). En ningún momento se me enseñó nada relacionado con el feminismo o la filosofía latinoamericana, casi no leímos filosofía proveniente de un lugar distinto a Europa o Norteamérica, y jamás se me animó a explorar ninguna cuestión relacionada con estas ausencias. Debería haberlas percibido como ausencias, en efecto, pero no lo hice durante mucho tiempo. Siempre pensé que la profunda insatisfacción que acompañaba a mis lecturas, y que intentaba compensar en mi propia escritura buscando una voz filosófica que sonara un poco más como la mía, era un problema exclusivamente mío.⁴

Otro aspecto crucial de mi formación me ayudó, no obstante, a abrir mi perspectiva y a ir más allá. Enseñarle a personas brillantes, inquisitivas y críticas cuestionó de forma radical el tipo de filosofía que se me había enseñado y que enseñaba. Fue gracias a quienes tuve el honor de tener como estudiantes en la Universidad de los Andes (en particular quienes formaban parte del grupo de investigación sobre Ley y Violencia), y luego en la Universidad de DePaul en Chicago, que comencé a leer todo “lo demás”: feminismo, filosofía latinoamericana y caribeña, estudios literarios del trauma,

4 Las cosas han cambiado bastante en las últimas dos décadas en Colombia, aunque la situación de la mayoría de las mujeres en la filosofía sigue siendo muy precaria. Diana María Acevedo-Zapata y María Lucía Rivera-Sanín, quienes son la verdadera fuerza y el espíritu creativo de la recién fundada Red Colombiana de Mujeres Filósofas (<http://diotima.net.co/>), han venido adelantando un trabajo realmente impresionante a través de su Observatorio de Género y Filosofía en la Educación Superior (<http://diotima.net.co/observatorio/>). Los datos hablan por sí solos y demuestran lo mucho que hay que trabajar todavía para empezar a cambiar la desigualdad de género tan preocupante en la filosofía académica del país.

pensamiento poscolonial y descolonial, estudios críticos negros y afro-pesimistas, y la muy enriquecedora combinación de todo ello que ha poblado el mundo de la teoría durante décadas, y que ha comenzado a transformar el mundo de la filosofía académica (aunque, desafortunadamente, de manera más lenta que en el caso de otras disciplinas). También construí una pequeña pero solidaria comunidad académica con amistades y colegas, quienes se han convertido en una fuente de interlocución esencial y a quienes debo, si no todo, gran parte de lo que he escrito.⁵

Así pues, no es sin esta salvedad que quiero subrayar la continuidad de mi trabajo, que empezó con una intensa inmersión en la estética moderna y su potencial crítico y político, continuó con mis reflexiones sobre la filosofía política y la cuestión de la comunidad en conexión con una crítica de la violencia, hasta llegar a mi proyecto sobre las gramáticas de la escucha y sus desarrollos más recientes, orientados por una perspectiva descolonial. Aunque dudo que pueda “completar” algún día mi formación en las formas de resistencia a la colonialidad del conocimiento que siguen impregnando la vida institucional y pedagógica de la filosofía, incluso lo poco que he podido leer, rastrear e incorporar a mi trabajo ha cambiado de manera radical el modo como hago y entiendo la filosofía hoy. Todavía estoy explorando el potencial descolonial de lo que hasta ahora he llamado gramáticas de la escucha, y mi participación en este proyecto me ha ofrecido la oportunidad de entender por qué esta descolonización es tan esencial como asegurar ser.

En lo que sigue, ofrezco con un poco más de detalle un recorrido por lo que yo identificaría ahora, en retrospectiva, como los dos momentos más importantes de mi trayectoria académica, dado que aún enmarcan el trabajo que hago. En primer lugar, explicaré mi aproximación a la estética como crítica, vía Schiller, y el tipo de compromiso con el arte que esta ha suscitado en mi trabajo en Colombia. El arte no es

5 Agradezco a todas las personas que, no sólo por su mera presencia en mi vida, sino también por actualizar para mí lo que es una verdadera comunidad basada en la amistad y un compromiso mutuo con el poder del pensamiento y la educación, me han animado a encontrar mi propia voz en la filosofía. No puedo escribir este artículo sin mencionarlas aquí: Alejandra Azuero (quien desde su mente absolutamente brillante y su generosidad intelectual me ha ayudado a entender el trasfondo de todo lo que escribo), Diego Cagüenas (cuya modestia es directamente proporcional a la potencia de su pensamiento), Alejandro Cortés y Jaime Santamaría (quienes me han mostrado cómo volver a mis raíces con el compromiso de cambiarlas hasta la médula), Miguel Gualdrón (quien con su capacidad de ser amorosamente crítico, ha estado ahí desde el principio), Alejandro Martín (mi amigo de siempre, con quien hemos compartido toda una vida de preguntas sin respuesta), Ronald Mendoza-de-Jesús (quien, viniendo de la literatura comparada, es el verdadero filósofo entre nosotros), Nicolás Parra (cuya fe en mi trabajo siempre ha sido alentadora en los momentos de duda), Juan Diego Pérez (cuya generosa lectura y asombrosa erudición siempre han llevado mi trabajo más lejos), Esteban Restrepo (quien lee y entiende mi escritura mejor que yo misma), Fanny Söderbäck (cuya fuerza feminista no deja de inspirarme), y Rocio Zambrana (mi “alma gemela intelectual”). Algunas brillantes mujeres filósofas y teóricas también se han sumado recientemente a esta lista: Flor Emilce Cely, Ilit Ferber, Miriam Jerade, Axelle Karera, Rosaura Martínez, y Aicha Messina. Y para añadir un último nombre indispensable, Benjamin Brewer, quien es ahora mi asistente de investigación, pero también un amigo y un generoso interlocutor, de quien he aprendido más de lo que podría enseñarle. Alejandra, Miguel, Miriam y Juan Diego leyeron versiones anteriores de este trabajo y me aportaron ideas muy útiles. Y Alejandro leyó la versión publicada y me ayudó a entender por qué este texto es apenas el comienzo de preguntas que debo aún responder.

para mí tan solo un punto de partida para la crítica, sino que es en sí mismo el punto de vista crítico por excelencia; es aquello que me permite ver los límites de la teoría, así como sus posibilidades futuras. En segundo lugar, contextualizaré mi proyecto actual sobre las gramáticas de la escucha y sus desarrollos más recientes en relación con mis acercamientos a los estudios descoloniales. Esto me dará la oportunidad de hacer más tangible lo que hasta ahora puede parecer aún muy abstracto, y me permitirá (de hecho, me ha permitido) hacer más explícito el camino que he recorrido para encontrar un hogar y una voz en la filosofía.

1. La estética como crítica

Mi trabajo en estética, como he mencionado, ha estado ligado desde el principio a una aproximación filosófica a la pregunta por lo político. Leyendo a Schiller, comprendí muy pronto que no hay revolución política sin una revolución de la sensibilidad. No hay cambio político, y lo que es más importante, no hay cambio en el ámbito de lo que llamamos “lo político” (el ámbito de la “apariencia” en la obra de Schiller), sin una suspensión y resistencia a los marcos que dan forma a lo que ya ha sido reconocido y aceptado como verdadero. En palabras de Schiller, si queremos evitar reproducir las mismas estructuras que pretendemos interrumpir, el camino hacia la libertad debe empezar por la estética (Cf. Schiller, 1999, p. 121). He dedicado gran parte de mi trabajo a entender lo que esto podría significar y a traducirlo a una noción de crítica filosófica que sigue informando la manera como practico la filosofía.

En mi primera monografía sobre Schiller y la relevancia política de lo sublime (Cf. Acosta, 2008), mi intención era poner en diálogo dos vertientes de la obra de Schiller que rara vez entran en contacto en la literatura secundaria, a saber, su propuesta política en las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, en las que la principal referencia en términos de experiencia estética es la belleza, y su trabajo sobre la tragedia y lo sublime, que está presente en toda su obra filosófica, desde sus primeros ensayos sobre el teatro, e incluso antes, como intento mostrarlo en el libro, en sus escritos médicos. Mi intención con este libro era sacar a la luz lo “no dicho” en la teoría de la educación estética de Schiller y cómo esto cambia la forma de interpretar su propuesta política. Si lo que Schiller llama “belleza” en las *Cartas sobre la educación estética* puede entenderse en su implicación más sostenida con la cuestión de lo sublime (casi ausente en las *Cartas*), queda claro que la “unidad” y la “armonía” no son las únicas caras de la belleza y, en consecuencia, tampoco las únicas guías hacia lo que Schiller imagina como un camino político alternativo. En su lugar, como muestro, la discordia y la oposición describen de manera más adecuada el “impulso de juego”, concepto central en la descripción schilleriana de la experiencia estética. Si el “equilibrio”, tal y como Schiller lo describe en las *Cartas*, resulta tan esencial para la belleza, esto es así porque este requiere de resistencia —noción asociada más tradicionalmente a

lo sublime— y de la “acción recíproca entre las fuerzas o impulsos que componen el “carácter” o disposición humanas, y que para Schiller son determinantes de nuestra relación con el mundo, con otros, y con nosotros mismos.⁶ Sólo teniendo esto en cuenta puede entenderse tanto la fragilidad como la potencia que Schiller asocia con la “libertad estética” (Schiller, 1999, p. 285).

La vía estética de Schiller es, por tanto, más compleja de lo que la literatura secundaria suele atribuirle, y se extiende mucho más allá de los estrechos límites de lo que acostumbra a entenderse por “experiencia estética”. La estética, para Schiller, como perspectiva, como disposición y como punto de vista crítico, abre la posibilidad de una forma de escribir y filosofar (Cf. Acosta, 2019a), de una manera de experimentar y estar en el mundo (Cf. Acosta, 2016a), y, lo que es más importante en mi trabajo, de una dimensión para el pensamiento que cambia por completo la concepción misma de crítica filosófica (cf. Acosta, 2018a; 2020a). Gracias a este cambio de perspectiva y a esta actitud crítica frente a lo dado, la vía estética ejerce resistencia a las formas de conceptualización ya disponibles, sacando a la luz un modo de relacionarse con el mundo (de juzgarlo y de experimentarlo) más allá del paradigma de la determinación, y exhibiendo, a la vez, la violencia que está implicada en esta determinación (que Schiller interpreta como una forma unilateral y típicamente moderna de dominio; cf. Acosta, 2016a). Al hacer posible la experiencia de la temporalidad como suspensión; es decir, al interrumpir una noción de temporalidad experimentada solo en términos de medios para fines (producción y telos), la experiencia estética abre un tiempo dentro del tiempo, afirma Schiller (cf. 1999, p. 225), en el que se hacen sensibles (al hacerlas aparecer en el núcleo del presente histórico) potencialidades aún no realizadas (cf. Acosta, 2020a). Este lugar de “determinabilidad real y activa” (Schiller, 1999, p. 285) abierto por la estética (como una perspectiva, una dimensión para el pensamiento), se convierte además en un punto de partida para imaginar estrategias para interrumpir, anular, o hacer inoperativas las violencias alojadas en el corazón (y la estructura) del presente, ahondadas, para Schiller, por las dicotomías que gobiernan un “modo de ser moderno” que las *Cartas* buscan diagnosticar.

La estética como punto de vista crítico, por tanto, no es, como lo hubiera sido para Immanuel Kant, una perspectiva trascendental sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia en general (ahistórica y universal). El proyecto filosófico de Schiller se interesa por lo que él ve como un modo de experiencia y de concepción de la experiencia propiamente modernos y, por lo tanto, históricamente determinados; un modo de ser sometido a violencias que surgen de una interpretación equivocada tanto de la sensibilidad y de la razón como de los impulsos sensibles y los marcos cognitivos

6 Schiller toma esta noción de “acción recíproca” de J.G. Fichte [Wechselwirkung] y la utiliza para traducir lo que Immanuel Kant en la tercera Crítica describe como el “libre juego” entre las facultades que intervienen en la experiencia de la belleza. Para una descripción detallada de esto, véase Acosta 2020a.

que las acompañan. La estética, según Schiller, permite una experiencia y un uso de dichas fuerzas distinto al de la coerción, permitiéndonos ver el espectro completo de posibilidades abiertas por la oposición entre ellas, en lugar de solo concebirlas como unilaterales y percibir, con ello, el conflicto como mutuamente excluyente y detrimental. Esta comprensión de la experiencia, desde la riqueza que trae consigo la resistencia y el conflicto, hace posible descubrir y poner en tela de juicio las categorías conceptuales que dan forma a un modo de ser moderno que Schiller diagnostica como profundamente alienado y alienante. La crítica en Schiller es, por lo tanto, una actividad histórico-filosófica preocupada por abordar las condiciones históricas del presente. Más aún, se concentra en traer a la luz y preguntarse incluso por las concepciones de historia y de experiencia que son asumidas de forma a-crítica y que operan, por ello, de manera estructural en el presente. Es por esto que la estética, entendida también como el armazón en el cual estas concepciones han tomado forma y se han configurado y jerarquizado como lo que son, se convierte en la dimensión crítica por excelencia, justamente debido a —y no a pesar de— su historicidad.⁷

Es aquí donde la estética se encuentra con la crítica y, sobre todo, en el caso de mi trabajo, con la crítica de la violencia. Hegel y Benjamin han desempeñado un papel importante en relación con esta faceta de mi trabajo, junto con el trabajo más contemporáneo, por mencionar algunos nombres, de Giorgio Agamben, Judith Butler, Adriana Cavarero, Roberto Esposito, Frantz Fanon, Achille Mbembe, y Jean-Luc Nancy; y más recientemente, con pensadores latinoamericanos y caribeños como Édouard Glissant, Nelly Richard, Silvia Rivera Cusicanqui, y Sylvia Wynter, entre otros. El poder de la estética es como mínimo doble, en tanto que permite acceder, por un lado, a aquellas estructuras que dan forma a la organización y jerarquización de lo sensible —y por lo tanto a la organización y jerarquización del sentido— a la vez que, por el otro, las subvierte de manera creativa, inventando (Fanon), descifrando (Wynter), desde lo opaco (Rivera), lo fragmentario (Richard), lo *archipelágico* (Glissant),⁸ topologías alternativas para el pensamiento, configuraciones distintas de la temporalidad, y formas resistentes de “tomarse el espacio” que no solo perturban lo dado sino que son también capaces de convocar otras modalidades y formas de organización de lo sensible.

La violencia estructural es tanto más operativa cuando no solo controla los medios de su representación sino que es capaz de ocultar los mecanismos por medio

7 Como explicaré más adelante, esta concepción de la crítica, preocupada por poner en tela de juicio no sólo las condiciones históricas, sino también, y simultáneamente, las propias nociones de historia y experiencia que aquellas presuponen, está muy en consonancia con mi lectura del trauma y, en relación con ella, con mi más reciente interés por aproximaciones descoloniales a la historia y a la memoria. Es revelador que sólo haya encontrado más tarde lo que debería haber estado ahí desde el principio, es decir, un enfoque descolonial hacia y desde la filosofía. También es revelador que mi lectura de Schiller, desde el principio, y sin saberlo, ya buscaba una forma de crítica que el enfoque descolonial performa de manera ejemplar.

8 Véanse, por ejemplo, las afirmaciones sobre la “invención” en Fanon (2008), la noción de Wynter (1992) de la estética como práctica de desciframiento, el uso de Richard (2007) de lo fragmentario como subversivo, la aproximación de Rivera Cusicanqui (2018) a la noción quechua de *ch'ixi*, y la poética de la relación y la topología de lo archipelágico en Glissant (1997).

de los cuales ejerce y perpetúa dicho control. El poder crítico de la estética, y con este, paradigmáticamente, del arte (creo que esto es, en última instancia, a lo que se refiere Benjamin cuando habla de una “politización del arte” [Benjamin. 1982, p. 57]) es el de denunciar estas formas de violencia estructural, el de revelar cómo estas consolidan su poder en su capacidad de controlar los mecanismos de representación, y el de interrumpir (deponer, subvertir) el monopolio soberano de la violencia sobre la apariencia —que es, a fin de cuentas, la fuente última de su poder (cf. Acosta, 2019b).⁹ El arte —si es libre, enfatiza Schiller— puede desempeñar un papel esencial en este contexto, a la vez que también ayuda a mostrar los límites de cualquier teoría para poder responder de lleno a las cuestiones más apremiantes del presente.¹⁰

Mi interés, desde la filosofía, por el arte contemporáneo en Colombia surge de esta intuición, muy hegeliana por lo demás, que relaciona al arte con esta capacidad de marcar los lugares en donde el presente ya no es sostenible y debe ser llevado a su propio colapso, mientras que imagina un otro presente, con sus posibilidades inéditas o inexploradas. Es solo al permitir que el arte me interpelara de formas verdaderamente poderosas —¡como solo el arte puede hacerlo!— que realmente entendí lo que todo esto significaba. Nunca he querido reducir el arte a un ejemplo que la teoría ya ha dilucidado. Todo lo contrario, es más bien el arte, con su poder para desorganizar nuestros sentidos, el que cuestiona de modo radical el ordenamiento preestablecido de lo sensible, e inaugura nuevas gramáticas para afrontar lo que de otra manera corre el riesgo de permanecer sin ser pensado (sin ser visto, escuchado, tocado). Es el arte, pues, aquella experiencia que orienta para mí el camino hacia la teoría.

Es así como, a través de mi constante vinculación con el trabajo de artistas en Colombia, he llegado a las preguntas que la situación política e histórica de este país suscita con tanta urgencia. En respuesta al trabajo de artistas como Oscar Muñoz, Doris Salcedo, y Juan Manuel Echavarría, comencé a comprender la tarea paradójica de la conmemoración (Muñoz), los silencios y supresiones que demandan a gritos ser atendidas (Salcedo), y las prácticas de duelo que emergieron en el contexto colombiano como poderosas formas de resistencia (Echavarría) (cf. Acosta, 2014; 2016b). El trabajo de José Alejandro Restrepo me inspiró a buscar más a fondo en la historia del olvido que constituye la memoria oficial colombiana de la violencia, y las estructuras coloniales que permean sus narrativas y formas de representación (cf. Acosta, 2018b).

9 Aquí, el trabajo de Banu Bargu (2014) ha sido una guía esencial para entender la compleja implicación entre (des)aparición y poder en la concepción y ejercicio de la soberanía estatal moderna.

10 Así como Schiller encuentra en el arte la posibilidad de una “salida” de la violencia del presente, también es plenamente consciente de los peligros que rodean no sólo la instrumentalización del arte, sino también la capacidad del arte para convertirse en una poderosa herramienta política. No puedo entrar en detalles aquí sobre esta discusión en la obra de Schiller, ni analizar los argumentos que, desde la literatura secundaria, han señalado críticamente los peligros de la estetización en su propia obra. Por el momento, vale la pena tener en cuenta que un arte “libre”, según Schiller, es aquel capaz de ser profundamente histórico sin dejarse utilizar para los fines de la historia. Un equilibrio muy difícil de alcanzar y, quizás, una tarea que el “arte libre” puede solo, en el mejor de los casos, esforzarse por conseguir.

Las instalaciones de Clemencia Echeverri me han permitido pensar en el poder del duelo para desafiar las modalidades institucionales de olvido, y la demanda de una forma de memoria que permita dar resonancia al silenciado pero resiliente murmullo de los desaparecidos (cf. Acosta, 2021a).

Como resultado de mi trabajo con estas preguntas, y precisamente por la mirada novedosa que una perspectiva estética parecía traer sobre ellas, María Emma Wills me invita en 2011 a trabajar con ella en un proyecto para el Centro Nacional de Memoria Histórica en Colombia.¹¹ Involucrarme, mediante trabajo de campo, con problemáticas relacionadas con la memoria, la reconstrucción de comunidades tras el paso de una violencia devastadora, el trauma, y las estrategias de reparación institucionales y no institucionales, llevó mis preguntas acerca de la representación, la violencia, y el potencial político de la estética a lugares insospechados; además de mostrarme de forma clara los límites de la teoría para aproximarse a ellos de forma abstracta. Fue sobre todo, como mencioné antes, en la confrontación con la experiencia de escuchar testimonios provenientes de estos lugares de profundo daño y dolor, que descubrí la necesidad de una reflexión filosófica sobre el trauma, y encontré en la filosofía herramientas útiles para elaborar aquello que experimentaba en el campo como un dilema imposible. En lo que sigue, explico el tipo de preguntas que todo esto propició en mi trabajo, aún en desarrollo, y los dilemas que aún permean mi aproximación a estas preguntas desde la filosofía.

2. Gramáticas de la escucha (Gramáticas de lo inaudito)¹²

En mi proyecto actual, al que me refiero como “gramáticas de la escucha”, me pregunto por los tipos de “gramáticas” que deben ser inauguradas, instituidas y reconocidas para poder hacer audible lo que de otra forma permanece sin ser escuchado como consecuencia de lo que yo llamo “violencias traumáticas”, y la capacidad que estas despliegan para silenciar y borrar cuerpos, vidas, hechos, además de esconder y negar sus efectos destructivos. Por “gramáticas” entiendo estructuras de sentido entendido este último en términos amplios, es decir, tanto a nivel perceptual, sensible, como a nivel conceptual, de significado. He optado más recientemente por la expresión “gramáticas

11 Estoy en deuda con Wills por esta invitación y por todo lo que aprendí trabajando con ella para el CNMH. Su orientación y tutoría, la generosidad con la que compartió su propia experiencia sobre el territorio (sus éxitos y sus fracasos) y la importancia del autocuidado que aportó a nuestra práctica fueron de un valor incalculable. Su propio trabajo sobre el tema, junto con el producido por otros miembros de CNMH, deberían ser referencias importantes para cualquier iniciativa sobre memoria histórica y liberadora. Llevé este conocimiento conmigo al Chicago Torture Justice Center and Memorials, y en la conversación con los sobrevivientes y sus familias, resultó ser una caja de herramientas liberadora muy poderosa (Cf. Zornosa, 2022).

12 Mucho de lo que queda recogido en esta sección ha sido discutido ya en Acosta (2020b). Aunque a lo largo de esta sección me refiero a mi trabajo ya publicado sobre el tema, gran parte del trabajo que he realizado relacionado con este proyecto forma parte de mi libro, de próxima publicación, *Gramáticas de lo inaudito: pensar la historia después del trauma* (en preparación).

de lo inaudito”, ya que la palabra “inaudito” apunta en español tanto a lo que aún no ha sido escuchado (lo que no se ha hecho aún audible), como a lo que se nos presenta como éticamente inaceptable. “Esto es inaudito”, decimos, para expresar nuestra indignación frente a hechos que rebasan lo que consideramos, incluso, éticamente posible. Hay una gran cercanía entre estos dos aspectos a los que apunta la palabra: debido precisamente a que la violencia traumática inaugura formas inéditas de daño –formas de daño sin precedentes que desafían nuestra imaginación ética de manera radical– es que no tenemos (aún) las gramáticas adecuadas para abordarlas de forma apropiada y hacerlas audibles, menos aún inteligibles, o incluso creíbles, como he tratado de mostrarlo en otros lugares (cf. Acosta, 2019c; 2020c).

Por otro lado, las gramáticas ya establecidas e imperantes, aquellas que gobiernan y controlan, sepámoslo o no, el mundo del sentido, también ayudan a silenciar y normalizar, a hacer inaudibles e inaccesibles, formas de violencia que no solo no pueden ser escuchadas a partir de sentidos ya establecidos, sino que también permanecen constitutivamente excluidas, justamente para garantizar que dichos sentidos continúen controlando los mecanismos de representación e inteligibilidad. Preguntarse por estas gramáticas, su operatividad, la urgencia de su destitución, es preguntarse también por formas de repartición del sentido que puedan subvertir las estructuras que deciden de antemano qué “merece” ser escuchado –y con ello, rememorado, “llorado” (grievable en palabras de Judith Butler), indexado históricamente.¹³

Así, este proyecto es el resultado del encuentro, si se quiere, entre mi trabajo en estética y las preguntas filosóficas que resultan de mi experiencia, por fuera de la academia, con la escucha de testimonios.¹⁴ Mientras trabajaba para CNMH en talleres de memoria con comunidades que sobrevivieron y resistieron con fiereza violencias devastadoras y atrocidades masivas, una de las primeras dificultades que surgió para

13 Una anotación aquí puntual sobre la literatura secundaria con la que dialoga mi proyecto, y en relación con esta referencia a Butler. Por un lado, mi proyecto se acerca al trabajo que Butler ha llevado a cabo en trabajos más recientes como *Marcos de la guerra: las vidas lloradas* (cf. 2010), pero también desde propuestas anteriores en obras como *El género en disputa* (cf. 2007), en conexión con el poder de las gramáticas (“los marcos”) para silenciar y/o nombrar por primera vez formas estructurales y normalizadas de violencia. Esto se encuentra en estrecha relación, por el otro lado, con lo que Miranda Fricker ha acuñado como “injusticia epistémica” (cf. 2007) y que se ha convertido en un debate muy dinámico sobre la ignorancia, la violencia, el silenciamiento epistémico (cf. Dotson, 2011), junto con la pregunta por formas epistémicas de resistencia (cf. Medina, 2013). Me interesa añadir a la literatura sobre la injusticia testimonial y hermenéutica la cuestión de qué tipo de escucha se requiere en el caso particular de la violencia traumática y las formas específicas de silenciamiento epistémico y estético que deben ser sacadas a la luz y confrontadas en tales casos, así como las formas específicas de responsabilidad y las “virtudes hermenéuticas” que estas exigen y requieren para su interrupción.

14 Se me ha señalado recientemente que mi compromiso con la escucha del testimonio desde el trauma parece un desarrollo lógico de mis compromisos anteriores con la cuestión del silencio y lo sublime. Esta es también una manera posible de conectar los puntos entre mi trabajo en estética y mi proyecto actual sobre las gramáticas de la escucha, en particular si se atiende a las vertientes del proyecto que tienen que ver con formas de comunicabilidad que no se limiten a traducir y denunciar las rupturas del lenguaje características del testimonio, sino que sean capaces de transmitir la experiencia como algo que nunca queda enteramente reducido a la comunicación (cf. Acosta, 2006).

mí en la práctica, pero que poco a poco fue tomando también la forma de una pregunta filosófica, fue cómo escuchar verdaderamente lo que estaba pasando y lo que se transmitía en estos encuentros. No eran meras palabras lo que se estaba comunicando, ni solo fracasos al intentar nombrar de forma adecuada experiencias que poco se dejan tocar por el lenguaje. Eran también profundos y elocuentes silencios, fundados en el daño y dolor singulares que acompañan la experiencia de una destrucción completa del lenguaje al buscar hablar de lo que ha sucedido (cf. Acosta, 2018c). En múltiples ocasiones, incluyendo mi trabajo posterior con sobrevivientes de tortura policial en el sur de Chicago, se hizo patente que, más allá de la necesidad de escuchar, y más allá del desafío por intentar registrar la fractura misma del lenguaje, lo que se necesita con urgencia es una más amplia experiencia de ser creído a pesar de lo fragmentarias, a veces contradictorias, y muchas veces “ilegibles” formas de narrativa que emergen en estos contextos. La violencia que muchas de estas comunidades han tenido que soportar fue y sigue siendo tan extraordinaria, extrema y masiva, a la vez que tan generalizada y normalizada, que cualquier historia que salga de estos contextos corre el riesgo de parecer o ser percibida como “irreal”, más similar a una pesadilla que a lo que normalmente estamos entrenados para reconocer como “verdadero”.¹⁵

Mi reacción en el encuentro con estas dificultades fue, inicialmente, de parálisis. No poseía ni las herramientas ni el entrenamiento adecuados para ofrecer algo más allá de mi disposición a escuchar; una escucha, sin embargo, que reconocía cada vez más como fallida en sus limitaciones para hacer justicia a lo que estaba siendo (in)comunicado. Pero la filósofa en mí sintió la responsabilidad de investigar más a profundidad; no como fruto de una confianza en la capacidad de la filosofía de lidiar con el trauma, sino al contrario, porque entendí qué tan profundo era el desafío que estas experiencias representaban para mi formación filosófica. El problema, insistí, necesitaba ir más allá de señalar la inhabilidad del lenguaje para nombrar el horror. Lo que se escucha en el testimonio es también la destrucción de todas las estructuras disponibles para darle sentido a lo que está siendo comunicado. Esto no solo se debe a las violencias sin precedentes que se atestiguan, y por lo tanto a la falta de categorías disponibles que puedan nombrar adecuadamente y hacer inteligible lo que está siendo dicho; se debe

15 Mi énfasis aquí no pretende de ninguna manera negar que también hay violencias estructurales que operan en y sobre la vida cotidiana, y que complican la distinción entre la “excepcionalidad” del trauma y lo que Lauren Berlant llamó “lo ordinario insoportable” (2011, p. 10). Estoy de acuerdo con Berlant en que a veces la “excepcionalidad” del trauma se utiliza para ocultar y borrar estas abrumadoras formas ordinarias de violencia, y que es esencial para una perspectiva histórica crítica “volver a poner la catástrofe en lo ordinario” (Berlant, 2011, p. 54). Sin embargo, también quiero insistir en el carácter extra-ordinario de ciertas formas de violencia, y particularmente de sus efectos en la propia vida, así como en las condiciones de producción de sentido y las herramientas que están disponibles para dar sentido a estas vidas. Si nos desprendemos de esta excepcionalidad, también perdemos la capacidad crítica de señalar, nombrar, denunciar e incluso historizar (aquí argumento en contra de Berlant) lo que de otro modo queda borrado de la experiencia. Diría que, al igual que Berlant, estoy buscando los “géneros” que pueden convertir en experiencias históricas —en “eventos” en el lenguaje de Berlant (cf. 2011, p. 16)— los tipos de violencia que, sin un género, permanecen inéditos e inaudibles.

también al hecho de que el tipo de experiencia que busca ser comunicada en estos contextos es en sí misma una a la cual no estamos acostumbrados a reconocer como experiencia, dado que cambia radicalmente (y exige cambiarlos) los marcos de sentido que nos permiten relacionarnos con ella en tanto experiencia (cf. Acosta, 2019d).

Los estudios literarios sobre trauma, junto con las herramientas de memoria histórica que han sido desarrolladas por el CNMH en conversaciones con comunidades afectadas, me proporcionaron un terreno adecuado para dar forma al tipo de preguntas suscitado por todo este contexto.¹⁶ Entendí que lo que nos desafía desde el trauma, desde el tipo tan particular de experiencia (y estructura de la experiencia) que se abre con su ocurrencia, es lo que Cathy Caruth describe como un encuentro paradójico entre una ausencia y un exceso de memoria (2014, p. 157). Una de las grandes dificultades que resulta de la escucha de testimonios traumáticos, explica Caruth, es que en la mayoría de las ocasiones lo que escuchamos no es, estrictamente hablando, una “memoria” sino la marca dejada atrás por su ausencia “inolvidable”. El evento en estricto sentido no ha sido aún experimentado y en consecuencia no puede ser recordado; no está disponible, ni siquiera para quien lo sobrevive, o al menos no de la forma usual en la que entendemos esta disponibilidad, que da acceso también a la posibilidad de su comunicabilidad. Habita un espacio y un tiempo distintos a aquellos a los que usualmente recurrimos para procesar lo que nos sucede, no puede ser localizado ni elaborado aún como memoria (la irrupción que ha ocasionado, dice Freud, ha sido tan violenta que no puede ser rastreada [1976, pp. 24-26]), y “vive” de alguna manera en la obsesiva latencia que lo hace regresar solo como presente (lo que Freud describe como la “compulsión de la repetición” [1976, p. 32]).

Traducido a una pregunta filosófica, el trauma nos confronta con una experiencia que rompe con los marcos epistemológicos y estéticos habituales al poner en duda de forma radical el mismísimo concepto de “experiencia” y las estructuras espacio-temporales que la sustentan. El trauma introduce la necesidad de un análisis y crítica de una violencia que se aloja más tenazmente en la psique en tanto borra los rastros de su irrupción; borradura que, paradójicamente, constituye su único rastro (i)rastreable. Esta borradura solo ayuda a asegurar la permanencia del trauma y convierte sus efectos indelebles en algo aún más ilocalizable. Así, por “trauma” no me refiero a un diagnóstico que patologiza al sobreviviente, predeterminando un rol casi pasivo en su propio proceso de curación. Me refiero más bien a un tipo muy singular de experiencia, o mejor, a una

16 Principalmente, la obra de Cathy Caruth (cf. 1996; 2013), y Shoshana Felman (cf. 2002), que ha desempeñado un papel fundamental en la formulación de mi proyecto (cf. Acosta, 2017; 2021c). También es central para mi proyecto, aparece arriba mencionado, el trabajo que estaban haciendo en el terreno todas las personas del CNMH con y de quienes tuve el honor de trabajar y aprender, y el tipo de conocimiento que las propias comunidades habían desarrollado en torno a sus propias iniciativas de memoria y reivindicaciones históricas (cf. Acosta, 2022). Este fue el caso más tarde al trabajar con el Chicago Torture Justice Center: fue el conocimiento desarrollado por los sobrevivientes y la experiencia de su activismo legal y político lo que se convirtió en un pilar central de mis continuas exploraciones sobre la memoria después del trauma.

estructura singular de la experiencia, y a la forma de violencia que la causa, cuyos efectos devastadores, colonizan las subjetividades, identidades, cuerpos, y lenguajes que se encuentran atravesados por ella.¹⁷ Pero, también, una experiencia cuya verdad encuentra caminos insospechados para ser vocalizada, y cuya audibilidad se rehúsa a ser silenciada, a pesar de la oposición con la que se encuentra a ser escuchada, creída, reconocida en su particular modo de significar. En palabras de Caruth, el trauma es así una experiencia que “mientras desafía toda comprensión, exige no obstante ser comprendida” (1996, p. 5).

Profundizando más en las consecuencias de esta forma paradójica de “experiencia”, al atender a los modos en los que ella logra comunicarse, tendríamos que decir que cualquier intento de escucha de testimonios en estos contextos también puede ser descrito como un encuentro paradójico entre una ausencia y un exceso de sentido. El trauma acarrea lo que Nelly Richard describe de forma acertada como una “catástrofe del sentido” (2007, p. 13). Según Richard, existen ciertos tipos de violencia que causan el “colapso de los órdenes categoriales tradicionales” (2007, p. 13), a la vez que introducen violencias inéditas y sin precedentes cuyo exceso no ha sido aún —y quizás no esté del todo destinado a ser— inteligible. No solo estas realidades son “horriblemente originales” (cf. Arendt, 1974, p. 537), sino que su originalidad está prevista para permanecer impensada, oculta, pues solamente así las violencias traumáticas y las estructuras que las sostienen pueden conservar toda la fuerza de su operatividad. Esto lo logran, sobre todo, por medio de una estrategia perniciosa que consiste en despojar a estas realidades sin precedentes de su audibilidad en un régimen de lo perceptible y lo inteligible que la violencia pretende controlar y determinar de antemano. De esta forma, las violencias traumáticas pueden ser entendidas, como sugería más arriba, como violencias colonizadoras, pues buscan saturar cada espacio de producción de sentido y despojar a todo lo que queda sometido a ellas de cualquier posibilidad de participar en esta producción a menos de que sea mediante una operación de sustracción.¹⁸

17 Soy consciente de que utilizar la noción de violencia “colonizadora” en relación con el trauma complica la conexión entre mi enfoque del trauma y mi enfoque de la colonialidad. También soy consciente de que un uso metafórico del término en el caso del primero puede considerarse profundamente problemático desde la perspectiva del segundo. Sin embargo, como explico de manera sucinta a continuación, y he intentado desarrollar cuidadosamente en mi trabajo, plantear estas conexiones es una estrategia para subrayar la radicalidad del daño relacionado con la violencia traumática, al tiempo que señala un aspecto importante (y subteorizado, en mi opinión, en la literatura secundaria) del tipo, la extensión y la cualidad de la violencia relacionada con las operaciones de la colonialidad (cf. Acosta, 2020b; 2020c).

18 Es importante tener en cuenta aquí que, aunque éste es el objetivo y/o consecuencia de las violencias traumáticas/colonizadoras, no es algo que estas necesariamente consigan. La fuerza desplegada por la resistencia a estas formas de violencia no puede darse nunca por sentada, ya que nace en condiciones diseñadas precisamente para impedirla, pero también es allí justamente donde tienen lugar las formas más creativas, inesperadas y admirables de resistencia, subversión y resiliencia. Dar testimonio en las condiciones que he descrito hasta ahora es uno de esos casos de resistencia en los que todo, incluidos los mecanismos diseñados para “dar voz” a las víctimas, está diseñado para silenciar, borrar o presentar como “ilegible” (inaudible) sus memorias. A pesar de todo, quienes sobreviven hablan. Y la pregunta es más bien cómo vamos a garantizar que sean, en efecto, escuchadas.

Es por esto que una perspectiva filosófica de la pregunta por la escucha de testimonios traumáticos lleva a la necesidad de un análisis crítico de los criterios y condiciones de posibilidad de su audibilidad; una revisión, si se quiere, de las mismísimas estructuras que determinan la (i)legibilidad de la experiencia y la hacen reconocible, recordable, memorable, indexable. Siguiendo a Wynter, la tarea no solo debería ser darle una voz a lo que ha sido borrado y obliterado, hecho inaudible, tachado y suprimido del archivo; más allá de ello “deberíamos preguntar ¿cuál es la función sistemática de su silenciamiento [...]? ¿para qué modo de habla es la ausencia de habla [...] una función imperativa?” (1990, p. 365). Esta forma de aproximación al problema, y el tipo de crítica que implica, encuentra así estrechas conexiones con una perspectiva descolonial, que apunta no solo a denunciar un tipo muy particular de violencia (junto con los mecanismos de representación controlados por ella), sino a explorar las posibilidades latentes en la resistencia creativa que surge en estos contextos y que busca (¡y logra!) irrumpir en el régimen de lo audible, subvirtiéndolo e interrumpiéndolo de modos inesperados.¹⁹

Para llevar a cabo esta tarea con el rigor y minuciosidad que ella demanda, mi proyecto se ha movido, por un lado, de una comprensión psicoanalítica y quizás más figurativa del trauma, hacia una con un mayor énfasis en sus dimensiones históricas, lo que implica abordar la cuestión de la producción —y, más puntualmente, la destrucción— del sentido como una cuestión estructural y política, en lugar de pensarla únicamente como una psíquica y epistemológica.²⁰ Se trata por ello, insisto, de (re)interpretar la violencia traumática como una violencia colonizadora, en tanto no es solo un asalto a la vida sino a las condiciones de producción de sentido que hacen la vida legible. Dentro de este contexto, por el otro, mi proyecto de las gramáticas de lo inaudito busca desentrañar estas complejas intersecciones y presentar la relevancia de una escucha radical como una estrategia esencial subversiva e imaginativa frente a la violencia traumática en su modulación colonial y colonizadora. Por “radical” aquí me refiero a una forma de escucha capaz de producir, en su misma instauración en la práctica, las

19 En términos de estudios descoloniales, y de lo que habría que designar como la potencia de una crítica descolonial, pienso aquí en primer lugar en Frantz Fanon, un referente central para la noción de descolonización tal y como la retoman pensadores y pensadoras latinoamericanos de la colonialidad como Aníbal Quijano, y después de él, María Lugones, Nelson Maldonado-Torres, Walter Dignolo y Alejandro Vallega; aunque mi lectura de Fanon está más bien influenciada por las perspicaces lecturas recientes procedentes de los estudios negros críticos tales como las de Axelle Karera (cf. 2022), David Marriott (2018) y Will Paris (cf. Forthcoming). Édouard Glissant es también para mí un referente importante para una genealogía del giro descolonial, sobre todo gracias al trabajo de Miguel Gualdrón sobre el tema (cf. 2019a). Por último, en la mayoría de mis referencias a pensadores descoloniales, estoy pensando en el poderoso trabajo sobre resistencia y descolonización propuesto por feministas caribeñas y latinoamericanas como Marisol de la Cadena, Yuderkis Espinosa, María Galindo, Raquel Gutiérrez, Silvia Rivera Cusicanqui, Sylvia Wynter, y Rocío Zambrana, por mencionar solo algunas.

20 Así, como ha notado recientemente Rosaura Martínez Ruiz en referencia a mi trabajo (cf. 2020), si mi énfasis está precisamente en la responsabilidad ética y epistemológica que recae sobre el oyente, hay aquí también un enfoque político de la cuestión del trauma en sus connotaciones psicoanalíticas. O, mejor dicho, hay aquí una aproximación al trauma que subraya las posibilidades políticas —y por tanto, tal vez, también responsabilidades— implicadas en el tipo de escucha que el psicoanálisis puede ofrecer y realizar.

condiciones que la hacen posible; a saber, un acto de escucha capaz de crear e imaginar las gramáticas que puedan hacer audible lo que de otra manera permanece inaudito.

Al significar, una gramática de lo inaudito es también capaz de denunciar que algo ha sido borrado, encubierto, y silenciado. Con ello, interrumpe a la vez las operaciones que buscan continuar dichas borraduras haciéndolas inaudibles, que es el modo mediante el cual la violencia asegura su función colonizadora al presentar sus efectos como ilegibles ante una escucha colonizada. Lo que yo llamo gramáticas de lo inaudito aboga así por una repartición del sentido y de lo sensible capaz de hacer audibles (y, hasta cierto punto, legibles política y estratégicamente) esas vidas designadas como imposibles, o que, en el mejor de los casos, se encuentran constantemente bajo la amenaza de ser reducidas a su ilegibilidad. Se trata de una búsqueda que responde a la exigencia por encontrar, promover e incluso institucionalizar, como insistiría Wynter, las gramáticas que hagan aparecer dichas vidas como creíbles.

La forma que adquiere la crítica desde una perspectiva y función descolonial me ha permitido destacar con más énfasis un aspecto esencial de la estética entendida como tarea política; en concreto, su poder para inaugurar posibilidades insospechadas a través de la capacidad inventiva que viene con la resistencia. Esto significa, primero, que la tarea no es solo escuchar lo que está borrado, silenciado, obliterado por la violencia, sino también escuchar lo que calla detrás de estas borraduras —es decir, las violencias epistémicas y estéticas que han reducido la borradura psíquica e histórica a su inaudibilidad e ilegibilidad. Así, en segundo lugar, la demanda es por encontrar formas de hacer audibles las acciones políticas y los actos creativos de resistencia que buscan interrumpir ambos niveles y formas de silenciamiento.²¹

Desde esta perspectiva, tanto escuchar como hacerse oír están, al mismo tiempo, respondiendo a la tarea de producir un mundo que no fue pero debería haber sido. Se trata de un acto subversivo, en el que la invención no se opone a la historia sino que la actualiza, haciendo posible la resistencia a formas estructurales e institucionales de olvido.²² El primer paso hacia ello es la demanda est-ética que reclama la memoria de lo que no debería haber sucedido.²³ Las gramáticas de lo inaudito, por lo tanto, deben

21 Sigo aquí sobre todo el argumento de Rocio Zambrana (cf. 2018) en torno a la "ilegibilidad" de ciertas acciones políticas radicales, y cómo esta es un signo y un efecto de su poder subversivo. Al insistir en la necesidad de "hacer audibles" los actos de resistencia, también estoy abriendo la cuestión de si podemos asumir esta tarea sin tener que renunciar por completo a su ilegibilidad, que los hace subversivos y poderosos a su manera. Hacer audible, pues, pero no necesariamente legible, o al menos no traducible a gramáticas políticas ya dadas.

22 Para una explicación más detallada de lo que esto supone, véase Acosta 2020b y mis referencias allí a la obra de Saidiya Hartman (2007) y Miguel Gualdrón (2019b).

23 Me doy cuenta de que estos dos gestos no son necesariamente las dos caras de una misma moneda y no se implican el uno al otro. Una cosa es preguntarse si la historia producida en el presente, como acto de invención, debe señalar también lo que podría haber sido y no fue; otra es reclamar la memoria de lo que no debió ser. He comenzado a teorizar sobre estas dos tareas críticas, en su potencia descolonial y descolonizadora, a través de lo que llamo "la invención de la historia" y "la resistencia de la memoria" (cf. Acosta, 2020b y mi referencia allí al trabajo de Zambrana y a lo que ella llama "la descolonización como reparación" [2021, pp. 139-166]).

ser concebidas como la articulación de estructuras de sentido capaces de garantizar el acceso a esta faceta ética tanto de la historia como de la memoria. Esto es, por un lado, la resistencia que la memoria debe ejercer a la admisión de la violencia y sus formas radicales de destrucción; la resistencia —quizás incluso en un registro psicoanalítico— a admitir el mundo tal como es. Y, por el otro, la tarea estético-política que conlleva imaginar y producir un otro mundo para el presente; una tarea para el pensamiento, para la acción, y por mor de un pasado que aún no termina.

Mi trabajo ahora se dirige hacia esto. Si mi libro *Gramáticas de lo inaudito* culmina resaltando la necesidad de articular estas gramáticas de la escucha radical, que no solo crean las condiciones de posibilidad para la audibilidad, sino que, al hacerlo, también subvierten, reorganizan, e imaginan otra historia (“la memoria de otra realidad”, en palabras de Gwendolen Pare [cf. Colmenares y Vergara, 2020, p. 235]), el siguiente paso es abordar estas gramáticas en sus creativos actos de resistencia. A partir de allí, me gustaría prestarle mayor atención a lo que he descrito más arriba como la repartición y desorganización (subversión) de lo sensible, en concreto siguiendo una intuición que aún está abierta en mi proyecto actual; esto es, que la atención a lo audible no debe comprenderse como una pretensión de reemplazar con otro sentido la centralidad privilegiada de la visión en la historia de la filosofía. Me gustaría más bien tomar aquí la dirección de lo que he llamado “aural” en mi más reciente trabajo, que involucra una relación en y con los sentidos en términos de vibraciones y resonancia,²⁴ permitiendo una comprensión completamente diferente de lo sensible, y la subversión de cualquier jerarquía que, al priorizar un sentido sobre los demás y, por lo tanto, una estructura o régimen de lo sensible sobre otras, limita nuestra interpretación de la experiencia, y de aquello que es percibido, legitimado, registrado e indexado como experiencia.

Este recorrido desde la estética como crítica a través de las gramáticas de lo inaudito, me ha conducido así hacia lo que de manera provisional llamo “estéticas de la resistencia”, en donde tanto la noción de “resistencia” como la de “estética” deben ser (re)leídas a través de un lente descolonial, y ser comprendidas y empleadas como estrategias descoloniales. Si la escucha del trauma de otros me ha permitido encontrar un camino hacia mis propias historias sin contar (cf. Acosta, 2021d), y si mi proyecto de las gramáticas de lo inaudito me ha dado la posibilidad de nombrar las circunstancias que han marcado mi pasado y mi presente en la filosofía, espero que el encuentro con una perspectiva descolonial acabe provocando una revisión honesta del camino que me ha traído hasta aquí y me exija modos de incorporación radicalmente diferentes. Como afirma Rivera Cusicanqui, la descolonización debe empezar por casa y con una misma (cf. 2018). Así, no es tanto que “lo personal” se vuelva filosófico, sino que la filosofía es desde ya siempre una actividad encarnada que comienza —y nunca termina— con la de(con)strucción de una misma junto con otros... siempre con otros.

24 Debo el uso de este término y su interpretación al trabajo de Juan Diego Pérez (cf. 2018; 2019).

Agradecimientos: Agradezco a Diana Acosta y a Carlos Garzón haber pensado en poner en diálogo este texto autobiográfico con la discusión en filosofía sobre injusticia y violencia epistémicas. El comentario que José Medina tan generosamente escribe a mi texto plantea de manera muy clara y cuidadosa la posibilidad de dicho diálogo que, hasta ahora, se ha llevado a cabo solo de manera casi tácita en mi trabajo. Medina no solo me muestra los posibles puntos de conexión entre el tipo de crítica filosófica que busco articular y su trabajo con injusticia, violencia y resistencia epistémicas, sino que transforma mi postura, a través de su lectura, en una conversación muy productiva con los estudios críticos descoloniales y el pensamiento feminista afroamericano. Quedo profundamente agradecida por su interlocución, a la que espero poder responder en una futura y pronta oportunidad con el tiempo y el espacio que lo ameritan. Finalmente, un agradecimiento a Santiago Cadavid, Juan David Franco, María Camila Salinas y Yair José Sánchez, quienes trabajaron con tanto rigor y dedicación para traducir el artículo al español.

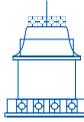
Referencias

- Acosta López, M.R. (2006). *Silencio y arte en el romanticismo alemán*. Universidad Nacional de Colombia.
- Acosta López, M.R. (2008). *La tragedia como conjuro: el problema de lo sublime en Friedrich Schiller*. Universidad Nacional de Colombia/Universidad de los Andes.
- Acosta López, M.R. (2014). Memory and fragility: art's resistance to oblivion (three Colombian cases). *New Centennial Review*, 14(1), 71-98.
<https://doi.org/10.14321/crnewcentrevi.14.1.0071>
- Acosta López, M.R. (2016a). The resistance of beauty. On Schiller's *Kallias briefe* in response to Kant's aesthetics. *Epoché*, 21(1), 235-49. <https://doi.org/10.5840/epoche20169173>
- Acosta López, M.R. (2016b). Las fragilidades de la memoria. Duelo y resistencia al olvido en el arte colombiano (Muñoz, Salcedo, Echavarría). En Grupo Ley y Violencia (Eds.), *Memoria y arte en Colombia: resistencias al olvido* (pp. 23-48). Universidad de los Andes.
- Acosta López, M.R. (2017). Hacia una gramática del silencio: Benjamin y Felman. En C. de Gamboa y M.V. Uribe (Eds.), *Los silencios de la guerra* (pp. 85-116). Universidad del Rosario. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1zxsksg.5>
- Acosta López, M.R. (2018a). The violence of reason: Schiller and Hegel on the French Revolution. En M.R. Acosta López y J. Powell (Eds.), *Aesthetic reason and imaginative freedom: Friedrich Schiller and philosophy* (pp. 59-82). SUNY Press.
- Acosta López, M.R. (2018b). Tras los rastros de Macondo: archivo, memoria e historia en *Musa Paradisiaca* de José Alejandro Restrepo. *Estudios de Filosofía*, 58, 41-64.
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n58a03>

- Acosta López, M.R. (2018c). La narración y la memoria de lo inolvidable. Un comentario al ensayo “El narrador” de Walter Benjamin. En M.M. Andrade (Ed.), *Walter Benjamin, aquí y ahora* (pp. 175-96). Universidad de Los Andes.
- Acosta López, M.R. (2019a). On the poetical nature of philosophical writing: a controversy about style between Schiller and Fichte. En C. Bambach & T. George (Eds.), *Philosophers and their poets: the poetic turn in German philosophy since Kant* (pp. 21-45). SUNY Press.
- Acosta López, M.R. (2019b). From critique of the postcolony to a postcolonial form of critique. *Revista de Estudios Sociales*, 67, 17-25. <https://doi.org/10.7440/res67.2019.02>
- Acosta López, M.R. (2019c). One hundred years of forgottenness: aesth-ethics of memory in Latin America, *Philosophical Readings*, XI(3), 163-171. [traducido al español como Acosta López, M.R. (2020) Tras cien años de olvido: la literatura y el arte como resistencia a las borraduras de la historia. En I. Ferber, A. Messina, y A. Potestá (Eds.), *Escribir la violencia: hacia una gramática del grito* (pp. 57-78). Metales pesados]
- Acosta López, M.R. (2019d). Gramáticas de la escucha: aproximaciones filosóficas a la construcción de memoria histórica. *Ideas y Valores*, 68(5), 59-79. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n5Supl.80519>
- Acosta López, M.R. (2020a). On an aesthetic dimension of critique: the time of the beautiful in Schiller’s aesthetic letters. En M.R. Acosta López y J.C. McQuillan (Eds.), *Critique in German Philosophy* (pp. 89-110). SUNY press.
- Acosta López, M.R. (2020b). Gramáticas de la escucha como gramáticas descoloniales: apuntes para una descolonización de la memoria. *Eidos*, 34, 14-40. <https://doi.org/10.14482/eidos.34.415> [traducido al inglés por Julian Rios-Acuña y actualizado como Acosta López, M.R. *Gramáticas de lo inaudito* as Decolonial Grammars: notes for a Decolonization of Listening. *Research in Phenomenology*, 52(2) (2022) 203-222
- Acosta López, M.R. (2020c). Perder la voz propia: de una fenomenología feminista de la voz a una aproximación a la violencia política desde la escucha. L. Cadahia y A. Carrasco Conde (Eds.) *Fuera de sí mismas. Motivos para dislocarse*. Herder.
- Acosta López, M.R. (2021a). From aesthetics as critique to grammars of listening: on reconfiguring sensibility as a political project (autobiographical essay). *Journal of World Philosophies*, 6, 139–156.
- Acosta López, M.R. (2021b). El arte como resistencia a lo inaudito: sobre *Fragmentos* de Doris Salcedo y *Duelos* de Clemencia Echeverri. En R. Parrini y M.V. Uribe (Eds.), *La violencia y su sombra. Reflexiones desde Colombia y México* (pp. 227-265). Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad del Rosario. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1k76hxt.10>
- Acosta López, M.R. (2021c). Gramáticas de la escucha, gramáticas de la interpelación: hacia un abordaje filosófico del trauma y de la memoria en conversación con el trabajo de Cathy Caruth. En R. Martínez (Ed.), *Deconstrucción y psicoanálisis: ensayos sobre lo psicopolítico* (pp. 257-269). Akal.

- Acosta López, M.R. (2021d). On the (im)possibility of listening to oneself (texto presentado con y comentado por Ilit Ferber en el contexto del seminario internacional *Violence in Philosophy and Literature VII*, "Isolation," Universidad de Tel-Aviv, Noviembre 19).
- Acosta López, M.R. (Ed.). (2022). *Memory work in Colombia: past and present experiences, legacies for the future*, World Humanities Report: South America (CHCI).
- Acosta López, M.R. (en preparación). *Gramáticas de lo inaudito: pensar la memoria después del trauma*. Herder.
- Arendt, H. (1974). *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus.
- Bargu, B. (2014). Sovereignty as erasure. Rethinking enforced disappearances. *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, 23(1), 35-75. <https://doi.org/10.5250/quiparle.23.1.0035>
- Benjamin, W. (1982). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En *Discursos interrumpidos* (pp. 17-59). Taurus.
- Berlant, L. (2011). *Cruel optimism*. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1220p4w>
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Butler, J. (2010). *Marcos de la guerra: las vidas lloradas*. Paidós.
- Caruth, C. (1996). *Unclaimed experience: trauma, narrative and history*. Johns Hopkins University Press.
- Caruth, C. (2013). *Literature in the ashes of history*. Johns Hopkins University Press.
- Caruth, C. (2014). *Listening to trauma. Conversations with leaders in the theory and treatment of catastrophic experience*. Johns Hopkins University Press.
- Colmenares, C. y Vergara, I. (2020). Debate. Gramáticas de la escucha. *Ideas y Valores*, 68(5), 223-83. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n5Supl.81467>
- Dotson, K. (2011). Tracking epistemic violence, tracking practices of silencing. *Hypatia*, 26(2), 236-57. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01177.x>
- Fanon, F. (2008). *Black skin, white masks*. Richard Philcox (Trans.). Grove Press.
- Felman, S. (2002). *The juridical unconscious. Trials and traumas in the twentieth century*. Harvard University Press.
- Freud, S. (1976). Más allá del principio del placer. En *Obras completas Vol. 18. Amorrortu*.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198237907.001.0001>
- Glissant, E. (1997). *Poetics of relation de Glissant*. University of Michigan Press. <https://doi.org/10.3998/mpub.10257>
- Grupo de Memoria Histórica (2013). *Basta ya. Colombia memorias de guerra y dignidad*. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Gualdrón, M. (2019a). To 'stay where you are' as a decolonial gesture: Glissant's philosophy of Antillean space in the context of Césaire and Fanon. In J.D. Webb, R. Westmaas, M. del Pilar Kaladeen, & W. Tantam (Eds.), *Memory, migration and (de)colonisation in the Caribbean and beyond* (pp. 133- 51), University of London Press.

- Gualdrón, M. (2019b). Transversality as disruption and connection: on the possibilities and limits of using the framework of trauma in Glissant's Philosophy of Caribbean history. *Philosophical Readings*, 11(3), 152–62.
- Hartman, S. (2007). *Lose your mother: a journey along the Atlantic slave route*. Farrar, Straus and Giroux.
- Karera, A. (2022). Frantz Fanon and the future of critical phenomenology in an Anti-Black world. *Philosophy Today* (en prensa)
- Marriott, D. (2018). *Whither Fanon? Studies in the blackness of being*. Stanford University Press.
- Martínez Ruiz, R. (2020). Collective working-through of trauma or psychoanalysis as a political strategy. *Psychoanalysis, Culture and Society*. <https://doi.org/10.1057/s41282-020-00198-x>
- Medina, J. (2013). *The epistemology of resistance*. Oxford. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199929023.001.0001>
- Paris, W. (Forthcoming). *Looking for tomorrow in yesterday: black critical theory and the epistemology of utopia*.
- Pérez, J.D. (2018). Hacia una (re)vocalización del trauma: una crítica a Caruth desde la ética de la escucha. *Perifrasis*, 9(18), 117-33. <https://doi.org/10.25025/perifrasis20189.18.07>
- Pérez, J.D. (2019). Sonorous rubble, mourning affect. In C. Echeverri (Ed.), *Duelos* (pp. 67-79). Museo Nacional.
- Richard, N. (2007). *Fracturas de la memoria. Arte y pensamiento crítico*. Siglo XXI.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Schiller, F. (1999). *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre* (edición bilingüe). J. Feijoó y J. Seca (Trads.). Anthropos.
- Wynter, S. (1992). Rethinking aesthetics: notes towards a deciphering practice. In *Ex-hiles: essays on Caribbean cinema* (pp. 237-80). Africa World Press.
- Zambrana, R. (2018). Pasarse políticamente: interrupting neoliberal temporality. *Diacríticos* 46(2), 98-.116. <https://doi.org/10.1353/dia.2018.0011>
- Zambrana, R. (2021). *Colonial debts. The case of Puerto Rico*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9781478013198>
- Zornosa, L. (2022, en prensa). How we remember: memory work in Chicago and Colombia. In M.R. Acosta López (Ed.), *Memory work in Colombia: past and present experiences, legacies for the future*. World Humanities Report: South America (CHCI).



ARTÍCULOS
DE REFLEXIÓN

Estéticas de la resistencia: reimaginando la filosofía crítica desde las gramáticas de lo inaudito de María del Rosario Acosta López*

José Medina

Northwestern University, Evanston, Illinois, Estados Unidos

Email: jose.medina@northwestern.edu

Recibido: 11 de mayo de 2022 | Aceptado: 1 de junio de 2022

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.349613>

Resumen: Este artículo analiza la innovadora forma de hacer filosofía crítica que María del Rosario Acosta López propone a través de su *estética de la resistencia* y las *gramáticas de lo inaudito*. El artículo examina las contribuciones de dos conversaciones con la filosofía de Acosta López. En primer lugar, poniendo en conversación la filosofía de la escucha radical de Acosta López con la filosofía feminista negra, se ofrece una defensa del reposicionamiento de la filosofía en el siglo veintiuno mediante el diálogo con las voces y perspectivas de los excluidos y silenciados, reimaginando así el papel crítico de la filosofía. En segundo lugar, el artículo destaca la importancia crucial de la *estética de la resistencia* de Acosta López para debates de epistemología política contemporánea, poniendo en conversación sus *gramáticas de lo inaudito* con mi *epistemología de la resistencia* y con la noción de *comunicación compleja* de María Lugones. En este segundo punto también se pone de relieve una nueva manera de entender la función crítica y transformadora de la filosofía al centrar las voces y perspectivas de los excluidos y silenciados.

Palabras clave: escucha, estética, filosofía crítica, resistencia, silenciamiento

*

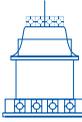
Cómo citar este artículo

Medina, J. (2022). Estéticas de la resistencia: reimaginando la filosofía crítica desde las gramáticas de lo inaudito de María del Rosario Acosta López. *Estudios de Filosofía*, 66, 155-165.

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.349613>

OPEN  ACCESS





ARTÍCULOS
DE REFLEXIÓN

Aesthetics of resistance: reimagining critical philosophy with María del Rosario Acosta López's grammars of listening

Abstract: This paper analyzes the innovative way of doing critical philosophy that María del Rosario Acosta López proposes in her *aesthetics of resistance* and *grammars of the unheard*. The paper examines the contributions of two sets of conversations with Acosta López's critical philosophy. In the first place, staging a dialogue between Acosta López and Black feminist philosophy, the article offers a defence of reconceptualizing philosophy in the 21st Century through a dialogue with the voices and perspectives of the excluded and silenced—a reconceptualization that reimagines the critical role of philosophy. In the second place, the paper calls attention to the crucial significance of Acosta López's aesthetics of resistance for contemporary debates in contemporary political epistemology, putting in conversation her *grammars of the unheard* with my *epistemology of resistance* and María Lugones's concept of *complex communication*. This second conversation also underscores a new way of understanding the critical and transformative function of philosophy by centering the voices and perspectives of the excluded and silenced.

Keywords: listening, aesthetics, critical philosophy, resistance, silencing

José Medina

Es profesor de filosofía en la Universidad de Northwestern, Estados Unidos. Él trabaja principalmente en teoría crítica de la raza, teoría feminista y queer, filosofía política, teoría de la comunicación y epistemología social. Entre sus libros figuran *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations* (Oxford University Press, 2012), y *Speaking from Elsewhere* (SUNY Press, 2006).



Filósofe, no hay filosofía, se hace filosofía al conversar; filósofe, son tus conversaciones críticas la filosofía y nada más. Esta versión libre que adapta el poema de Antonio Machado a la filosofía, o al tortuoso *camino* filosófico, puede servirnos para entender el modo de reimaginar la filosofía crítica, de *rehacer* la filosofía, que emerge de las complejas conversaciones que María del Rosario Acosta López ha cultivado con diversos interlocutores filosóficos (de G. W. F. Hegel y Friedrich Schiller a Patricia Hill Collins y Rocío Zambrana) y a la vez con interlocutores de la vida, sobre todo con víctimas de violencia política a través de su activismo y de sus colaboraciones con el Centro Nacional de Memoria Histórica en Colombia y el Chicago Torture Justice Center en los Estados Unidos. Acosta López ha cultivado un tipo de *escucha* y ha mantenido un diálogo con las víctimas de violencia traumática que le ha llevado a desarrollar *las gramáticas de lo inaudito* y con ellas a proponer una innovadora y transformadora forma de filosofía crítica que no puede ser más necesaria hoy día. Este breve artículo pretende ofrecer una muestra de gratitud filosófica a las importantes aportaciones de Acosta López a la filosofía contemporánea y un reconocimiento a la innovadora forma de hacer filosofía crítica que Acosta López propone a través de su estética de la resistencia y las gramáticas de lo inaudito.

En mis reflexiones voy a resaltar las importantes aportaciones del trabajo filosófico de Acosta López centrándome en su concepción de la filosofía crítica como *escucha radical* y como profunda y transformadora *conversación* con voces y perspectivas excluidas y silenciadas. En lo que sigue dilucidaré la perspectiva conversacional de escucha radical de la filosofía de Acosta López a través de dos conversaciones en las que yo mismo estoy implicado y en las que he aprendido mucho de Acosta López. En primer lugar, voy a proponer una breve reflexión sobre el reposicionamiento de la filosofía crítica en el siglo veintiuno a través de la conversación de la filosofía de la escucha radical de Acosta López y la filosofía feminista negra y, en particular, la filosofía feminista de *standpoint* de Patricia Hill Collins (1990/2000). El reposicionamiento de la filosofía crítica en el siglo veintiuno a través de esta conversación aspira a centrar las voces y perspectivas de los excluidos y silenciados, reimaginando así el papel crítico de la filosofía. En segundo lugar, intentaré destacar la tremenda importancia de la estética y filosofía crítica de Acosta López para debates de epistemología política contemporánea poniéndola en conversación con mi *epistemología de la resistencia* (2013) y con la noción de *comunicación compleja* de mi maestra María Lugones (2006). Aquí también se pondrá de relieve una nueva manera de entender la función crítica y transformadora de la filosofía al centrar las voces y perspectivas de los excluidos y silenciados.

1. Filosofía *impura* y *dura*: hacia una filosofía *encarnada*, *situada*, y *comprometida*

Poniendo en conversación a la filosofía crítica del idealismo alemán con perspectivas descoloniales, feministas, y de raza, Acosta López ofrece una crítica devastadora de lo

que ha sido tradicionalmente concebido como *filosofía pura y dura*. Esta es una crítica que conecta directamente con las críticas feministas y de raza de la lógica de la puridad (*purity logic*) de María Lugones (2003) y Alexis Shotwell (2016), y ofrece una visión transformadora de la labor crítica de la filosofía, lo que denominaré *filosofía impura y dura*. Esta filosofía impura y dura tiene tres rasgos fundamentales que se contraponen directamente a los rasgos definitorios de la concepción tradicional de la *filosofía pura y dura* que ha prevalecido en varias tradiciones filosóficas: esta concepción tradicional es la que conceptualiza la filosofía como ejercicio de la razón *pura*, es decir, como pensamiento crítico de cualquier ser racional, independientemente de su cuerpo, de su situación histórica, y de sus ideales o compromisos concretos. Esta es una manera de hacer filosofía *descorporizada, ahistórica, y neutral*. Esta filosofía idealizada y desvinculada de las realidades materiales e históricas ha hecho al pensamiento crítico filosófico irrelevante para el mundo social y sus públicos. Como correctivo, Acosta López propone, en conversación con filosofías descoloniales, feministas, y de raza, una manera de hacer filosofía que no sólo hace al pensamiento crítico relevante sino necesario para la vida y sus problemas normativos de justicia: esta es una manera de hacer filosofía *encarnada, histórica, y comprometida*. Estos tres rasgos de la filosofía crítica que son el punto de partida de la filosofía de la escucha radical de Acosta López se ponen de relieve en la filosofía feminista negra y, en particular, en la filosofía feminista de *standpoint* de Patricia Hill Collins (1990/2000).

En *Black feminist epistemology* (1990/2000) Hill Collins enfatiza que el poder crítico y transformador de la epistemología feminista negra reside precisamente en estos tres rasgos de la perspectiva excéntrica de aquellos sujetos que, como las mujeres negras, han sido marginados y han ocupado la posición (*standpoint*) de sujetos que hablan al mismo tiempo desde fuera y desde dentro de un marco hermenéutico y epistemológico de sentido y conocimiento (los sujetos que Hill Collins describe como *insiders/outsidiers*). Estos tres rasgos del marco epistemológico crítico de la teoría del *standpoint* son los siguientes: una conciencia *encarnada* (*embodied consciousness*) que posibilita la perspectiva crítica de la experiencia que no encaja en los marcos teóricos dominantes y que no se deja asimilar; un nuevo marco epistemológico *situado* que —lejos de operar desde ninguna parte, descontextualizado— empieza *in media res* y es constitutivamente histórico, situado en las luchas de sentido, de valores y de conocimiento que constituyen a cada momento socio-cultural e histórico; y una perspectiva crítica *comprometida* que no se erige como neutral o por encima de valores e ideales, sino que opera desde el *compromiso* (commitment) con la justicia social y con el empoderamiento de los grupos marginados y oprimidos. Son estos tres elementos los que llevan a la teoría del *standpoint* de Hill Collins a centrar las voces y perspectivas de los sujetos excluidos y silenciados; y son estos mismos elementos los que subyacen a la filosofía crítica —*impura y dura*— de Acosta López que también propone centrar “todas las voces (colonizadas, racializadas, y sexualizadas por la propia filosofía) que la harían, no sólo más rica y pertinente, sino, diría incluso, *posible hoy en día*” (Acosta, 2022, p. 136).

Estos tres rasgos de la filosofía crítica que pueden verse tanto en la teoría del standpoint de Hill Collins como en la filosofía de la escucha radical de Acosta López son la base de las *estéticas de la resistencia* y de las *gramáticas de lo inaudito* que el trabajo filosófico de Acosta López dilucida de forma brillante.

En primer lugar, dado que la filosofía crítica tiene que ser una filosofía *encarnada*, es una filosofía que se centra en el mundo material y sensible y aborda cuestiones filosóficas sobre la inteligibilidad, la normatividad, etc., desde perspectivas corporales, es decir, sexualizadas, racializadas, con inflexiones de clase y de estatus social. En este sentido, el trabajo filosófico de Acosta López converge con la fenomenología crítica de otras filósofas Latinas como Linda Alcoff (2006) y Mariana Ortega (2016). Por otra parte, la filosofía crítica encarnada se centra en cuestiones filosóficas experienciales sobre la constitución del espacio de lo sensible y de nuestra sensibilidad en ese espacio (nuestra receptividad y productividad como sujetos creadores de significados y valores). De ahí la importancia de lo estético para la filosofía crítica: es indispensable que la filosofía interroge los regímenes de lo sensible y abra espacios para nuestra capacidad de resistencia y cambio en la redistribución del espacio de lo sensible.¹ Como apunta Acosta López, “porque me niego a creer que la filosofía sea una actividad descorporizada, mi trabajo parte de la estética” (Acosta, 2022, p. 136). Es por ello que la filosofía de la escucha radical de Acosta López se centra en las *estéticas de la resistencia* de los sujetos excluidos y silenciados, como destacaré en la próxima sección.

En segundo y tercer lugar, dado que la filosofía crítica tiene que ser una filosofía *situada y comprometida*, es imperativo interrogar los valores de conducta y las normas de inteligibilidad que han regido los espacios de acción y de entendimiento, y abrir estos espacios a las experiencias y perspectivas de sujetos marginados que han sido excluidos de las luchas de significados y valores. En otras palabras, una tarea fundamental de la filosofía crítica es enseñarnos a escuchar los silencios, empoderar las voces silenciadas, y abrir la sensibilidad a nuevas gramáticas de la escucha. Este es precisamente el objetivo de las gramáticas de lo inaudito de Acosta López, como veremos también en la próxima sección.

2. Revoluciones de la sensibilidad y estéticas de la resistencia

Basándose en sus estudios sobre Schiller, Acosta López argumenta muy acertadamente que “no hay revolución política sin una revolución de la sensibilidad”: “No hay cambio político, y lo que es más importante, no hay cambio en el ámbito de lo que llamamos ‘lo político’ (el ámbito de la ‘aparición’ en la obra de Schiller), sin una suspensión y resistencia a los marcos que dan forma a lo que ya ha sido reconocido y aceptado como

¹ En este punto se puede apreciar una convergencia del trabajo filosófico de Acosta López con la estética política de Jacques Rancière (2010; 2013) y Tina Chanter (2017).

verdadero” (Acosta, 2022, p. 140). Esta es una contribución fundamental a los debates contemporáneos sobre *injusticia epistémica* (Fricker, 2007) y sobre *epistemologías de la resistencia* (Medina, 2013). Cuando se niega la credibilidad y la inteligibilidad a voces y perspectivas marginadas, se cometen injusticias epistémicas contra ellas: se las excluye de lo público, se les niega la posibilidad de contribuir a los significados y a las verdades que circulan en la esfera pública. La lucha contra ese tipo de injusticia requiere lo que he denominado *resistencia epistémica*, es decir, la lucha contra regímenes de significación y de verdad que excluyen y silencian las voces y perspectivas de los más débiles y desempoderados. Tenemos que ejercer *fricción epistémica* contra aquellas sensibilidades que impiden escuchar o dar el peso apropiado a perspectivas no-dominantes. La resistencia epistémica es una lucha contra sensibilidades dominantes y opresivas que pretende tener un efecto liberador. La liberación epistémica de voces y perspectivas marginadas es al mismo tiempo una liberación afectiva y corporal, encarnada; pues incluye una dimensión estética fundamental: lo que se necesita, el objetivo de la resistencia epistémica es precisamente, como Acosta López enfatiza, “una revolución de la sensibilidad”. “El camino hacia la libertad debe empezar por la estética” (Acosta, 2022, p. 140).

Como bien argumenta Acosta López, el poder crítico de la estética consiste en su capacidad de “interrumpir (deponer, subvertir) el monopolio [...] sobre la apariencia” (Acosta, 2022, p. 143). Cuando el arte se usa críticamente tiene la capacidad de resistir mecanismos de representación y sensibilidades dominantes que silencian voces y perspectivas de sujetos marginados, y al mismo tiempo también la capacidad crítica de regenerar y reorientar nuestra sensibilidad. En sus estudios estéticos sobre la obra de artistas como Oscar Muñoz, Doris Salcedo, y Juan Manuel Echavarría, las reflexiones de Acosta López ponen de relieve el poder del arte “para desorganizar nuestros sentidos”, para cuestionar “de modo radical el ordenamiento preestablecido de lo sensible”, y para inaugurar “nuevas gramáticas” que nos orientan en el mundo de manera diferente y nos permiten sentir ausencias y atender a experiencias que antes no estábamos preparados para escuchar (Acosta, 2022, p. 143). Cuando el arte crítico y las prácticas estéticas resistentes nos ponen en el camino de nuevas gramáticas de la escucha —de gramáticas de *lo inaudito*— se hace posible atender a experiencias de daño que antes ni siquiera eran registradas como tales en la esfera pública. Las gramáticas de *lo inaudito* que se generan a través de estéticas de la resistencia nos permiten desarrollar nuevas formas de sensibilidades abiertas y resistentes. Estas revoluciones de los sentidos, estas estéticas de la resistencia, nos permiten no sólo escuchar cosas que antes eran inaudibles, sino sensibilizarnos a ellas, sentirlas y sentirnos concernidos y responsables, preparados para actuar y para atender formas de daño que antes ni siquiera eran reconocidos. Acosta López muestra cómo un cambio de la sensibilidad es una intervención política urgente cuando hay formas de violencia sistemática y traumática que nos rodean y a las que las sensibilidades dominantes nos hacen insensibles, como es el caso de la violencia estructural sexista y racista. Las gramáticas de *lo inaudito* son “gramáticas

que deben ser inauguradas, instituidas y reconocidas para poder hacer audible lo que de otra forma permanece sin ser escuchado como consecuencia de [...] ‘violencias traumáticas’” (Acosta, 2022, p. 144).

Estas gramáticas que revolucionan nuestra sensibilidad y las normas de inteligibilidad vigentes son apropiadamente llamadas por Acosta López “gramáticas de *lo inaudito*”. Esta denominación pone de relieve un doble sentido de lo *inaudito*: lo inaudito como aquello que es inaudible, que no se puede escuchar como algo que es parte del mundo de las apariencias porque conlleva la desestructuración de ese mundo; y lo inaudito como aquello que, por no poder ser escuchado sin saturar nuestras estructuras de sentido (sin hacer tambalear los pilares de nuestro mundo de sentido), nos supera, y al abrir nuestra sensibilidad a ello, nos sorprende, nos duele, y nos *indigna*. Ambos sentidos de lo inaudito son muy importantes y están íntimamente relacionados; pero el último punto sobre la indignación pone de relieve algo esencial sobre el carácter moral y afectivo de lo inaudito: porque hay “formas de daño sin precedentes que desafían nuestra imaginación ética de manera radical” (Acosta, 2022, p. 145), cuando se inauguran nuevas formas de escucha que nos hacen atender y sensibilizarnos a esos daños, nuestra atención y sensibilidad nos duele e indigna. Las gramáticas de lo inaudito nos permiten desarrollar una nueva sensibilidad epistémico-hermeneútica que posibilita nuevas dinámicas testimoniales e interpretativas, y al mismo tiempo también una nueva sensibilidad ético-política que posibilita nuevas dinámicas de atención al daño tanto en las relaciones interpersonales como en las relaciones grupales e institucionales en la esfera pública. De esta manera, las gramáticas de lo inaudito de Acosta López muestran cómo la resistencia estética es al mismo tiempo una forma de resistencia epistémica y política, y cómo contribuye de manera fundamental a la lucha contra la injusticia epistémica así como a la lucha por la justicia social en general.

Lo que las gramáticas de lo inaudito nos enseñan, según Acosta López, es a escuchar “profundos y elocuentes silencios” (Acosta, 2022, p. 146) y a atender al daño moral y epistémico de la destrucción de sentido de la que dan testimonio las víctimas de violencia traumática. En este testimonio nuestra disposición a escuchar no es una disposición a escuchar lo narrado, sino precisamente a escuchar lo que no se puede narrar: lo inenarrable, la inenarrable destrucción del sentido, lo que está “siendo (in)comunicado” (Acosta, 2022, p. 146), los silencios que conforman el único rastro de lo que ha sido borrado y no se puede recomponer. Como bien dice Acosta López, las violencias traumáticas son *violencias colonizadoras* que “buscan saturar cada espacio de producción de sentido y despojar a todo lo que queda sometido a ellas de cualquier posibilidad de participar en esta producción a menos de que sea mediante una operación de sustracción” (Acosta, 2022, p. 148). Esta descripción encaja bien en la forma paradigmática de violencia epistémica estructural que ha sido parte de la colonización y que Bonaventura de Sousa Santos (2014) ha denominado *epistemicidio*. El epistemicidio de poblaciones indígenas ha incluido la destrucción de lenguajes y conocimientos indígenas, pero también la compulsión a dar sentido de acuerdo con

normas de inteligibilidad y gramáticas impuestas. Como dijo de manera magistral Gloria Anzaldúa (1987) en su análisis de la violencia epistémica colonial, “el Anglo con cara de inocente nos arrancó la lengua” (p. 54) porque las lenguas salvajes no pueden ser domadas sino sólo arrancadas. Como Anzaldúa pasa a explicar, las lenguas de los pueblos marginados son arrancadas no sólo cuando se les impide hablar, sino también cuando se les obliga a hablar de manera determinada. Es sin duda cierto que la violencia epistémica colonial conlleva la destrucción de la capacidad de generar sentidos y marcos de significación; y, como argumenta Acosta López, la destrucción del sentido ha de ser entendida “como una cuestión estructural y política, en lugar de pensarla únicamente como una psíquica y epistemológica” (Acosta, 2022, p. 149). De acuerdo con esta idea, es preciso resaltar que la destrucción del sentido es una forma de violencia epistémica que sólo puede ser entendida y analizada filosóficamente desde una epistemología *política* y *estructural*, que es lo que distingue precisamente a los estudios de epistemología descolonial (De Sousa Santos, 2014; Isasi-Díaz and Mendieta, 2011).

Es muy acertado que Acosta López describa como “una perspectiva descolonial” (Acosta, 2022, p. 149) su aproximación crítica a la escucha de testimonios traumáticos desde las gramáticas de lo inaudito. Pues esa aproximación crítica de *escucha radical* se centra en resistir la violencia epistémica (estructural y política) y al mismo tiempo en descolonizar la comunicación con una creatividad resistente.² En este sentido, quisiera destacar la interesante convergencia de la hermenéutica descolonial de las gramáticas de lo inaudito de Acosta López y la hermenéutica descolonial de María Lugones y su concepto de *comunicación compleja* (*complex communication*). Tanto la escucha radical de Acosta López como la comunicación compleja de Lugones resaltan dos elementos importantísimos para la hermenéutica descolonial: la suspensión de normas fijas de inteligibilidad y de una gramática única dominante que controla el sentido; y la creación de espacios de *juego* (*play*, en el sentido técnico de Lugones), espacios de improvisación hermenéutica y de co-creación de sentidos al margen de las gramáticas dominantes, espacios en los que los participantes tienen que cultivar una actitud hermenéutica de juego (*playful attitude*) para escucharse a sí mismos y les unos a les otras al margen de marcos de significación dominantes.

La participación en la escucha radical (de Acosta López) o en la comunicación compleja (de Lugones) requiere la suspensión de normas fijas o criterios de significación establecidos y una actitud de improvisación y juego; sin estos elementos, no es posible subvertir e interrumpir el régimen de lo audible e irrumpir en el régimen de lo inaudito. Pues lo que se busca en la escucha radical (de Acosta López) o en la comunicación compleja (de Lugones) no es atender a *un* mundo o *una* historia que ya se encuentra en el espacio público, sino

2 Como lo explica Acosta López, vemos aquí “una perspectiva descolonial, que apunta no solo a denunciar un tipo muy particular de violencia (junto con los mecanismos de representación controlados por ella), sino a explorar las posibilidades latentes en la resistencia creativa que surge en estos contextos y que busca (¡y logra!) irrumpir en el régimen de lo audible, subvirtiéndolo e interrumpiéndolo de modos inesperados” (Acosta, 2022, p. 149).

imaginar y explorar *otros mundos e historias* que aún no han sido escuchados.

La escucha radical requerida por las gramáticas de lo inaudito es una escucha abierta, creativa y transformadora: desarrollar una nueva sensibilidad para escuchar los silencios requiere abrirnos a nuevas normas de inteligibilidad, a nuevas gramáticas de la escucha, sin presuponer cuándo y cómo las voces silenciadas querrán/podrán hablar o expresarse (con o sin palabras), y sin presuponer tampoco la forma específica que su expresión tomará (en qué medios, en qué dinámicas comunicativas, de acuerdo a qué normas de inteligibilidad, etc.). Uno de los rasgos característicos de las gramáticas de lo inaudito y la escucha radical que éstas posibilitan es la creatividad. Esta actividad creadora de la escucha radical ha de ser entendida como una tarea política. Como explica Acosta López, éste es “un aspecto esencial de la estética entendida como tarea política”: “su poder para inaugurar posibilidades insospechadas a través de la capacidad inventiva que viene con la resistencia. Esto significa, primero, que la tarea no es sólo escuchar lo que está borrado, silenciado, obliterado por la violencia, sino también escuchar lo que calla detrás de estas borraduras [...]. Así, en segundo lugar, la demanda es por encontrar formas de *hacer audibles* las acciones políticas y los actos creativos de resistencia que buscan interrumpir ambos niveles y formas de silenciamiento.” (Acosta, 2022, p. 150) Esta tarea estético-política de escuchar y hacerse oír desde el silenciamiento es una tarea de *co-creación o co-recreación de mundos* de experiencia y significado que han sido interrumpidos, bloqueados, impedidos o masacrados. Así lo explica Acosta López:

Desde esta perspectiva, tanto escuchar como hacerse oír están, al mismo tiempo, respondiendo a la tarea de *producir un mundo que no fue pero debería haber sido*. Se trata de un acto subversivo, en el que la invención no se opone a la historia sino que la actualiza, haciendo posible la resistencia a formas estructurales e institucionales de olvido. El primer paso hacia ello es la demanda *est-ética* que reclama *la memoria de lo que no debería haber sucedido* (Acosta, 2022, p. 150).

Tal como las entiende Acosta López, las estéticas de la resistencia reivindican mundos que no sólo *podrían* haber sido, sino que *deberían* haber sido. Esta tarea estético-política está al servicio de una normatividad liberadora que se centra en la lucha contra las injusticias epistémicas que han silenciado y borrado posibles mundos de comunidades oprimidas. Esta es una doble tarea que conlleva, en primer lugar, resistirse a admitir el mundo tal como es; y, en segundo lugar, “imaginar y producir un otro mundo para el presente; una tarea para el pensamiento, para la acción, y por mor de un pasado que aún no termina” (Acosta, 2022, p. 151). El dedicarse de manera coordinada a esta doble tarea de resistir e imaginar/crear es precisamente lo que he descrito en mis artículos más recientes como *activismo epistémico* (Medina, 2022a, 2022b, y En Preparación). La realización de esta doble tarea que proponen las estéticas de la resistencia conlleva la agitación subversiva de nuestras sensibilidades (en lo que se centra el *activismo epistémico*), y requiere formas de *comunicación compleja* como las descrita por María Lugones: comunicación subversiva y creativa que se da

en los intersticios de la inteligibilidad, en zonas liminales (*liminal sites*) que se salen de la inteligibilidad imperante (o legibilidad) y que son zonas de creación no sólo de significados, sino de nuevas normas o gramáticas y de nuevos tipos de sensibilidad y agencia comunicativa. Lugones enfatiza que cuando la comunicación compleja conecta diferentes espacios liminales sirve como base para coaliciones profundas (*deep coalitions*) entre grupos oprimidos. Gracias a la comunicación compleja que se sale de marcos de significación establecidos podemos viajar a otros mundos (*world-traveling*) y sentir, experimentar y *ser* de formas diferentes, fuera de las normas impuestas. Como he discutido en otra parte (Medina, 2021), las imaginaciones y estéticas resistentes juegan un papel crucial en la comunicación compleja y en el viaje a otros mundos que se crean o re-crean en espacios liminales (*world-traveling across liminal sites*).

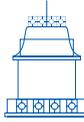
A través de la escucha radical y de la comunicación compleja con otros que han sufrido exclusión y silenciamiento podemos deshacer las estructuras de experiencia y significado que nos han sido impuestas y crear otras nuevas, deshaciéndonos y volviéndonos a hacer como sujetos de experiencia y significación, recomponiéndonos en comunidades de resistencia y cultivando caminos liberadores en la co-creación de mundos más solidarios y abiertos. Esto es precisamente lo que las estéticas de la resistencia de la profesora Acosta López propone: una forma de hacer filosofía crítica liberadora que nos transforma en lo más profundo, una forma de conversar críticamente con otros en la que nos abrimos a nuevas formas de pensar y sentir, de crear comunidades y de re-crearnos con otros. Como Acosta López concluye, “la filosofía es desde ya siempre una actividad encarnada que comienza —y nunca termina— con la de(con)strucción de una misma junto con otros (...) siempre con otros” p. 152.

Acosta López nos enseña a hacer filosofía conversando con las víctimas de trauma, y nos enseña así a hacer filosofía crítica de una forma nueva, de una manera más radical y profunda, encarnada, situada y comprometida. Esto es sólo el principio de un camino filosófico fascinante y transformador que hemos empezado a andar con la profesora Acosta López y por la que todos le debemos nuestra gratitud. *Filósofe, no hay filosofía, se hace filosofía al conversar; filósofe, son tus conversaciones críticas la filosofía y nada más.*

Referencias

- Acosta, M del R. (2022). De la estética como crítica a las gramáticas de la escucha: resistencias estéticas frente a la violencia epistémica. M. C. Salinas, J. D. Franco, Y. Sánchez, S. Cadavid (Trads.). *Estudios de Filosofía*, 66, 131-155. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.349487>
- Alcoff, L. (2006). *Visible identities: race, gender, and the self*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195137345.001.0001>
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: the new mestiza*. Aunt Lute Books.
- Chanter, T. (2017). *Art, politics and Rancière: broken perspectives*. Bloomsbury.

- De Sousa Santos, B. (2014). *Epistemologies of the south: justice against epistemicide*. Routledge.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198237907.001.0001>
- Hill Collins, P. (1990/2000). *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Unwin Hyman.
- Isasi-Díaz, A. M. & Mendieta, E. (Eds.). (2011). *Decolonizing epistemologies: Latina/o theology and philosophy*. Fordham University Press.
<https://doi.org/10.5422/fordham/9780823241354.001.0001>
- Lugones, María. (2003). *Pilgrimages/Peregrinajes: theorizing coalition against multiple oppressions*. Roman & Littlefield Publishers.
- Lugones, M. (2006). On complex communication. *Hypatia*, 21(3), 75-85.
<https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2006.tb01114.x>
- Machado, A. (2018). *Poesías completas de Antonio Machado*. Editorial Manuel Castro Domínguez.
- Medina, J. (2013). *The epistemology of resistance: gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imagination*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199929023.001.0001>
- Medina, J. (2020). Complex communication and decolonial struggles: the forging of deep coalitions through emotional echoing and resistant imaginations. *Critical Philosophy of Race*, 8(1-2), 212-236. <https://doi.org/10.5325/critphilrace.8.1-2.0212>
- Medina, J. (2022a). Injusticia epistémica y activismo epistémico en las protestas sociales feministas. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, 10(8), 227-250.
- Medina, J. (2022b). Philosophy of protest and epistemic activism. In N. McHugh, I. Olasov & L. McIntyre (Eds.), *A Companion to Public Philosophy*. Blackwell.
<https://doi.org/10.1002/9781119635253.ch13>
- Medina, J. (En Preparación). Activismo epistémico y la epistemología del empoderamiento *Quaderns de Filosofia*.
- Ortega, M. (2016). *In-Between: Latina feminist phenomenology, multiplicity, and the self*. State University of New York Press.
- Rancière, J. (2013). *The politics of aesthetics*. Bloomsbury.
- Rancière, J. (2010). *Dissensus: on politics and aesthetics*. Bloomsbury.
<https://doi.org/10.5040/9781472547378.ch-001>
- Shotwell, A. (2016). *Against purity: living ethically in compromised times*. University of Minnesota Press.
- Zambrana, R. (2018). *Pasarse políticamente: interrupting neoliberal temporality*. *Diacríticos*, 46(2), 98-116. <https://doi.org/10.1353/dia.2018.0011>
- Zambrana, R. (2021) *Colonial debts. The case of Puerto Rico*. Duke University Press.
<https://doi.org/10.1215/9781478013198>



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Daños estructurales de las injusticias epistémicas. El caso de la Iglesia católica*

Flor Emilce Cely Ávila

Universidad El Bosque, Bogotá, Colombia
Email: florcely@gmail.com

Recibido: 9 de abril de 2022 | Aceptado: 31 de mayo de 2022
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.349344>

Resumen: En este texto expongo las consecuencias estructurales generadas por las continuas y sistemáticas injusticias epistémicas llevadas a cabo en determinadas comunidades o instituciones. Estas injusticias contribuyen a construir una estructura de silenciamiento, negación de autoridad epistémica, encubrimiento e impunidad. Se expondrá la importancia del aspecto normativo que guía las reflexiones acerca de estas injusticias en dos sentidos: por un lado, en tanto es necesario contar con criterios que permitan establecer la verdad en el marco de evaluación de injusticias epistémicas y, de otro, en el sentido de precisar la manera en que atentar sistemáticamente en contra de esta produce daños epistémicos casi irreversibles y garantiza la perpetuación de la estructura. Se mostrará cómo sucede esto en el marco de una institución poderosa como es la Iglesia católica, que desde hace décadas exhibe un patrón de injusticias testimoniales y de encubrimiento de abusos en su interior.

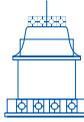
Palabras clave: injusticia epistémica, verdad, pragmatismo, estructura, Iglesia

* Este trabajo se desarrolló en el marco de una investigación personal como profesora de la Universidad El Bosque.

Cómo citar este artículo

Cely, F.E. (2022). Daños estructurales de las injusticias epistémicas. El caso de la Iglesia Católica. *Estudios de Filosofía*, 66, 167-192. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.349344>





Structural wrongs of epistemic injustices. The case of the Catholic Church

Abstract: In this article, I present the structural consequences generated by the continuous and systematic epistemic injustices carried out in certain communities or institutions. These injustices contribute to building a structure of silencing, denial of epistemic authority, cover-up and impunity. The importance of the normative aspect that guides the reflections about these injustices will be exposed in two senses: on the one hand, insofar as it is necessary to have criteria that allow establishing the truth in the background of evaluation of epistemic injustices and, on the other, in the sense of specifying how systematically attempting against it produces almost irreversible epistemic damage and guarantees the perpetuation of the structure. It will be shown how this happens within the framework of a powerful institution such as the Catholic Church, which has exhibited a pattern of testimonial injustices and the cover-up of abuses within it for decades.

Key words: epistemic injustice, truth, pragmatism, structure, church

Flor Emilce Cely Ávila

Es doctora en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Docente e investigadora con 20 años de experiencia en diferentes universidades, en áreas como: filosofía feminista, fenomenología, filosofía de la psicología y filosofía de las ciencias cognitivas. Ha publicado artículos en revistas especializadas sobre estos mismos temas. Es autora del libro *Mujeres, poder y conocimiento* (Herder, 2022).

ORCID: 0000-0003-3477-1922



Introducción

Desde hace algunas décadas se considera de la mayor importancia reevaluar la forma en que se llevan a cabo reflexiones epistemológicas, dado que es importante tener en cuenta que el sujeto del conocimiento es un sujeto con cuerpo, con emociones, está influenciado por su marco socio-cultural y se encuentra situado en contextos específicos. Es en este marco que se ha desarrollado el tema de las injusticias epistémicas, que tiene en cuenta las implicaciones éticas y políticas de las prácticas epistémicas que se dan entre esos “nuevos” sujetos epistémicos y que es de la mayor importancia pues analiza las maneras en que se dan dichas prácticas y que pueden terminar lesionando el estatus epistémico de los sujetos y, con ello, su dignidad.

El estudio de estas injusticias fue propuesto por Miranda Fricker ya hace 15 años y ha tenido los más variados desarrollos y aplicaciones. En su libro *Injusticia epistémica* (2017), plantea dos clases, la primera, *injusticia testimonial*, tiene que ver con que a una persona se le rebaje o niegue credibilidad a su testimonio como consecuencia de una percepción o evaluación sesgada que se hace de ella, dado que se la juzga a partir de prejuicios identitarios negativos. Uno de los casos más frecuentes de este tipo de injusticia es el que se comete contra mujeres que denuncian casos de acoso o abuso sexual en el contexto de sociedades sexistas. Son sometidas a toda clase de dudas y hasta de juicios morales en relación con las denuncias que hacen. Es usual cuestionarlas con preguntas tales como: ¿por qué estaba en ese lugar a esa hora? ¿por qué estaba vestida así?; ¿por qué se comportaba de esa manera? En ocasiones no solo se pone en duda la veracidad de su testimonio, sino que se deja entrever que hubo allí algo de merecimiento de su suerte.

La segunda clase de injusticia epistémica la llama Fricker *injusticia hermenéutica* y hace referencia a situaciones de grupos de personas que son excluidos injustamente del tesoro de significados o de los medios disponibles para poderle dar sentido a sus experiencias (de ahí el término “hermenéutica”). Desde la infancia, nos encontramos enfrentados a experiencias que desbordan nuestra capacidad de comprensión y para las cuales necesitamos recursos que nos permitan darle significado y comunicarlas a los demás. La familia, los educadores, y la sociedad en general tiene la responsabilidad de ofrecer equitativamente a todos los recursos interpretativos para lograr tales fines. Pero sucede que a personas de ciertos grupos en particular, esos recursos les son negados injustamente. Es el caso de personas de grupos minoritarios o marginados: personas empobrecidas, mujeres, afrodescendientes, niños, personas de tercera edad o con enfermedades mentales. Un caso paradigmático es el de personas de orientación homosexual a las que, en entornos machistas y homofóbicos no se les brinda los recursos apropiados para comprender las sensaciones, experiencias y vivencias por las que pasan, de manera tal que además no cuentan con herramientas interpretativas para poder comprenderlas y expresarlas, así como para poder comunicarlas de manera apropiada a otros.

Mi objetivo en este texto es plantear que los casos de injusticias testimoniales frecuentes y sistemáticos, contribuyen a construir una estructura de silenciamiento, negación de autoridad epistémica, encubrimiento e impunidad (característica de sociedades excluyentes y discriminatorias con rasgos claramente sexistas, racistas, clasistas y homofóbicos). Se trataría en este caso no simplemente de casos incidentales, sino de casos que, a la larga, terminan teniendo repercusiones para la imaginación social, para las diversas formas en que nos comunicamos unos a otros y para las maneras en que las relaciones interpersonales se establecen en todos los ámbitos de la vida pública y privada. A través de estos casos de injusticia testimonial se va constituyendo una estructura que se impone de manera poco consciente y que es respaldada por instituciones como las educativas, la familia, los movimientos políticos y la Iglesia.

Se expondrá, en primer lugar, la importancia del aspecto normativo que guía las reflexiones sobre el tema de injusticia epistémica, en tanto es necesario contar con criterios que permitan establecer la verdad en el marco de evaluación de injusticias testimoniales en particular. Se mostrará en seguida el marco estructural de dichas injusticias a partir de la exposición de los abusos cometidos en una institución poderosa como es la Iglesia católica. Se presentará un caso que es solo una muestra de un patrón de injusticias testimoniales y de encubrimiento que exhibe desde hace décadas esta institución. Finalmente, se hará una reflexión sobre los rasgos estructurales que podemos derivar de los casos sistemáticos de abuso, precisando la manera en que atentar metódicamente en contra de la verdad produce daños epistémicos casi irreversibles y garantiza la perpetuación de la estructura.

1. El papel de la verdad en los casos de injusticia epistémica

El tema de la injusticia epistémica, tal como fue desarrollado por Fricker, se enmarca en una línea de epistemología feminista para la cual es central su aspecto normativo. Las autoras de esta línea plantean que es necesario tener claro cuáles son los criterios de corrección para nuestras creencias, pues, de lo contrario, nos quedaremos sin los medios para defender una concepción de mundo como correcta en oposición a otras que no lo son. Esto último les sucede a algunas posiciones posmodernas a las que Fricker critica, puesto que considera que se trata de concepciones relativistas que deben afrontar enormes dificultades. Según Fricker (1994), si bien es cierto que la epistemología feminista entiende el conocimiento a partir de la reflexión acerca de cómo la identidad social y las relaciones de poder influyen nuestro acceso epistémico al mundo —e imponen restricciones a prácticas epistémicas particulares—, esto no la exime de considerar los criterios a partir de los cuales podemos seguir sosteniendo una posición realista en la que sigue siendo importante que “el mundo limite lo que se puede decir”.

Esto lleva a Fricker a proponer un ideal de verdad regulador que es lo que podrá garantizar verdaderamente el consenso, y sin el cual, se corre el riesgo de ejercer un

acto de coerción de unos sobre otros. Veamos cuáles son los problemas con esto. En “Feminismo en epistemología. Pluralismo sin postmodernismo” (2001), Fricker muestra cómo algunas posiciones posmodernas terminan rechazando toda “autoridad de la razón” puesto que la consideran únicamente desde la perspectiva de un ideal kantiano de la razón según el cual el poder no ejerce ninguna influencia en nuestras relaciones discursivas (Fricker, 2001, p. 172). Aquí Fricker plantea una posición interesante y es que se requiere defender la autoridad de la razón, dado que necesitamos contar con criterios que permitan hacer un contraste entre discursos autoritarios y los que no lo son, pues, en últimas “[e]s políticamente inútil –verdaderamente es en último término un sinsentido– decir que todo discurso razonado es autoritario o terrorista” (Fricker, 2001, p. 175). Defiende así la idea de trazar la distinción entre “autorizado” y “autoritario”. En esta línea, desarrolla una defensa de un pluralismo epistémico, que opone a un pluralismo ontológico, metafísico o epistemológico, con el que parecen comprometerse algunas posiciones posmodernas, que, de esta manera, se quedan sin criterios para defender unas prácticas epistémicas como ética y políticamente mejores que otras (Fricker, 2001, p. 179). Fricker se aleja así de posiciones fundacionalistas y defiende más bien la idea de un sistema de creencias holístico.

Lo que tenemos entonces es una línea de epistemología feminista que considera de la mayor importancia contar con criterios normativos, así como con una concepción renovada de conceptos como razón, objetividad y verdad.¹ Mi punto es que en el análisis y exposición del tema de las injusticias epistémicas necesitamos contar con un criterio de verdad que, de un lado, ya no sea tan restringido y rígido como el “criterio de verdad como correspondencia” (Russell, 1991), pero que, de otro, permita distinguir las ideas verdaderas de las que no lo son, en contextos situados y con miras a restablecer la justicia y lucha contra la impunidad. Considero que este criterio se delinea muy bien desde la tradición pragmatista, en particular, con autores como James. Así pues, que paso enseguida a exponer algunas ideas centrales de estos autores pues, junto con las de Fricker, nos permitirán entender por qué la denuncia de injusticias epistémicas no puede suscribirse a un relativismo y por qué lo más apropiado es enmarcarla en una concepción pragmatista de la verdad.

Una de las maneras de entender el criterio pragmatista de la verdad tiene que ver con el papel que esta puede desempeñar en la vida de un individuo, o de la sociedad a la que pertenece. Dice James (2000):

El pragmatismo, por su parte, suelta su pregunta acostumbrada. “Concedamos que una idea, o una creencia, sea verdadera” [...] “Muy bien, pero ¿qué diferencia concreta supone para la vida real de un individuo el que sea verdadera? ¿Cómo se realizará la verdad? ¿Qué experiencias resultarán diferentes de las que se

1 Expongo esta línea con más detalle en el capítulo uno de mi libro, en relación con autoras como Fricker, Longino y Rooney (Cf. Cely, 2022).

producirían si la creencia fuera falsa? En suma: ¿qué valor en efectivo tiene la verdad en términos de experiencia?” (p. 170).

Así, la concepción de la verdad como lo útil en James, no debe llamar a malentendidos. Esta idea está estrechamente relacionada con la noción de experiencia y de dinamismo tan central en varias líneas pragmatistas. Para James, la experiencia tiene un papel central en la verdad, por ello consideró que la epistemología debía dar un giro y atender las experiencias de personas más concretas. La verdad cumple un papel en la vida, tiene un valor en términos de experiencia.

Toda idea sobre la que, por así decir, podamos cabalgar; toda idea que nos lleve prósperamente de una parte de nuestra experiencia a otra distinta, que concatene satisfactoriamente las cosas, que funcione de forma segura, que simplifique las cosas y ahorre trabajo, una idea así —digo— es verdadera justamente por todo eso, verdadera a esos efectos, verdadera instrumentalmente (James, 2000, p. 87).

Lo que resalta aquí es su aspecto dinámico. Para James la verdad de una idea “no es una propiedad estancada e inherente a sí misma” (2000, pp. 170-171). Una idea se hace verdadera, la verdad es algo que le *acontece* a la idea. Los significados y las verdades no son cosas que encontramos ya hechas y que podemos simplemente poseer; son cosas que hacemos y rehacemos. Esto en contra de una concepción intelectualista de la verdad que la considera estática e inerte (James, 2000, p. 170). Y aquí conecta con el tema de la experiencia y la acción, pues entonces la verdad debe servirnos para armonizar nuestras experiencias y acciones.

Pero —y en esto radica parte de su agudeza— hay que tener muy presente que son los hechos los que la *hacen* verdadera. “Su veracidad es realmente algo que sucede, un proceso, a saber: el proceso de su propia verificación, de su *verificación*. Su validez es el proceso de su validación” (James, 2000, p. 171; las cursivas son del original).

Ahora bien, ¿cómo conciliar el hecho de que la teoría de la verdad en James se aleja de la idea de una “correspondencia” con los hechos y lo que acabamos de decir aquí en relación con la “verificación con los hechos”? Hay que tener en cuenta que entra en juego, de un lado, la idea dinámica de la verdad como algo que se da en su proceso de verificación, no como un punto final del proceso, “el término de la cuestión”, el final del camino, pues este es siempre inacabado. Y, de otro, que la noción de realidad contra la cual se procede a esa verificación no consiste en una realidad de “hechos duros”, estática, sino de la realidad experienciada, de la que tiene experiencia un conjunto de sujetos. Las experiencias son móviles y así mismo es la verdad. No obstante, los seres que producen la verdad son seres “encarnados” que, por lo mismo están sujetos a los hábitos y la regularidad.

Pero ¿qué significan pragmáticamente las propias palabras “verificación” y “validación”? Volvemos a lo mismo: significan ciertas consecuencias prácticas de la idea verificada y validada. Es difícil encontrar una frase que caracterice mejor

estas consecuencias que la definición corriente del acuerdo con la realidad, pues justamente son esas consecuencias lo que tenemos en mente cuando decimos que nuestras ideas “están de acuerdo” con la realidad. Mediante los actos y las demás ideas que provocan, las ideas nos guían hasta o hacia otros sectores de la experiencia con los cuales sentimos que concuerdan las ideas originales -sentimiento que se halla al alcance de nuestras posibilidades-. Las conexiones y transiciones nos llegan punto por punto, de modo progresivo, armonioso, satisfactorio. Y esta función de orientación acorde es lo que entendemos por verificación de una idea (James, 2000, p. 171).

James se aleja de una concepción de la verdad en términos de “correspondencia”, pero básicamente porque esta noción ha estado asociada a una relación estática, casi inerte, entre la mente y la realidad. Para James, como ya mencionábamos, la verdad se elabora a partir de un proceso activo en el que entra en juego un sujeto epistémico activo –con cuerpo y emociones– y una realidad de la cual ese sujeto, o mejor, una comunidad de sujetos, tiene experiencia. Esta concepción dinámica nos debe llevar a entender entonces que la verdad se va modificando en tanto la realidad experienciada y las creencias tienen una movilidad orientada por motivaciones prácticas.

Así, contamos con un criterio que nos será de gran utilidad más adelante: son las ideas verdaderas las que ponen en “marcha el proceso de verificación”, no las ideas falsas. “De este modo, la madeja y ovillo de la verdad, a medida que se va enrollando, es producto de una doble influencia. Las verdades emergen a partir de los hechos, pero vuelven a sumergirse en ellos y a ellos se añaden; y esos hechos, nuevamente, crean o revelan una nueva verdad, y así indefinidamente” (James, 2000, p. 186). Algo que ha de entenderse en el sentido recién esbozado de hechos como realidades experienciadas por una comunidad, que activamente se sumerge en un proceso dinámico. De manera tal que las ideas verdaderas, pero también las falsas, se sostienen a través de la imbricada red de relaciones epistémicas, con la influencia de estructuras de poder que, en casos desafortunados, terminan perjudicando a sujetos particulares, a las redes de confianza entre ellos, así como a las instituciones mismas.

Ahora bien, ¿qué se juega en términos estructurales con los casos de injusticia epistémica? Fricker plantea que tanto la injusticia testimonial como la hermenéutica sistemáticas se derivan de desigualdades de poder estructurales. Y éstas se ven reflejadas en las verdades que circulan en una comunidad. Dice James: “Nuestros pensamientos y creencias ‘circulan’ mientras nada les ponga en entredicho, igual que los pagarés bancarios ‘circulan’ mientras nadie los rechace” (James, 2000, p. 175). ¿Qué creencias circulan en sociedades en las que domina el sexismo o el clasismo, por ejemplo? Un grupo de creencias relacionadas con el control y el dominio de los hombres sobre la vida de las mujeres y de otras personas que consideran subordinadas y de su propiedad. Y todo este estado de cosas seguirá así en tanto

nadie se atreva a cuestionar el sistema del que surgen y que legitima dichos pensamientos y creencias.

Según James “todo esto remite a verificaciones frente a frente en alguna parte, sin las cuales la fábrica de la verdad se derrumbaría como un sistema financiero que careciera de una garantía de liquidez [...] Comerciamos con nuestras respectivas verdades, pero las creencias verificadas concretamente por *alguien* son los pies de toda la superestructura” (James, 2000, p. 175; las cursivas son del original). Y así ha de suceder, a pesar del todo poder que se sienta tener desde ciertas instituciones, respaldadas como se sienten por lo estructural. Pero, agrego yo, debemos entender que ese *alguien* no es —puede ser— un individuo aislado, sino la comunidad misma que debe garantizar a partir del acuerdo intersubjetivo esas posibilidades de verificación de nuestras creencias (y de acuerdo con un *ethos* institucional, como ya lo veremos).

Pues el énfasis de James en la experiencia tiene la consecuencia para su teoría de la verdad de abrazar un pluralismo. Y no podía ser de otra manera. Como lo señala Erin Tarver (2007), si la verdad surge de la experiencia, entonces tiene un carácter situado, necesariamente contextualizado. Y esto va en concordancia con los trabajos contemporáneos en epistemología social y feminista. Como una propuesta de una epistemología reformada y renovada, estas epistemologías no buscan determinar las condiciones de verdad de enunciados proferidos por un sujeto epistémico perfectamente neutral, sino ante todo, redefinir los conceptos de interés para todos los conocedores (como “verdad”, “conocimiento” y “realidad”), así como las consecuencias que tienen para dichos conocedores la forma y el grupo que ejerce su influencia en dichas definiciones.

Como ya lo anotamos, James tuvo la intuición correcta acerca de la importancia de entender la verdad en el marco de la práctica real, como un valor para las vidas de lo que hoy llamamos sujetos epistémicos reales. Sin embargo “paradójicamente, esta epistemología fundamentada en la experiencia y basada en la acción siguió siendo muy abstracta y no produjo ideas críticas que pudieran abordar las injusticias sociales como el racismo y el (hetero) sexismo” (Medina, 2015, p. 237). Una de las consecuencias y conexiones que quiero proponer acá es la concepción de la verdad considerada como un valor epistémico. Esto es algo que se puede encontrar en Fricker y en una buena parte de la literatura sobre injusticia epistémica. Así que podremos encontrar una línea de continuidad entre esta visión pragmatista y el trabajo en injusticias epistémicas.

2. Abusos en la Iglesia católica

¿Cuándo reconoceré esta verdad, y cuándo aquella otra? [...] ¿Cuándo una verdad pasará al almacén frigorífico de nuestra enciclopedia? ¿y cuándo saldrá al combate?

William James (2000, p. 190).

Ya hace algo más de tres décadas que se están denunciando, adelantando investigaciones, procesos judiciales y publicando informes sobre abusos sexuales en la Iglesia católica en países como Irlanda, Australia, Canadá, Estados Unidos, Reino Unido, Alemania, España, Francia, Chile, México, Colombia, entre otros.² En estos casos entran en juego de forma muy importante conocimientos velados o erróneos, pero también la ignorancia y el desconocimiento, intencional o no. De un lado, está lo que todos saben, pero de lo que no se habla muy en voz alta o en público: los casos de acoso y abuso sexual por parte de religiosos a hombres y mujeres,³ niños, niñas y adolescentes, que se presentan desde hace mucho tiempo y que se están haciendo públicos de manera multitudinaria en varios lugares del mundo. Y, de otro lado, el voto de castidad que lleva a muchos religiosos a una vida de secretismo, ocultamiento y, en últimas, de mentiras. Todo esto, en medio de pugnas por el poder, determinan sus maneras de relacionarse.

Así lo señalan varios los estudios e investigaciones que han llegado a conclusiones similares respecto a las diferentes causas de estos abusos. En Balcells y Tamarit (2021) podemos encontrar las constantes referidas en los informes más importantes de países como Australia y Alemania.⁴ En el informe de Australia se resaltan factores de riesgo institucionales tales como: la concepción de la sexualidad, el ejercicio de autoridad, la cultura organizacional y los estereotipos relacionados con el género o la homofobia; también resaltan algunas prácticas de la formación como el aislamiento y la cultura del secreto. En el informe alemán se destaca por su parte el clericalismo (entender a los sacerdotes como una élite especial, con autoridad moral y una jerarquía superior), el celibato obligatorio y la actitud ante la homosexualidad. En cuanto a resultados de las investigaciones, afirman estos autores, se han encontrado factores comunes asociados algunas veces a aspectos individuales de los abusadores, pero sobre todo a “cuestiones institucionales y situadas” (Balcells y Tamarit, 2021, p. 60). Estas últimas se refieren a factores tales como el secretismo, combinado con el ya mencionado clericalismo, la estructura jerárquica, el celibato. Por su parte, Varona (2021) hace alusión a diversos estudios que han identificado cuatro razones principales “por las que las instituciones religiosas continúan siendo un lugar donde puede haber abusos” (p. 125). Estas son: su

2 Se puede consultar, por ejemplo, Redacción El País (8 de octubre de 2021) para un reporte de casos en varios países del mundo con sus respectivas fuentes y links sobre casos en España, Estados Unidos, Australia, Irlanda Bélgica y Alemania. En Colombia, durante los últimos años se ha incrementado la denuncia casos de abuso sexual por parte de sacerdotes y la respuesta de la Iglesia en la mayoría de esos casos ha sido el encubrimiento y la protección a los curas denunciados (Cf. Barrientos, 2019; 2021; y Redacción CONNECTAS, 2021).

3 A partir de las investigaciones realizadas en varios países del mundo en décadas pasadas se ha llegado a la conclusión de que estos abusos son cometidos predominantemente contra hombres. Pero no hay que desatender los abusos sexuales cometidos en contra de mujeres, adultas, niñas y adolescentes. Investigaciones recientes han señalado los factores que han permitido la invisibilización de numerosos casos en contra de mujeres y la gravedad de esto en cuanto a las posibilidades de denuncia, justicia y reparación. (Cf. Compte, 2021).

4 El informe de la *Royal Commission* de Australia (2017) y en Alemania, el encargado por la Conferencia de obispos católicos a tres universidades y publicado en 2019.

estructura y compleja jerarquía; las oportunidades que tienen de estar a cargo de niños y adolescentes vulnerables o con necesidades de guía espiritual; la falta de imparcialidad en la respuesta a los procesos y, por último, “un sistema pernicioso inherente de cultura, poder y valores” (Varona, 2021, p. 125).

Los daños que produce el abuso sexual en las víctimas no solo son de tipo físico, psicológico y relacionales, sino también espirituales y religiosos (Tamarit, 2021b). Aquí me interesa referirme al tipo de daño que producen las injusticias epistémicas generadas no solo por la situación de abuso, sino por las fallas en las respuestas institucionales para afrontar de la manera adecuada las denuncias. Se trata de las afectaciones a las víctimas en su capacidad como sujetos epistémicos, algo que constituye una lesión grave en una capacidad fundamental para la dignidad humana (Fricker, 2017, p. 82). Y que termina afectando también la confianza epistémica que los sujetos pueden tener tanto en otras personas, como en sí mismos. Los numerosos casos de abusos sexuales al interior de la Iglesia católica son un claro y doloroso ejemplo de injusticias testimoniales y hermenéuticas que se perpetran de manera sistemática, y que han contribuido así a consolidar una estructura que con el paso del tiempo se vuelve inmune a las críticas y sanciones externas, pero también normaliza el abuso y la incredulidad frente al testimonio de las víctimas.

Voy a exponer un caso que va a permitir vislumbrar la estructura de silenciamiento y de impunidad inherente a la Iglesia católica. Este caso es solo una muestra de un patrón de actitudes y conductas que han permitido la continuidad de abusos y de impunidad en todo el mundo. Se podrá ver a partir de este caso cómo las injusticias epistémicas perpetradas de manera continuada y sistemática van consolidando la estructura a partir de la cual se legitiman unas posiciones abiertamente en contra de la verdad y la dignidad de personas en condición de vulnerabilidad.

El caso del sacerdote mexicano Marcial Maciel es una historia más –pero una muy grave– de los abusos de un sacerdote muy poderoso y del encubrimiento de sus seguidores, de sus superiores y de la Iglesia como institución. No se trata solo de la historia de un sacerdote abusador, pues él, como todos los curas abusadores, no opera solo, toda una infraestructura de secretos, silencios y encubrimiento hicieron posibles sus oprobiosos actos. Maciel cometió acosos y abusos sexuales con al menos 60 niños y jóvenes que estuvieron en formación en los centros religiosos o educativos que fundó. Las primeras acusaciones de forma pública se hicieron en el año de 1997, cuando el diario *The Hartford Courant* publicó el testimonio de nueve hombres que fueron abusados por Maciel cuando eran jóvenes religiosos en formación (Renner y Berry, 1997). Ahora se sabe que las primeras denuncias sobre sus abusos se hicieron por lo menos desde la década del 50.

Y la actitud inicial de la Iglesia frente a estas denuncias fue de negación y encubrimiento. Se dijo en su momento que dichas denuncias eran parte de una conspiración en contra del padre Maciel, en una defensa que incluso fue avalada por el propio Papa Juan Pablo II. De hecho, a raíz de las denuncias de 1997, la congregación

Los Legionarios de Cristo, defendió a su fundador, Maciel, considerando que se trataba del “objetivo de una conspiración de hombres con ‘vendettas personales en su contra’ para ‘fabricar estos cargos devastadores’ y destruir su reputación” (Renner y Berry, 1997; la traducción es de la autora).⁵ Dicha Congregación inclusive publicó un video en el que se lo anunciaba como “Sacerdote y víctima”, en la defensa del que consideraban “sobre todo un padre, un formador [...] un hombre apasionado de la vida de Jesucristo”.⁶ Hicieron falta varias décadas, la presión de los medios de comunicación y una evidencia arrolladora para que finalmente reconocieran los abusos y pidieran perdón: “profundamente consternados debemos decir que estos hechos sucedieron [...] Expresamos, una vez más, nuestro dolor y pesar a todas y cada una de las personas que hayan sido dañadas por las acciones de nuestro fundador” (VVAA, 25 de marzo de 2010).⁷

Contamos entonces en este caso con la evidencia de las primeras actitudes de rechazo, negación y encubrimiento de estas graves denuncias por parte de la Iglesia, y que fueron continuadas durante algo más de cinco décadas. Mientras tanto, se continuaban sucediendo los abusos por parte de Maciel (y de otros clérigos de esta misma congregación), pues las autoridades permitieron que este continuara vinculado con instituciones de enseñanza y formación y que siguiera abusando de menores durante décadas (solo hasta el 2005 deja el cargo de director, pero seguía siendo guía superior). Hay que tener en cuenta que pasaron algo más de 60 años para que fuera aceptada la realidad de estos casos por las congregaciones que fundó, por la jerarquía católica y, en última instancia, por la Iglesia misma. Solo en el año 2010 –dos años después de su muerte– los Legionarios finalmente reconocen los crímenes de abuso sexual de su fundador y públicamente piden perdón a sus víctimas por unos daños que él mismo nunca reconoció en vida.⁸

5 Todas las traducciones de textos que se encuentran referenciados en su original en inglés son mías.

6 El video se llamó “Un día en la vida” (Milenio Televisión, 2011).

7 Y solo hasta el 2019 reconocieron oficialmente los casos. En un informe publicado ese año, los Legionarios de Cristo aceptan que “175 menores de edad han sido víctimas de abusos sexuales cometidos por un total de 33 sacerdotes de la Congregación. Este número de víctimas incluye al menos 60 menores de edad de los que abusó el P. Marcial Maciel” (Legionarios de Cristo, 2019). Las edades de las víctimas oscilan en su mayoría entre los 11 y los 16 años, en un periodo de tiempo que va entre los años 1941 a 2019. En ese informe los Legionarios de Cristo reconocieron además a los hijos que Maciel tuvo con dos esposas, a las que engañó hábilmente durante mucho tiempo.

8 Vale la pena citar inextenso uno de los apartes donde reconocen todas las denuncias a las que ellos mismos le negaron credibilidad en su época: “2. A lo largo de las décadas algunos de nuestros hermanos mayores advirtieron para que nuestra Congregación corrigiera el rumbo en lo referente a abusos sexuales, de poder y de conciencia que se iban dando por parte del P. Marcial Maciel y de otros legionarios. Mencionamos entre ellos a Federico Domínguez y el P. Luis Ferreira con sus informes de 1956. También Juan José Vaca con su carta de 1976 y Juan Manuel Fernández Amenábar que en 1995 dijo que perdonaba, pero también pedía justicia. Posteriormente siguieron las denuncias públicas de ocho víctimas de abusos por parte del P. Maciel a partir de 1997: el P. Félix Alarcón, José Barba, Saúl Barrales, Alejandro Espinosa, Arturo Jurado, José Antonio y Fernando Pérez Olvera y el ya mencionado Juan José Vaca.

3. Retractamos los juicios negativos, institucionales y personales, sobre el carácter y las motivaciones de las personas que presentaron acusaciones legítimas y necesarias. Hoy reconocemos como profética su denuncia en favor de la verdad y la

Y también más seis décadas se tardaría el Vaticano en atender las denuncias. Ahora se sabe que habrían recibido las primeras denuncias de abusos en 1948, y no hicieron nada. Tan es así que, en mayo de 2002, en pleno escándalo por la pederastia, el Vaticano liberaba a Maciel de toda sospecha. La respuesta durante las primeras décadas, en síntesis, fue de silencio, de encubrimiento y de desprecio hacia las víctimas. Según José Barba, uno de los nueve hombres que presentaron sus denuncias al diario estadounidense, debieron acudir a ese medio puesto que “el Papa Juan Pablo II no respondió a las cartas de dos sacerdotes enviadas a través de los canales de la iglesia en 1978 y 1989 en busca de una investigación, y luego elogió a Maciel en 1994 como una “guía eficaz para la juventud. [...] El Papa ha reprendido a los alemanes por su falta de valor durante la era nazi. Estamos en una situación similar. Durante años estuvimos en silencio. Luego tratamos de comunicarnos con las autoridades de la iglesia” (Renner y Berry, 1997).

Solo hasta el 2004 el Papa de turno, Benedicto XVI, ordena abrir una investigación sobre Maciel que en el 2006 se cierra debido a su avanzada edad y a quebrantos de salud, ordenándole la separación del sacerdocio público y una “condena” que consistió, como en la mayoría de los casos, en un retiro de oración y penitencia. Pero ni siquiera lo pagó como un retiro. Desde ese año hasta su muerte en el 2008 su vida se caracterizó por los viajes y lujos, que compartió en compañía de su esposa e hija y también de superiores de la orden de los Legionarios de Cristo.

Así, lo que podemos constatar en esta historia de los abusos de Maciel es toda una variedad de injusticias epistémicas. Pasaron más de cinco décadas para que empezara a otorgársele alguna escucha con credibilidad al testimonio de las víctimas. Fueron en este sentido víctimas de injusticia testimonial. No se les otorgó la debida credibilidad a sus testimonios, en virtud de los prejuicios identitarios negativos y la posición desventajosa en las relaciones de poder en las que se encontraban inmersos: niños vulnerables, jóvenes en formación dependiendo de la autoridad de sus formadores y superiores, etc. Pero también fueron víctimas de injusticia hermenéutica, como veremos más adelante.

3. Daños y riesgos de las injusticias epistémicas estructurales

*El abuso ha sido doble, no solo por quien me agredió. Sino por quien no me defendió.
Cuando la institución no te reconoce, sientes que respalda al agresor.*

Testimonios de víctimas (citados en Compte, 2021)

justicia (cf. Mt 5, 6). Pedimos perdón por nuestra ceguera y omisión, que llegó a dañar su buen nombre, y les agradecemos el bien que hicieron no solamente a nosotros sino a la misma Iglesia católica, ya que su valentía ayudó también a otras personas a denunciar abusos sexuales perpetrados por sacerdotes indignos, superando la vergüenza que ello implica. Reconocemos que nuestros esfuerzos de reparación hasta ahora han alcanzado solamente a una parte de las personas que presentaron denuncias”. (Legionarios de Cristo, 26 de febrero de 2020).

Hay que resaltar que todo el tiempo transcurrido entre los abusos cometidos por Maciel y el comienzo de la escucha con credibilidad, de las investigaciones y de la toma de medidas por parte de las autoridades eclesiológicas responsables, constituyó un largo periodo de injusticias epistémicas acumuladas. Dichas injusticias les hicieron muchísimo daño a todas las víctimas, no solo de estos sacerdotes, sino a muchas más allá de su alcance, porque contribuyeron a perpetuar una estructura que se caracteriza por abandonar el compromiso con la verdad, así como por ignorar la importancia de las oportunas medidas de justicia y reparación de las víctimas. Así lo revela esta investigación llevada a cabo por una experta en los temas de justicia y reparación a este tipo de víctimas “Los supervivientes valoran, antes de denunciar o acercarse a una comisión de este tipo [estatales] si se les va a tomar en serio y si el coste de denunciar va a servir para algo” (Varona, 2021, p. 122). La incredulidad de las denuncias de abuso sexual por parte de miembros de la Iglesia es sistemática, ya permea sus relaciones epistémicas, sirve de comodidad a sus perpetradores y de tranquilidad de conciencia a superiores y a todos sus miembros y daña severamente a las víctimas.⁹

El trabajo sobre injusticias epistémicas ha tenido un desarrollo muy interesante en relación con la articulación de los distintos tipos de estas injusticias con lo que se ha llamado vicios y virtudes epistémicas. Medina (2013) plantea tres vicios epistémicos importantes: la arrogancia epistémica, en primer lugar, que tiene que ver con la actitud de saberlo todo, sobreestimando así las propias capacidades epistémicas y limitando seriamente las capacidades para aceptar un error. Segundo, la pereza epistémica, que la define Medina como una actitud negligente que contribuye a crear unas “anteojeras” que llevan a sesgar sus posiciones, impidiendo que el sujeto se esfuerce para abrir su perspectiva. Finalmente, la mentalidad cerrada, que distorsiona las capacidades cognitivas de los sujetos y los lleva a no ver o no aceptar la realidad, a pesar de contar con las evidencias. Y, en correlación, Medina propone las virtudes epistémicas de humildad, mente abierta y lucidez intelectual.

En un texto reciente, Fricker (2021) aborda el tema de vicios y virtudes epistémicas, pero atribuidas no a individuos, sino a instituciones. Fricker defiende así la idea de vicios epistémicos institucionales. Las virtudes epistémicas que se ha planteado como adecuadas para que los individuos cultiven y con ellas, combatan los vicios correspondientes, aplican también para las instituciones. Pero para ello, afirma Fricker, es necesario que las instituciones incorporen “valores intrínsecos a su agencia como instituciones” (Fricker, 2021, p. 91), algo que puede ayudar a valorar de manera adecuada todos los procesos de una institución, incluidos los “procesos epistémicos” (Fricker, 2021, p. 91). Con ello propone hacer “evaluaciones de la agencia institucional” en donde es

9 Inclusive puede leerse así la manifestación del Papa en 2020: “el Santo Padre recordó que la vida delictiva del fundador ‘contaminó hasta cierto punto el carisma que el Espíritu originariamente había donado a la Iglesia’ lo cual se reflejaba en las normas, en la praxis de gobierno y en el estilo de vida ‘de todo el Regnum Christi’”. (Legionarios de Cristo 2020, Conversión).

fundamental el *ethos* institucional implicado (Fricker, 2021, pp. 91-92). Fricker además señala algo fundamental, que aplica muy bien en el análisis de la institución de la Iglesia, tal como lo hemos venido considerando en este artículo:

hay un propósito sólido para el cual el vocabulario de virtudes y vicios institucionales claramente sirve. Ese propósito es básicamente el de seleccionar aspectos de las instituciones que son el análogo colectivo del carácter de un agente individual, pero donde los individuos reales cuya agencia epistémica combinada comprende la agencia epistémica de la institución no necesitan, como individuos, tener ninguno de los rasgos o actitudes de la institución. Si bien algunos vicios institucionales dependerán de un número significativo de funcionarios individuales que tengan el vicio ellos mismos, al menos cuando estén en funciones como funcionarios de esa institución, otros vicios serán de tipo más estructural, y la noción de vicio institucional está bien diseñada para ser se aplica a ambos tipos de casos (Fricker, 2021, p. 90).

Veamos entonces algunos rasgos de la Iglesia católica como institución que pueden ser considerados como vicios epistémicos: (1) el abuso de poder y de conciencia, aprovechándose de la vulnerabilidad y falta de experiencia de sus víctimas; (2) el no compromiso con la verdad y la justificación para una “doble vida”; (3) negación y encubrimiento institucional. Estos vicios tienen un carácter estructural, al cual me referiré más adelante. Aplican además para instituciones que han normalizado prácticas de acoso y abuso, tales como las educativas, políticas, o la familia misma.

Primera característica de los abusadores y de la estructura de las instituciones que los patrocinan: se aprovechan de la vulnerabilidad y falta de experiencia de sus víctimas. Se encargan de llenar estos vacíos de experiencia y conocimiento con ideas que persuaden a las víctimas de aceptar ciertas maneras de relacionarse inapropiadas. Se aprovechan de esta situación y abusan, en primer lugar, de la confianza que les genera alguien que no solamente es un guía espiritual, un ejemplo de vida, sino una autoridad epistémica.

Por lo tanto, en el sentido sociológico, los casos de abuso, explotación y manipulación, ya sea por parte de sacerdotes católicos pedófilos, televangelistas corruptos o líderes de cultos extremistas, no deben considerarse simplemente como los resultados ocasionales de unas pocas “manzanas podridas” [...] Más bien, la naturaleza de las jerarquías de confianza proporciona sistemáticamente oportunidades y fundamentos para tal desviación y, de hecho, hace que sea probable que ocurra (Shupe, 1995, p. 30; como se citó en Doyle, 2003, p. 222).

En los casos de la Iglesia, se da una manipulación de creencias que ha ido acompañada de la manipulación de la culpa y la moral católica de los jóvenes que recién empiezan su formación. “La mayor gravedad era que perdiese uno su libertad

interior y que tuviese uno su vida bajo un control severo” (EdeResistente, 2014), afirma el sacerdote Félix Alarcón, uno de los más afectados por los abusos de Maciel, pues fue durante toda su juventud su secretario privado. También contamos con análisis provenientes de investigaciones. Por ejemplo, Balcells y Tamarit plantean como uno de los rasgos sobresalientes de los abusos sexuales en la Iglesia, el que “el abusador ha aprovechado su autoridad moral o su poder espiritual” (2021, p. 53). Compte también lo señala “No hay mutualidad en el abuso sexual, sino dominio. Y este se refuerza a través de mecanismos de neutralización y transferencia de la culpa, así como de desvinculación moral que permiten desentenderse del impacto traumático que provocan los abusos” (2021, p. 172).

Fricker (2021) nos habla de vicios epistémicos institucionales que pueden identificarse en un número significativo de funcionarios de la institución, cuando cumplen funciones en su interior. Lo que se evidencia aquí es la tergiversación perversa de la función de religiosos que deben actuar al interior de la institución como guías espirituales y formadores. Pues lo que hacen es aprovecharse de ese papel para convencer, manipular, culpabilizar y garantizar el silencio por parte de sus víctimas.

Dada la inexperiencia de los muy jóvenes que acompañan labores en las iglesias, estudian en colegios católicos, o ingresan a la formación religiosa, el marco está dado para que se presente no solamente la posibilidad de encubrimiento de los abusadores, basada en parte en el desconocimiento, ignorancia o franca indiferencia ante los hechos denunciados (como lo vimos con las múltiples denuncias hacia el cura Maciel). Sino que también se aprovechan del silenciamiento que es impuesto a las víctimas, bien sea de manera directa o velada. Los casos de abusos suelen ser silenciados aprovechándose de la vergüenza que genera esto para las víctimas, la cual muchas veces es reforzada —en el caso que analizamos— por la moral cristiana que manipulan algunos abusadores para lograr el silencio de sus víctimas.¹⁰

También tiene que ver con el aprovechamiento de la perplejidad, falta de conocimientos y de recursos para expresar y comunicar estas experiencias dolorosas por parte de las víctimas. Podemos hablar aquí de un marco de injusticia hermenéutica que es aprovechado por los abusadores, en tanto se trata de jóvenes que no cuentan con los recursos apropiados para comprender sus experiencias corporizadas,¹¹ así como el tipo de relación cercana y abusiva que les propone una autoridad y guía espiritual, con lo cual finalmente son manipulados para acceder a relaciones no consentidas. Así se registra en varios testimonios. El primero de ellos de una víctima en España.

10 En el caso de otras instituciones como las educativas, puede suceder de manera similar con adultos aprovechándose de la inexperiencia y vulnerabilidad de los jóvenes.

11 Hace falta educación sexual al interior de los centros de formación religiosos. Esto en “un clima general de ausencia de educación sexual y concepciones negativas del valor de una sexualidad respetuosa con las personas” (Varona, 2021, p 97).

El resultado, en todos los casos, era el silencio. Un silencio que no solo era fruto del miedo, la confusión o la manipulación espiritual y religiosa, sino de la falta de un lenguaje adecuado para nombrar lo que estaba sucediendo. “Lo entendí después, pero no mientras sucedía” dice una de las víctimas adultas (Compte, 2021, p. 165).¹²

Y los siguientes, de víctimas en Colombia, registrados en el primer libro de Juan Pablo Barrientos (2019):

No le comenté nunca nada a mi mamá, me faltó conocimiento. Pensé que todos los adultos se comportaban así y que todos los pelaos que iban a la parroquia vivían la misma historia que yo y que a todos se les daba dinero (p. 92).

De niño no comprendía bien lo que estaba viviendo y llegó el punto en que lo normalizó, como quien piensa que la vida no puede ser de otro modo. Si el padre [sacerdote] le decía que así actuaban los papás, él no tenía motivos para dudarle (p. 174).

Mientras esto ocurría [abrazos y besos de manera abusiva], me decía que lo que él hacía conmigo era normal porque era la manera en que él había aprendido a expresar el cariño de parte de su padre; que no me preocupara; que me tranquilizara (p. 232).

Podemos afirmar que cometen una injusticia hermenéutica aquellos adultos que abusan sexualmente de niños o jóvenes que no tienen la capacidad de entender lo que está pasando y que aceptan la autoridad del adulto que les dice que es normal o que está bien que accedan a relaciones sexuales. Figuras de autoridad y respeto cercanas, aquellas que supuestamente deben proporcionar cuidados y guía espiritual y se aprovechan de ello para manipular esas carencias materiales, de afecto y de significado.

El abuso del poder espiritual por el perpetrador es comúnmente una característica clave del abuso sexual cometido por el clero o consagrados, y la espiritualidad o religiosidad tienen un papel relevante en el ajuste psicológico de las víctimas. El sacerdote es la voz de Dios y muchas veces los abusos se cometen en nombre de Dios (...), incluso usando objetos y simbología religiosa (Pereda, Segura, y Sicilia, 2021, p. 23).

Aquí hay que decir que con estas acciones y omisiones la Iglesia está cometiendo sistemáticamente injusticias hermenéuticas. Con la consecuencia adicional de que esta imposibilidad de acceso a los recursos apropiados para expresar las propias experiencias

12 Testimonios adicionales se pueden encontrar en los casos de Maciel y los de Colombia (Cf. Barrientos, 2019; 2021). También en los capítulos III, IV, V del libro editado por Tamarit (2021), que son investigaciones cualitativas basadas en testimonios.

y su continua recepción y validación de maneras injustas, constituye un atentado en contra de la “verdad” de dichas experiencias.¹³ Lo estamos viendo en el caso de las y los jóvenes de cuya “vulnerabilidad hermenéutica” por llamarla de algún modo, se aprovechan los abusadores. Debemos entender así este como un fenómeno estructural, de ahí la relevancia de analizar críticamente las dinámicas de las instituciones que terminan contribuyendo de manera importante a esta forma de injusticia. Y que se suman a la sistemática falta de recursos para ciertas minorías o grupos marginados en sociedades sexistas, clasistas y heteronormativa como las latinoamericanas.

Este artículo se centra en uno de los eslabones de la cadena que explica los abusos por parte de miembros de la Iglesia católica. Se trata de las injusticias epistémicas que se comenten en contra de las víctimas. Se plantea entender el mapa dentro del cual se conectan diversos factores asociados con el fenómeno. Así, a las características propias de las autoridades y de los jóvenes implicados –a las que acabamos de referirnos– se suma las dañinas relaciones de poder que se dan entre ellos, mediadas por la coerción moral y espiritual de los unos que aspiran a ascender en posiciones de poder en el rango jerárquico de una institución clerical, sobre los otros, que son jóvenes sin mayor formación intelectual, experiencias de vida y sí mucha disposición a la subordinación y la obediencia.

Los casos de abuso sexual del clero son fenómenos complejos. El abuso sexual en sí mismo es el aspecto más visible y dramático del caso, pero está lejos de ser la historia completa. *El abuso sexual por parte del clero no es algo aislado de la dinámica de las estructuras de poder de la Iglesia.* El control clerical y el vínculo traumático son los aspectos más importantes en los casos de abuso perpetrado por el clero. Estas dos dinámicas humanas explican por qué el clero puede seducir a las personas y someterlas a un patrón de abuso sexual debilitante. Explican por qué el clero actúa como si pudiera salirse con la suya y por qué se siente justificado en sus intentos de intimidación posterior de sus víctimas. Explican por qué los líderes de la Iglesia a menudo han hecho poco o nada para detener el abuso y por qué persisten en tratar a las víctimas de manera antagónica. Esta dinámica también explica por qué tantas víctimas, abusadas en su infancia o adolescencia temprana, permanecieron en silencio durante largos períodos de tiempo antes de presentarse para exigir justicia por hechos pasados que a menudo han afectado gravemente sus vidas y las vidas de otros miembros de la familia (Doyle, 2003, p. 228; las cursivas son de la autora).

Segunda característica, se trata de instituciones de formación en las que no hay un compromiso con la verdad y se encuentra la justificación para una “doble vida”. La

13 El tema de la constitución corporizada e intersubjetiva de nuestras experiencias y su papel en las injusticias epistémicas es algo que se ha estudiado desde la fenomenología crítica (Cf. Guenther, 2017).

mayoría de los religiosos se enfrentan a un dilema en relación con dos verdades que son incompatibles: el voto de castidad que va en contravía con la verdad acerca de sus propias experiencias corporizadas. Y la negación u ocultamiento de las mismas lleva a una especie de fragmentación de conciencia, porque de lo contrario tal dilema sería insoportable: como humanos, cargan con el sino de sus propios cuerpos, que los llevan a “cometer pecados”; como religiosos, deben ignorar o negar esas experiencias y refugiarse en la confesión y la oración. “Según Songy (2003) la prohibición de la vida sexual hace el sacerdocio atractivo para individuos que tratan de escapar de las dificultades o miedos relacionados con disfunciones sexuales o la orientación homosexual” (Balcells y Tamarit, 2021, pp. 61-62).

Como no pueden renunciar a ninguna de estas dos verdades, la consecuencia práctica es llevar una doble vida, que de alguna manera está avalada por una doble conciencia e implica una fragmentación de la identidad personal.

El abuso y la disfunción sexual permanecen atrapados en el reino del pecado. La Iglesia oficial sigue aislando el tema, negándose a creer que para entenderlo hay que situarlo en un contexto más amplio y complejo. Las soluciones se restringen a conceptos teológicos: penitencia, absolución, perdón. A pesar del número creciente de casos registrados de abuso sexual por parte del clero en todo el mundo, la Iglesia oficial se niega o no puede establecer ninguna conexión entre la crisis del abuso sexual por parte del clero y la dinámica estructural interna de la Iglesia Católica (Doyle, 2003, p. 201).

Se trata entonces en muchos casos (no todos, porque hay que aceptar que hay alguna minoría que realmente logra vivir a plenitud su voto de castidad) de hombres y mujeres que cuentan con la perspectiva de llevar una doble vida: no necesitan renunciar a una vida activa conforme a sus deseos sexuales (bien sea de forma consensuada, con parejas estables o no, bien sea abusando de otras personas), pero con la conciencia de la culpa por hacerlo así y atentar contra el voto sagrado de la castidad. Se trata entonces de una “vida privada” donde dan rienda suelta a esos deseos, y una “vida pública”, en la que se presentan como santos intermediarios de Cristo.¹⁴

Dice James: las ideas verdaderas son aquellas que podemos asimilar, validar, corroborar y verificar. Las ideas falsas son las que no. Tal vez haya sido “útil” creer durante mucho tiempo que es verdad que los deseos sexuales de personas (homosexuales o no, reprimidos o manifiestos), de miembros de la Iglesia católica no le han hecho –y no le harán– daño a nadie, ni dentro de sus comunidades, ni por fuera. Como diría

14 “Como me lo dijo David Clohessy, quien desde hace tiempo es defensor de los sobrevivientes de abusos sexuales llevados a cabo por sacerdotes: ‘Muchos de ellos tienen un gran elemento disuasorio para reportar los delitos sexuales de sus colegas. Saben que son vulnerables a que se les excluya. Es el celibato y la jerarquía secreta, rígida y antiquísima de puros hombres lo que contribuye al encubrimiento’” (Bruni, 2019).

James, fue una verdad útil en tanto cumplió su función en la experiencia, pero ya no hay hechos que permitan verificarla, todo lo contrario. “Las ideas verdaderas nunca se habrían singularizado como tales, nunca habrían adquirido nombre de clase, ni menos aún un nombre que sugiere valor, de no haber sido desde un principio útiles de esta forma” (James, 2000, p. 173). Pero ya es hora de que tales “verdades” pasen al frigorífico de la enciclopedia y otras verdades salgan al combate, como afirma James. Tal como lo propuso recientemente un grupo de sacerdotes y trabajadores homosexuales de la Iglesia católica alemana: “Un total de 125 empleados de la Iglesia católica en Alemania, entre los que se encuentran sacerdotes, profesores y administradores, han declarado abiertamente su homosexualidad y han clamado por el fin de la discriminación hacia las personas LGBTIQ+ dentro de la institución eclesiástica. La demanda se enmarca dentro de la iniciativa #OutInChurch, que aboga por ‘una Iglesia sin miedo’ en la que sea posible trabajar como personas LGTBIQ+” (Agencias El País, 2022). Este es un ejemplo de resistencia y lucidez epistémica (Medina, 2013) que vale la pena resaltar.

Tercera característica, el encubrimiento institucional: no se trata de lo que un sujeto aislado hace, no se trata de que un individuo como Maciel llevó a cabo sus abusos durante tantas décadas porque fue muy hábil en engañar, tenía cualidades excepcionales, o algo así. Se trata de que alguien así no podría haber cometido los abusos que cometió de no estar integrado a una comunidad cuyo sistema se ha ido organizando de tal manera que permite que casos tan graves como estos sucedan. Por eso es importante denunciar esta estructura y las características de instituciones o comunidades que funcionan así, porque entonces siempre existirá la posibilidad de que alguien ocupe esa cómoda posición de abusador. ¿En este mismo momento cuántos “Maciel” no estarán a sus anchas cometiendo abusos de manera encubierta? Así lo afirman dos investigadores ya citados en este texto. Teresa Compte: “Desde los 80’s cuando sistemáticamente se comenzó a denunciar los casos en varios países del mundo, la actitud de la Iglesia ha sido de silencio, minimización y encubrimiento. Y en algunos casos de una simple publicación de recomendaciones preventivas” (Compte, 2020, p. 103). Y también Tamarit (2021a):

La actitud que ha predominado en muchos países ha sido de carácter defensivo, basada en la negación o la minimización del problema. Cuando ante la evidencia ha sido imposible negar la existencia de casos de abuso, la respuesta oficial eclesiástica ha tendido a presentarlos como hechos aislados o a centrar las explicaciones en causas individuales, atribuyendo los abusos a rasgos psicopatológicos de los abusadores y obviando la posible influencia de causas de tipo ambiental o estructural (p. 15).

Aquí tenemos conjugados varios vicios epistémicos institucionales, como lo plantea Pohlhaus, pues no se trata de vicios individuales, sino de conductas colectivas que “permiten, alientan e incentivan vicios epistémicos particulares en grupos de individuos. Las ignorancias específicas solo son sostenibles *cuando son colectivas*

y están respaldadas por el tipo de poder social que confieren las instituciones dominantes” (Pohlhaus, 2017, p. 17-18; las cursivas son de la autora). Se trata de una actitud deliberada de negación u ocultamiento, respaldada por lo que Pohlhaus llama “ignorancia hermenéutica deliberada”, que se entiende como “la propensión a descartar aspectos completos del mundo experimentado al negarse a dominar los recursos epistémicos necesarios para atender bien esas partes del mundo” (Pohlhaus, 2017, p. 17).

Se trata así de instituciones integradas por personas que están bajo la guía y la supervisión de líderes o superiores que parecieran ciegos y sordos a la evidencia y a los testimonios. En particular, la estructura de los centros de formación de sacerdotes católicos se cimienta en la doble vida, la doble conciencia, que lleva permanentemente a ser conniventes con los atentados en contra de la verdad.

En el caso de Maciel dicen que su vida era desconocida por gran parte de sus colegas y subordinados, integrantes de la congregación que él mismo fundó: los Legionarios de Cristo. Y esto es verdad en cierto sentido, para algunos no cabía admitir estos comportamientos por parte del cura dado que tenían registrada en sus cabezas la verdad acerca de la santidad del fundador. Ahora se ha conocido el sistema de relaciones que había creado de manera hábil y estratégica con el fin de encubrir sus crímenes, lograr pasar desapercibido y garantizar la impunidad (Milenio Televisión, 2011). Pero fue eso, “un sistema de relaciones”, es decir, se trata de que la comunidad que rodeó a Maciel debe asumir su responsabilidad, por acción u omisión, en tanto sistemáticamente le negó credibilidad al testimonio de los denunciantes.

Pareciera que el propio Vaticano hubiese reconocido el carácter sistemático de estos abusos, pero en realidad lo que hicieron en este comunicado del 2010 fue resaltar como cualidades personales de Maciel algo que corresponde también a una responsabilidad institucional que no asumieron, ni están en disposición de asumir aún hoy en día.

Los comportamientos gravísimos y objetivamente inmorales del P. Maciel, confirmados por testimonios incontestables, representan a veces auténticos delitos y revelan una vida carente de escrúpulos y de verdadero sentimiento religioso. Dicha vida era desconocida por gran parte de los Legionarios, *sobre todo por el sistema de relaciones construido por el P. Maciel, que había sabido hábilmente crearse coartadas, ganarse la confianza, familiaridad y silencio de los que lo rodeaban y fortalecer su propio papel de fundador carismático* (El Vaticano, 2010; las cursivas son de la autora).

No obstante, ya contamos con un acopio importante de estudios e investigaciones que muestran la sistematicidad de estos casos. “A pesar de las resistencias, presentes en muchos sectores de la institución y de la sociedad, a aceptar que los abusos sexuales en la Iglesia católica sean un problema específico de ésta, la investigación empírica ha proporcionado datos que muestran que nos encontramos ante un fenómeno de dimensiones notables, mayor de lo que ha podido encontrarse en otros entornos institucionales, como las confesiones cristianas no católicas” (Tamarit, 2021a, p. 13).

Autores como White y Terry (2008) han puesto en evidencia la manera en que Iglesia ha explicado los abusos como un problema individual, resultante de anomalías psicológicas de los abusadores y, de igual manera, ha minimizado la gravedad de los casos aduciendo que “los infractores representan un pequeño porcentaje del clero (4%), no de la institución en su conjunto” (White y Terry, 2008, p. 659). Estos mismos autores plantean la necesidad de aportar una explicación completa y profunda que debe ir más allá de los intereses o comportamientos sexualmente desviados de “unas pocas manzanas podridas”, desde la cual se señala a unos cuantos sacerdotes que abusan supuestamente a causa de sus desviaciones, y operarían sin conocimiento o apoyo organizacional. En su texto, White y Terry se propusieron hacer una comparación con lo que sucede en la institución policial y la religiosa.

La tesis básica del artículo sostiene que ni los policías ni los sacerdotes ingresan a su profesión con el objetivo expreso de participar en conductas desviadas. Más bien, hay características de las propias profesiones que contribuyen a la prevalencia de cada forma de desviación [...] Ambas [instituciones] han luchado contra la desviación a lo largo de su historia y *ambas comparten oportunidades y estructuras organizativas que facilitan la desviación* (White y Terry, 2008, p. 675; las cursivas son de la autora).

Así mismo, Compte afirma de manera acertada: “No sabemos, y es posible que no lo sepamos nunca, cuál es la cifra exacta de personas víctimas de abusos en el seno de la Iglesia católica. Sí sabemos que se trata de un daño global y estructural [...] encubierto durante decenios e invisibilizado en muchos de sus aspectos” (Compte, 2020, p. 104). Y, a continuación, nos aporta una serie de referencias de investigaciones y publicaciones muy importantes que apoyan su punto.

Afirmar que una institución está viciada de manera estructural no quiere decir que todos sus miembros actúan, o terminarán actuando de maneras abusivas o violentas, como en los casos de los que estamos hablando aquí. Quiere decir que, de darse las condiciones de vida y coyunturales, no habrá mayor impedimento para que una persona actúe así. No hablemos ya de los casos graves de abuso sexual, pero sí, de aquellos de acoso o abuso de poder en los que algunos pueden verse involucrados al sentirse avalados por las laxas normas institucionales, por la historia de secretos y de encubrimientos de la Iglesia en todo el mundo y por la impunidad que reina en relación con estos casos. El *modus operandi* de la Iglesia ha tenido que ver con el simple traslado de sacerdotes a otras parroquias y la dilatación o franca evasión de los debidos procesos (para evidencia al respecto, solo falta revisar los informes de los países ya mencionados y los casos narrados por Barrientos en Colombia). Y hasta ahora se avanza en términos de justicia, pero de manera muy lenta.

La verdad de aquellos que denuncian abusos necesita de una validación y verificación, por parte de la comunidad de la que hacen parte esas personas. Esta no es una lucha solitaria o aislada, en la que una persona tiene que hacerse oír, o se hará

escuchar a pesar de que su comunidad no le respalde. Como acabamos de ver, así han sido los casos de denuncia de abusos en la Iglesia y así continúan sucediendo. La verdad de sus testimonios luce tan pálida e inerte ante una institución sumamente poderosa que podemos imaginarnos a aquellos que quisieran hoy en día denunciar, pero no lo hacen, pues el miedo y la decepción anticipadas no los dejarán.¹⁵

Recordemos lo que planteábamos al comienzo del artículo, para James la verdad no es una “propiedad estancada”. En este caso se trata de un proceso en el que la verdad está “aconteciendo en esos casos”. La verdad de los abusos y de la complicidad de la Iglesia como institución que se ha limitado a pedir perdón a las víctimas y a señalar a los perpetradores como “manzanas podridas”, pero se ha negado a revisar su responsabilidad como institución. Si así lo hiciera, emprendería una verdadera reforma que garantice unas maneras distintas de relacionarse entre sus miembros, así como una organización jerárquica que atendiera más a una auténtica autoridad y no a autoritarismos velados.

Señalábamos al inicio de la sección el tema de vicios epistémicos institucionales, tal como lo plantea Fricker. Algunos dependen de las funciones específicas cumplidas por algunos de sus funcionarios, pero otros —nos dice la autora— son más de tipo estructural. Reconocer que los abusos sexuales tienen que ver con rasgos estructurales de la institución es un primer paso indispensable para que la Iglesia reconozca que, así mismo, debe implementar cambios estructurales, en su forma de organización jerárquica, en sus votos obligatorios y en sus costumbres de formación en los seminarios. Lo que afirmó Doyle en su momento (2006) sigue siendo cierto: “Incluso en los niveles más altos, los líderes de la Iglesia católica hasta ahora no han aceptado la afirmación de que el sistema clerical disfuncional en sí tiene una parte significativa de la responsabilidad de los problemas” (p. 200).

Conclusión

Una de las virtudes de las epistemologías sociales es que nos ha permitido entender que el asunto de la verdad y su confrontación con los hechos no es simplemente un tema de reflexión abstracto que se hace desde la filosofía o las ciencias. Es un tema fundamental para nuestras interacciones epistémicas de todos los días, y en ese sentido para las maneras ética y políticamente apropiadas de relacionarnos y, en últimas, para nuestra condición de humanos. Fricker (2001) plantea que nuestras prácticas epistémicas están

15 Quisiera dejar planteado en este punto un importante cuestionamiento. ¿En dónde queda la formación en filosofía que es obligatoria para los religiosos en formación? ¿Qué pasa con la actitud crítica y el uso autónomo de la razón que hace parte fundamental del ejercicio filosófico? Parece que no hace mella en una formación religiosa que parece triunfar en la defensa de su doctrina, y con ello en alejarse de la búsqueda activa de la verdad. ¿Alguna responsabilidad le corresponde en todo caso a las instituciones que brindan esta formación filosófica, así como a las filósofas y filósofos que están a cargo de la misma?

circunscritas por la identidad social: quién puede hablar, dudar, negar, preguntar, explicar, tiene que ver con las formas en cómo se la evalúa, muchas veces a partir de prejuicios identitarios, como ya lo vimos en este texto. Por ello debemos asegurarnos en todos los espacios, pero especialmente en los de formación o educativos de que se den prácticas epistémicas con un *trasfondo de actitudes de reciprocidad*, pues de ellas depende la adecuada distribución de confianza y credibilidad.

Se necesita urgentemente que combatamos en la sociedad entera los vicios epistémicos, y que las sociedades donde se respira una atmósfera sexista, clasista, racista y homofóbica empiecen por reconocer que pueden estar cometiendo injusticias epistémicas, y que, como consecuencia de ello, se está perpetuando no solo el lugar de silenciamiento de la voz de mujeres y hombres víctimas de todo tipo de violencias, sino que se está contribuyendo a consolidar una estructura que valida que estos tipos de violencias se sigan presentando.

El pragmatismo, insistía James, nos lleva a reconocer que nuestras concepciones epistemológicas han de basarse en una comprensión de los seres humanos como “actores insertados en el mundo”. Esto es, somos agentes con capacidad de movernos para encontrar la verdad, pero así mismo –agrego yo– para responsabilizarnos por nuestras omisiones, o nuestras acciones interesadas que atentan contra la verdad y de esta manera terminan dañando a otros. Y nada de esto será posible sin una actitud crítica, que bien puede ser anulada por las comunidades a las que se pertenece -como las religiosas-, que brindan un nicho de comodidad y bienestar a cambio de la promesa de no atreverse a pensar por sí mismos, tal como lo señala sagazmente E. Zuleta:

El atractivo terrible que poseen las formaciones colectivas que se embriagan con la promesa de una comunidad humana no problemática, basada en una palabra infalible, consiste en que suprimen la indecisión y la duda, la necesidad de pensar por sí mismo, otorgan a sus miembros una identidad exaltada por participación, separan un interior bueno, el grupo, y un exterior amenazador. Así como se ahorra sin duda la angustia, se distribuye mágicamente la ambivalencia en un amor por lo propio y un odio por lo extraño y se produce la más grande simplificación de la vida, la más espantosa facilidad (Zuleta, 2015, p. 15).

En el caso de la Iglesia católica ojalá y fuera cierto y sobre todo se pusiera en práctica lo que afirma el propio Vaticano respecto a “la necesidad de revisar el ejercicio de la autoridad, que debe estar unida a la verdad, para respetar la conciencia” (El Vaticano, 2010).

Agradecimientos: Agradezco los comentarios y sugerencias que dos evaluadores/as anónimos/as hicieron a una primera versión de este texto. Contribuyeron a ampliar la claridad en algunos temas y a que se robusteciera el hilo argumentativo. También al Programa de Filosofía de la Universidad El Bosque por las horas de investigación asignadas para adelantar este proyecto. Este texto está dedicado a todas las víctimas de abuso sexual por parte de miembros de la Iglesia católica. Que sepan que no están

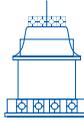
solas, ni solos, y que los acompañe y los abraza en su lucha por alcanzar la verdad, la justicia y la reparación. Un reconocimiento también a toda la prensa libre que ha hecho posible, en muchos lugares del mundo y también en Colombia, que sean conocidos estos casos, que la justicia empiece a operar y que la sociedad comience a cuestionar el funcionamiento perverso de algunas de sus instituciones.

Referencias

- Agencias El País. (24 de enero de 2022). Empleados y sacerdotes homosexuales de la Iglesia católica alemana salen del armario y piden el fin de la discriminación. *El País*, España. <https://elpais.com/sociedad/2022-01-24/empleados-y-sacerdotes-homosexuales-de-la-iglesia-catolica-alemana-salen-del-armario-y-piden-el-fin-de-la-discriminacion.html>
- Balcells, M. y Tamarit, J. (2021). ¿Nosotros estamos haciendo eso? Percepción del fenómeno de abusos sexuales de menores por una muestra de clérigos. En J.M. Tamarit (Ed.), *Abusos sexuales en la Iglesia católica: Análisis del problema y de la respuesta jurídica institucional* (pp. 53-85). Aranzadi.
- Barrientos, J. P. (2019). *Dejad que los niños vengan a mí*. Planeta.
- Barrientos, J. P. (2021). *Este es el cordero de Dios*. Planeta.
- Bruni, F. (19 de febrero de 2019). Los jerarcas homosexuales del Vaticano. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/es/2019/02/19/espanol/opinion/sacerdotes-homosexuales-vaticano.html>
- Cely, F. E. (2022). *Mujeres, poder y conocimiento*. Herder.
- Compte, M. T. (2020). Dimensiones ignoradas: mujeres víctimas de abusos sexuales en la iglesia católica en España. Una aproximación. En M. Lizarraga (Ed.), *Abusos sexuales a menores en la Iglesia católica. Hacia la verdad, la justicia y la reparación desde Navarra* (pp. 101-133). Gobierno de Navarra.
- Compte, M. T. (2021). Procesos de victimización primaria y secundaria por abusos sexuales perpetrados en entornos de la iglesia católica en España: un estudio basado en entrevistas a mujeres. En J.M. Tamarit (Ed.), *Abusos sexuales en la Iglesia católica: Análisis del problema y de la respuesta jurídica institucional* (pp. 157-178). Aranzadi.
- Doyle, T.P. (2003). Roman catholic clericalism, religious duress, and clergy sexual abuse. *Pastoral Psychology*, 51, 189–231. <https://doi.org/10.1023/A:102130140710>
- EdeResistente (15 de enero de 2014). *Toda la verdad de los Legionarios de Cristo y el pedófilo de Marcial Maciel*. [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=B06mO-3gJ2g>
- El Vaticano. (1 de mayo de 2010). Comunicado de la santa sede sobre la visita apostólica a la congregación de los Legionarios de Cristo. https://www.vatican.va/resources/resources_comunicato-legionari-cristo-2010_sp.html

- Fricker, M. (1994). Knowledge as construct: theorizing the role of gender in knowledge. En K. Lennon y M. Whitford (Eds.), *Knowing the difference: feminist perspectives in epistemology* (pp. 95–109). Routledge.
- Fricker, M. (2001). Feminismo en epistemología. Pluralismo sin posmodernismo. En M. Fricker y J. Hornsby (Eds.), *Feminismo y filosofía: un compendio* (pp. 161-180). Idea Books.
- Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica*. Herder.
- Fricker, M. (2021). Institutional epistemic vices: the case of inferential inertia. En I. J. Kidd, H. Battaly y Q. Cassam (Eds.), *Vice Epistemology* (pp. 89-107). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315146058-8>
- Guenther, L. (2017). Epistemic injustice and phenomenology. En Kidd, I. J., Medina, J. y Pohlhaus, G. (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 195-204). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315212043-19>
- James, W. (2000). *Pragmatismo, un nombre nuevo para viejas formas de pensar*. Alianza.
- Laborde, A. (20 de octubre de 2019). Estados Unidos. Una Iglesia bajo escrutinio con 7.000 sacerdotes denunciados por abusos. *El País*, España. https://elpais.com/sociedad/2019/02/20/actualidad/1550617619_633724.html
- Legionarios de Cristo. (21 de diciembre de 2019). *Informe 1941-2019 sobre el fenómeno del abuso sexual de menores en la Congregación*. Actualizado 22 de marzo de 2021. <https://www.ceroabusos.org/wp/wp-content/uploads/2019/12/informe-comision-es-1941-2019.pdf>
- Legionarios de Cristo. (26 de febrero de 2020). *Conversión y reparación. Comunicado del capítulo general ordinario de los Legionarios de Cristo*. <https://www.0abusos.org/wp/wp-content/uploads/2020/02/conversion-reparacion-protoger-sanar-informe-abusos-legionarios.pdf>
- Legionarios de Cristo. (2 de marzo de 2020). *Concluye el capítulo general 2020 de los Legionarios de Cristo*. <https://legionariosdecristo.org/concluye-el-capitulo-general-2020-de-los-legionarios-de-cristo/>
- Medina, J. (2013). *Epistemologies of resistance: gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199929023.001.0001>
- Medina, J. (2015). The will not to believe: pragmatism, oppression, and standpoint theory. En E. Tarver y S. Sullivan (Eds.), *Feminist interpretations of William James* (pp. 235-260). The Pennsylvania State University Press. <https://doi.org/10.5325/j.ctv14gph66.15>
- Milenio Televisión (24 de septiembre de 2011). *Los últimos días del reino de Marcial Maciel* [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=ipAFrHAFvG>
- Pereda, N., Segura, A., y Siclia, L. (2021). Abuso sexual infantil por parte de representantes de la Iglesia Católica en España: características, consecuencias en la fe y salud mental de sus víctimas. En J.M. Tamarit (Ed.). *Abusos sexuales en la Iglesia católica: Análisis del problema y de la respuesta jurídica institucional* (pp. 21-52). Aranzadi.

- Pohlhaus, G. (2017). Varieties of epistemic injustice. En I. J. Kidd, J. Medina y G. Pohlhaus (Eds.). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 3-26). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315212043-2>
- Redacción BBC Mundo. (26 de marzo de 2010). Cronología de los escándalos de abuso sexual dentro de la Iglesia Católica. Actualizado 22 abril 2010. *BBC Mundo*. https://www.bbc.com/mundo/internacional/2010/03/100326_timeline_abuso_sexual_iglesia_pl
- Redacción CONNECTAS. (2021). La lista que escondía la Iglesia de Medellín: los curas denunciados por pederastia y abuso sexual. *CONNECTAS. Plataforma Periodística para las Américas*. <https://www.connectas.org/especiales/medellin-iglesia-denuncias-abuso-sexual-infantil/>
- Redacción El País. (8 de octubre de 2021). Las macro investigaciones sobre pederastia en la Iglesia católica en el mundo: miles de víctimas y pocos condenados. *El País*, España. <https://elpais.com/sociedad/2021-10-09/las-macroinvestigaciones-sobre-pederastia-en-la-iglesia-catolica-en-el-mundo-iles-de-victimas-y-pocos-condenados.html>
- Renner, G. y Berry, J. (23 de febrero de 1997). Head Of Worldwide Catholic Order Accused of History of Abuse. *Hartford Courant*. <https://www.courant.com/news/connecticut/hc-marcial-maciel-02-1997-story.html>
- Russell, B. (1991) *Los problemas de la filosofía*. Labor.
- Tamarit, J.M. (2021a). Presentación. En J.M. Tamarit (Ed.), *Abusos sexuales en la Iglesia Católica: análisis del problema y de la respuesta jurídica e institucional* (pp. 10-19). Aranzadi.
- Tamarit, J.M. (Ed.). (2021b). *Abusos sexuales en la Iglesia Católica: análisis del problema y de la respuesta jurídica e institucional*. Aranzadi.
- Tarver, E. (2007). Particulars, Practices and Pragmatic Feminism: Breaking Rules and Rulings with William James. *Journal of Speculative Philosophy*, 21(4), 275–90. <https://doi.org/10.2307/25670671>
- Varona, G. (2021). Testimonios de víctimas de abusos sexuales en la Iglesia católica española: Hermenéutica de los factores organizacionales victimógenos. En J.M. Tamarit (Ed.), *Abusos sexuales en la Iglesia católica: análisis del problema y de la respuesta jurídica institucional* (pp. 107-174). Aranzadi.
- VVAA. (25 de marzo de 2010). *COMUNICADO sobre las presentes circunstancias de la Legión de Cristo y del Movimiento Regnum Christi*. Movimiento Regnum Christi. <https://www.regnumchristi.org/es/comunicado-las-presentes-circunstancias-la-legion-cristo-del-movimiento-regnum-christi/>
- White, M. D. y Terry, K. J. (2008). Child sexual abuse in the catholic church: revisiting the rotten apples explanation. *Criminal Justice and Behavior*, 35(5), 658-678. <https://doi.org/10.1177/0093854808314470>
- Zuleta, E. (2015). *Elogio de la dificultad y otros ensayos*. Planeta.



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Violencia e injusticia epistémica contra las comunidades indígenas en Colombia: agencia epistémica, participación y territorio*

Juan David Franco Daza

Universidad de Antioquia y Universidad EAFIT, Medellín, Colombia
Email: jdfrancod@eafit.edu.co

Recibido: 30 de septiembre de 2021 | Aceptado: 20 de abril de 2022
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.347697>

Resumen: La violencia y la injusticia epistémica ocurren cuando una persona o comunidad sufren un daño injusto en tanto sujetos epistémicos. En este artículo se explora el rol que tienen ambos fenómenos en un conflicto conocido como *leyes del despojo*, el cual consiste en la expedición sistemática de normas que legalizan procedimientos extractivistas en los territorios ancestrales habitados por comunidades indígenas. En concreto, se concluye que este fenómeno genera un daño específicamente epistémico a las comunidades indígenas colombianas, pues les impide habitar sus territorios de forma coherente con sus recursos epistémicos; también, que este daño proviene de una gran inhabilidad de los gobiernos neoliberales de las últimas dos décadas para reconocer las particularidades e importancia del concepto de territorio en los sistemas epistemológicos de las comunidades indígenas que habitan el país, lo cual le imprime una dimensión adicional de marginación epistémica al fenómeno de marginación política que estas comunidades han denunciado.

Palabras clave: injusticia epistémica, violencia epistémica, epistemología social, extractivismo, leyes del despojo, comunidades indígenas

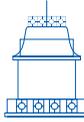
* Este trabajo se desarrolló en el marco del proyecto de investigación "Injusticia epistémica y el giro decolonial de la epistemología" (código 2021-41430), adscrito al Instituto de Filosofía y la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad de Antioquia, y en el marco de la Maestría en Estudios Humanísticos de la Universidad EAFIT, en donde recibió mención honorífica.

Cómo citar este artículo

Franco-Daza, J. (2022). Violencia e injusticia epistémica contra las comunidades indígenas en Colombia: Agencia epistémica, participación y territorio. *Estudios de Filosofía*, 66, 193-222
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.347697>

OPEN  ACCESS





ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Violence and epistemic injustice against indigenous communities in Colombia: epistemic agency, participation and territory

Abstract: Epistemic violence and epistemic injustice occur when a person or collective suffers unjust harm as epistemic subjects. This article explores the role of these issues in the conflict known as “laws of dispossession”, which consists of the systematic issuance of regulations that legalize extractivist and capitalist procedures in the indigenous ancestral territories. Specifically, this article argues that this phenomenon generates specifically epistemic harm to Colombian indigenous communities since it prevents them from inhabiting their territories in a way that is coherent with their epistemic resources; also, that this damage stems from a significant inability of the neoliberal governments of the last two decades to recognize the particularities and importance of the concept of territory in the epistemological systems of the indigenous communities which imprints a dimension of epistemic marginalization to the phenomenon of political marginalization that these communities have denounced.

Keywords: epistemic injustice, epistemic violence, social epistemology, extractivism, laws of dispossession, indigenous communities

Juan David Franco Daza

Es abogado de la Universidad de Antioquia, especialista en Derecho Público de la Universidad EAFIT y Magister en Estudios Humanísticos de esta misma universidad. Actualmente trabaja como profesor en el pregrado de Derecho de la Universidad EAFIT y se encuentra cursando el pregrado de Filosofía en la Universidad de Antioquia. Además, miembro del grupo de investigación Conocimiento Filosofía Ciencia Historia y Sociedad de la Universidad de Antioquia.

ORCID: 0000-0002-1821-3341



*Que ella me ampara, que ella me ampara,
la Constitución dice que ella me ampara
y que acate las leyes de forma clara.
No lo prometo...,
que luego se descuelgan con un decreto.*

Chicho Sánchez Ferlosio y Rosa Jiménez

Introducción

La violencia epistémica es “una forma de relación social caracterizada por la negación situada histórica y socialmente de la subjetividad, la legitimidad o la existencia de otro individuo o comunidad en tanto sujetos epistémicos” (Pérez, 2021). A su vez, la injusticia epistémica es el tipo de injusticia que se comete cuando una persona o grupo de personas sufre un daño en su capacidad como agente conocedor a causa de prejuicios identitarios (Fricker, 2007, p. 1). Se trata de dos conceptos muy similares, aunque es posible encontrar algunas diferencias; sin embargo, no se trata de dos ideas excluyentes. Ambos fenómenos impiden que las personas o comunidades afectadas participen plenamente en las prácticas de producción, circulación, adquisición o validación del conocimiento, en todas las esferas de la vida social, lo cual les ocasiona daños específicamente epistémicos, así como otra clase de daños secundarios.¹ En este artículo se argumenta que también generan daños en la esfera política-institucional, pues comprometen la posibilidad de alcanzar una democracia deliberativa y participativa.

De acuerdo con la literatura sobre el tema, las formas de violencia e injusticia epistémica se entretienen silenciosamente en las prácticas interpretativas y comunicativas de una sociedad (Fricker, 2007; Medina, 2012), contribuyendo a la permanencia “de sistemas de privilegio, tales como el racismo, el sexismo y el cissexismo” (Pérez, 2019, p. 82), y también de sistemas de colonialidad y dominación capitalista (Grosfoguel, 2016; Santos, 2010) en los que el monopolio de lo que se entiende como conocimiento “verdadero”, por parte de una autoridad, se convierte en un dispositivo de opresión y control político y social. Pero, ¿están presentes estos fenómenos en las relaciones jurídico-políticas entre las comunidades y el Estado colombiano? y ¿cómo afectan el desarrollo de una democracia deliberativa y participativa? Este artículo

1 Para una caracterización de los daños secundarios, que son daños consecuenciales de tipo práctico, véase Fricker (2007) y Pérez (2019). Para un análisis ético más comprehensivo sobre el daño producido por los vicios epistémicos en general, véase Medina (2013) y para consultar información acerca de los daños colectivos al sistema de conocimiento véase (Dotson, 2012).

busca contribuir a la exploración académica de estas preguntas a través del estudio de la dimensión epistémica de un problema conocido como *leyes del despojo*.

Según las denuncias realizadas por líderes y lideresas de comunidades indígenas colombianas (Almendra, 2016; Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC, 2019), el conflicto de las *leyes del despojo*, en materia minera, es resultado de un proceso histórico de marginación de su voz en los espacios de configuración del “ordenamiento minero”, causado por el interés del Gobierno Nacional en crear un marco jurídico-político propicio (es decir, unificado, estable, competitivo) para fomentar la inversión extranjera. La expresión más grave de este problema consiste en la expedición sistemática de políticas públicas y normas que legalizan procedimientos mineros extractivistas, favorables para los intereses del capitalismo globalizado y las metas de desarrollo económico fijadas por los Gobiernos Nacionales neoliberales de las últimas dos décadas, pero manifiestamente contrarias a la comprensión particular del territorio y del *buen vivir* de las comunidades indígenas.

La hipótesis central que guió la elaboración de la investigación presentada en este artículo fue que el conflicto ocasionado por las *leyes del despojo* tiene un alto costo epistémico para las comunidades indígenas colombianas, pues lesiona el *nexo enactivo* entre conocimiento y territorio, el cual desempeña un rol vital en los sistemas epistemológicos de los pueblos indígenas andinos. El objetivo general consistió en utilizar las herramientas teóricas que proporcionan las teorías sobre la violencia y la injusticia epistémica para dilucidar el rol que tienen ambos fenómenos en este conflicto y así comprender mejor en qué consiste dicho costo.

Este artículo está dividido en cuatro secciones. En la primera se realiza una descripción del conflicto de las *leyes del despojo*, situándolo en el contexto económico y político en que se desarrollan los conflictos mineros en Colombia; además, se propone una aproximación inicial al análisis epistémico de este fenómeno, desde una lente que lo entiende como un conflicto ocasionado por la disonancia entre dos sistemas epistemológicos respecto de la conceptualización del territorio: el del conocimiento indígena andino (Esterman, 2013) y el occidenteano-céntrico capitalista (Grosfoguel, 2016), encarnado, en este caso, por el ala neoliberal extractivista. En la segunda sección se explora en qué consiste el *nexo enactivo* entre conocimiento, práctica y territorio; para ello, se contrasta la manera en que se concibe (y el rol epistémico que desempeña) el concepto de territorio en ambos sistemas epistemológicos. En la tercera sección se analizan algunas de las formas en que el conflicto de las *leyes del despojo* se manifiesta, a través de ejemplos extraídos del marco legal que regula el ordenamiento minero. Finalmente, en la cuarta sección, se dilucida, con base en todo lo expuesto, en qué consiste el costo epistémico generado por las leyes del despojo, a partir de las herramientas teóricas de la violencia y la injusticia epistémica. Allí se concluye que el caso no puede encuadrarse con facilidad en ninguno de los escenarios formulados en la teoría de la injusticia epistémica, pero que sí reviste características de un fenómeno de violencia epistémica, ya que genera un daño epistémico culpable a las comunidades

afectadas; además, para responsabilizar al gobierno por su conducta, se propone utilizar el concepto de *insensibilidad hermenéutica* (Medina, 2012), derivado de la teoría de la injusticia epistémica; por último, se subraya la importancia vital de conferir un rol activo a las comunidades indígenas en el ordenamiento de su territorio como condición de posibilidad para materializar una democracia deliberativa y participativa.

Nota frente al lugar de enunciación

No pertenezco a las comunidades indígenas y, por ese motivo, tengo el privilegio de no haber sido oprimido *directamente* por las *leyes del despojo*; sin embargo, he estado involucrado personalmente, desde hace varios años, en los conflictos asociados a la minería y en los procesos de resistencia en contra de su imposición normativa. En esta investigación intenté tomar precauciones en contra de la revictimización causada por el extractivismo académico, por eso, no busco demostrar o desmentir la existencia del fenómeno de las *leyes del despojo*, sino profundizar en el estudio del conflicto tal y como ha sido fijado por las comunidades indígenas. Para la realización de este trabajo me basé en las denuncias de los líderes y lideresas indígenas; traté de no hablar en su nombre, y también procuré señalar los puntos en que mis ideas divergen de las suyas. Las conclusiones e interpretaciones que propongo acerca del rol del Estado en el conflicto no buscan diluir su culpabilidad; al contrario, procuran abrir nuevos caminos para la problematización de su acción y, especialmente, de su omisión. Finalmente, debo aclarar que no me considero como alguien que esté sistemáticamente en contra de la minería, sino como alguien que está decididamente en contra de la imposición forzada de una política pública a una comunidad, pues interpreto tal hecho como un intento violento por homogeneizar las diferencias culturales y epistémicas, uno especialmente condenable en tanto se realiza a través del aparato institucional encargado constitucionalmente de proteger estas diferencias.

1. El caso de las *Leyes del despojo*

1.1 *Despojo de tierras y territorios: algunas precisiones conceptuales*

En el campo de la investigación social sobre los conflictos violentos en Colombia se habla de *las violencias* (y no solo de violencia política), para resaltar que las causas de estos conflictos son diversas (Cancimance, 2013). Una de las principales causas de violencia en Colombia son los conflictos relacionados con la tierra (Arango Restrepo, 2014). En el caso de las comunidades indígenas que habitan en el país, muchos de estos conflictos se encuadran en una categoría amplia denominada como “despojo de tierras y territorios”, cuyas raíces se extienden hasta la época de la Conquista/

Colonia, pues “todas las formas de propiedad en la Nueva Granada, hasta fines del siglo XVI, surgieron del despojo de las tierras de los indios” (Arango Restrepo, 2014, p. 14).

Aunque el despojo de tierras y el de territorios suelen estar estrechamente relacionados, se trata de dos fenómenos diferenciados. De acuerdo con Machado (2009), el despojo de tierras es una categoría que se refiere a conflictos relacionados con la titularidad de predios o bienes inmuebles; este fenómeno ocurre a través de diversas modalidades delictivas como el desalojo forzado, la destrucción de documentos oficiales, las compraventas forzadas, entre otras, llevadas a cabo por diversos actores ilegales en el marco del conflicto armado interno colombiano. Por otra parte, el despojo de territorios se refiere a la privación del derecho fundamental al territorio. Este derecho va más allá de la mera titularidad de las tierras y comprende: “el acceso, manejo y disfrute pleno de los lugares de uso colectivo y de aquellos de uso individual por parte de las comunidades y sus integrantes” (Acción Social, 2010). El despojo de territorios afecta de manera directa la relación especial que tienen las comunidades o los individuos con sus territorios, como un todo.

Una de las premisas más importantes para esta investigación es que, para las comunidades indígenas, el territorio es condición de posibilidad del conocimiento. Debido a la manera en que se encuentran configurados sus sistemas epistemológicos, el territorio como lugar y concepto es el principal catalizador de sus prácticas culturales, identitarias, religiosas, políticas y económicas. En palabras de Jesús Piñakwe, líder indígena Páez:

El territorio no es simplemente el espacio geográfico delimitado por convenio. El territorio es algo que vive y permite la vida, en él se desenvuelve la memoria que nos cohesionamos como unidad de diferencias. El territorio, ámbito espacial de nuestras vidas, es el mismo que debe ser protegido por nuestros pueblos del desequilibrio, pues necesitamos de él para sobrevivir con identidad. Existe una reciprocidad entre él y nosotros, que se manifiesta en el equilibrio social que permite un aprovechamiento sustentable de los recursos de que nos provee éste (Piñakwe citado por Echavarría, 2001, p. 7).

Esta idea se explorará con detenimiento en la segunda sección. El despojo de territorios y la forma en que afecta epistémicamente a las comunidades indígenas son los ejes principales sobre los que gira la presente investigación.

1.2 Leyes del despojo: delimitación del problema al ámbito de la minería legal

Según las denuncias de los representantes de las comunidades indígenas, muchos de los casos de despojo territorial del que son víctimas son provocados por la acción y omisión del Gobierno Nacional, en connivencia con empresas multinacionales y por

causas diversas, como el deseo de impulsar el turismo, la adjudicación de baldíos o la construcción de infraestructura, que causan tensión entre los intereses del Gobierno Nacional y los derechos territoriales de los Pueblos Indígenas. Sin embargo, para los efectos del análisis llevado a cabo en este artículo, se delimitó el problema a los conflictos causados por la minería estrictamente legal.² En concreto, esta investigación se concentra en el fenómeno conocido como *leyes del despojo*, el cual, como se mencionó ya, es un problema complejo que se manifiesta en la expedición de normas y políticas públicas económicas que buscan favorecer un modelo de desarrollo extractivista (Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC, 2020; Indepaz, 2012, p. 5). Este modelo de desarrollo compromete la capacidad de las comunidades indígenas afectadas de *habitar* sus territorios de una manera coherente con su propio pensamiento. En la opinión de los líderes y lideresas de muchas de estas comunidades, esta es la principal amenaza a sus derechos territoriales (Indepaz, 2012, p. 3).

Los Pueblos seguimos defendiendo el territorio porque hemos sufrido atropellos de forma sistemática en nuestros derechos territoriales, por la imposición de un modelo económico neoliberal que va en contra de la naturaleza y el proyecto de vida de las comunidades (Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC, 2019).

Pese a su gravedad, se trata de un problema silencioso, pues el hecho de que los actores de este fenómeno operen en la legalidad, valiéndose de procedimientos jurídico-políticos institucionales, dificulta de manera significativa su visibilización, problematización y solución. Para comprender mejor sus causas, a continuación se exponen algunos aspectos generales del contexto económico y político en que se enmarca el problema de las *leyes del despojo* en materia minera:

A comienzos de la década del 2000, hubo un incremento en el precio de varios minerales en el mercado internacional. Esta situación motivó a los gobiernos neoliberales del momento a “apostar fuerte” por la minería y a impulsar una serie de transformaciones jurídicas y tributarias con el fin de convertir a Colombia en uno de los mayores captadores de inversión extranjera en la región. Con ese fin, se diseñaron varias políticas públicas que servirían de hoja de ruta a los siguientes planes de desarrollo, como las consignadas en el Plan visión Colombia II Centenario (Departamento Nacional de Planeación, 2005), que buscaban, entre otras cosas, triplicar el porcentaje de exploración y multiplicar por siete el volumen de exportaciones de oro en un período de 15 años. Estas políticas fueron concebidas por técnicos y consultores especializados para alcanzar objetivos de desarrollo basados en indicadores económicos enmarcados

2 Cuando se analizan los conflictos mineros se suele hacer a partir de una división en tres ejes de problematización: la minería legal (el más común); la minería artesanal o de pequeña escala (aquí generalmente el enfoque consiste en examinar la forma en que se afecta la pervivencia de estas prácticas), y la minería legal, que es el ámbito en que se circunscribe este análisis. Los conflictos mineros son complejos y multidimensionales, pues en ellos inciden factores tanto coyunturales como estructurales, y tanto locales como globales.

en una concepción de desarrollo neoliberal, sin que en su formulación se contara con la participación de las comunidades étnicas que habitan en el país.

Durante los años siguientes, además, se buscó blindar el “ordenamiento minero” en contra de futuros cambios, para alcanzar un umbral de seguridad jurídica que alentara la confianza inversionista (Insuasty Rodríguez, Grisales, & León, 2013; Ruiz Morato, 2016), lo cual condujo a un conflicto jurídico de largo aliento entre representantes del Gobierno Nacional y representantes de comunidades locales que se oponen a la imposición de la minería en sus territorios. El siguiente gráfico (Gráfico 1) muestra el pico en el incremento en la exportación de minerales a partir del año 2005 y la disminución súbita del crecimiento a partir del año 2014, correlacionada, a mi modo de ver, con los conflictos jurídicos y escándalos por corrupción en la entrega de títulos:

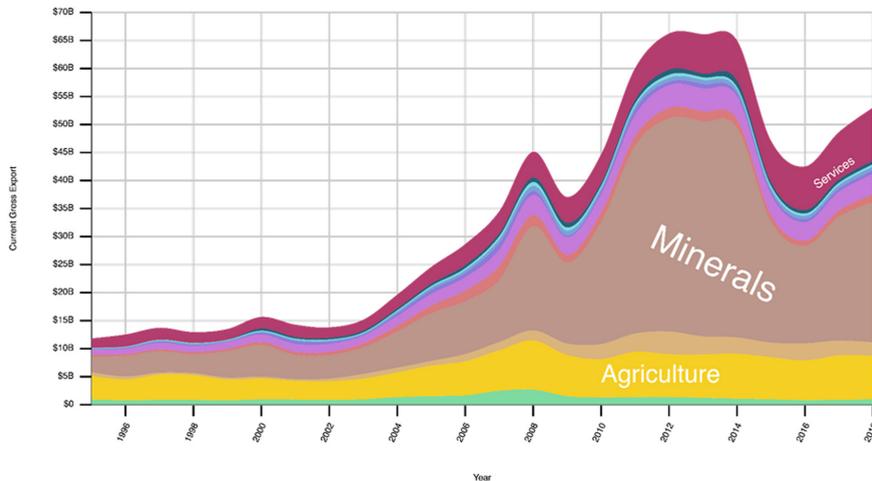


Gráfico 1

The Growth Lab at Harvard University. Atlas of Economic Complexity
 Exportación de minerales de Colombia entre 1995 y 2018
 Derechos de autor: uso público

Como resultado de estas transformaciones, en las últimas dos décadas la minería se ha reglamentado bajo el impulso de instituciones extractivistas (Castaño, 2015; Garay Salamanca, Cabrera Leal, Jorge Enrique, Negrete Montes, Pardo Becerra, Rudas Lleras, & Vargas Valencia, 2013; Toro Pérez, Fierro Morales, Coronado, & Roa, 2012), mediante un esquema de integración jerárquico y excluyente, que busca concentrar en el Gobierno Nacional³ la potestad para decidir sobre el “ordenamiento minero”. El argumento para

3 Este argumento ha sido rebatido en los debates jurídicos pues el Estado colombiano está organizado como una república unitaria descentralizada con autonomía de sus entidades territoriales, dividida político-administrativamente en la Nación, Distritos, Departamentos, Regiones o Provincias, Municipios y Áreas Metropolitanas, y la finalidad democrática del Estado

respaldar esta interpretación, frecuentemente aducido por los representantes del Gobierno Nacional en intervenciones ante la Corte Constitucional ([ver sentencias: C-123 de 2014 o C-273 de 2016](#)), consiste en que la Constitución estableció que el subsuelo pertenece al Estado y que, por tanto, su administración le compete exclusivamente al Gobierno Nacional (y no a las entidades territoriales) como representante de la persona jurídica de La Nación ([Pérez, Yepes, & Escobar, 2019](#)). Este contexto y marco normativo ha ocasionado la marginación de las comunidades indígenas de los espacios de decisión sobre el ordenamiento minero y les ha relegado al uso del instrumento de la *consulta previa*, el cual, como se discutirá más adelante, es insuficiente para garantizar la protección real de sus derechos epistémicos frente al territorio.

Las razones expuestas permiten ver que el conflicto generado en torno a las *leyes del despojo* es el producto de un fenómeno de opresión sistemático, complejo y estructural, y no el producto de un conjunto de normas accidentalmente lesivas del derecho al territorio de las comunidades indígenas. Este fenómeno se ha convertido en fuente de marginación política y epistémica para las comunidades indígenas (y no indígenas) colombianas que tienen una visión diferente de cómo debería realizarse el aprovechamiento económico de los territorios que habitan, ya que no encuentran caminos institucionales para participar de forma activa (no residual) y democrática en la reglamentación de esta y otras actividades económicas en su territorio.

1.3 El conflicto de las Leyes del despojo desde una lente epistémica: una interpretación inicial

Puesto que el objetivo principal de este artículo es dilucidar en qué consiste el costo epistémico del conflicto de las *leyes del despojo*, propongo partir de una aproximación que lo entiende como el producto de la disonancia entre dos sistemas epistemológicos: por una parte, el sistema de pensamiento indígena andino, cuyas características se reconstruyeron con base en una abstracción realizada por Joseph Esterman ([2013; 2016](#)), y, por otra, el sistema de pensamiento occidentalocéntrico capitalista sobre el que se apoya el extractivismo económico neoliberal ([Grosfoguel, 2016](#)). En principio, las mayores diferencias entre estos dos sistemas estriban en que el primero está basado en una comprensión ontológica de la realidad como “*relacionalidad*”, en donde no se separa tajantemente lo humano y lo “no humano”, ni lo vivo de lo “muerto”, mientras que el segundo está construido sobre dos grandes dualismos: separación cultura-naturaleza y separación entre norte-sur epistémico. Estas diferencias tienen efectos sensibles en los compromisos axiológicos que se asumen como válidos en uno y otro sistema, y, sobre todo, en la manera como se conceptualizan los elementos que componen el mundo,

requiere de la integración de todos los niveles.

lo cual incide significativamente en la manera como se estructura el conocimiento. Para los fines de este artículo, se realizará una profundización en las diferencias en la conceptualización del territorio.

1.4 Panorama visual del conflicto a través de mapas⁴

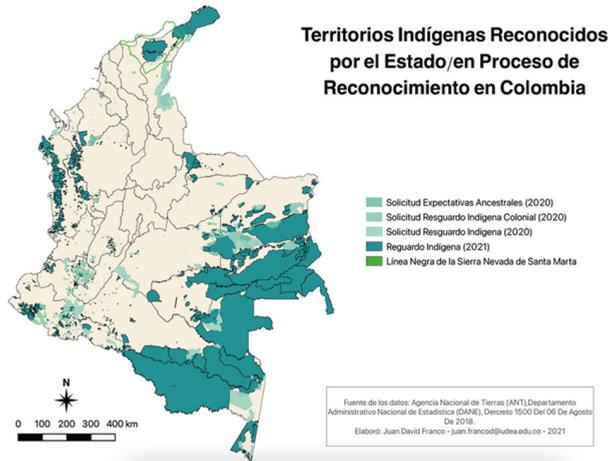
Antes de pasar a la siguiente sección, presentaré un panorama visual de la magnitud del conflicto a través de cuatro mapas de elaboración propia. La investigación realizada mostró la existencia de 2238⁵ zonas de yuxtaposición entre títulos/solicitudes mineras y territorios/expectativas de reconocimiento de territorios indígenas, lo que equivale a 2238 potenciales conflictos. A fecha de corte de 2020, los datos de la Agencia Nacional de Tierras registran 785 Resguardos Indígenas cartografiados (Mapa 1), que no representa la totalidad de los Resguardos titulados. Estos resguardos son una figura a través de la cual el Estado colombiano les “otorga” a las comunidades indígenas un título de propiedad colectiva sobre el territorio con carácter inalienable, imprescriptible e inembargable, lo cual, sin embargo, no impide el ofrecimiento y otorgamiento de títulos mineros a particulares en dichas zonas (siempre y cuando se garantice un derecho de prelación en favor de las comunidades étnicas y la explotación se haga bajo procedimientos técnicos que buscan socializar el proyecto y proteger la cultura indígena mediante el derecho a la *consulta previa*. Más adelante se argumentará que estas “garantías” son insuficientes para aquellas comunidades que se oponen a la realización de estas actividades).

También se incluyeron en los mapas aquellas zonas que están en proceso de solicitud de reconocimiento, conocidas como “Pretensiones étnicas indígenas” (501 registros), entre las cuales se cuentan: las *solicitudes de resguardos indígenas coloniales*, que son presentadas por aquellas comunidades que fueron reconocidas por la Corona española; las *solicitudes de expectativas ancestrales*, que son una figura temporal de protección temporal mientras se adelanta la constitución, ampliación o reestructuración de Resguardo; y las *solicitudes de resguardo indígena*. Adicionalmente, en estos mapas incluí la Línea negra por su importancia, pues es una forma de reconocimiento de los territorios indígenas que trasciende los límites de la figura de resguardo y constituye el único caso de representación legal⁶ de un territorio tradicional indígena delimitado a partir de los sitios sagrados de los pueblos Arhuaco, Kogui, Wiwa y Kankuamo que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta (Valderrama González, 2016).

4 Los mapas en el tamaño original los pueden encontrar en el siguiente link: https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/347697 Estarán disponibles como herramienta para futuras investigaciones.

5 Esta cifra es potencialmente superior, pues no solo no se cuenta públicamente con los datos totales de títulos y solicitudes mineras, sino que muchos de los datos existentes tienen errores en la geometría, lo cual ocasionó que alrededor de un 10-15% de ellos no pudieran ser procesados por el algoritmo de intersección de QGIS.

6 Esta línea, que se extiende sobre varios departamentos, se trazó a partir de los puntos sagrados que rodean la Sierra Nevada de Santa Marta. Ver Resolución 02 de 1973 del Ministerio del Interior, modificada por la Resolución 837 de 1995 y Decreto número 1500 de 2018.

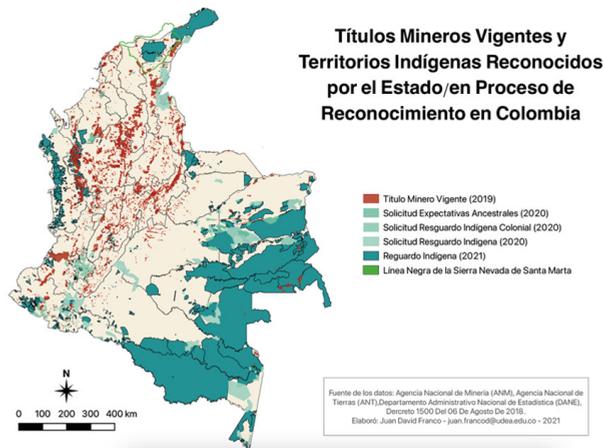


Mapa 1

Elaboración propia

Territorios indígenas reconocidos por el Estado y en proceso de reconocimiento en Colombia (2021)

Fuente de los datos: Agencia Nacional de Tierras (ANT), Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) y el Decreto 1500 del 06 de agosto de 2018 Derecho de autor: Reconocimiento-NoComercial-CompartirIguual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)

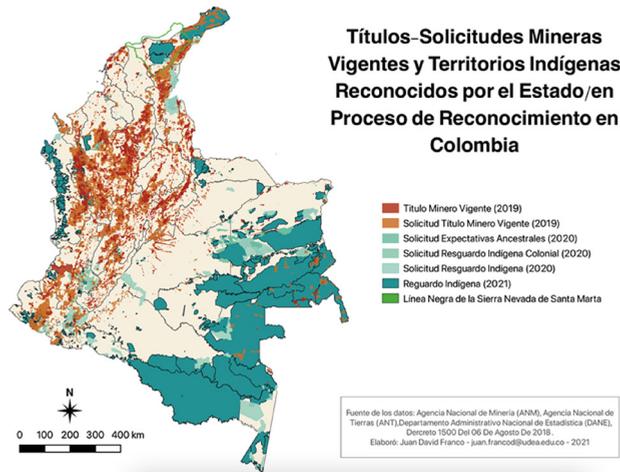


Mapa 2

Elaboración propia

Títulos mineros vigentes y territorios indígenas reconocidos por el Estado/ en proceso de reconocimiento (2021)

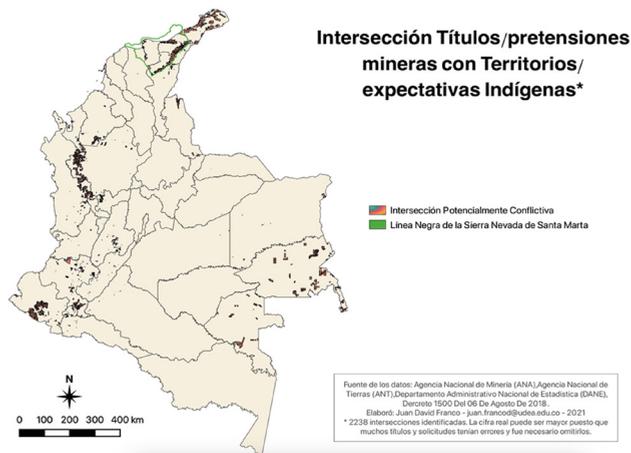
Fuente de los datos: Agencia Nacional de Minería (ANM), Agencia Nacional de Tierras (ANT), Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). Decreto 1500 del 06 de agosto de 2018 Derecho de autor: Reconocimiento-NoComercial-CompartirIguual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)



Mapa 3
Elaboración propia

Títulos y solicitudes mineras vigentes y territorios indígenas reconocidos por el Estado/en proceso de reconocimiento en Colombia. (2021)

Fuente de los datos: Agencia Nacional de Minería (ANM), Agencia Nacional de Tierras (ANT), Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). Decreto 1500 del 06 de agosto de 2018
Derecho de autor: Reconocimiento-NoComercial-CompartirIguual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)



Mapa 4
Elaboración propia

Intersección Títulos/solicitudes mineras con Territorios/expectativas de reconocimiento territorial indígenas. (2021)

Fuente de los datos: Agencia Nacional de Minería (ANM), Agencia Nacional de Tierras (ANT), Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). Decreto 1500 del 06 de agosto de 2018
Derecho de autor: Reconocimiento-NoComercial-CompartirIguual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)

2. Sobre el vínculo entre conocimiento y territorio

El término territorio es polisémico. Se utiliza para referirse a las relaciones entre los seres vivos y el espacio, pero hay muchas formas de articular su significado. En esta sección se busca constatar la visión jurídico-política clásica del territorio con la concepción indígena, y profundizar en el lazo entre territorio y conocimiento, a través de las propuestas interpretativas de la geografía humanista, la fenomenología y las ciencias cognitivas.

2.1 Visión jurídico-política clásica del territorio: sinergia con el extractivismo económico

En la visión jurídico-política clásica, influenciada por las ideas de autores de la filosofía política como Hobbes, Locke y Rousseau, el territorio hace alusión a la concurrencia de dos elementos: por una parte, una porción localizada y delimitada de espacio, y, por otra, la titularidad o control de una colectividad o ser humano sobre este y sobre lo que allí se encuentra. Esta forma de entender el territorio es reduccionista, pues no contempla sus dimensiones culturales, ecológicas, fenomenológicas y epistemológicas, y lo reduce a una cuestión de poder y administración del espacio. Además es problemática, porque al no incluir tales dimensiones parece desconocer la imbricación entre el espacio y los seres vivos, y el carácter experiencial, recíproco y performativo que caracteriza su relacionamiento. Así, este modo de entender y enunciar el territorio, produce la idea de un espacio abstracto, estático y de una “Naturaleza” objetivada, dispuesta para ser operada *desde fuera* como un *recurso* por un sujeto privilegiado y lejano, mediante una lógica de ocupación y dominación instrumental.

Para ser más claro, el problema que se intenta señalar no consiste en que el espacio y lo que existe en él sea objeto de actividad política, económica o de regulación normativa, ni en el hecho que en torno suyo se configuren dinámicas de poder de diversa índole; lo que resulta preocupante es el efecto que tiene la omisión de las complejas dimensiones que intervienen en la relación entre los seres vivos y el espacio en la manera como se configuran esas dinámicas de poder y control. Precisamente, esta conceptualización resulta favorable para los intereses económicos del capitalismo globalizado, pero dañina para la vida epistémica de muchas comunidades ligadas a sus territorios, como el caso de las comunidades étnicas. Puntualmente, por cuanto favorece la justificación de un modelo de explotación económica extractivista pensado en clave de *ocupación/dominación colonial*:

El extractivismo sigue al pie de la letra el concepto occidentalocéntrico de “naturaleza”. El problema con el concepto de “naturaleza” es que sigue siendo un concepto colonial porque la palabra está inscrita en el proyecto civilizatorio

de la modernidad. Por ejemplo, en otras cosmogonías la palabra “naturaleza” no aparece, no existe, porque la llamada “naturaleza” no es objeto sino sujeto y forma parte de la vida en todas sus formas (humanas y no-humanas). Entonces, la noción de naturaleza ya es de suyo euro-céntrica, occidentalocéntrica, y antropocéntrica. Es un concepto muy problemático porque implica la división entre sujeto (humano) y objeto (naturaleza), donde el sujeto (humano) es el que tiene vida, y todo lo demás es “naturaleza” considerada como objetos inertes (Grosfoguel, 2016, p. 36).

Esta descripción coincide con la lectura realizada por las comunidades indígenas colombianas en el caso de las *leyes del despojo*, quienes denominan la política extractivista del gobierno, que niega la importancia de la vida y de los demás elementos y seres presentes en el territorio, como: el “patriarca de la muerte” (Almendra, 2016). Este problema es particularmente preocupante porque, pese al surgimiento y alcance de los discursos sobre el medio ambiente, esta manera de entender el territorio es empleada con frecuencia por los discursos de la economía, la ciencia política y el derecho. Esto quiere decir que, hasta cierto punto, y pese a no ser la única posible, se ha institucionalizado y normativizado, lo cual condiciona la manera en que se conducen los debates sobre el desarrollo económico en el plano institucional, y la forma en que se construyen las políticas de ordenamiento ambiental y territorial.

2.2 Territorio, identidad y conocimiento

El concepto reduccionista del territorio ha sido criticado por un amplio sector del “conocimiento occidental”, conocido como la geografía humanística. Esta corriente utiliza herramientas provenientes de la fenomenología, el existencialismo y las ciencias cognitivas para elucidar la dinámica de las interacciones entre espacio y seres vivos, y así poder afirmar la importancia de incorporarlas en la conceptualización del territorio (aunque el término “territorio” es menos frecuente en esta tradición; en cambio, se ha preferido el uso del término “lugar” [Trouillet, 2015]).

Si en la conceptualización jurídico-política clásica del territorio la interacción entre espacio y seres vivos en clave de *ocupación/dominación colonial* produce una mezcla heterogénea (en la que se encuentran artificialmente separados uno de los otros), la corriente humanística, por el contrario, afirma que ambos componentes están unidos a través de un fuerte enlace conocido como: *relación de habitación*. En otras palabras, mientras que la *ocupación* del espacio hace alusión a una conjunción inerte entre el espacio y los seres vivos, la *habitación* reconoce que ambos interaccionan continuamente, generando fuertes enlaces y reacciones que los transforman continua y recíprocamente (Berque, 2013).

En este orden de ideas, para esta corriente de pensamiento el espacio no puede ser considerado como *res extensa*, estática, inerte; en cambio, se trata de un lugar

hibridado por el pensamiento humano, un pensamiento que a su vez está encarnado en lugares concretos, contextualizado e influenciado por estos. Esta afirmación no equivale a seguir un planteamiento idealista que niegue la existencia material del espacio, sino que constituye un intento por superar el enfoque dualista que enfatiza esa separación entre materia/pensamiento, objeto/sujeto, para acentuar, en cambio, el carácter relacional que vincula los componentes del territorio: *el espacio es el correlato de los seres vivos*. Por ejemplo, Augustin Berque critica el dualismo modernista que desatiende el lazo que une el paisaje con la sociedad, y realiza un llamado a concebir las relaciones entre el pensamiento y el paisaje de forma eminentemente relacional a través de lo que denomina como *pensamiento paisajero*:

La relación concreta entre las dos dimensiones de nuestro ser es precisamente la esencia de la trayección: este ir y venir -entre nuestro cuerpo animal y nuestro cuerpo medial, entre nuestro espíritu y las cosas que nos rodean- es aquello de lo que nace la realidad y de lo que nace el paisaje, porque para nosotros, hoy, esto es la realidad (Berque, 2013, p. 68; traducción del autor).

Así pues, en la conceptualización del territorio informada por la geografía humanística, el espacio es, ante todo, uno de los nodos de la *relación de habitación*; una relación que se caracteriza por la profunda interconexión e interacción entre sus partes. Estas interacciones son plurales, asimétricas, variables y ocurren en diferentes planos (emocional, físico, estético, metafísico, epistémico etc.). El territorio, en consecuencia, se define por el alcance y forma concreta de estas interacciones en cada caso particular y no con base en criterios abstractos-apriorísticos, pues su concepto no solo está condicionado por la interdependencia de sus componentes, sino que efectivamente *es esa interdependencia*, lo cual convierte el territorio en “nodo de significaciones vivas y no la conjunción de un número de términos covariantes”, para utilizar una idea de Merleau-Ponty (1945, p. 177; traducción del autor). Teniendo en cuenta lo anterior, según Debarbieux, el territorio es: “La articulación de recursos materiales y simbólicos capaz de estructurar las condiciones prácticas de la existencia de un individuo o grupo social y de informar a su vez a este individuo o grupo sobre su propia identidad” (Debarbieux, 2003, p. 910; traducción del autor).

El territorio, así entendido, juega un papel clave en la experiencia de la realidad y en la construcción de los sistemas de conocimiento. En el plano epistémico, el reconocimiento de la compleja dinámica de interacción entre los seres vivos y el espacio ha suscitado nuevas críticas a la separación cartesiana (disyuntiva) entre sujeto cognoscente y mundo/objeto conocido, que fundamenta diversos modelos epistemológicos (dentro de los cuales se cuenta el sistema epistemológico occidentalocéntrico), y algunas teorías de la cognición basadas en el canon más tradicional de la filosofía occidental.⁷ En esa

7 Un ejemplo de estas teorías es el enfoque representacionista, que postula que la cognición es representación mental, separada

clase de modelos, la praxis se entiende como una instancia diferenciada y devaluada frente al pensamiento teórico abstracto (a menudo elevado a la categoría de sinónimo de lo racional). En otras palabras, en esta tradición el conocimiento es una cuestión principalmente teórica, universal y desencaranada de las condiciones concretas de la experiencia.

En contraposición a esta posición tradicional, en la epistemología contemporánea han surgido teorías afines con las reflexiones sobre el territorio realizadas por la geografía humanística, que han mostrado la existencia de un *continuum* entre conocimiento y práctica, como las construidas a partir de las investigaciones de Latour (2001) o las teorías de la mente corporizada (Castillo Ossa & Bedia, 2016). En estas se argumenta que, esencialmente, el aprendizaje se logra a partir de una serie de acciones y que el conocimiento adquirido está íntimamente relacionado con la repetición/realización performativa de estas. Por otra parte, autores como Humberto Maturana y Francisco Varela, han planteado la teoría del enfoque enactivo en el campo de las ciencias cognitivas, en donde el conocimiento es entendido como “acción en el mundo”, un vivir-actuar que *acontece* (en una dimensión individual) a través de saberes encarnados, corporizados. Refiriéndose al trabajo sobre biología fenomenológica de estos autores, Escobar (2000) señala que:

Al rechazar la separación del conocer y el hacer, y éstas de la existencia, estos biólogos nos ofrecen un lenguaje con el que se puede cuestionar radicalmente las relaciones binarias y las asimetrías de la naturaleza y la cultura, y la teoría y la práctica; también corroboran las percepciones agudas de aquellos que documentan etnográficamente la continuidad entre la naturaleza y la cultura, y los aspectos corporeizados del conocimiento, como en las ideas de desarrollo de habilidades y performatividad. La ecología se convierte en el vínculo entre el conocimiento y la experiencia (la ecología como la ciencia de la experiencia transformativa, basada en el reconocimiento de la continuidad de la mente, el cuerpo y el mundo), y esto, a la vez, tiene consecuencias en la manera como establecemos los vínculos entre la naturaleza y la experiencia (2000, pp. 123-124).

Yo agregaría que, al vincular estas ideas con el territorio en una dimensión colectiva, es posible concebir la idea de la existencia de *conocimientos territorializados*,⁸ es decir, conocimientos que solo se pueden comprender plenamente y solo tienen sentido como acto de vivir desplegado en un territorio concreto (territorio entendido de acuerdo con la noción explicada anteriormente y no solo como un límite cartográfico).

del mundo e independiente de la influencia del entorno (Castillo Ossa & Bedia, 2016). Como se mencionó en la sección anterior, esta separación contribuye a representar el mundo como un lugar objetivizado, disponible para ser transformado de acuerdo con las aspiraciones más abyectas (Santos, 2019).

- 8 Esta idea ha sido construida de forma conjunta con Carlos A. Garzón, quien me ha hecho comprender el valor de este concepto para señalar el rol clave que desempeña el territorio en las dinámicas epistémicas de una cultura, así como la importancia de continuar desarrollándolo en un futuro.

2.3 El territorio ancestral de los pueblos indígenas andinos y la filosofía andina

Hasta este punto, he hablado del conocimiento indígena andino en términos muy generales. No obstante, es el momento de realizar algunas precisiones frente a la intención y alcance de este uso. Como señala Esterman (2016), ningún concepto genérico puede subsumir todas las variaciones epistémicas presentes en las numerosas comunidades indígenas⁹ que habitan *Abya Yala*,¹⁰ y la intención de este artículo no es negar ni invisibilizar estas diferencias.

El *logos* en las comunidades indígenas está constituido por la combinación particular de diversos elementos como el lenguaje, el arte, la religión, el mito, los ritos, la política, etc. (Oses Gil, 2009). Cuando estos elementos se articulan en formas histórica y culturalmente situadas, dan lugar al surgimiento de identidades comunitarias diferenciadas, con sus propias prácticas de conocimiento, lenguaje y formas de comprender/relacionarse con su entorno. No obstante, debido a su cercanía y contacto, muchas comunidades indígenas comparten algunos criterios epistémicos, saberes y aspectos culturales, así como identidad de posturas frente a algunos asuntos (Deruyttere, 2001). Esta convergencia permite hablar de la existencia de sistemas epistemológicos o de pensamiento indígena. En concreto, tomo como referencia la propuesta del filósofo suizo Josef Estermann (2016) sobre filosofía andina. Con base en su experiencia de convivencia con las comunidades indígenas que habitan los territorios de Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú y Bolivia, Esterman construye puentes hacia el sistema de conocimiento occidental, que permiten un acercamiento propedéutico a los rasgos generales del pensamiento indígena de muchas comunidades que habitan la región andina.

De acuerdo con Estermann, en el pensamiento indígena andino tiene gran importancia el principio de relacionalidad, el cual se basa en un axioma, según el cual “la relación antecede a la sustancia y al ente particular, o en otras palabras: que todo tiene que ver con todo” (Estermann, 2013, p. 6). La *inter-existencia* de todo (Escobar, 2016), como también se le conoce, tiene grandes consecuencias en la conceptualización del territorio (y en su aprovechamiento económico), pues lleva la interrelacionalidad entre el espacio y los seres vivos (sobre la que hablé en la sección anterior) un paso más allá, al punto en que las mismas divisiones entre ambas categorías pierden

9 En Colombia habitan al menos 102 pueblos indígenas. Esta cifra corresponde al número de comunidades reconocidas por la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). A lo largo de este artículo se hace referencia a ellos como una misma categoría; sin embargo, no es posible reducir a una sola abstracción la pluralidad de identidades y cosmovisiones que cada uno de ellos encarna, ni abordarlas diferencialmente en este corto texto. Esta misma salvedad aplica frente a la categoría del sistema epistemológico indígena.

10 *Abya Yala*, que significa “Tierra en plena madurez” o “Tierra fértil” es el nombre con el que las comunidades indígenas nombran el continente americano (Estermann, 2016).

sentido: todo lo que existe, que se conoce como *Pacha* (Viasús Figueredo, L. R., Posada Arrubla, A., & Díaz Perdomo, H. J., 2016), se funde como parte de un gran *oikos*¹¹ o una gran familia (Morón Tone, 2009):

No existe vida fuera de la red de relaciones, sean estas de índole religioso, social, económico, ecológico o personal. La “vida” se define, en los Andes, prácticamente por la relacionalidad, y *la muerte* –si existiera en forma absoluta– sería la expresión de la más absoluta falta de articulación y relación, el aislamiento o *solipsismo total* (Estermann, 2013, p. 5; cursiva del autor).

Precisamente por esta razón, la definición jurídico-clásica del territorio resulta diametralmente contraria al proyecto de vida de muchas comunidades indígenas; en consecuencia, la política extractivista del gobierno, que desconoce la importancia de la *inter-realacionalidad* y rompe el nexo entre el territorio y quienes lo habitan, ha sido denominada, por estas comunidades, como la *política de la muerte* (Almendra, 2016).

En el sistema epistemológico andino, el principio de relacionalidad se simboliza con el concepto andino de *Chakana*, cuyo significado en quechua es “cruce entre dos puntos”, “puente” o “puente cósmico” en aimara (Morón Tone, 2009). Para entender cómo se relacionan las comunidades indígenas con su territorio, Esterman resalta la importancia de comprender el lugar del concepto de *Chakana* en sus sistemas epistemológicos, pues es el mecanismo articulador y posibilitador de un relacionamiento armónico con todo lo que existe. En otras palabras, y para situar la discusión en el tema de este artículo, la gestión territorial en general, y el desarrollo económico en particular, se concibe a partir de estas relaciones y no a pesar de ellas.

Como se ha indicado, para el pensamiento indígena, el territorio no consiste en el relacionamiento de entidades ontológicamente separadas con base en reglas lógicas occidentales, sino de una práctica de mediación y equilibrio que es, al mismo tiempo, condición de posibilidad de la existencia misma. Estas prácticas están orientadas a partir de principios epistémicos propios como la correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad (Estermann, 2013, p. 5) (aunque no son los únicos), los cuales buscan propender por la comunión y el equilibrio entre el ser humano y el espacio habitado para el bienestar de toda la comunidad¹² (Escobar, 2016; Estermann, 2013).

Así tenemos que *Chakana*, además de ser símbolo, es realmente lo simbolizado, o sea, “puente”, lo que “con-centra” y “une” y, por ende, un canal importante de “conocimiento”. *En el pensamiento andino, “conocer algo” significa*

11 El término griego *Oikos*, del cual se deriva la palabra *economía*, se traduce frecuentemente como “casa”, pero su significado hace alusión a la unidad entre los componentes de la misma: casa, familia, etc.

12 Ver por ejemplo: Viasús Figueredo *et al.* (2016) para conocer un caso real de construcción de modelos de ordenamiento territorial y reapropiación del territorio por parte de una comunidad indígena en Colombia.

primordialmente realizarlo celebrativa y simbólicamente (Morón Tone, 2009, p. 8; cursiva del autor).

El pensamiento relacional intensifica, pues, la conexión entre el conocimiento, praxis y el territorio. La *madre tierra* está presente en todo lo que existe, o mejor, sin ella no puede concebirse la existencia. La estructura del conocimiento indígena está imbricada en el territorio: el espacio es el lugar desde el que se construyen los conocimientos, sobre el que se proyectan, y en el que se practican. Solo así tiene sentido hablar de conocimiento indígena:

El pensamiento indígena no enuncia los saberes ni piensa su conocimiento sin antes instalarse en los fenómenos de la naturaleza. Este es un principio arraigado en la indigenidad, más allá de la tenencia de la tierra; por tanto se considera el mundo como cuerpo con espíritus. Para el indígena, la "naturaleza es la única maestra y fuente de sabiduría" (Lame, 2004). Los espíritus dan vida a la naturaleza o todo lo que hay en ella y otorgan vida a los sujetos. Así, la tierra-naturaleza se constituye como madre-tierra en torno a múltiples espíritus que dan sentido a los lugares, los que a su vez se entienden como materia-espíritu (Lame, 2004, p. 155) (Piñacué Achicue, 2014, p. 164).

Las razones mencionadas en esta sección contribuyen a comprender mejor por qué es tan importante para las comunidades indígenas poder ejercer sus derechos territoriales a través de la participación activa (que les permita construir políticas coherentes con su pensamiento) en el ordenamiento territorial en general y minero en particular. En este orden de ideas, fenómenos como las *leyes del despojo* no solo son expresiones de un proceso de colonización económica de los territorios, sino que, además, constituyen un intento de colonización ontológica y epistemológica.

3. Algunas expresiones de las *Leyes del despojo*

A continuación se analizarán dos situaciones denunciadas por las comunidades indígenas que, de acuerdo con lo expuesto previamente, tienen un rol en el conflicto de las *leyes del despojo*.

3.1 Remoción de la exigencia de licencia ambiental en la etapa de exploración. Incremento en solicitudes de títulos y en titulaciones mineras, años 2003 y 2010

Como se mencionó en la primera sección, los Gobiernos Nacionales de las últimas décadas han establecido el sector minero como una de las cinco "locomotoras"¹³

13 Las otras son innovación tecnológica, desarrollo rural, vivienda, e infraestructura.

elegidas para jalonar el desarrollo económico del país (Congreso de Colombia, 2011). Para lograrlo, han impulsado una serie de reformas legislativas en aras de cumplir las metas económicas plasmadas en diversos planes de desarrollo desde el año 2005. Una de estas reformas consistió en la remoción de la exigencia de licencia ambiental para la etapa de exploración (en Colombia la minería se realiza en tres etapas: exploración, construcción y montaje y explotación).

En vigencia del anterior Código de Minas: Decreto 2655 de 1988, se requería tramitar una licencia de exploración (artículo 24 del citado Código) para poder realizar los estudios técnicos tendientes a establecer la existencia de depósitos y yacimientos de minerales. Sin embargo, esta exigencia fue derogada por el actual Código de Minas: Ley 685 de 2001 para impulsar las metas de aumento de exploración. En consecuencia, en Colombia solo se requiere tramitar esta licencia en las fases de construcción y montaje y explotación¹⁴. Esta situación es preocupante, ya que, de acuerdo con la Guía para evaluar EIAs (Estudios de Impacto Ambiental) de proyectos mineros de la Alianza Mundial de Derecho Ambiental (ELAW) (2010), en la etapa de exploración se realizan varias actividades que pueden afectar el medio ambiente, como la construcción de vías para el ingreso de maquinaria pesada. Estas actividades pueden tener impactos sobre la vida silvestre y las comunidades indígenas, especialmente si “atravesamos zonas ecológicamente sensibles o pasan cerca de comunidades indígenas que hasta entonces estuvieron aisladas” (Alianza Mundial de Derecho Ambiental [ELAW], 2010, p. 16).

A la expedición del nuevo Código de Minas le siguió un incremento notorio en las solicitudes de títulos¹⁵ (gráfico 2) y en las titulaciones mineras (gráfico 3) entre los años 2003 y 2010. En la siguientes gráficas puede observarse dicho incremento:

El gráfico 3, que elaboré a partir de los datos oficiales de la Agencia Nacional Minera disponibles, no refleja de manera exacta el total de títulos, pues se realizó a partir de la información de 7480 registros y, de acuerdo con esta misma entidad, para el año 2018 los títulos vigentes eran 8207 y las solicitudes de títulos 11767 (Agencia Nacional de Minería, 2018).

El aumento en los índices de solicitudes y titulación puede interpretarse como un éxito rotundo desde el punto de vista de una política económica minera que buscaba

14 Para la etapa de exploración se exige el cumplimiento de las Guías minero ambientales, las cuales son “una herramienta de consulta y orientación conceptual y metodológica para mejorar la gestión, el manejo y desempeño” (Agencia Nacional de Minería & Unidad Administrativa Especial de Gestión de Tierras Despojadas, 2015). A diferencia de estas guías, la licencia ambiental es una autorización que otorga la Autoridad ambiental competente, la cual requiere de la elaboración de un estudio de impacto ambiental, y además establece obligaciones al titular, relacionadas con medidas de prevención, mitigación, compensación o corrección de posibles impactos.

15 Los títulos mineros son la figura jurídica a través del cual, el Estado colombiano le confiere el derecho exclusivo de exploración y explotación a particulares a través de un contrato de concesión. Este proceso se guía por el principio jurídico de: “*primero en tiempo, primero en derecho*” aunado al cumplimiento de unos requisitos formales y no mediante un proceso de selección objetiva que permita seleccionar uno entre los mejores proponentes.

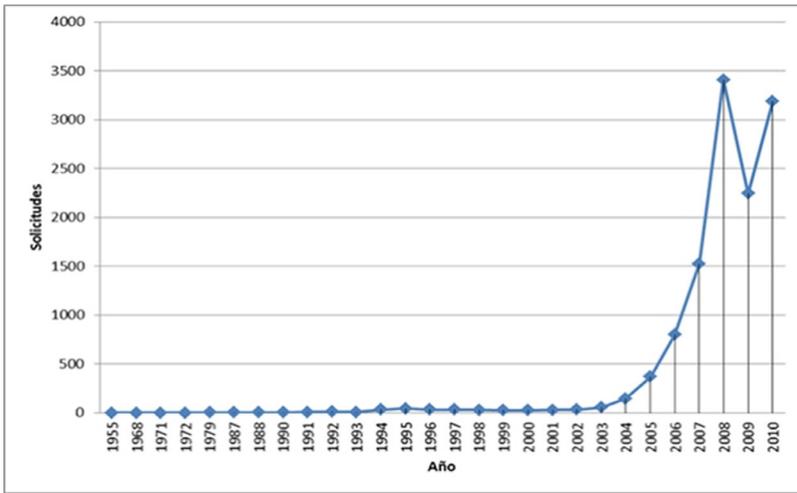


Gráfico 2

Alfonso Insuasty Rodríguez et al. (2013) Colombia. Solicitudes de títulos mineros. 1955 – 2010. Derechos de autor: Revista de acceso abierto

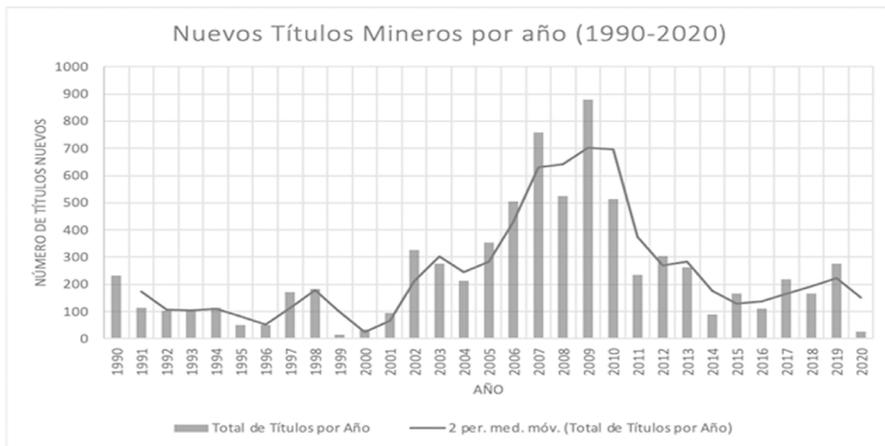


Gráfico 3

Elaboración propia

Colombia. Nuevos títulos mineros por año. 1990 – 2020 y tendencia
 Fuente: elaboración propia a partir de datos de 7480 títulos de la Agencia Nacional Minera
 Derecho de autor: Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)

justo eso; sin embargo, diferentes estudios¹⁶ (Defensoría del Pueblo, 2015; Garay Salamanca *et al.*, 2013) han advertido que la celeridad no es el enfoque ideal para reglamentar y realizar una minería responsable, pues el volumen de solicitudes de títulos no se corresponde con la capacidad que tiene el Sistema Nacional Ambiental colombiano para garantizar la protección del medio ambiente (entre otras razones porque el presupuesto que destina el Estado para las protección ambiental ha disminuido: en el 2002 era cercano al 0.5% del PIB y en el 2020 equivale al 0.13% del PIB). Además, como se argumentó en la sección anterior, este desequilibrio entre las metas económicas y la protección de la biodiversidad del territorio no es una circunstancia compatible con la visión del territorio en el sistema epistemológico indígena andino. En cambio, es una manifestación de la sinergia entre una conceptualización reduccionista del territorio (que allana el camino para justificar la validez de procesos coloniales y antiecológicos de apropiación, control, explotación y dominación del espacio), y las políticas económicas extractivistas orientadas por principios como eficiencia, eficacia, economía y celeridad.

3.2 La insuficiencia de la *consulta previa* como mecanismo de participación en el ordenamiento territorial

La *consulta previa* es uno de los instrumentos jurídicos más importantes con el que cuentan las comunidades étnicas para defender su derecho fundamental al territorio; consiste en el derecho a ser consultadas cuando se toman medidas que pueden afectar su integridad social, cultural y ambiental (como los proyectos mineros); en Colombia, además, se protege también el derecho al *consentimiento previo libre e informado* (CPLI). Este último es más estricto y sólo opera en los casos de: i) el traslado o reubicación del pueblo indígena o tribal de su lugar de asentamiento; ii) medidas que implican un alto impacto social, cultural y ambiental que pone en riesgo su subsistencia; o iii) las relacionadas con el almacenamiento o depósito de materiales peligrosos –tóxicos– en sus tierras y territorios. Sin embargo, en la práctica, la implementación de ambos derechos ha estado llena de dificultades (Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC, 2020). Muchas tienen que ver con obstáculos presupuestales, institucionales y extrajurídicos para la puesta en práctica del procedimiento (Orduz Salinas, 2014), lo cual ha ocasionado que se adelanten proyectos mineros sin la realización de la consulta. No obstante, estos obstáculos, comunes a la implementación de cualquier derecho, no son la principal razón por la que se argumenta que la *consulta previa* y el CPLI son insuficientes para hacer frente al problema de las *leyes del despojo*. El problema fundamental consiste en la forma en que han sido marginadas del proceso de construcción del “ordenamiento minero”.

16 Esta situación incluso ha sido denunciada por la Organización de Cooperación y Desarrollo Económicos (OCDE), la cual recomendó específicamente a Colombia que implementara nuevamente la licencia ambiental para la etapa de exploración (OECD & ECLAC, 2014, p. 14).

Aunque la *consulta previa* y el CPLI son instrumentos importantes, su realización no es suficiente para proteger la integridad cultural, social y económica de las comunidades indígenas, pues no es un mecanismo pertinente para agenciar de forma planificativa e integral su territorio, ni es previa desde este punto de vista, pues está al final de un proceso de ordenación territorial mucho más largo del que se ha privado de participar activamente a estas comunidades. Una solución responsable y efectiva, que proteja sus derechos, requiere que sean tratadas de forma participativa, no administrativa, pues, como se argumentó en la sección anterior, el agenciamiento de sus territorios es necesario para proteger su bienestar epistémico (concepto construido a partir del nexo enactivo conocimiento-territorio que he denominado como *conocimiento territorializado*); por eso, las comunidades indígenas exigen la realización de transformaciones afirmativas que les permitan tener un rol activo en el ordenamiento ambiental y territorial, especialmente en materia minera, tanto en el proceso de planeación, como en el de administración, supervisión o prohibición de esta clase de actividades. Infortunadamente, estas exigencias han sido desoídas sistemáticamente, al punto que las autoridades indígenas tuvieron que expedir la Sentencia N.001 del 19 de octubre de 2020, en el marco del Juicio por la vida, la paz, la democracia y el territorio, para exigirle al presidente Ivan Duque Márquez, como representante del Gobierno Nacional, entre otras cosas:

Quinto: Adoptar e implementar modelos y planes propios de planificación territorial comunitarios, urbanos y rurales con fundamento de la cosmovisión y concepción de los pueblos, y alternativas políticas y jurídicas frente al modelo neoliberal extractivista que atenta contra la vida.

4. Consideraciones finales, conclusiones y asuntos pendientes

En los últimos 15 años, autores como Moira Pérez, Miranda Fricker, Kristie Dotson, Galie Polhouse, José Medina, y muchos más, han estudiado aquellas formas de relacionamiento social que lesionan la agencia epistémica, es decir, la capacidad de alguien para operar con el conocimiento y participar en la práctica de construirlo, usarlo o transmitirlo, y han articulado y desarrollado las teorías conocidas como injusticia epistémica y violencia epistémica. De acuerdo con estos autores, la injusticia epistémica se presenta en varias modalidades: Fricker postuló originalmente la existencia de dos: la injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica, que consisten en un déficit injusto de credibilidad y en un déficit injusto de intelegibilidad, respectivamente. Con el tiempo, diferentes autores (Fricker, 2017; Hookway, 2010; Kidd, I. J., José, M., & Gaile Pohlhaus, Jr., 2017; Medina, 2012) han refinado, expandido y pluralizado la teoría, para que abarque otras formas de relacionamiento social que configuren injusticias/violencias epistémicas.

Pero, ¿es posible caracterizar el conflicto de las *leyes del despojo* que se ha descrito en este artículo como un caso de violencia o injusticia epistémica, o es una mera y desafortunada disonancia entre sistemas epistemológicos? En mi opinión, no es fácil encuadrar este conflicto en alguno de los casos paradigmáticos formulados hasta el momento en ambas teorías, al menos no de forma precisa; sin embargo, esto no quiere decir que las herramientas conceptuales que proveen estas teorías no sean pertinentes para el análisis del caso. Al contrario, teniendo en cuenta que la principal razón por la cual no es fácil encuadrarlos en la teoría es porque no se ha analizado a profundidad la existencia de estos fenómenos en esferas institucionales, es muy pertinente el ejercicio de aplicarlas.

La historia del contexto en que ha surgido el conflicto de las *leyes del despojo* y los ejemplos discutidos en la sección anterior, muestran que la tensión surgida de la disonancia entre el sistema epistemológico indígena andino y el occidentalocéntrico no ha podido resolverse en forma dialógica en los espacios democráticos institucionales; al contrario, esta tensión ha tenido una resolución negativa e injusta con el sistema epistemológico indígena andino, debido a la marginación de las comunidades indígenas de los escenarios de creación de políticas públicas y decisión institucional sobre el “ordenamiento minero”, causada por el interés del gobierno nacional en impulsar el sector mediante políticas extractivistas. Como se ha venido señalando, esta marginación no es “simplemente política”, también tiene consecuencias en el plano epistémico.

Teniendo presente que la violencia epistémica es “una forma de relación social caracterizada por la negación situada histórica y socialmente de la subjetividad, la legitimidad o la existencia de otro individuo o comunidad en tanto sujetos epistémicos” (Pérez, 2021), en mi opinión, existen al menos tres razones por las cuales el caso de las *leyes del despojo* puede caracterizarse como un fenómeno de violencia epistémica por parte del Estado en contra de las comunidades indígenas. En primer lugar, puesto que ha existido un silenciamiento (negación) de su subjetividad en tanto sujetos epistémicos. De acuerdo con el recuento presentado en la primera sección, los casos de flexibilización normativa y el crecimiento súbito en el volumen de solicitudes y titulaciones no son fenómenos aislados ni incidentales, sino que forman parte de un proceso estructural de marginación política de las comunidades indígenas del “ordenamiento minero”, que les ha impedido construirlo de acuerdo con sus recursos epistémicos propios. En consecuencia, la configuración jurídica original de dicho marco normativo validaba el recurso hermenéutico extractivista, en detrimento del indígena (situación que, aunque ha cambiado con ocasión a diversas acciones litigiosas, sigue estando presente en la actualidad).

En segundo lugar, porque existen elementos para concluir que dicho proceso de marginación política ha ocasionado un daño epistémico concreto a estas comunidades: las *leyes del despojo* han generado un contexto opresivo con los recursos epistémicos de las comunidades indígenas, en el que deben enfrentarse a un marco regulatorio de la actividad minera (que determina quién tiene la autoridad, cómo se otorga un título,

cuáles son las razones válidas para oponerse y cuándo pueden hacerlo) creado de acuerdo a los copromisos axiológicos de una forma de pensamiento contraria y hostil con la suya propia. Este contexto les ha dificultado, injustamente, la posibilidad de participar en la construcción del marco regulativo de las actividades mineras, lo cual, como se señaló en la segunda sección, genera un daño epistémico (que se intersecta con otros tipos de daño más conocidos), pues, al producir obstáculos indebidos para participar en el ordenamiento territorial en materia minera de manera activa (con potestad normativa), también se obstaculiza la puesta en práctica de su pensamiento relacional, rompiendo el vínculo entre conocimiento y territorio.

En tercer lugar, porque se trata de una situación en la cual el Gobierno Nacional ha tenido responsabilidad directa. Para las comunidades indígenas es claro que esta responsabilidad proviene de una omisión intencional y negligente por parte de los Gobiernos Nacionales, pues han sido muchas las ocasiones en que han denunciado el problema sin que se les haya tenido verdaderamente en cuenta; yo estoy de acuerdo con este juicio. Sin embargo, en mi opinión, no es necesario llegar a demostrar la intencionalidad del Gobierno (algo que, desde mi punto de vista, dificulta significativamente el proceso de problematización), para atribuir culpabilidad a su conducta. Considero, en cambio, que es posible argumentar que, en un país tan diverso como Colombia, el Gobierno Nacional tiene una gran *responsabilidad epistémica* (es decir, responsabilidad de informarse acerca de la pluralidad de recursos epistémicos de las comunidades que habitan el territorio), más aún cuando se beneficia por la ignorancia perniciosa (Dotson, 2014).¹⁷ Esta responsabilidad está estrechamente conectada con los fines esenciales del Estado, pues la capacidad de ser reconocido como un agente conocedor está decididamente conectada con la dignidad humana y con la posibilidad de alcanzar una praxis política verdaderamente participativa y democrática, que no base la legitimidad de su ejercicio en cuestiones cuantitativas o tecnicismos frente a quién tiene el poder para decidir sobre un asunto, sino que se concentre en cómo se ejerce dicho poder y qué consecuencias trae.

El reconocimiento de la existencia de esta responsabilidad, como un deber en cabeza del Estado, abre una nueva vía para responsabilizar al Gobierno Nacional, y asignarle culpabilidad ética y política, por su conducta u omisiones; una que no requiere demostrar la existencia de una agenda violenta o de un actuar doloso, sino que traslada la carga de la prueba a quien, hayándose en una posición de poder político, ha fallado en incorporar estos recursos en sus prácticas y políticas públicas. En concreto, una de las formas en que considero que la teoría de la injusticia epistémica puede contribuir a problematizar la omisión del gobierno, tiene que ver con lo que Medina (2012) ha denominado *insensibilidades hermenéuticas*. Este concepto, surgido en el contexto de la

¹⁷ Para Dotson, es el tipo de ignorancia fiable que, en un contexto dado, daña a una persona o comunidad.

teoría de la injusticia epistémica, describe algunos casos de ignorancia culpable,¹⁸ en los que existe falta de disposición por parte de un agente, en este caso el Gobierno Nacional, para conocer y validar los recursos epistémicos compartidos desde otros sistemas, ocasionando un daño epistémico. Así pues, es posible afirmar que, con independencia de su intencionalidad, el Gobierno Nacional, hermenéuticamente “adormecido”, está jugando un papel clave en la opresión epistémica de los sujetos víctimas de las *leyes del despojo*, y con ello está vulnerando un deber epistémico.

Cuando los Estados desconocen la obligación de ser epistémicamente responsables en el diseño y ejecución de sus políticas, como en este caso, construyen políticas con base en una idea de conocimiento monolítica, que niega su carácter encarnado, y bajo una idea de *conocimiento desterritorializado*; al hacerlo, dejan de ser un agente de cambio social, encargado de velar por la prevalencia del interés general y la protección de la dignidad humana de las personas y de los pueblos que conforman el Estado, para convertirse en una empresa privada más, que opera en el competido mercado internacional bajo el destructivo esquema de funcionamiento deshumanizado y desencarnado que caracteriza el capitalismo en nuestro tiempo.

Agradecimientos: La realización de este artículo no habría sido posible sin el apoyo incondicional de Carlos A. Garzón y Andrés F. Vélez, quienes me brindaron su acompañamiento académico y moral durante todo el proceso de investigación y escritura. Su afecto sincero, su pasión hacia el conocimiento y su atención al detalle, son la lección más importante que un proceso académico puede brindarle a quien aspira a dedicarse a la enseñanza. También agradezco a mis compañerxs del Semillero Episteme en la Universidad de Antioquia: María Camila Salinas, Yair Sánchez y Santiago Cadavid, por escucharme y compartir conmigo sus preguntas, consejos e ideas.

Referencias

- Acción Social. (2010). *Protección de tierras y patrimonio de la población desplazada. Conceptos relacionados con la ruta de protección étnica*. <https://studylib.es/doc/6916374/conceptos-relacionados-con-la-ruta-de-proteccion%C3%B3n-%C3%A9tnica>
- Agencia Nacional de Minería. (2018). *Documento técnico para la actualización del sistema de referencia y la adopción de la cuadrícula minera en la ANM 2018 Versión 2*. https://www.anm.gov.co/sites/default/files/DocumentosAnm/Documento_Tecnico_Res_504_2018.pdf

18 Medina (2012) utiliza este concepto para referirse a un tipo de acción y omisión que comporta la vulneración de una obligación epistémica, lo cual permite sofisticar la discusión respecto de los criterios de imputabilidad de culpabilidad frente a circunstancias desconocidas, y atribuir responsabilidad de conocer a los agentes de un contexto social, de acuerdo con su situación o posicionalidad, a lo cual yo añadiría, como sugerí arriba, la territorialidad.

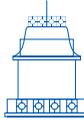
- Agencia Nacional de Minería, & Unidad Administrativa Especial de Gestión de Tierras Despojadas. (2015). *Cartilla minera*. https://www.anm.gov.co/sites/default/files/DocumentosAnm/cartilla_de_mineria_final.pdf
- Alianza Mundial de Derecho Ambiental (ELAW). (2010). *Guía Para Evaluar EIAs de Proyectos Mineros*. <https://www.elaw.org/files/mining-eia-guidebook/Guia%20%20para%20Evaluar%20EIAs%20de%20Proyectos%20Mineros.pdf>
- Almendra, V. (2016). Colombia: Entre el patriarcado extractivista y la Madre Vida – Pueblos en Camino. *Rivista telematica di studi sulla memoria femminile*, 30, 172-188.
- Anderson, E. (2012). Epistemic justice as a virtue of social institutions. *Social Epistemology*, 26(2), 163-173. <https://doi.org/10.1080/02691728.2011.652211>
- Arango Restrepo, M. (2014). *La tierra en la historia de Colombia*. Ediciones Aurora.
- Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca. (2018, noviembre 10). ¡Nasa Pal Álvaro Ulcué Chocué, su palabra vive! Çxhab Wala Kiwe. <https://nasaacin.org/nasa-pal-alvaro-ulcue-chocue-su-palabra-vive/>
- Berque, A. (2013). *Thinking through landscape* (A.-M. Feenberg-Dibon, trad.). Routledge.
- Cancinace, A. (2013). Memoria y violencia política en Colombia. Los marcos sociales y políticos de los procesos de reconstrucción de memoria histórica en el país. *Revista Eleuthera Universidad de Caldas, Colombia*, 9(2), 13-38.
- Castaño, A. (2015). *Leyes del despojo*, políticas rurales o legislación minguera: Algunas reflexiones en torno a la Minga de Resistencia Social y Comunitaria. *Boletín de Antropología*, 30(49), 78-97. <https://doi.org/10.17533/udea.boan.v30n49a04>
- Castillo Ossa, L.F., & Bedia, M. G. (2016). Hacia una teoría de la mente corporizada: La influencia de los mecanismos sensomotores en el desarrollo de la cognición. *ÁNFORA*, 17(18), 101-124. <https://doi.org/10.30854/anf.v17.n28.2010.102>
- Congreso de Colombia. (2011, junio 16). Plan Nacional de Desarrollo «Prosperidad para todos» [Diario Oficial No. 48.102]. *LEY 1450 de 2011*.
- Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC. (2019, noviembre 19). Movilización por la defensa de la vida y el territorio, rechazo al genocidio de los pueblos indígenas y a las políticas de muerte establecida por el Estado Colombiano. *Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC*. <https://www.cric-colombia.org/portal/movilizacion-por-la-defensa-de-la-vida-y-el-territorio-rechazo-al-genocidio-de-los-pueblos-indigenas-y-a-las-politicas-de-muerte-establecida-por-el-estado-colombiano/>
- Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC. (2020, abril 17). Los pueblos indígenas del CRIC rechazamos y denunciemos ante los organismos nacionales e internacionales de DD.HH. las decisiones legislativas y administrativa que van en detrimento de nuestro derecho universal colectivo a la consulta previa. *Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC*. <https://www.cric-colombia.org/portal/los-pueblos-indigenas-del-cric-rechazamos-y-denunciamos-ante-los-organismos-nacionales-e-internacionales->

de-dd-hh-las-decisiones-legislativas-y-administrativa-que-van-en-detrimento-de-nuestro-derecho/

- Corte Constitucional de Colombia. (2014). *Sentencia C-123 de 2014* (M.P. Alberto Rojas Ríos: Marzo 5 de 2014).
- Corte Constitucional de Colombia. (2016). *Sentencia C-273 de 2016* (M.P. Gloria Stella Ortiz Delgado: Mayo 25 de 2016).
- Corte Constitucional de Colombia. (2016). *Sentencia C-389 de 2016*. (M.P. Maria Victoria Calle Correa: julio 27 de 2016).
- Debarbieux, B. (2003). Territorio. En J. Levy & M. Lussault, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés* (pp. 907-917). Belin.
- Defensoría del Pueblo. (2015). *La minería sin control: Un enfoque desde la vulneración de los Derechos Humanos*. <https://repositorio.defensoria.gov.co/handle/20.500.13061/294>
- Departamento Nacional de Planeación. (2005). *Visión Colombia 2019, Segundo Centenario*. https://archivo.cepal.org/pdfs/GuiaProspectiva/visionColombiallcentenario_2019_comple.pdf
- Deruyttere, A. (2001). *Pueblos indígenas, globalización y desarrollo con identidad: Algunas reflexiones de estrategia*. Banco Interamericano de Desarrollo. Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario.
- Dotson, K. (2012). A cautionary tale: on limiting epistemic oppression. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 33(1), 24-47. <https://doi.org/10.5250/fronjwomestud.33.1.0024>
- Dotson, K. (2014). Conceptualizing epistemic oppression. *Social Epistemology*, 28(2), 115-138. <https://doi.org/10.1080/02691728.2013.782585>
- Echavarría, C. (2001). *Reflexión sobre el sentido de territorio para los pueblos indígenas en el contexto del ordenamiento territorial y el desarrollo minero*. IDRC. <https://idl-bnc-idrc.dspacedirect.org/bitstream/handle/10625/31833/117224.pdf?sequence=1>
- Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 113-144). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708045100/7_escobar.pdf
- Escobar, A. (2016). Sentipensar con la tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las Epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1), 11-32. <https://doi.org/10.4000/amerika.7918>
- Estermann, J. (2013). Ecosofía andina: un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien. *Revista FAIA*, 2(9-10), 2-21.
- Estermann, J. (2016). Las filosofías indígenas y el pensamiento afroamericano. *Revista FAIA*, 5(25-26), 1-18.
- Fricke, M. (2007). *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.

- Fricker, M. (2017). Evolving concepts of epistemic injustice. En Kidd, I.J., Medina, J. and Pohlhaus Jr, G., (Eds.), *Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 53-60). Routledge.
- Garay Salamanca, L. J., Cabrera Leal, M., Jorge Enrique, E. Z., Negrete Montes, R., Pardo Becerra, L. Á., Rudas Lleras, G., & Vargas Valencia, F. (2013). *Minería en Colombia: fundamentos para superar el modelo extractivista*. Contraloría General de la República.
- Grosfoguel, R. (2016). Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo (RICD)*, 1(4), Article 4. <https://doi.org/10.15304/ricd.1.4.3295>
- Hookway, C. (2010). Some varieties of epistemic injustice: reflections on Fricker. *Episteme*, 7(2), 151-163. <https://doi.org/10.3366/epi.2010.0005>
- Indepaz. (2012). Encuentro nacional de territorio, ambiente y minería. Conclusiones. *Punto de Encuentro*, 61.
- Insuasty Rodriguez, A., Grisales, D., & León, E. (2013). Conflictos asociados a la gran minería en Antioquia. *El Ágora U.S.B.*, 13, 371-397. <https://doi.org/10.21500/16578031.213>
- Kidd, I. J., José, M., & Gaile Pohlhaus, Jr. (Eds.). (2017). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315212043>
- Lame, M. Q.. (2004). *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Universidad del Cauca.
- Latour, B. (2001). *La esperanza de Pandora: ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia* (T. F. Aúz, Trad.). Gedisa.
- Machado, A. (2009). *El despojo de tierras y territorios: aproximación conceptual*. Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, CNRR. <http://www.bivipas.unal.edu.co:8081/jspui/handle/10720/493>
- Medina, J. (2012). Hermeneutical Injustice and polyphonic contextualism: social silences and shared hermeneutical responsibilities. *Social Epistemology*, 26(2), 201-220. <https://doi.org/10.1080/02691728.2011.652214>
- Medina, J. (2013). *The epistemology of resistance: gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations*. Oxford University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.
- Morón Tone, E. F. (2009). Identidad latinoamericana como chakana en el marco de la filosofía intercultural desde Josef Estermann. *CuadrantePhi*, 18-19, 1-10.
- OECD & ECLAC (2014). *Evaluaciones del desempeño ambiental: Colombia 2014*. <https://www.oecd-ilibrary.org/content/publication/9789264213074-es>
- Oficina en Colombia del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. (2011). *El Derecho de los pueblos Indígenas a la consulta previa, Libre e Informada. Una guía de información y reflexión para su aplicación desde la perspectiva de los Derechos Humanos*. 80.

- Oses Gil, A. (2009). Conocimiento indígena: elementos constituyentes. *Boletín Antropológico*, 27(76), 191-218.
- Ordaz Salinas, N. (2014). *La consulta previa en Colombia*. Instituto de investigación en ciencias sociales.
- Pérez, C. R., Yepes, C. A. Z., & Escobar, J. M. M. (2019). La jurisprudencia constitucional colombiana sobre ordenamiento territorial, participación ciudadana y su impacto en la actividad minera. *Revista de Derecho*, 51, 90-110. <https://doi.org/10.14482/dere.51.348.3>
- Pérez, M. (2019). Violencia epistémica: reflexiones entre lo invisible y lo ignorable. *El lugar sin límites. Revista de Estudios y Políticas de Género*, 1(1), 81-98.
- Pérez, M. (2021). ¿Es posible descolonizar la academia más allá de la metáfora? <https://www.youtube.com/watch?v=DhIEQ1YG5qA>
- Piñacué Achicue, J. C. (2014). Pensamiento indígena, tensiones y academia. *Tábula Rasa*, 20, 161-192. <https://doi.org/10.25058/20112742.175>
- Ruiz Morato, N. (2016). La minera aurífera en Colombia como fuente de la injusticia multidimensional. *Rivista telematica di studi sulla memoria femminile*, 30, 144-171.
- Santos, B. de S. (2019). Introducción a las epistemologías del Sur. En *Boaventura de Sousa Santos: construyendo las epistemologías del sur para un pensamiento alternativo de alternativas, Volumen I*. CLACSO. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvt6rmq3.11>
- Santos, B. de S. (2010). *Descolonizar el sa-ber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce-Extensión Universitaria, Universidad de la República.
- Toro Pérez, C., Fierro Morales, J., Coronado, S., & Roa, T. (Eds.). (2012). *Minería, territorio y conflicto en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia.
- Trouillet, P.-Y. (2015). Conclusions sur les articulations entre territoires et lieux de culte (avec un détour par l'hindouisme). *Hypotheses*, 18(1), 249-259. <https://doi.org/10.3917/hyp.141.0249>
- Valderrama González, M. I. (2016). *Límites de la gobernanza en territorio indígena. Representaciones y discursos alrededor del ordenamiento territorial en la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia)* (Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales). École des Hautes Études en Sciences Sociales- EHESS.
- Víasús Figueredo, L. R., Posada Arrubla, A., & Díaz Perdomo, H. J. (2016). Ordenando el territorio: Entre el camino de los ancestros y la perspectiva contemporánea. Caso comunidad indígena Muisca de Bosa, Bogotá-Colombia. *Prospectiva*, 22, 141-171.



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Presumed guilty until proven credible: epistemic injustice toward Venezuelan immigrants in Colombia*

Allison B. Wolf

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

Email: a.wolf@uniandes.edu.co

Recibido: 15 de marzo de 2022 | Aceptado: 19 de mayo de 2022

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.349138>

Abstract: With few exceptions, philosophers working on immigration have not taken up the topic of epistemic injustice, primarily, I imagine, because immigration justice is often too narrowly conceived of as encompassing moral and political concerns rather than epistemic ones. But the more I think about the injustices immigrants endure on a daily basis, the more I take this to be a mistake; epistemic injustices must be seen as a central aspect of immigration injustice too. In what follows, I will demonstrate how this is the case. More specifically, after providing an overview of the nature of epistemic injustice, I will highlight some examples of it in the lives of displaced Venezuelan immigrants in Colombia. In doing so, I hope to show why discussions about immigration injustice must include identifying and confronting epistemic wrongs.

Keywords: epistemic injustice, immigration, Venezuelan, Colombia, epistemic oppression

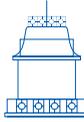
* Este trabajo se desarrolló en el marco del grupo de investigación DMAS (Derecho migratorio y acción social) de la Universidad de Los Andes, y adscrito a Colciencias.

Como citar este artículo

Wolf, A.B. (2022). Presumed guilty until proven credible: epistemic injustice toward Venezuelan immigrants in Colombia. *Estudios de Filosofía*, 66, 223-243.

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.349138>





Presumido culpable hasta que gane credibilidad: injusticia epistémica en contra de migrantes venezolanos en Colombia

Resumen: Con pocas excepciones, los filósofos que trabajan en el ámbito de la inmigración no han abordado el tema de la injusticia epistémica, principalmente, imagino, porque la justicia en materia de inmigración se concibe a menudo de forma demasiado limitada como algo que abarca las preocupaciones morales y políticas, más que las epistémicas. Pero cuanto más pienso en que los inmigrantes sufren a diario, más me parece que esto es un error; las injusticias epistémicas deben considerarse también un aspecto central de la injusticia en materia de inmigración. En lo que sigue, demostraré cómo es éste el caso. Más concretamente, tras ofrecer una visión general sobre la naturaleza de la injusticia epistémica, destacaré algunos ejemplos de la misma en la vida de los inmigrantes venezolanos desplazados en Colombia. Al hacerlo, espero mostrar por qué los debates sobre la injusticia de la inmigración deben incluir la identificación y la confrontación de los errores epistémicos.

Palabras claves: injusticia epistémica, migración, venezolanos, Colombia, opresión epistémica

Allison B. Wolf

Es una profesora asociada en el departamento de filosofía en la Universidad de los Andes e investigadora en el Centro de Estudios Migratorios de la misma institución. La profesora dicta cursos en filosofía feminista, filosofía social y política, y la filosofía latinoamericana. Es autora del libro *Just Immigration in the Americas: A Feminist Account* (2020) y co-editora del *Applying Jewish Ethics: Beyond the Rabbinical Tradition* (en prensa).

ORCID: 0000-0001-9124-1923



Whenever I am out on the streets of Bogotá –be it running errands, hanging out with friends, going to work, or just taking a morning stroll– I pass some of the approximately 1.8 million displaced Venezuelan migrants residing in the country (*Migración Colombia*). Often, though far from always, they ask me for some sort of help –money, food, clothes, or diapers– and I usually try to give something if I can. This seems to surprise some people. “You don’t know what they are going to do with that money”, they say; “How do you know that they cannot find other ways of making money?” they inquire; “You know, often those are not even their kids, it is part of a scam”, I have heard.

I must admit that these refrains did not phase me at first; it is common to hear these types of sentiments. But recently I have noticed something about these retorts that previously eluded my comprehension: how they manifest a fundamental distrust of immigrants. Whereas I basically trust the testimony of those seeking my assistance and assume that the migrants are credible epistemic authorities about their own needs and circumstances, those questioning me about why I try to help view them with suspicion. Whereas I basically trust that migrants are telling me the truth, the rejoinders of others suggest that they do not; they think the migrant is lying, trying to “pull one over on me” or enacting a scam. In other words, the responses from some people seem to presume that immigrants are epistemically guilty until they can prove the contrary, rather than the reverse. And thus, I now realize that the questions and comments I hear from some about helping migrants are not innocent misunderstandings or disagreements; they are expressions of epistemic injustice.

With the exception of my own work (Wolf, 2020), philosophers working on immigration have not taken up the topic of epistemic injustice, primarily, I imagine, because immigration justice is often too narrowly conceived of as encompassing moral and political concerns, rather than epistemic ones. But the more I think about cases like the ones just highlighted, along with other common injustices immigrants endure, the more I take this to be a mistake; epistemic injustices must be seen as a central aspect of immigration injustice too.

In what follows, I will demonstrate how this is the case. More specifically, after providing an overview about the nature of epistemic injustice, I will highlight some examples of it in the lives of displaced Venezuelan immigrants in Colombia. In doing so, I hope to show why discussions about immigration injustice must include identifying and confronting epistemic wrongs.

Epistemic Injustices

Gaile Pohlhaus, Jr., José Medina and Ian James Kidd define epistemic injustice as broadly encompassing “those forms of unfair treatment that relate to issues of knowledge, understanding, and participation in communicative practices” (Pohlhaus, Medina, and Kidd, 2017, p. 1). Some of these forms of unfair treatment include:

exclusion and silencing; invisibility and inaudibility; having one's meanings or contributions systematically distorted, misheard, or misrepresented; having diminished status or standing in communicative practices; unfair differentials in authority and/or epistemic agency; being unfairly distrusted; receiving no or minimal uptake; being coopted or instrumentalized; being marginalized as a result of dysfunctional dynamics, etc (Pohlhaus *et al*, 2017, p. 1).

These forms of mistreatment are systemic and structural, and they result from one's social group memberships and social positions within and between societies. As such, it is not random or accidental who is given or denied epistemic authority, status, and the like; epistemic injustice is inherently connected to other forms of oppression. In fact, as I have argued in other venues (Wolf, 2020), we should conceive of epistemic oppression as synonymous with epistemic injustice. And, although we tend to associate these discussions of epistemic injustice with Miranda Fricker's work, in truth, as Vivian May notes, feminists, especially Black feminists in the United States, have long been talking about epistemic injustice and oppression, even if they did not use that specific language to refer to it (May, 2014, pp. 94-112).

In 1892, for example, Anna Julia Cooper spoke against the ways Black women's ideas were suppressed through epistemic violence and interpretive silencing (May, 2014, p. 97). May also notes that in an 1867 speech, Sojourner Truth condemned Black women being denied status as knowers (May, 2014, p. 98). More recently, Patricia Hill Collins' now infamous book, *Black feminist thought*, is premised on the realities of denying that Black women's ways of knowing exist and/or are valid. And she expressly condemns epistemic injustice without naming it as such throughout the book, as we see in the following passage:

Because elite White men control Western structures of knowledge validation, their interests pervade the themes, paradigms, and epistemologies of traditional scholarship. As a result, U.S. Black women's experiences as well as those of women of African descent transnationally have been routinely distorted within or excluded from what counts as knowledge (Hill Collins, 1999, p 251).

And Pohlhaus, Jr. reminds us that Gayatri Chakravorty Spivak "identifies what she calls 'epistemic violence' in claims to know the interests of subaltern persons that preclude the subaltern from formulating knowledge claims concerning their interests and speaking for themselves" (Pohlhaus, 2017).

Most specific to epistemic oppression, Kristie Dotson was the first scholar who explicitly used the term as such in her article, "A cautionary tale: on limiting epistemic oppression". There she defines "epistemic oppression" as "epistemic exclusions afforded positions and communities that produce deficiencies in social knowledge" (Dotson, 2012, p. 24). Dotson elaborates by explaining that "epistemic exclusions" are "infringements on the epistemic agency of knowers that reduce her or his ability to participate in a given

epistemic community” (Dotson, 2012, p.24). Given this, epistemic oppression infringes on the ability of knowers to generate, validate, or contribute to knowledge production and dissemination in various communities of knowers. As a result, the knower has fewer epistemic resources from which to draw, struggles to belong to communities of knowers, and is often not afforded the epistemic authority they have earned. Dotson explains that all forms of epistemic injustice constitute epistemic oppression because they all “involve some form of pervasive, harmful, epistemic exclusion” (Dotson, 2012, p. 36).

A few years later, Dotson continued her exploration into epistemic oppression in “Conceptualizing epistemic oppression”. There she argues that theorists are reluctant to employ the term “epistemic oppression” and hypothesizes that the source of this reticence is rooted in an (incorrect) assumption that epistemic oppression is reducible to social and political oppression. Consequently, epistemologists, in part, wrongly think that there is nothing distinctly *epistemic* about “the catalyst for and maintenance of such oppression” (Dotson, 2014, 116) and, as a result, there is no ontological distinction between epistemic oppression and social and political oppression. Given this, they mistakenly believe that epistemologists need not concern themselves with oppression.

The problem, argues Dotson, is that this assumption is false; there is something appropriately denoted as epistemic oppression that is not reducible to historical, social, and political factors. And, she defines this epistemic oppression as, “the persistent and unwarranted infringement on the ability to utilize persuasively shared epistemic resources that hinder one’s contributions to knowledge production” (Dotson, 2014, 116). This distinctly *epistemic* oppression originates from epistemological systems and their epistemological resilience, and thus, cannot be addressed through changes in the historical, social, or political structures (Dotson, 2014, p. 116). Epistemic oppression can only be altered by dealing with the epistemological systems themselves. Again, then, Dotson demonstrates the importance of thinking about epistemic oppression, *epistemically* (and not just social politically).

Despite wholeheartedly agreeing with Dotson that we need to think more about epistemic oppression *epistemically*, I also think we must acknowledge that specifically epistemic oppression exists (or at least can exist) *even if it is somehow connected to similar forms of political and social oppression*. In other words, even areas that appear to be reducible are actually not because there is specifically *epistemic* oppression and injustice even in social and political oppression. While there *are* irreducible forms of epistemic oppression, in other words, it can also be apt to employ the term “epistemic oppression” in cases where the oppression is reducible to social and political structures. The question is not (or is not solely) the, how do we identify irreducible epistemic oppression, but also how can we identify epistemic oppression that is connected to social and political oppression?

Understanding this long intellectual history is important because it helps us understand the depth and variety of epistemic injustices and oppression. These distinctions are elaborated by Miranda Fricker in her 2007 book, *Epistemic injustice:*

power and the ethics of knowing, where she delineates two specific types of epistemic injustice: testimonial and hermeneutical. According to Fricker:

Testimonial injustice occurs when prejudice causes a hearer to give a deflated level of credibility of a speaker's word; hermeneutical injustice occurs when (...) a gap in collective interpretative resources puts someone at an unfair disadvantage when it comes to making sense of their social experiences (Fricker, 2007, p. 1).

In other words, testimonial injustice is about individuals being denied credibility due to prejudice, whereas hermeneutical injustice refers to a lack of epistemic resources at the societal level that prevents us from making sense of our social world and experience.

As Fricker observes, epistemic injustices are connected to oppressive systems; racist, sexist, ableist, heteronormative, and other similar logics and systems affect how we communicate with each other such that a speaker often, "receives a credibility deficit owing to identity prejudice in the hearer". Put differently, a speaker (such as a poor immigrant) is denied epistemic authority because of systemic prejudices, rather than based on the strength of their arguments or the truth of what they are professing. And this causes a distinct harm to its victims. Fricker explains:

the subject is wronged in her capacity as a knower. To be wronged in one's capacity as a knower is to be wronged in a capacity essential to human value. When one is undermined or otherwise wronged in a capacity essential to human value, one suffers an intrinsic injustice. The form that this intrinsic injustice takes specifically in cases of testimonial injustice is that the subject is wronged in her capacity as a giver of knowledge (Fricker, 2007, p. 44).

In other words, one is harmed by testimonial injustice not only in their capacity as a knower but also as a human being. This is because denying someone credibility in this way undermines the person's ability to participate in society as a producer of knowledge and, by extension, attacks a defining feature of humanity—one's capacity to reason. In a society where reason dictates one's value as a human, says Fricker, this means that one cannot be (or cannot be seen as) a full human being without a certain degree of epistemic authority. As Fricker explains, "the epistemic wrong bears social *meaning* to the effect that the subject is less than fully human. When someone suffers a testimonial injustice, they are degraded *qua* knower, and they are symbolically degraded *qua* human" (Fricker, 2007, p. 44).

A core way this dehumanization occurs is via silencing and epistemological objectification. Because victims of testimonial injustice are perceived to have a credibility deficit, they "tend simply not be asked to share their thoughts, their judgments, their opinions" (Fricker, 2007, p. 130), which silences them before they can even speak. Since they do not speak and lack credibility even when they do, the person's testimony is

never solicited, which further silences their positions. And the cycle continues. This silencing then leads to epistemic objectification (or demoting someone from being an epistemic subject to an epistemic object). As such, the subject is:

unable to be a participant in the sharing of knowledge (except insofar as he made be made use of as an object of knowledge through others using him as a source of information). He is thus demoted from subject to object, relegated to the passive role of active epistemic agent (...) He is ousted from the role of participant in the co-operative exercise of the capacity for knowledge and recast in the role of passive bystander (Fricker, 2007, p. 132).

At its core, then, testimonial injustice reduces the knower from an epistemic subject to an epistemic object by denying them proper epistemic credibility as a result of systemic prejudice.

In contrast to testimonial injustice, hermeneutical injustice results from gaps in collective understandings that prevent social groups and their members from grasping or articulating the meaning of their experiences. In cases of hermeneutical injustices, we simply do not have the concepts, the words, the collective consciousness, or the ability to articulate what is happening. And the reason this is the case, says Fricker, is “a structural identity prejudice in the collective hermeneutical resource” (Fricker, 2007, p. 155) that prevents understanding. Take Fricker’s example of women trying to understand and name sexual harassment. As she notes: “it was no accident that their experience had been falling down the hermeneutical cracks. As they struggled in isolation to make proper sense of their experiences of harassment, the whole engine of collective social meaning was effectively geared to keeping these obscured experiences out of sight” (Fricker, 2007, p. 153). Women could not make sense of what was happening to them because sexism (among other things) made it difficult to generate the collective vocabulary, resources, and epistemic authority needed to explain what they were experiencing on the streets, in the workplace, or during the course of their everyday lives. And consequently, women were prevented from participating in the generation of social meaning and understanding of their social experiences; they were hermeneutically marginalized (Fricker, 2007, pp. 153-4).

When a group is hermeneutically marginalized, they can neither explain their experiences to others, nor describe them to themselves. Instead, their experiences are expounded by others (dominant groups) or simply not acknowledged as legitimate or real. But we must be careful here because unlike testimonial injustice, which is committed one-on-one between agents, there are no agents perpetrating hermeneutical injustice; this is done at a structural level (Fricker, 2007, p. 159).

Since Fricker’s book was released, many scholars have elaborated, enhanced, and critiqued her account. Gaile Pohlhaus, Jr., for example, has expanded and complicated Fricker’s explanation by offering four lenses from which to think about epistemic injustices: social contracts and systems of oppression; care and trust and

interdependency; the epistemic structures themselves, and epistemic labor and knowledge production (Pohlhaus, 2017). Kristie Dotson expands on Fricker to not only elucidate the nature of epistemic oppression but also to specify two types of testimonial injustices—testimonial quieting and testimonial smothering—where testimonial quieting refers to an audience failing to identify a speaker as a knower, while in testimonial smothering, a “speaker perceives one’s immediate audience as unwilling or unable to gain the appropriate uptake of proffered testimony”, and so they truncate their own testimony, “to ensure that the testimony contains only content for which one’s audience demonstrates testimonial competence” (Dotson, 2011, pp. 236-257). Or they simply do not speak at all (Dotson, 2011). And José Medina distinguishes different kinds of hermeneutical injustices to position us better to resist them (for example, via virtuous listening and the creation of epistemic friction) while also noting that there are some hermeneutical injustices so dire and serious—like hermeneutical death—that they require their own form of insurrection and resistance, for example, refusing to engage or understand the dominant oppressive speakers (Medina, 2017, pp. 45-49).

Because the literature on epistemic injustice is vast and still growing, I could continue for many more pages. Still, these specific debates are not our concern here. Instead, I have provided this brief synopsis of the concept to position us to note the role of epistemic injustice in immigration injustice more broadly. To that end, I will spend the remainder of this essay highlighting various examples of epistemic injustice in the treatment and lives of displaced Venezuelan migrants in Colombia.

Epistemic injustice toward Venezuelan migrants

Let me begin with some general observations about epistemic injustices related to seeking asylum and migration more broadly. As Lisa Eckenweiler notes, asylum-seekers and migrants face entry and other processes (like interviews) that are expeditive and inquisitorial’ and infused with an air of suspicion and tension” (Eckenweiler, 2019, p. 23). Questions that may seem simple, such as: “Why are you coming to Colombia?” or “What will you do for work in Colombia?” reflect concern or skepticism that they *may* not work (and thus will depend on state resources) or engage in criminal activities. Moreover, the process is infused with the supposition that immigrants are trying to “game the system”. The whole procedure of obtaining regularized status is predicated on the view that the migrant is lying, and the job of immigration officials is to weed out those who are from those who are not. This is reflected by the prevalent practice of accusing migrants and asylum seekers of concocting stories of persecution and fear to gain admission or regularized status in the receiving nation (Eckenweiler, 2019, p. 23). The process then is premised upon the notion that the migrant is untrustworthy until other epistemic authorities validate their claims. That is, before any particular immigrant’s case is heard, there is an unfair distrust and unfair differentials in epistemic authority

that stack the deck against the migrant and that diminish the chances that they will be believed, *even when they are telling the truth*.

More broadly, I think asylum and other regularization processes reflect epistemic injustice in the form of epistemic powerlessness (Wolf, 2020). I understand epistemic powerlessness to be a type of testimonial injustice that refers to the lack of epistemic influence and authority rooted in categorizing an entire social group, nation or their individual members as untrustworthy and, consequently, lacking in epistemic credibility. As such, their claims are overlooked, dismissed, and met with suspicion and they cannot adequately defend their claims—even before they make them. And so, they are rendered unable to entrust others with what they know, they are excluded from cooperative interactions, and they are robbed of their rights as a result.

We see this general phenomenon very clearly in the United States,¹ especially in policies, such as the Remain in Mexico Policy, enacted by former President Donald Trump predicated on the idea that, in essence, Latinx immigrants are deemed untrustworthy in the dominant U.S. epistemic imagination. Claims that they are fleeing violence, for example, are dismissed “lies to get into the country”. This sentiment was echoed by Donald Trump, who said that Central American and Mexican migrants are not really fleeing danger but rather are simply taught to say that so they can get into the United States more easily (Roller, 2018). In both gaslighting immigrants’ claims and categorizing them as dishonest and lawbreakers, the entire group is then stripped of epistemic credibility. The migrants, then, apart from being unable to plead their cases, also cannot contribute to the dialogue and knowledge about immigration issues, *even though they speak the truth*.

Worse, as Eckenweiler again notes, this general epistemic environment contributes to fear, re-traumatization, distortion of identity and experience, misunderstanding, and perhaps too, political exclusion, thwarted life prospects, and gendered injustice on a global scale (Eckenweiler, 2019, p. 23). As such, I agree with Eckenweiler that the asylum system and, I would add, most immigration processes are “epistemically disadvantaged or defective” (Eckenweiler, 2019, p. 23). And so, apart from the political harms of all of these issues, these are *epistemic* harms; they are not only being denied entry into a country, immigrants are being denied rightful epistemic authority on the conditions of their own existence, they are being denied recognition as trustworthy members of the epistemic community, and they are being placed in a position where

1 In general, I am going to restrict my analysis to epistemic injustices against Venezuelan migrants in Colombia for a variety of reasons: I think that exploring Colombian responses to Venezuelan immigration is both philosophically significant and opens various avenues of new philosophical reflection in relation to immigration justice; as I have argued elsewhere, I maintain that there is already a disproportionate emphasis on immigration in the United States and Europe in ways that detract from other significant contexts, like Colombia; I do not have the space to adequately conduct an analysis that considers more global manifestations of epistemic injustice in immigration; my goal here is to open a conversation on these issues around the world and in Colombia where I reside and work. Still, I am going to make an exception here to make a general point about how epistemic injustice is connected to immigration injustice more broadly.

they have no ability to defend her claims to know, have no discretion with respect to disclosure, cannot entrust another with what they know, and are excluded from cooperative interactions. Immigrants are being rendered epistemically powerless.

These are other epistemic injustices are prevalent in the lives and treatment of displaced Venezuelans in Colombia, especially for Venezuelan women who have children in Colombia. On June 12, 2019, Claudia Palacios published an editorial in *El Tiempo*, “Stop having babies!” (“Paren de parir”), that reflects an all-too-common position in Colombia. In the editorial, Palacios chastises Venezuelan women for having babies in Colombia, suggests they stop doing so and asks the Colombian government to control Venezuelan reproduction as part of its migration policy (Palacios, 2019). In the piece she laments: “I wonder why people with an absolutely uncertain future and who are merely existing, bring children into this world to suffer an even worse fate than their parents” (Palacios, 2019) (implying that Venezuelan migrants do not love or want the best for their children) and suggests that Venezuelan women are coming to Colombia for nefarious reasons by affirming that Colombia is not (and never will be like) Venezuela and quoting an anonymous Venezuelan migrant saying “we Venezuelans (...) have kids because we get money for every child we have” (Palacios, 2019). While I could condemn these statements on countless fronts, here I want to focus on how Palacios’ arguments both reflect and promote epistemic injustice.

Palacio’s arguments reflect an increasingly prominent view in Colombia (which is why I take it to be an instructive example), conveying a general distrust of Venezuelan migrants, and, especially, Venezuelan women. Her prejudices about Venezuela and its people since Chavez took power (as reflected in her warning to Venezuelans that Colombia is *not* and will never become like the socialist nation) immediately reveal that she distrusts the motives of displaced Venezuelan migrants who have children and lead her to distort their experiences and life circumstances. One place we see this is in her implication that Venezuelan women are actually able to choose whether they have a baby in Colombia. While this is certainly true in some cases, it is a highly questionable assumption in many others given that there are significant barriers to access birth control or abortion services (Barreras *al acceso*, 2019). In a recent report, La Mesa por la Vida y la Salud de las Mujeres identified three types of barriers to abortion for migrants: (1) they do not know that they have a right to legal abortion in Colombia; (2) they do not have the resources to find and obtain abortion services and (3) problems in the health care system itself (Maldonado, Londoño, and Ospina, 2019). In ignoring these realities, Palacios words perpetrate epistemic injustices in precisely the ways that Pohlhaus, Medina and Kidd identify: she distorts and misrepresents the meaning of Venezuelan migrants’ actions around procreation, which leads to unfairly reducing their credibility and epistemic authority. In doing so, she harms Venezuelan women’s capacities as knowers and treats them as less than fully human by demoting them from epistemic subjects to epistemic objects as

a result of systemic prejudice. These constitute epistemic exclusions referenced by Dotson that not only “produce deficiencies in social knowledge” (Dotson, 2012, p. 24) but also infringe “on the epistemic agency of knowers that reduce her or his ability to participate in a given epistemic community” (Dotson, 2012, p. 24). In other words, not only do Palacios’ words distort the lived experience of pregnant Venezuelans in ways that epistemically harm them in ways that render them uncredible, but they also lead to epistemic marginalization of these migrants that make them unable to generate, validate, or contribute to knowledge production and dissemination about their lives. And, as Dotson notes, all of these manifestations of epistemic injustice “involve some form of pervasive, harmful, epistemic exclusion” (Dotson, 2012, p. 36). And, while these undoubtedly involve historical, social, and political factors, they are also fundamentally *epistemic* harms that originate from epistemological systems—in this case, systems that inform Colombian perceptions of, particularly poor, Venezuelans—and their epistemological resilience.

Arguments like Palacios’ also lead to another epistemic injustice—testimonial smothering; these kinds of positions lead many migrants to preemptively silence or truncate their testimony because they think it will not be believed and/or they fear repercussions, such as the denial of care or abuse by providers. This was the case with Migdelis Pineda who was sick after a cesarean delivery but felt she could not say anything because the nurse told her, “I don’t care if you die”, (Téllez) as she entered the room. That statement caused her so much anxiety that even though she felt sick and like she was going to faint, she said nothing for fear of the consequences (Téllez, s.f.). Beyond this, when Pineda shared her experience with another migrant, she was completely supported in her decision to suffer in silence because, as the other migrant told her, “she had no other choice since, after all, the nurse is the one with the power” (Téllez, s.f.) In this way, systemic prejudice against Venezuelan migrants having children in Colombia led Pineda to smother her testimony in ways that reflect “unfair differentials in authority and/or epistemic agency” (Pohlhaus *et al*, 2017, p. 1) that give the nurse credibility rather than Pineda herself.²

2 It could be the case that someone may argue that there is an ambiguity here that I am not sufficiently recognizing, namely that it is a legitimate question as to whether one should grant the birthing person or the health care provider more credibility. And, as such, it is not clear where disagreements end and epistemic injustice begins. While I recognize the point, I strongly disagree with it. First, in the case of Pineda, there was no disagreement about medical care—the area that there would be a legitimate debate about whether it is a problem to give the health care provider more epistemic authority. To the contrary, the nurse told Pineda that she does not care if she died and, as a result, Pineda felt that she could not trust the nurse to care for her and smothered her testimony. But beyond that, given that testimonial smothering is already a type of testimonial injustice and the reason that the testimony was smothered was because of power dynamics that already placed Pineda in a situation of diminished epistemic credibility (and power), I do not think that the objection is particularly convincing or operative in this case. Finally, the point is that the interactions between pregnant migrants and health care officials are already occurring in a context where one is seen as credible and the other not; at the very least the ground has already been cultivated for epistemic injustice and I think we should, at minimum, be sensitive to this in our understanding of the situation.

A third epistemic injustice perpetuated by Palacios is how she distorts and misrepresents Venezuelan women's decisions around procreation. While Palacios attributes Venezuelan migrant's "choice" to give birth in Colombia to a mistaken perception that women will receive money for procreating or a desire to benefit from Colombia's social net or institutions, she is completely silent on the actual circumstances that lead many Venezuelan women to give birth in Colombia. The reality is that many Venezuelans do *not* want to leave their country or have children abroad but fear they have no other option given that Venezuela's health care system collapsed long ago, there are severe shortages of medicines and birth control, and the maternal mortality rate is skyrocketing. In other words, many Venezuelans come to Colombia out of necessity. In fact, contrary to Palacios's narrative, some migrants, like Raulimar Ortega, receive such terrible treatment in Colombia (often because of systemic prejudice), that they eventually returned to Venezuela (Téllez, s.f.). But because of the constant barrage of condemnation and blatant distrust from people like Palacios, they are not believed, and their testimony is quieted, leading to epistemic injustice on top of the other social and political injustices that they have had to endure.

These xenophobic and sexist sentiments that Venezuelan migrants should stop having babies in Colombia also constitute hermeneutical injustices. Recall, hermeneutical injustices result from gaps in collective understandings that prevent social groups and their members from grasping or articulating the meaning of their experiences. And when a group is hermeneutically marginalized, they can neither explain their experiences to others, nor describe them to themselves. Instead, their experiences are expounded by others (dominant groups) or simply not acknowledged as legitimate or real (Fricker, 2007, p. 159). In this case, the misinformation promulgated by Palacios not only substitutes her (false) understanding of Venezuelan motives for giving birth in Colombia for the migrant's understandings, but it also makes it seem that the migrants are crazy or imagining barriers that are not there. This means that the migrants lack the epistemic tools they require to make sense of their own situation and are hermeneutically marginalized as a result.

Finally, Palacios' article reflects the idea that Venezuelan immigrants are not seen as sources of knowledge (or even of information) but rather threats trying to gain access to the Colombian system. It is notable that the only place in Palacios' article where a statement from a Venezuelan migrant appears is anonymous and used to place them in a bad light (Palacios, 2019). Migrant voices are thus either mere tools to support someone else's point against them (epistemic objectification) or they are seen as superfluous to our understanding of the situation. Instead, a Colombian journalist is seen as the credible source here, not the immigrants who she is discussing.

Palacio's editorial and epistemic injustices it reflects and promotes are part of a larger wave of widespread anti-Venezuelan xenophobia in Colombia that bolsters, underlies, facilitates, and reinforces epistemic injustice against displaced Venezuelan migrants. A December Gallup poll found that most Colombians view Venezuelan migrants as "a

problem” and 69% view them “unfavorably” (Guzmán and Ponce, 2020). In August 2021, the social media platform, *Barómetro de xenofobia* measured a 731% increase in hate speech discourse, including language portraying displaced Venezuelans as dirty invaders, violent criminals, prostitutes, and spreaders of disease (Barómetro de xenofobia, 2021). So it should come as no surprise, then, to find out that displaced Venezuelans are constantly called derogatory names like *veneco/a*, regularly see graffiti saying “Fuera venezolanos” (Grattan, 2020) and images like one picturing a man with a relieved expression on his face with the caption: “When you thought you ran over a dog but realized it was just a Venezuelan” (Memes Ran-Damn, 2019) and read Twitter posts saying things like: “Will pay a million Colombian pesos for a Venezuelan killed by rats” (Proyecto Migración Venezuela, 2019).

Sadly, these views are also expressed via violence. In December 2021, *El Nacional* also reported a steep increase in violence against Venezuelan migrants throughout the country, especially in Norte de Santander, Cundinamarca, Valle de Cauca, Atlántico and Antioquia (El Nacional, 2021). The Consultancy for Human Rights and Displacement (CODHES) reports that at least 1933 Venezuelan migrants were murdered and at least another 836 are considered to have gone missing from 2015–2020 (Almost 2,000 Venezuelan refugees murdered in Colombia in five years, 2021), meaning that while the overall homicide rate in Colombia has been declining, the murder rate for the Venezuelan population is growing and is now 2.8 times higher (Almost 2,000 Venezuelan refugees murdered in Colombia in five years, 2021). These realities make it hard to deny Venezuelan migrant, Alexander González’s perception, that: “Colombians treat Venezuelans badly (...) They practically spit in our faces” (Otis, 2020).

Beyond these general xenophobic attitudes, there are specific ones stating or implying that Venezuelan migrants are untrustworthy, disrespectful, and criminals, despite the fact that Venezuelans are much more often the victims rather than the perpetrators of crime in Colombia (Knight and Tribín-Uribe, 2020). Bogotá’s mayor, Claudia López, recently reflected these attitudes saying: “I do not want to stigmatize immigrants but there are those involved with crime who are making life impossible—so while those who want to make a decent life are welcome, those who come to commit crimes should be deported without a second thought” (Pertuz, 2020). This sentiment is also echoed by Colombian citizens, like Nelson Maldonado, who said: “It would be fine if they were people who contributed to the economy (...) But they only come here to commit crimes” (Otis, 2020).

These attitudes then lead to epistemic injustices against displaced Venezuelans where they are unfairly distrusted, have their contributions to Colombian society (for example, via enormous amounts of labor in difficult informal economy jobs like recycling, domestic care work, and food delivery) systemically distorted as criminal activity, and have their testimony quieted or they truncate it. Put differently, while it is clear that there are multiple injustices being perpetrated against Venezuelan migrants via xenophobia, violence, etc. these other injustices and manifestations of oppression then lead to

and support specifically epistemic injustices. Specifically, as I will now demonstrate in more detail, these other forms of immigration injustices lead to testimonial injustices. And, in turn, these testimonial injustices reinforce, justify, and maintain other types of injustices against migrants, for example in the economic arena.

First, because of xenophobic and sexist ideas about Venezuelan migrants, they cannot find work because, in part, people do not believe that they are qualified—that they have the necessary knowledge and skill set—to perform the jobs or that they do not want the kind of jobs available. As Venezuelan immigrant, Paula, reports: “There’s too much xenophobia here (...) The Colombians think we’re all thieves and prostitutes (...) But it’s not like I had a choice. If I could open a business, I would. But the only job a *veneca* can get here is for less than [the] minimum wage in a shop or restaurant” (Collins, 2019). In other words, because of systemic prejudice, Venezuelan migrants face an immediate credibility deficit, when they report their experiences, which then forces them into low wage jobs they do not want or are overqualified for, such as, in Paula’s case, sex work. In fact, The International Refugee Committee found “sex work was noted as a common coping strategy, with one focus group mentioning that even professionals, like doctors, have turned to sex work” (Collins, 2019). While there are many consequences of this, one is testimonial quieting of what jobs migrants want and are qualified to do.

Second, the charge that Venezuelans are criminals immediately undermines their credibility since criminality implies that one cannot be trusted. In this way, not only are migrants unfairly distrusted, but they are also dehumanized in the ways Fricker describes; associating immigrants with criminality marginalizes them (because we cannot have criminals in our midst) and prevents them from participating in society in ways that exhibit or develop their reason. They are degraded *qua* knower and *qua* human (Fricker, 2007, p. 44).

Third, xenophobia leads to testimonial smothering; migrants do not report their experiences or seek help from authorities for fear that they will either not be believed or that they will become the victims of further abuse. This is especially true in the case of undocumented, female, migrants who fear deportation and sexual violence. Let us return to the experiences of Venezuelan sex workers, for example. While sex workers are not subject to criminal law for their economic activities (because this work is legal in Colombia), they are subject to the supervision of administrative authorities, including police officers who are legally entitled to ask them to show a certificate confirming that they have completed a specified training. This rule gives authorities access to information about which sex workers are immigrants and their regulatory status. So, from the very first moment Venezuelan women enter the profession, they risk facing administrative migratory sanctions, like deportation by Colombian migration authorities (*Migración Colombia*) if they cross the police. Add this to the fact that the women rely on the same police officers for protection, for example, against violence from clients, and we see why they are unlikely to report

police abuse. The system then pressures them to smother their testimony about their mistreatment out of self-protection.

Migrants also are likely to smother their testimony because some of the xenophobia and violence against them is supported and perpetrated by those who control the levers of power. We already saw this is true in the case of Bogotá's mayor, but she is not the only elected official to make such statements (or worse). For example, Maicao's mayor, Mohammed Dasuki, combined homophobia, sexism, and anti-Venezuelan sentiment in accusations that displaced Venezuelans are undercutting locals in the job market and bringing prostitution – “not just of women but also of homosexuals” – to his city (Stott and Long, 2020). And Luis Eduardo Castro, the mayor of Yopal, started deporting Venezuelan migrants whom he accuses of “breaking the law and has threatened to fine drivers who give lifts to refugees” (Stott and Long, 2020). If those who run the city make it clear that they do not trust Venezuelan migrants, then those migrants clearly will feel unsafe sharing their stories or reporting other crimes and mistreatment they face with authorities.

We see similar issues in the border region where migrants are silenced because those in power perpetrate the abuses. The border region is largely controlled by organized crime circuits and gangs who recruit Venezuelan men and women, sometimes forcibly, into armed groups and the women are particularly at risk, of being kidnapped, “required to cook, clean, harvest coca and sexually service male combatants” (Zulver, 2019). But almost nothing ever happens to the perpetrators. To the contrary, the groups “take advantage of the fact that [women] are almost invisible (...) They know that they won't be held accountable and behave accordingly” (Zulver, 2019). So, most migrants do not even bother reporting and instead choose to smother their testimony. And when they do not do so (in other words, when they do report), they face epistemic injustice in the process, as happened to one migrant who did report her paramilitary rapist to local authorities in a remote border region, but wasn't believed until the all-male committee reviewed her hospital examination results (Zulver, 2019). So, her testimony was quieted –her audience would not listen or give her credibility– until other, male, epistemic authorities affirmed its veracity.

Migrants also smother their testimony out of fear because police themselves sometimes carry out these xenophobic and violent acts. In the first week of the month of May 2019 alone there were “three reported cases of transwomen shot by police in Valledupar” (Granados, 2019). There are also numerous examples of police officers sexually assaulting, raping, and torturing displaced Venezuelan women, including the September 2017 rape of “Iris” by police officer Darwin Flórez Miranda (Detienen a explicia que habría violado a venezolana en Sabanalarga (Atlántico), 2017), who, as he raped her, threatened Iris with deportation if she reported the crime (Detienen a explicia que habría violado a venezolana en Sabanalarga (Atlántico), 2017). Colombian journalist, Claudia Ayola, perfectly captured the problem, noting: “This was not a common rape, its occurrence is deeply related to her status as an immigrant. The aggressor was a

member of the police force of the receiving nation, an employee of the State, a police officer, an actor of the armed state executing abuse with the threat of deportation” (Ayola, 2019). Among other things, these acts send a chilling message to migrants not to speak out. In turn, these acts effectively silence them, wronging them physically, emotionally, and politically, and epistemically.

Finally, we have indirect evidence that migrants smother their testimony due to fear from a recent World Bank policy working paper. According to the study, since granting Temporary Protective Status to Venezuelan migrants, they, especially Venezuelan women, are reporting more crimes, especially crimes related to sexual and domestic violence (Ibañez, Roza, and Bahar, 2021). This suggests that the vulnerabilities connected to migration status works with xenophobia to smother testimony.

Epistemic injustice related to migration is not only apparent in the daily lives of Venezuelan migrants in Colombia, though, but also in the world’s response (or lack thereof) to pleas for assistance by Colombia to help displaced Venezuelans in the country. More specifically, I want to suggest that the lack of international assistance to help Colombia meet the needs of these migrants itself reflects systemic global prejudice against the Colombian nation and Venezuelans.³ And this prejudice has led to minimal uptake of Colombia’s requests for aid and assigning Colombia unfair differentials in authority and epistemic agency that have led the world to instrumentalize and coopt the Colombian state and its people to confront and manage Venezuelan migration largely on its own and with private entities, like non-profits groups.

When compared with the international community’s response to Syrian refugees (and now toward Ukrainians fleeing the Russian invasion of their homeland), it is apparent that the world’s response to help Venezuelans in Colombia has been tepid at best. Neighboring countries, like Peru, Chile and Ecuador, have imposed strict entrance requirements that most Venezuelans cannot meet (Maloney, 2019; Collins, 2019; Baddour, 2018), effectively closing their borders and forcing them to go to Colombia. The United States has made it difficult for Venezuelans to go there, denying half of the 30, 000 asylum petitions in 2018 and only recently granting Venezuelans temporary protected status for a mere eighteen months (O’Toole, 2019). And, while the European Union consistently declares that member nations should accept displaced Venezuelans, because of the distance and the resources needed to get to Europe from Latin America, they only report receiving about 18, 400 applications (Banchon, 2018; Guarascio, 2019). Colombia is, increasingly, the

3 I understand that it will appear odd, or even impossible, to some that a nation could be the agent or the target of epistemic injustice. It is beyond the scope of this essay to explain in detail why this intuition is wrong. In general, however, it relates to the fact that epistemic injustice can also be understood as epistemic oppression. And, once we understand that, we can begin to talk about global oppression and epistemic oppression between nations such that the agent and the target become not individuals but rather nations themselves (or communities, societies, etc.). For more information, see A.B. Wolf. (2020). *Just immigration in the americans: a feminist account*. Rowman & Littlefield

only game in town.

In addition to failing to take in more Venezuelans, the world's wealthy nations are offering woefully inadequate financial assistance to help Colombia meet the displaced migrants' needs. In fact, "only a fraction of the international assistance dedicated to other major crises has been devoted to helping Venezuelans" (Arnson, 2019). Even though The World Bank estimates that Colombia "had to spend roughly \$900 million (...) to meet only the basic needs of Venezuelan migrants [that year] (...) a 2019 campaign by the World Bank to help raise funds to assist Colombia in settling Venezuelan migrants raised only \$32 million" (Kurmanaev and González, 2019). And, according to the Brookings Institution, while donors have contributed an average of USD \$1,500 in assistance per Syrian refugee, the amount earmarked for each Venezuelan refugee is a meager USD \$125, leading them to call it "the largest and most underfunded refugee crisis in modern history" (Bahar and Dooley, 2019).

Many have offered explanations for this poor showing the world's resources are depleted, that this is considered a political crisis of Venezuela's own making, the international community may be waiting on the sidelines to contribute to Venezuela's reconstruction after Maduro falls, "compassion fatigue" in Europe and the United States –but, as The Wilson Center's Latin American Director, Cynthia Arnson, notes, "compassion fatigue hasn't stopped the international community from providing more than \$17 billion in assistance for Syrian refugees in less than a decade, approximately \$3,000 per person (...) [while] in the case of Venezuela (...) the number [is estimated] to be a scant \$100 to \$200 per individual" (Arnson, 2019). The world is choosing to not step up and they are abandoning both Colombia and the Venezuelan migrants in the process.

The reason that these points are important is because they demonstrate how the response (or lack of it) to the Venezuelan issue, intended or not, creates, reflects, and perpetuates epistemic injustice not only against migrants, but also against the nations receiving them. Specifically, it reflects a wide distrust that Colombia either really needs the resources or that it will use them well. The lack of international assistance also epistemically marginalizes Colombia in ways that render the South American nation epistemically powerless.

Epistemic marginalization occurs when an entire nation is excluded from useful participation in the production and dissemination of knowledge. And, when a nation is excluded from the community of knowers, they are no longer able to contribute to that community's knowledge. In other words, their epistemic marginalization leads to their epistemic powerlessness. Epistemic powerlessness refers to those groups or nations who lack epistemic credibility; they lack the ability to influence others, even if they are speaking the truth (Wolf, 2020, pp. 43-48).

We see both Colombia's epistemic marginalization and powerlessness in the international community's response in at least two ways. First, the international community appears to be taking action about Venezuelans without consulting or

considering Colombia's situation. In this way, they are excluding them from the conversation, which makes it impossible for Colombia to participate in intellectual dialogue on the crisis or contribute their knowledge to others. Second, the international community's failure to contribute even a minimally reasonable portion of the aid Colombia, the World Bank, and the UNHRC requested, reflects the fact that Colombia lacks epistemic credibility on the global stage; Colombia lacks the ability to influence other nations, even when it speaks the truth. In at least these ways, Colombia is epistemically marginalized and powerless, rendering the nation itself a victim of epistemic injustice.

A concluding note

I began this analysis by noting how I came to realize both the prevalence of epistemic injustice in Venezuelan migrants' lives and the significance of understanding it if we want to achieve immigration justice both for them and more broadly. This discussion demonstrates that epistemic injustice is a real and significant problem for displaced Venezuelan migrants in Colombia; it is all too common for this group to be victims of hermeneutical injustice, testimonial quieting and smothering, to be rendered epistemically powerless, to be unfairly distrusted, to have the meaning of their actions or their contributions to Colombian society distorted, and to have their pleas—including their pleas for help on the streets to people like me—receive minimal uptake. And much of this is boosted, caused, or reinforced by other forms of oppression. If we want to improve Venezuelan (and other) migrants' lives and resist immigration injustice, then, we must identify and confront epistemic injustice as well. I hope these observations have demonstrated why this is the case so that we can help all migrants get a fair shot in the new life that they seek.

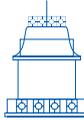
References

- Almost 2,000 Venezuelan refugees murdered in Colombia in five years, NGO says. (2021, June 24). *France 24*. <https://www.france24.com/en/live-news/20210624-almost-2-000-venezuelan-refugees-murdered-in-colombia-in-five-years-ngo-says>
- Arnson, C. (2019, July 26). The Venezuelan refugee crisis is not just a regional problem: Latin American neighbors are pulling more than their weight. *Foreign Affairs*. <https://www.foreignaffairs.com/articles/venezuela/2019-07-26/venezuelan-refugee-crisis-not-just-regional-problem>
- Ayola, C. (2019, October 27). Mujeres Migrantes. *El Heraldo*. <https://www.elheraldo.co/columnas-de-opinion/claudia-ayola/mujeres-migrantes-675683>

- Banchon, M. (2018, June 7). EU lawmakers issue call to take in Venezuelan migrants. *DW.com*. <https://www.dw.com/en/eu-lawmakers-issue-call-to-take-in-venezuelan-migrants/a-44556414>
- Barómetro de Xenofobia registró aumento de 731% en discursos de odio en Colombia. (2021, August 22). *La Republica*. <https://www.larepublica.co/economia/barometro-de-xenofobia-registro-aumento-de-731-en-discursos-de-odio-en-colombia-3220818>
- Baddour, D. (2018, August 20). Ecuador shuts its border to Venezuelan refugees amid historical exodus. *The Washington Post*. https://www.washingtonpost.com/world/the_americas/ecuador-shuts-its-border-to-venezuelan-refugees-amid-historic-exodus/2018/08/20/28223fec-a48c-11e8-ad6f-080770dcddc2_story.html
- Bahar, D. and Dooley, M. (2019, December 9). Venezuela refugee crisis to become the largest and most underfunded in modern history. *Brookings Institute*. <https://www.brookings.edu/blog/up-front/2019/12/09/venezuela-refugee-crisis-to-become-the-largest-and-most-underfunded-in-modern-history>
- Collins, J. (2019, August 26). Venezuelans stranded as Ecuador imposes new visa rules. *Al Jazeera News*. <https://www.aljazeera.com/news/2019/08/venezuelans-stranded-ecuador-imposes-visa-rules-190826134509203.html>
- Collins, J. (2019, September 17). Why you don't want to be a Venezuelan woman right now. *The New Humanitarian*. <https://www.thenewhumanitarian.org/news-feature/2019/09/17/Venezuela-femicide-maternal-mortality-rates-rising>
- Detienen a expolicía que habría violado a venezolana en Sabanalarga (Atlántico). (2017, September 29). *El Pulzo*. <https://www.pulzo.com/nacion/captura-expolicia-habria-violado-venezolana-PP357490>
- Dotson, K. (2011). Tracking epistemic violence, tracking practices of silencing. *Hypatia*, 26(2), 236-257.
- Dotson, K. (2012). A cautionary tale: on limiting epistemic oppression. *Frontiers: A Journal of Women's Studies*, 33(1), 24-47. <https://doi.org/10.5250/fronjwomestud.33.1.0024>
- Dotson, K. (2014). Conceptualizing epistemic oppression. *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture, and Policy*, 28(2), 115-138. <https://doi.org/10.1080/02691728.2013.782585>
- Eckenweiler, L. (2019, June 12). Seeking asylum: epistemic injustice and humanitarian testimonies. *Justice in Global Health Emergencies & Humanitarian Crises*. <https://www.ghe.law.ed.ac.uk/seeking-asylum-epistemic-injustice-and-humanitarian-testimonies/>
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: power & the ethics of knowing*. Oxford.
- Granados, M.O. (2019, July 3). Double risk for LGBT+ venezuelan migrants crossing into Colombia. *Worldcrunch*. <https://worldcrunch.com/culture-society/double-risk-for-lgbt-venezuelan-migrants-crossing-into-colombia>
- Grattan, S. (2020, February 13). Venezuelan migrants face rising xenophobia in Latin America. *The New Humanitarian*. <https://www.thenewhumanitarian.org/news-feature/2020/02/13/Venezuelan-migrants-xenophobia-Latin-America>

- Guarascio, F. (2019, June 24). Asylum applications in EU Rise as more venezuelans seek refugee. *Reuters*. <https://www.reuters.com/article/us-europe-refugees/asylum-applications-in-eu-rise-as-more-venezuelans-seek-refuge-idUSKCN1TPOLQ>
- Guzmán, S and Ponce, J.C. (2020, November 10). Hate against venezuelans in Colombia is a ticking time bomb. *The Global Americans*. <https://theglobalamericans.org/2020/11/hate-against-venezuelans-in-colombia-is-a-ticking-time->
- Hill Collins, P. (1999). *Black feminist thought*. Routledge.
- Ibáñez, A.M., Rozo, S and Bahar, D. (2021, November). Empowering migrants: impacts of a migrant's amnesty on crime reports. *World Bank Group*. <https://documents1.worldbank.org/curated/en/808711635942502374/pdf/Empowering-Migrants-Impacts-of-a-Migrant-s-Amnesty-on-Crime-Reports.pdf>
- Knight, B and Tribín-Uribe, A. (2020). Immigration and violent crime: evidence from the Colombia-Venezuela border. *Borradores de Economía*, 1121.
- Kurmanaev, A. and González, J. (2019, August 5). Colombia offers citizenship to 24, 000 children of Venezuelan refugees. *New York Times*. <https://www.nytimes.com/2019/08/05/world/americas/colombia-citizenship-venezuelans.html>
- Maldonado, C, Londoño, J and Ospina, F. (2019). Migrantes venezolonas en Colombia: barreras de acceso a la interrupción voluntaria del embarazo. *La Mesa por la Vida y la Salud de las Mujeres*. Bogotá, Colombia.
- Moloney, A. (2019, August 8). Is South America closing its 'open door' on Venezuelans? *Reuters*. <https://www.reuters.com/article/us-venezuela-migration-analysis/is-south-america-closing-its-open-door-on-venezuelans-idUSKCN1UY27D>
- May, V. (2014). Speaking into the void: intersectionality critiques and epistemic backlash. *Hypatia*, 29(1), 94-112.
- Medina, J. (2017). Varieties of hermeneutical injustice. In I. J. Kidd, J. Medina, and G. Pohlhaus, Jr. (Eds), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 41-52). Routledge.
- Memes Ran-Damn, *Facebook*. (2019, September 20,) <https://www.facebook.com/memesrandamn/posts/1154990624694804/>
- Migración Colombia, Distribución Venezolanos en Colombia, August 2021, <https://www.migracioncolombia.gov.co/infografias/distribucion-de-venezolanos-en-colombia-corte-31-de-agosto-de-2021>
- O'Toole, M. (2019, June 5). Venezuela, now a top source of U.S. Asylum claims, poses a challenge for Trump. *Los Angeles Times*. <https://www.latimes.com/politics/la-na-pol-trump-venezuela-asylum-immigration-20190605-story.html>
- Otis, J. (2020, December 29). Large venezuelan migration sparks xenophobic backlash in Colombia. *NPR*. <https://www.npr.org/2020/12/29/949548865/large-venezuelan-migration-sparks-xenophobic-backlash-in-colombia>

- Palacios, C. (2019, June 12). Paren de parir. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/claudia-palacios/paren-de-parir-columna-de-claudia-isabel-palacios-giraldo-374742>
- Pertuz, J.L. (2020, October 29). Claudia López propone deportar ‘sin contemplación’ a venezolanos que cometan crímenes en Bogotá. *BluRadio*. <https://www.bluradio.com/blu360/bogota/no-quiero-estigmatizar-a-venezolanos-pero-unos-nos-estan-haciendo-la-vida-cuadritos-claudia-lopez>
- Pohlhaus, Jr., G. (2017). Varieties of epistemic injustice. In I. J. Kidd, J. Medina, and G. Pohlhaus, Jr. (Eds), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 13-26). Routledge.
- Pohlhaus, Jr., G, Medina, J, and Kidd, I.J. (2017). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Routledge.
- Proyecto Migración Venezuela. (2019, November 8). Aparecen panfletos amenazantes contra venezolanos en Boyacá. *Proyecto Migración Venezuela*. <https://migravenezuela.com/web/articulo/aparecen-panfletos-con-amenazas-a-los-venezolanos-en-ventaquemada-boyaca/1566>
- Roller, E. (2018, June 21). Trump implies asylum seekers are liars, so it’s not hard to see where this goes next. *Splinter*. <https://splinternews.com/trump-implies-asylum-seekers-are-liars-so-its-not-hard-1827016969>
- Stott, M and Gideon, L. (2020, February 18). Venezuela: refugee crisis tests Colombia’s stability. *Financial Times*. <https://www.ft.com/content/bfede7a4-4f44-11ea-95a0-43d18ec715f5>
- Téllez, J. (s.f.). “Migrar y parir: dar a luz lejos de casa.” *Poder Parir*. <https://violenciaobstetrica.co/migrar-parir-mujeres-venezolanas/>
- Wolf, A. B. (2020). *Just Immigration in the Americas: a feminist account*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Xenofobia en Colombia: se incrementan crímenes contra migrantes venezolanos. (2021, December 13). *El Nacional*. <https://www.elnacional.com/venezuela/xenofobia-en-colombia-se-incrementan-crimenes-contra-migrantes-venezolanos/>
- Zulver, J. (2019, February 26). At Venezuela’s border with Colombia, women suffer extraordinary levels of violence. *Washington Post*. <https://www.washingtonpost.com/politics/2019/02/26/venezuelas-border-with-colombia-women-suffer-extraordinary-levels-violence/>



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

El pasado práctico como instrumento de resistencia epistémica: el caso de la Masacre en el Pabellón Séptimo*

Moira Pérez

CONICET, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Email: mperez@filo.uba.ar

Recibido: 1 de marzo de 2022 | Aceptado: 5 de junio de 2022
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.349028>

Resumen: El trabajo aplica los marcos teóricos de la injusticia epistémica y la filosofía narrativista de la historia para leer el proceso de resignificación de un acontecimiento que tuvo lugar en una cárcel de la ciudad de Buenos Aires, Argentina, en 1978, denominado “Masacre en el Pabellón Séptimo” o “Motín de los colchones”. A través del caso se indaga en el ejercicio de la resistencia epistémica mediante la expansión categorial, siguiendo los desarrollos más recientes en torno a la injusticia hermenéutica como carencia en la aplicación (ya no sólo en el contenido) de los conceptos disponibles. Esto permite caracterizar el caso como injusticia hermenéutica, y destacar algunas características que permanecen sub-analizadas en la literatura especializada, vinculadas con la agencia, la temporalidad, y las formas concretas que toma la resistencia. Entre estas últimas se destaca el rol que puede jugar el ejercicio de lo que en filosofía de la historia se ha denominado “pasado práctico”, entendido como una intervención en la disputa de significados sobre el pasado, nacida de un compromiso explícito con el presente. Para concluir se presentan algunas advertencias a considerar en el estudio de la injusticia epistémica en el contexto de instituciones tales como la cárcel.

Palabras clave: injusticia hermenéutica, pasado práctico, resistencia, prisión

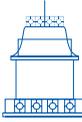
* Este trabajo se desarrolló como parte del plan de trabajo “Reescrituras de la historia colectiva como forma de afirmación identitaria en tiempos de crisis: aportes desde la Filosofía de la Historia y las Epistemologías Críticas” que la autora lleva adelante como investigadora en CONICET Argentina, y se dio en el marco de una estancia de investigación (Fellowship) en el Forschungsinstitut für Philosophie Hannover (FIPH), Alemania.

Cómo citar este artículo

Pérez, M. (2022). El pasado práctico como instrumento de resistencia epistémica: el caso de la Masacre en el Pabellón Séptimo. *Estudios de Filosofía*, 66, 247-267.
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.349028>

OPEN  ACCESS





The practical past as an instrument of epistemic resistance: the case of the Massacre in the Seventh Ward

Abstract: The paper applies the theoretical frameworks of epistemic injustice and narrativist philosophy of history to read the process of re-signification of an event that took place in a prison in the city of Buenos Aires, Argentina, in 1978, called “Massacre in the Seventh Ward” or “Mutiny of the Mattresses”. By looking into this case, we explore the exercise of epistemic resistance through category expansion, drawing on the most recent developments on hermeneutical injustice as a deficiency in the application (and not only in the content) of the available concepts. This allows us to identify the selected case as an example of hermeneutical injustice, and to highlight some characteristics of such injustice that remain under-analysed in the specialised literature, linked to agency, temporality, and the concrete forms adopted by resistance. Among the latter, we highlight the role that can be played by the exercise of what in philosophy of history has been called the “practical past”: an intervention in the dispute of meanings about the past, born out of an explicit commitment to the present. Finally, the conclusions present some caveats to be considered in the study of epistemic injustice in the context of institutions such as prisons.

Key words: hermeneutical injustice, practical past, resistance, prison

Moira Pérez

Es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina, y actualmente Fellow en el Forschungsinstitut für Philosophie Hannover, Alemania. Su trabajo se centra en la interacción entre la violencia y la identidad, con particular foco en la violencia epistémica y la violencia institucional.

ORCID: 0000-0002-3364-7949



1. Introducción

Este trabajo¹ aplica los marcos teóricos de la injusticia epistémica y la filosofía narrativista de la historia para leer el proceso de resignificación de un acontecimiento que tuvo lugar en una cárcel de la ciudad de Buenos Aires, Argentina, en 1978, denominado “Masacre en el Pabellón Séptimo” o “Motín de los colchones”. Más de treinta años después del caso (que, pese a su gravedad, había quedado en el olvido), un equipo de investigación interdisciplinario lo retomó y en 2014 logró que el evento, que denominaron “masacre”, se declarara crimen de lesa humanidad, modificando su encuadre jurídico y estableciendo su imprescriptibilidad. Es así como, a través de un trabajo de resignificación y expansión categorial, el Equipo de Investigación sobre la Masacre en el Pabellón Séptimo (en adelante: el Equipo) obtuvo resultados prácticos en el ámbito de la política, la justicia penal y los derechos humanos.

Analizaré este caso como un proceso de resistencia epistémica positiva, esto es, del “uso de nuestros recursos y habilidades epistémicas para socavar y cambiar estructuras normativas opresivas, y el funcionamiento cognitivo-afectivo complaciente que las sostiene” (Medina, 2013, p. 3). Interpretaré que la resistencia se da en este caso mediante la reescritura de un evento histórico a partir de una dupla de categorías hermenéuticas diferentes: las de “masacre” y “crimen de lesa humanidad”. A través del caso, me propongo indagar en el ejercicio mismo de resistencia mediante la transformación categorial y en las posibilidades que, dentro de éste, brinda la refiguración del pasado como una forma de intervención en el presente —es decir, en términos de Hayden White (2012), como un ejercicio de “pasado práctico”—. Para este fin será necesario, en primer lugar, reconstruir brevemente los acontecimientos y su contexto, y luego explicar en qué sentido el escenario post-dictadura al que responde la intervención del Equipo podría constituir un caso de injusticia hermenéutica.² Para ello recurriré a los desarrollos más recientes del campo en torno a las dificultades en la aplicación (ya no sólo en el contenido) del recurso hermenéutico compartido como una forma de esta injusticia. Posteriormente, volveré sobre el caso para caracterizarlo como un ejemplo de injusticia hermenéutica, y para destacar algunos puntos que no suelen ser considerados en la literatura especializada, pero que se hacen evidentes al abordar el fenómeno desde la perspectiva de la filosofía de la historia. En la anteúltima sección, profundizaré en este punto y, partiendo de una comprensión de las representaciones

1 Una versión previa de este artículo se expuso en el *Coloquio Internacional Injusticia Hermenéutica* en octubre de 2021. Algunos de sus contenidos, principalmente de las secciones 2 y 5, también fueron expuestos en la presentación “El pasado práctico como disputas de significados: Masacre en el Pabellón Séptimo y la noción de ‘presos comunes’”, *XVII Congreso de Filosofía AFRA*, Santa Fe, Argentina, en agosto de 2015.

2 En este artículo me interesa concentrarme en los discursos que circulan no el momento de la Masacre, sino en el contexto democrático en el que se busca (primero infructuosamente) su reconocimiento como tal. Esta distinción tiene consecuencias importantes respecto del peso relativo de la marginación hermenéutica en la falta de circulación de y acceso a categorías adecuadas (ver [nota 10](#)). Agradezco a una de las personas a cargo de la evaluación del artículo por alentarme a desarrollar mejor este punto.

del pasado como terreno de disputas de significados, consideraré el rol que juega —o puede jugar— la disputa de significados sobre el pasado en la injusticia hermenéutica y en la resistencia contra ella. Para concluir presentaré algunas advertencias para tener en cuenta en el estudio de la injusticia epistémica en el contexto de instituciones tales como la cárcel.

El análisis de este caso nos ofrece, como espero mostrar, tres conclusiones de importancia para el trabajo actual en el dinámico campo de la injusticia epistémica. Por un lado, que la relectura de un evento o fenómeno desde claves hermenéuticas alternativas puede conllevar cambios importantes en la distribución de la responsabilidad y la escala temporal, lo cual a su vez puede tener, como es el caso aquí, implicaciones prácticas en el ámbito político y judicial. Por otro, se evidencia que tanto la injusticia hermenéutica como las resistencias que apuestan a la expansión de las categorías existentes (al igual que la generación de otras nuevas) es un proceso en el que las visiones acerca del pasado tienen un rol importante. Y finalmente, que todo abordaje de la injusticia hermenéutica, en tanto fenómeno que se da en sociedades profundamente inequitativas, debe tener en cuenta no sólo las resistencias hermenéuticas, sino también las de naturaleza extra-epistémica que, junto con las primeras, hacen a la vida institucional y social.

Sobre este último aspecto, cabe una breve aclaración. Es evidente que el fenómeno de la violencia en el sistema de castigos excede por mucho a la cuestión hermenéutica, al igual que en muchas —quizás todas— las formas de violencia y opresión que se han analizado en los últimos años desde el campo de la injusticia epistémica. La injusticia hermenéutica es una faceta de las matrices de opresión y desigualdad social, una entre otras que se retroalimentan y sostienen mutuamente. Si en esta ocasión pongo el foco en la cuestión hermenéutica es porque, lejos de ignorar la complejidad de los fenómenos de opresión y sus dimensiones materiales, considero que este ejercicio puede sumar un aporte para orientar intervenciones adecuadas, en este caso desde la especificidad de nuestra disciplina.

2. De Motín a Masacre

El 14 de marzo de 1978, en pleno auge de la represión de la última dictadura militar en la Argentina y a tres meses del Mundial de Fútbol que tuvo lugar en Buenos Aires, al menos 65 personas murieron quemadas, asfixiadas y/o con disparos de arma de fuego en la cabeza, en el Pabellón 7º de la Unidad 2 de Devoto del Servicio Penitenciario Federal (Cesaroni, 2013a; Principi, 2021). Si bien la cárcel albergaba mujeres acusadas de actividades políticas prohibidas (usualmente denominadas “presas políticas”), en esta ocasión se trató de un pabellón de presos “comunes”, encarcelados por delitos menores. Esto puede explicar el olvido en el que cayó la causa tanto en términos de reacción social como de intervenciones políticas o del tercer sector y atención mediática. La denominación del evento en ese entonces, “Motín de los colchones”, ubicaba a las

personas privadas de su libertad como responsables de las muertes devenidas del incendio. En aquel momento no hubo juicio ni condena a ningún integrante de la fuerza pública, sino que fueron acusados los detenidos mismos.

No se trata de un fenómeno inusual en el sistema carcelario y en las representaciones políticas, mediáticas y sociales de las muertes en prisión. Por poner tan sólo un ejemplo, la emergencia carcelaria vivida en el último año en Ecuador, por la que ya se cuentan las muertes por centenares ([Comité Permanente por la Defensa de los Derechos Humanos, 2021](#)), ha corrido la misma suerte. Estos eventos también son representados en la prensa y los discursos oficiales como motines, disputas entre bandas, ajustes de cuentas, y son recortados de otros factores fundamentales para entender la situación, principalmente las necropolíticas estatales y las condiciones impuestas por el sistema de justicia penal y el sistema carcelario. Un elemento clave para comprender la perpetuación de dichas representaciones es la distinción entre “presos políticos” y “presos comunes”. Como explican Zenobi et al. ([2015](#)),

La categoría “presos políticos” haría referencia a personas ilegalmente detenidas durante la dictadura militar, pero también a otras que según denuncian algunos militantes estarían detenidas por razones ideológicas, políticas, etc., en la actualidad. En cambio, los “presos comunes” estarían detenidos en virtud de haber contravenido la ley por causas que no serían sociales ni políticas ([Zenobi et al., 2015, pp. 285–286](#)).

Hay aquí mucho más que una mera diferencia terminológica: se trata de una brecha conceptual y política que “adquiere importancia en el marco de la construcción de la cuestión carcelaria como una causa pública por la que movilizarse” ([Zenobi et al., 2015, p. 286](#)). En particular, al identificar a los primeros como “luchadores” y a los segundos como “delincuentes” se relativizan o hasta invalidan las demandas de estos últimos por justicia, incluso —con demasiada frecuencia— dentro de la esfera del activismo por los derechos humanos. Si seguimos la sugerencia de Rebeca Mason ([2021](#)) sobre cómo funciona la injusticia hermenéutica, podemos ver que distinciones como estas habilitan determinadas conexiones (“preso común” = delincuente) y obturan otras (“preso común” = derechos). Dimensionar el arraigo de tales constelaciones conceptuales nos permitirá comprender algo de la resistencia (negativa, en este caso³) a la que debe oponerse un proyecto de resignificación conceptual (y jurídica) como el del Equipo. Las narrativas hegemónicas que circulan hoy sobre los “presos comunes” y el destino que corren en

3 José Medina ([2013, p. 50](#)) distingue resistencia “positiva” y “negativa” de la siguiente forma: mientras que la primera “es crítica, desenmascara prejuicios y sesgos, [y] reacciona a conjuntos de ignorancia”, la segunda “involucra una reticencia a aprender o una negativa a creer — el tipo de tozudez que obstaculiza el conocimiento”. Si bien Fricker inicialmente ([Dieleman & Fricker, 2012; Fricker, 2007](#)) niega que haya un perpetrador en la injusticia hermenéutica, coincido con Medina ([2013, p. 97](#)) en que el fenómeno persistente de la resistencia negativa muestra que junto con el aspecto estructural sí existe un elemento agencial que debe ser tenido en cuenta. Este punto ha sido revisado luego por Fricker misma, por ejemplo en [Fricker & Jenkins \(2017\)](#).

las cárceles, con implicancias particularmente en términos de responsabilidad (de la persona y de las instituciones hacia ella), derechos, etc., son las mismas que circulaban cuando se hablaba de “Motín de los colchones”. Esta constatación sirve también de aliciente para avanzar con el análisis que propongo aquí, que se refiere a un evento en el pasado pero también a sus correlatos en el presente.

En 2012 se forma el *Equipo de Investigación sobre la Masacre en el Pabellón Séptimo*, integrado por un sobreviviente (Hugo Cardozo), un grupo organizado en el Centro Universitario de Devoto (la sede de la Universidad de Buenos Aires dentro de la cárcel en la que habían tenido lugar estos eventos), y tres asociaciones de derechos humanos.⁴ Mediante el trabajo conjunto, que contó también con testimonios de otros sobrevivientes y de mujeres detenidas en ese momento en Devoto como “presas políticas” (Rodríguez, 2018), se logró una investigación pormenorizada de los eventos, su contextualización histórico-política y las tramas de sus significaciones. Posteriormente, los resultados fueron plasmados en el libro *Masacre en el Pabellón Séptimo* de Claudia Cesaroni (2013a). El objetivo explícito del Equipo era lograr que se declarara o estableciera la imprescriptibilidad del delito para que se pudiera reactivar la causa. Es por esto que hicieron una presentación judicial solicitando la reapertura de la causa y que se declarara la “Masacre del Pabellón Séptimo” como un crimen de lesa humanidad, pedido al que, después de muchas vicisitudes, la Cámara dio lugar, en un fallo del mes de agosto de 2014.⁵ En el momento de escritura de este artículo, el caso había sido elevado a juicio oral con cuatro acusados de rango medio y alto (excluyendo a los alrededor de 70 guardiacárceles que ejecutaron la represión), y todavía no tenía fecha asignada para su realización (Principi, 2021).

Considero que en el paso de “Motín” a “Masacre” y la incorporación de la categoría de “crimen de lesa humanidad” hay un cambio de clave interpretativa producido a través de una reescritura del pasado, que nos habilita a examinar el caso a la vez desde los marcos de la filosofía narrativista de la historia, por un lado, y de la injusticia hermenéutica, por el otro. No obstante, antes de adentrarnos en este análisis es necesario elucidar en qué sentido el fenómeno descrito aquí puede ser considerado un caso de injusticia hermenéutica, para lo cual deberemos detenernos en los desarrollos más recientes sobre el concepto.

4 No es casual la incorporación de actores del medio libre en este proceso colectivo. Más allá del interés de algunas organizaciones de derechos humanos en esta causa, también es importante tener en cuenta que, cuando se trata de injusticia epistémica, la desacreditación de las personas privadas de su libertad dificulta la denuncia de las violencias a las que están expuestas (ver nota 14 *infra*). Es por esto que, a decir de Medina y Whitt (2021, p. 313), “en contextos sociales e institucionales en los que las voces de los sujetos oprimidos son sistemáticamente desacreditadas o distorsionadas”, tales como la cárcel, una resistencia exitosa “requiere la intervención de aliados que tienen más voz, capital epistémico o agencia.”

5 “C., H. y otros s/denuncia sobre hechos ocurridos el 14 de marzo de 1978 en la Unidad n°2 del SPF de Villa Devoto”, 14 de agosto de 2014. Disponible en: <https://ppn.gov.ar/sites/default/files/Res.%20CCCF%20Sala%20I.pdf> Cabe aclarar que en este fallo las declaraciones del personal penitenciario continúan utilizando el término “motín”, mientras que las de su contraparte refieren a una “masacre”.

3. La injusticia hermenéutica y sus expansiones

Mucho ha sucedido en el campo de la epistemología social desde las primeras aproximaciones de Miranda Fricker a la idea de injusticia hermenéutica. En particular, la extensión del fenómeno ha sido ampliamente debatida, llevando a la autora misma a ampliar su conceptualización, en algunos sentidos (Fricker & Jenkins, 2017), pero también a llamar la atención sobre sus límites, en otros (Fricker, 2017). Como sabemos, la categoría de injusticia hermenéutica fue propuesta inicialmente por Fricker (2007; 2006) para referirse a “la injusticia de que alguna parcela significativa de la propia experiencia social quede oculta a la comprensión colectiva, debido a un prejuicio identitario estructural en los recursos hermenéuticos colectivos” (2007, p. 155), prejuicio que a su vez alimenta lo que la autora denomina “marginación hermenéutica” (2007, p. 158). Blas Radi (2021) ha advertido que, aunque Fricker avanza con una estrategia de especificación de los conceptos de injusticia testimonial y hermenéutica a partir de casos paradigmáticos, su uso de contraejemplos termina por estipular condiciones necesarias y suficientes. Las condiciones de la injusticia hermenéutica son, en la lectura de Radi (2021),⁶

a) que se produzca en virtud de la *marginación hermenéutica*, es decir, la participación arbitrariamente desaventajada de ciertos grupos sociales en las prácticas en las que se producen significados sociales;

b) que comprometa la inteligibilidad de al menos una experiencia social significativa y relevante para los sujetos pertenecientes a ese grupo, lo cual constituye un *daño epistémico*;

c) que, por consiguiente, ponga en *desventaja* a los sujetos, a quienes les serviría comprender (y/o que otros comprendan) adecuadamente la/s experiencias en cuestión.

Radi (2021) identifica en las características a) y c) la condición de “injusta” de la injusticia hermenéutica, mientras que la segunda le daría precisamente su cualidad de “hermenéutica”.

En los casos que interesan a Fricker, el problema parecería encontrarse en el *contenido* de los recursos hermenéuticos colectivos, ya sea porque una categoría está por completo ausente del repertorio o, como observaran posteriormente Medina (2017, p. 43), Dotson (2012, p. 31), Jenkins (2017) y otros, porque las categorías adecuadas existentes ocupan un lugar marginado dentro de las disputas hermenéuticas de una cierta comunidad. Si esto es así, entonces a las tres características identificadas más arriba siguiendo a Radi deberíamos añadir una cuarta:

6 Presento aquí una reorganización de los ítems, ya que a fin de construir su argumento el autor refiere primero a la marginación (punto a), luego a la desventaja (mi punto c), y finalmente al daño epistémico (mi punto b). Sin embargo, considero que el orden que presento aquí es más conveniente para los fines específicos que persigo en este texto.

e) que si la experiencia social en cuestión no puede ser interpretada adecuadamente⁷ (punto b) es porque las categorías para hacerlo están por completo ausentes del recurso hermenéutico compartido, o están presentes pero son de difícil acceso.

Por ejemplo, puede ser el caso que las categorías sólo estén disponibles para personas con un conocimiento altamente especializado, o que circulen entre comunidades marginadas que han hecho un proceso de toma de conciencia, pero encuentren resistencia en la sociedad en general para reconocer sus aportes hermenéuticos.⁸ Desde esta acepción restringida, el episodio que presento aquí no constituiría injusticia hermenéutica en absoluto: las nociones de “masacre” y de “crimen de lesa humanidad” estaban disponibles en el momento de los hechos y con posterioridad, y eran accesibles tanto para el colectivo afectado (en este caso, personas privadas de su libertad bajo la categoría social de “presos comunes”) como para sus interlocutores (el aparato estatal, particularmente en sus instancias penales y penitenciarias, las organizaciones de derechos humanos, y los medios de comunicación).

Sin embargo, resulta contraintuitivo descartar la posibilidad de la injusticia hermenéutica en este caso, únicamente por el hecho de que las categorías en cuestión estaban disponibles. Una vez finalizado el régimen militar (en el que obviamente los discursos sobre los crímenes de Estado estaban obturados por motivos inherentes al régimen mismo), la resistencia a leer estos eventos desde las categorías mencionadas no perdió su fuerza. El que haya sido necesario un proceso de organización colectiva, investigación y apelación judicial muestra que la aplicación de las categorías existentes (y su *uptake* adecuado por parte de los interlocutores relevantes, principalmente el Estado) no era algo sencillo de lograr, tampoco tras el retorno de la democracia. En este punto, el caso elegido refuerza el argumento de aquellas voces que han propuesto, luego de los primeros desarrollos de Fricker, expandir la noción de injusticia hermenéutica más allá de la ausencia o circulación minoritaria de categorías. En particular, incluir no sólo problemas con el *contenido* del recurso hermenéutico compartido, sino también con su *aplicación* o *extensión*, puede echar luz sobre fenómenos como el que me propongo analizar aquí.⁹

7 Este punto es importante, porque puede darse el caso que existan categorías aparentemente suficientes para dar sentido a una cierta experiencia social, y que de hecho se usen para referirse a ella, pero que en realidad sean inadecuadas, con lo cual en rigor la categoría que el sujeto necesita no existe. El caso de Edmund White aportado por Fricker (2007, pp. 163–167), que refiere a una persona que sólo tenía acceso a una noción de “homosexual” cargada de sentidos negativos, es un buen ejemplo de esto.

8 La literatura especializada ha discutido qué significa que un concepto esté “disponible” dentro del recurso hermenéutico compartido, ya que esto tiene implicancias no sólo en la noción misma de injusticia hermenéutica, sino en las atribuciones de responsabilidad en un escenario concreto cualquiera. Bratu y Hänel (2021, pp. 4–5), por ejemplo, proponen una noción ampliada en la que alcanza con que los conceptos sean “de alguna manera accesibles”, por ejemplo recurriendo a libros especializados; mientras que Simion (2019, p. 9) considera que debe darse una disponibilidad “suficientemente sencilla” (“*Availability is easy enough availability*”), en la que tengamos acceso al concepto mismo, pero también a las capacidades epistémicas para incorporarlo en nuestros procesos hermenéuticos.

9 Una discusión importante, pero que excede los límites de este trabajo, es cuánto puede modificarse la aplicación o extensión de

En su sistematización y replanteo de la noción de injusticia hermenéutica, Christine Bratu y Hilkje Hänel notan que en ocasiones “las personas acaban evaluando su realidad social de forma incorrecta no porque les falten herramientas conceptuales, ni porque tengan acceso sólo a conceptos distorsionados, sino porque se les impide hacer un buen uso de los conceptos que tienen” (Bratu & Hänel, 2021, p. 17). A partir de esta aseveración, a la que llegan mediante el análisis de distintos escenarios, las autoras proponen organizar los tipos de injusticia hermenéutica en “I. Injusticia hermenéutica causada por alguna distorsión perjudicial del contenido del recurso hermenéutico compartido” y “II. Injusticia hermenéutica causada por alguna distorsión perjudicial de la aplicación del recurso hermenéutico compartido” (Bratu y Hänel, 2021, p. 17). Mientras que el primer grupo incluye los episodios analizados por Fricker (entre otros), el segundo parece más afín al caso de la Masacre: el recurso hermenéutico existe, circula y es utilizado incluso por parte del Estado tras el retorno de la democracia, pero su aplicación en ese contexto no alcanza a ciertos tipos de eventos, debido a una marginación arbitraria y discriminatoria (lo que Radi [2021] sintetizaba en el punto ‘a’) contra sus protagonistas: los “presos comunes”.¹⁰

Según Bratu y Hänel (2021, p. 14), el problema sería que un prejuicio identitario estructural hace que el sujeto sostenga una creencia subyacente que le impide utilizar o aplicar racionalmente el concepto adecuado para evaluar una determinada situación. Para que podamos hablar de injusticia hermenéutica, en efecto, esta incapacidad debe ser atribuible a algún tipo de injusticia social, en línea con lo que señalaba Radi en su primera condición, y lo que también apunta Mona Simion (2019, pp. 6–7) en su caracterización de este tipo de daño:

Quando la falla en la aplicación del concepto es desencadenada por la injusticia social, la víctima sufre daño epistémico hermenéutico: debido a mecanismos o comportamientos sociales injustos, ella es incapaz de interpretar y entender adecuadamente sus experiencias, pese a su competencia general con el concepto en cuestión (Simion, 2019, pp. 6–7).¹¹

un concepto sin que pase a ser otro concepto. En principio, parecería claro que una expansión de “preso político” para incluir a toda persona privada de su libertad en un centro de estatal detención implica un cambio de concepto respecto de la definición provista más arriba con Zenobi et al. (2015); los casos de “masacre” y de “delito de lesa humanidad”, en cambio, al tener contornos más difusos en el uso social generalizado, no parecerían caer bajo este fenómeno.

10 Es evidente que durante el terrorismo de Estado que vivió la Argentina hasta 1983, la falta de circulación de categorías hermenéuticas adecuadas respondía a diversas estrategias del gobierno represivo, que alcanzaba a todos los sujetos, no solamente a aquellos detenidos como “presos comunes”. En ese contexto, la marginación arbitraria y discriminatoria de los protagonistas de la Masacre podrá explicar, en todo caso, el tratamiento diferencial (deficiente) por parte de otros agentes que sí atendían a los reclamos de los “presos políticos”, pero que desatendían las voces de los “presos comunes”. Una vez instaurada nuevamente la democracia, y superados los obvios obstáculos previos para el uso de este tipo de descripciones, se hace más evidente la brecha entre las lecturas (estatales y no estatales) de la violencia estatal contra “presos políticos” vs. aquella contra “presos comunes”.

11 En la siguiente sección ampliaré el alcance del daño epistémico más allá de las personas directamente afectadas por una determinada desventaja estructural.

Simion de hecho lleva este punto más allá, al argumentar que para que tenga sentido hablar de injusticia hermenéutica debe haber algo presente en el entorno que nos oriente hacia el sentido buscado. Según la autora (Simion, 2019, p. 11), si no estuvieran de algún modo disponibles (aunque sea de forma limitada o velada) los recursos conceptuales en cuestión, no podríamos hablar de una injusticia; una vez que se abre el interés y la posibilidad de transformar esos recursos en una noción específica, tal como “acoso sexual”, la brecha conceptual se llena con un concepto, o el concepto amplía su alcance para dar nuevos sentidos a aquello que permanecía confuso.

En síntesis, la noción de injusticia hermenéutica sigue siendo de utilidad para echar luz sobre nuestro caso, en tanto existen obstáculos para la aplicación de un concepto, debido a creencias subyacentes basadas en prejuicios sociales discriminatorios. La historia sintetizada en el apartado anterior evidencia tanto la resistencia (negativa) a aplicar las categorías adecuadas tras el fin del régimen militar, como el daño causado por ésta (impidiendo a los sobrevivientes obtener justicia y resarcimiento),¹² y el beneficio devengado de su posterior transformación en dos direcciones: a) la expansión de las categorías de “delito de lesa humanidad” y “masacre” en relación con la violencia estatal, para incorporar también a la que afecta a “presos comunes”, y b) la resignificación del evento, que es reescrito y reconfigurado a la luz de estas nuevas categorías. A partir de estas dos transformaciones (expansión categorial y resignificación) se puede reabrir la causa y los sobrevivientes podrían obtener justicia. En los apartados siguientes, me propongo profundizar en este doble proceso de transformación hermenéutica y considerar qué rol juegan las narrativas del pasado en él.

4. Injusticia hermenéutica: cualidades básicas y nuevos aspectos

Las narrativas prevalecientes acerca de los eventos de 1978 descritos más arriba están atravesadas por la injusticia hermenéutica, que afecta también innumerables episodios de violencia ejercida en contextos carcelarios, particularmente cuando las prisiones alojan a los denominados “presos comunes”. Recordemos que inicialmente sólo contábamos con la representación de este acontecimiento como “Motín de los colchones”, y que lo mismo sucede aun en nuestros días con episodios de violencia en espacios de encierro, cuando otras categorías que existen y circulan masivamente, tales como “masacre” o “crimen de lesa humanidad”, son resistidas. El trabajo del Equipo sobre el caso de Devoto, y la continuidad de estas lecturas en el presente tanto en la Argentina como en el extranjero, muestra una fuerte resistencia (por parte de agentes estatales, medios de comunicación, organizaciones no gubernamentales y el público en

12 Entre otras cosas, el gobierno argentino contempla desde 1992 un conjunto de vías de resarcimiento económico para personas víctimas del terrorismo de Estado; ver Dirección de Gestión de Políticas Reparatorias 2017.

general) a tomar categorías que, aunque están disponibles, no suelen ser aplicadas a lo que sucede en la prisión “común”. Desde el punto de vista epistémico, podemos atribuir parte de dicha resistencia a la marginación epistémica de los sujetos que son alcanzados por el sistema penal, correlato de su marginación política y social, y a la prevalencia de creencias subyacentes que, como indicaban Bratu y Hänel (2021), obstaculizan el uso racional de los conceptos adecuados. En otro orden, es dable suponer que la resistencia a adoptar estas nociones (principalmente por parte de agentes estatales) se debe a que ellas podrían habilitar el reconocimiento de los eventos como daños perpetrados por el Estado con una responsabilidad de carácter institucional e imprescriptible (cuestión esta última que, como veremos, es relevante más allá del aspecto jurídico, en tanto abre a otra temporalidad del evento y sus implicancias).

Veamos cómo se dan en el caso de la Masacre las tres cualidades básicas (a, b, c) de la injusticia hermenéutica planteadas por Radi, que son comunes a sus distintas acepciones. Tenemos (punto a) un grupo social (los “presos comunes”) cuyos miembros sufren de marginación hermenéutica arbitraria y discriminatoria. En este caso el origen de la marginación es doble y hasta triple: el hecho de estar privadas de su libertad, o acusadas de un delito (aunque con frecuencia todavía bajo el principio de inocencia), reduce su autoridad epistémica; factores de clase o raza, que inciden en la selectividad penal, también aportan en este sentido; y las inequidades propias del sistema penal hacen que las personas con algún tipo de padecimiento en salud mental, particularmente propensas a sufrir marginación epistémica, sean más vulnerables a los brazos punitivos del Estado, quedando así sobrerrepresentadas en el sistema carcelario (Poblet Machado & Martin, 2016). La adición de todos estos factores, sumada a la impermeabilidad del entorno carcelario que funciona como un circuito cerrado de comunicación, hace que los sentidos acerca de lo que sucede en el encierro sean producidos mayoritariamente desde la órbita penal y penitenciaria del Estado y otras instituciones sociales interesadas en la expansión del sistema penal como mecanismo de descarte de población.

A partir de esto, encontramos que “una parcela significativa de la experiencia social” de los sujetos en contextos de encierro queda “oculta a la comprensión colectiva” (Fricker, 2007, p. 158), lo cual redundará en un daño epistémico (punto b) individual y colectivo. En este caso, el daño está causado por una marcada resistencia o incapacidad para aplicar categorías que sí existen, pero no son utilizadas para casos como los que les afectan (mientras que sí lo son para otros episodios tales como la Masacre de Trelew de 1972;¹³ ver por ejemplo Gobierno argentino, 2012), debido a creencias subyacentes en torno a las vidas y derechos de los denominados “presos comunes”. Todas las personas sufren daño epistémico en tanto están limitadas en sus posibilidades de aplicar las

13 La Masacre de Trelew consistió en el fusilamiento de 16 personas hoy reconocidas como “presos políticos” que habían intentado escapar de una cárcel de máxima seguridad en el sur de la Argentina durante el régimen militar encabezado por Alejandro Lanusse. En 2012 la Masacre de Trelew fue declarada delito de lesa humanidad por el Tribunal Oral Federal de Comodoro Rivadavia, que condenó a sus responsables a prisión perpetua (Archivo Provincial de la Memoria, 2017).

herramientas adecuadas al evento en cuestión. Específicamente en el caso de quienes condenan las violaciones a los derechos humanos perpetradas durante los gobiernos militares, pero que no perciben a los eventos del Pabellón Séptimo como una masacre, aunque sí a la de Trelew, vemos que no cuentan con una noción de “crimen de lesa humanidad” que pueda alcanzar también a “presos comunes”.¹⁴ En términos de daño epistémico, esto les impide por ejemplo comprender adecuadamente lo que implica un proyecto de terrorismo de Estado, sus conexiones con la represión estatal que se da en democracia, y las dimensiones políticas del encierro como modo de gestión de población. En el caso de los sobrevivientes que formaron parte del proyecto del Equipo (como integrantes o testigos en la causa, por ejemplo), sí cuentan con una redescrición adecuada del evento, pero no tienen el *uptake* necesario por parte de los oyentes (incluyendo organizaciones no gubernamentales, agencias estatales, y medios de comunicación) para hacerla efectiva. Finalmente, el daño epistémico alcanza también a muchas personas que, hasta nuestros días, son afectadas por el sistema represivo estatal en contextos de encierro, sin tener acceso a las herramientas conceptuales necesarias para darle sentido e identificar adecuadamente a sus responsables.

Este último punto nos recuerda que, si bien la falla hermenéutica afecta a todas las personas desde el punto de vista epistémico, en el caso de los sujetos directamente afectados por este fenómeno (en el pasado y el presente) encontramos una desventaja (punto c) que es “injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales” (Fricker, 2007, p. 18). Se trata particularmente de experiencias que son relevantes para ellos, cuya comprensión adecuada (propia y ajena) podría traerles beneficios simbólicos y materiales: la falta de categorías adecuadas para dar sentido a la Masacre, por ejemplo, se tradujo en la demora (hasta ahora) de un juicio a los responsables y de reconocimiento y reparación por parte de las instituciones involucradas.

Más allá de estas notas básicas, existen otros aspectos de la injusticia hermenéutica sobre los que, a mi entender, este caso puede echar luz. En primer lugar, que en una situación de injusticia hermenéutica (ya sea parcial o total, por contenido o por aplicación) la agencia y las responsabilidades de aquello que no es nombrado o es incorrectamente nombrado suelen revertirse. Si seguimos la concepción de José Medina

14 Aunque no es el foco de este artículo, entre ciertos agentes (principalmente institucionales) podrían darse también casos de Ignorancia Hermenéutica Voluntaria, que Gaile Pohlhaus identifica “cuando lxs conocedorxs ubicadxs en lugares dominantes se niegan a reconocer las herramientas epistémicas desarrolladas por el mundo experimentado por quienes están ubicadxs en lugares marginales.” De acuerdo con Pohlhaus, “estas negativas” les permiten “malentender, malinterpretar o ignorar partes enteras del mundo” (2012, p. 715). Mientras que la noción de injusticia hermenéutica se refiere a fenómenos no intencionales y tiende a echar luz sobre su aspecto sistémico, la de “ignorancia hermenéutica voluntaria” muestra el funcionamiento más directo y agenciado de esta forma de exclusión, desde la perspectiva de quienes la reproducen. Como explican Greppi y Triviño Caballero (2021, p. 23), si bien el carácter estructural de la injusticia hermenéutica es evidente, también debemos reconocer que “existe una esfera de acción ética y políticamente relevante (...) en la que puede hablarse de cierto grado de responsabilidad con respecto a la salubridad de los entornos epistémicos”. Estos enfoques resultan particularmente útiles para observar la resistencia actual a dejar atrás la noción de “motín” aun teniendo a disposición el trabajo del Equipo y el antecedente legal que constituyó.

(2016) sobre la ignorancia, hablar de un “vacío” hermenéutico puede ser apresurado: en realidad, suele “haber algo” en ese espacio de sentidos, precisamente categorías que, como veremos en la conclusión, refuerzan las estructuras de marginación. En palabras del autor, no se trata de algo “puramente negativo y carente de contenido, una brecha o vacío que afecta solamente a lo que está afuera de nuestras vidas experienciales”, sino de algo “positivo y lleno de contenido” que “opera proyectando nuestras propias verdades y sentidos a otrxs, distorsionando la importancia de sus experiencias” (Medina, 2016, p. 193). Parte de la desventaja para el sujeto marginado (y del correlativo beneficio para el que no lo es) es que las categorías disponibles lo ubican en el lugar de responsable por su padecimiento. En el caso bajo análisis aquí esto se hace particularmente evidente, ya que las víctimas eran configuradas como victimarios, incluso en el fuero penal, a través de la categoría de uso masivo (aun hoy) de “motín”.

En segundo lugar, estos acontecimientos también pueden enseñarnos que las categorías predominantes en los distintos casos de injusticia hermenéutica, incluido este, suelen recortarlo de un contexto más amplio, obturando la comprensión de su carácter estructural, y por lo tanto su escala temporal. Recordemos que desde este marco teórico la importancia de los recursos hermenéuticos para la vida social, particularmente en una “sociedad estratificada”, reside en el hecho de que, siguiendo a Gaile Pohlhaus (2012, p. 718), tener “buenos recursos hermenéuticos” nos ubica “en una relación particular con nuestras experiencias (por ejemplo, notando más detalles, o ciertos tipos de detalles, acerca de la experiencia, o anticipar qué resultará de esa experiencia)”, o detectando patrones recurrentes. He aquí gran parte del daño referido por Radi en el punto (b). Volcar la atención hacia el rol de la reescritura de la historia en la resistencia contra la injusticia hermenéutica nos muestra que dentro de esos “patrones” y “detalles” la distorsión de la escala temporal ocupa un lugar central. La ausencia de categorías, o su uso reducido, corta los vínculos no sólo entre distintas experiencias similares en un mismo momento, sino también entre el pasado y el presente. Al apelar a la imprescriptibilidad del crimen, por el contrario, el Equipo logró tensionar a la vez el tiempo judicial y el tiempo histórico. Respecto del primero, se afirma que incluso habiendo pasado el período de prescripción los hechos deben seguir siendo considerados en la esfera penal;¹⁵ en cuanto al segundo, se destaca que el pasado no

15 Sin embargo, para reconocer esta continuidad entre el pasado y el presente el sistema judicial requiere que alguno de los actores que abren (o reabren, en este caso) la causa haya estado directamente involucrado en los eventos a juzgar. En palabras de dos integrantes del equipo: “el proceso penal está estructurado de forma tal que solo aquellos que tienen algún interés ‘legítimo’ en el conflicto que él trata, pueden acceder a las actuaciones. En nuestro carácter de abogadas de una institución de la sociedad civil dedicada a la protección y promoción de los derechos humanos y vinculada con cuestiones carcelarias, nos fue imposible acceder. Solo invocando el carácter de víctima de Hugo fue que pudimos ver las actuaciones” (Feldman & Cesaroni, 2013, p. 2). Esto, no obstante, no suele estar acompañado del ejercicio de las virtudes epistémicas necesarias para una escucha adecuada de las personas sobrevivientes, y sigue siendo el caso que “las condiciones de posibilidad del conocimiento concreto y de primera mano sobre la cárcel” que tienen las personas detenidas o ex detenidas “son precisamente las que descalifican a ese conocimiento a los ojos del público en general” (Medina & Whitt, 2021, pp. 299–300) —y, agregaría, del sistema de justicia mismo.

está ausente, ni es otro respecto del presente. De hecho, en el proceso de resignificación del “Motín” como “Masacre” el Equipo desplegó otros usos de categorías que buscaban unir pasado con presente. Se ocupó de trazar puentes no sólo entre este y otros eventos ocurridos durante el régimen militar, sino también entre aquellos tiempos y el contexto actual: una de sus integrantes, Claudia Cesaroni, explicaba por ejemplo que

generalmente esos hechos violentos [en las cárceles] suelen recordarse como ‘motines’ como se llamaba en la Dictadura ‘enfrentamientos’ a lo que eran asesinatos de opositores políticos. Actualmente la policía muchas veces también habla de ‘enfrentamiento’ cuando en realidad son casos de gatillo fácil¹⁶ (Cesaroni, 2013b).

Un tercer punto que pone de relieve este caso refiere a los procesos de intervención sobre las disputas por los significados sociales, es decir de resistencia, en los que las víctimas de la injusticia hermenéutica toman protagonismo. Mientras que la literatura especializada se ha enfocado preponderantemente en el modo en que se producen las disfunciones epistémicas, y los problemas de ellas derivados, aquí tenemos la oportunidad de seguir el proceso de expansión de las categorías a partir del trabajo hermenéutico de los mismos sujetos dañados por la injusticia (los sobrevivientes, en primer lugar, pero también otros “presos comunes” actuales, que participaron como parte del Centro Universitario Devoto). Esto implica admitir no sólo que los sujetos afectados comprenden sus experiencias sociales, sino que también pueden ser impulsores del cambio conceptual. Implica también reconocer que estos intentos se chocan con factores que exceden a lo epistémico, tales como las resistencias institucionales, y que requieren respuestas multidimensionales y colectivas. Mientras que a este último aspecto volveré brevemente en la sección final, en la siguiente me enfocaré en el proceso de intervención que llevó adelante el Equipo, para observar en particular qué rol juegan allí las narrativas del pasado.

5. Responder a la injusticia hermenéutica a través de la reescritura del pasado

En el caso que analizo, el camino de salida de la injusticia hermenéutica implicó un proceso de reescritura colectiva del pasado. En cierto sentido, tal vez podríamos decir que *todos* los casos de justicia hermenéutica conllevan una resignificación de eventos

16 En la Argentina, la expresión “gatillo fácil” refiere a “los fusilamientos y ejecuciones policiales (...) cuyas víctimas son, casi siempre, jóvenes pobres” (Coordinadora contra la represión policial e institucional, 2010). El gatillo fácil constituye una de las estrategias centrales de la denominada “represión preventiva” que, “a diferencia de la represión política que selecciona cuidadosamente sus blancos, se abate en forma aparentemente indiscriminada sobre la población, con un alto grado de selectividad” (Coordinadora contra la represión policial e institucional, 2010), referida principalmente a la pertenencia de clase y la edad.

pasados, darles nuevos sentidos que reorganizan nuestra comprensión del campo social. Si en esta ocasión se hace particularmente evidente, es porque la resignificación no se da como consecuencia de la expansión categorial (a partir del replanteo de un determinado intercambio como acoso sexual, por ejemplo, los eventos del pasado toman otro sentido para sus protagonistas), sino como su desencadenante. Tanto es así, que el trabajo de resignificación llevado adelante por el Equipo implicó una indagación historiográfica —una en la que, como suele suceder con las disputas historiográficas más interesantes, no se trató de encontrar nueva evidencia reveladora, sino de reorganizar lo que siempre había estado a disposición, de otras formas. El Equipo analizó los mismos documentos con los que contaban los sucesivos operadores del sistema judicial que intervinieron, y con ellos más el relato de algunos testigos (que no hicieron más que reconfirmar lo que ya aparecía en la causa judicial) lograron dar un significado distinto a cada uno de los elementos de este evento. Siguiendo la guía de Ian Hacking (que a su vez coincide con los lineamientos básicos de la filosofía narrativista de la historia sobre este punto), podemos decir que cuando la categoría con la que nombramos a un evento se transforma desde el presente “reescribimos el pasado, no porque hayamos averiguado más sobre él, sino porque presentamos a las [mismas] acciones bajo nuevas descripciones” (Hacking, 1998, p. 243), lo cual a su vez transforma el evento mismo, que en sí tiene un importante grado de indeterminación.¹⁷ Aquí, el acontecimiento se reconfigura de “Motín de los colchones” a “Masacre del Pabellón Séptimo”; sus víctimas, de “presos comunes” a “presos políticos”, sobre el principio de que todo preso es político; sus victimarios, de individuos aislados de comportamiento irregular a brazos armados de un sistema estatal represivo. Se modifica la figuración temporal del evento, la forma de representarlo en el tiempo, dado que ahora se lo entiende dentro de un arco más amplio, que incluso lo trae hasta el presente poniendo en cuestión los usos de la idea de “motín” para describir distintos incidentes que tienen lugar en las cárceles en nuestros días. El objetivo inicial, que finalmente lograron, fue obtener el reconocimiento de este evento como crimen de lesa humanidad, algo ambicioso teniendo en cuenta que no existían antecedentes en la historia argentina. Como vimos en el apartado anterior, esta resignificación y su correlativa expansión en la aplicación de una categoría hermenéutica reconfiguran distintos ejes: la agencia, particularmente la responsabilidad institucional, y la escala temporal. Reubican además la agencia epistémica en manos de los sujetos directamente afectados (tanto por esa violencia estatal como por otras que se dan en la actualidad¹⁸) que toman el desafío de resistir a

17 Resulta llamativo que en este pasaje Hacking recurre al mismo ejemplo que luego será central para Fricker, aunque esta última no lo cita: el de la descripción retrospectiva de una acción como “acoso sexual” (1998, p. 243). Agradezco a una de las personas a cargo de la evaluación del artículo por llamar mi atención sobre este punto.

18 Recordemos que el equipo estaba compuesto, entre otros, por miembros del Centro Universitario Devoto, que nuclea a personas privadas de su libertad que cursan sus estudios universitarios en dicha cárcel (principalmente la carrera de Derecho) como parte del programa de educación en cárceles de la Universidad de Buenos Aires. Para más información ver: www.uba.ar/uba22/contenidos.php?id=178

la injusticia hermenéutica y defender la expansión de las categorías existentes a casos que nuestras creencias subyacentes tienden a desmerecer.

El proceso de resistencia epistémica positiva descrito hasta aquí es un buen ejemplo de lo que en filosofía narrativista de la historia se denomina “pasado práctico”, es decir, un trabajo de indagación histórica que es “producto de la excepcional conciencia humana acerca de la necesidad de hacer algo” (White, 2012, p. 26), y de que en ese “algo” el estudio del pasado puede cumplir un rol importante. De acuerdo con Hayden White (2012), quien retoma la idea de Michael Oakeshott, “invocamos al pasado práctico de la memoria, de los sueños, de la fantasía, de la experiencia y de la imaginación cuando nos enfrentamos con la pregunta: ‘¿Qué debería (o deberíamos) hacer?’” (2012, p. 26), entendida como una pregunta de carácter moral. En esta instancia el pasado histórico, que se funda precisamente en el corte entre pasado y presente, no puede ayudarnos; sí puede hacerlo el pasado práctico. Mientras que la historiografía está comprometida con el estudio del pasado (histórico) para “establecer los hechos de un determinado asunto”, el pasado práctico provee “una base fáctica para emitir un juicio de acción en el presente” (White, 2012, p. 31).

El carácter “práctico” del trabajo de resignificación histórica de la Masacre en el Pabellón Séptimo se evidencia, a mi entender, en dos direcciones. Por un lado, porque expone al (estudio del) pasado como terreno de disputas práctico-políticas que son, entre otras cosas, disputas hermenéuticas. Los modos de tramar, nombrar y significar los eventos del pasado conllevan la construcción de ontologías y políticas del pasado y del presente y, como veíamos con Pohlhaus, dan la oportunidad de entender nuestras experiencias sociales de otra forma. Las narrativas funcionan en gran medida como focos de luz, al igual que sugieren Bratu y Hänel (2021, p. 5) en relación con los conceptos: “Al subsumir un estado de cosas bajo un concepto, destacamos algunos de sus aspectos y desenfocamos otros, de manera que podemos evaluar dicho estado de cosas, esto es, ver qué inferencias extraer de él y si podemos considerarlo bueno o malo.” Si esto es así, entonces es evidente la importancia no sólo de expandir nuestro acervo conceptual (tanto en sus contenidos, como en sus posibilidades de aplicación), sino también de alentar la multiplicación de narrativas capaces de echar luz sobre nuevos aspectos del pasado y el presente, siempre dentro de un marco de responsabilidad epistémica atenta a los estándares de la disciplina. Desde la filosofía narrativista de la historia se entiende a nuestro vínculo con el pasado como un terreno de disputas, en el que distintas narrativas parecerían competir por la primacía o por mostrar aspectos y conexiones usualmente pasados por alto (Tozzi, 2006); pero al igual que con el recurso hermenéutico compartido, las nuevas narrativas no llegan a “llenar un vacío”, sino a disputar el lugar de dador de sentido de las narrativas existentes y a abrir nuevos caminos de indagación. El caso bajo análisis aquí es un buen ejemplo de esto: a la vez que se expande la aplicación de nociones como “crimen de lesa humanidad” y “masacre”, se pone en circulación una narrativa alternativa de lo que sucedió en 1978, sirviéndose de los mismos materiales disponibles con anterioridad, pero utilizando otro “foco de luz” para interpretarlos.

El segundo motivo por el cual éste constituiría un ejercicio de “pasado práctico” es porque reviste a la indagación historiográfica de una utilidad que excede a la disciplina misma, sus espacios de circulación y arbitraje, en tanto aspira a lograr fines políticos concretos. En este caso, la puesta en cuestión de los modos de entender el pasado (y sus correspondientes categorías hermenéuticas) nace del activismo, y la investigación académica está al servicio de los reclamos de justicia, apuntando directamente al sistema judicial federal.¹⁹ Como consecuencia de este proceso, el cambio de definición y su curso a la esfera legal permite una reapertura de la causa y eventualmente su juzgamiento por fuera del ámbito penitenciario, dos cosas que no hubieran sido posibles sin la expansión de la categoría de “crimen de lesa humanidad” (lo cual implicó, a su vez, un replanteo de las creencias subyacentes sobre la “cárcel común” que oponían resistencia a dicha expansión). En este sentido, el trabajo del Equipo muestra cómo el pasado práctico no es sólo pasado, sino también posicionamiento dentro de las disputas de poder del presente.

Son evidentes las conexiones entre el “pasado práctico” como posibilidad de intervención política para quienes se dedican al estudio de la historia, y el “activismo epistémico” como el esfuerzo por ampliar el recurso hermenéutico compartido y contrarrestar las distintas formas de injusticia epistémica que afectan a los grupos socialmente oprimidos. En ambos casos se trata de poner la tarea intelectual al servicio de la transformación social, bajo el entendimiento de que expandir nuestro acervo de recursos para interpretar el pasado y el presente puede ser una vía útil para acompañar la búsqueda de justicia. La retroalimentación entre ambas líneas de intervención puede resultar muy fructífera, en tanto el estudio del pasado se enriquece con la incorporación de nuevas categorías interpretativas, y nuestro recurso hermenéutico compartido gana profundidad al incluir comprensiones alternativas de lo que nos antecede (y lo que somos como resultado de ello). Esta tarea, sin embargo, no está exenta de obstáculos.

6. Instituciones, resistencias y resignificaciones

Casi veinte años antes del célebre libro de Fricker, Kimberlé Crenshaw advertía que no existían marcos interpretativos adecuados para abordar ciertas experiencias de opresión (en su ejemplo: las de las mujeres negras en Estados Unidos) y traducirlas a la práctica política. Según la autora, “estos problemas no pueden resolverse meramente incorporando a las mujeres negras en una estructura analítica ya establecida” (1989, p. 140), pues dicha estructura ya “implica una visión descriptiva y normativa de la

19 Si bien la estrategia prioritaria del Equipo fue el pedido de reconocimiento en el fuero legal, los testimonios de sus integrantes sugieren que la búsqueda judicial era sólo un aspecto más dentro de un proyecto más amplio, que apuntaba a una relectura colectiva tanto del evento pasado como, indirectamente, de la situación actual de las personas privadas de su libertad bajo la categoría de “presos comunes”.

sociedad que refuerza el *status quo*” (1989, p. 167). Por ese motivo llamaba a “repensar y replantear todo el marco que se ha utilizado” (1989, p. 140) y defendía la incorporación de perspectivas interseccionales a la teoría y la praxis sobre aquellas exclusiones. Aunque este replanteo del marco implica sin dudas un esfuerzo hermenéutico (en sí mismo un ejemplo de resistencia), el arraigo en el *status quo* de las categorías existentes muestra que la tarea y sus ramificaciones sociales y políticas exceden por mucho al campo epistémico, aunque mantienen sus conexiones con él.

En particular, distintos intentos por aplicar el marco de la injusticia epistémica al contexto carcelario coinciden en destacar la necesidad de atender a las múltiples dimensiones y escalas en las que se insertan los intercambios epistémicos en el ámbito del encierro. Andrea Greppi y Rosana Triviño Caballero, por ejemplo, advierten que al trabajar sobre lo que denominan “procesos de deshumanización sistemática” (2021, p. 23) tales como los que suceden en los CEI (Centro de Internamiento para Extranjeros en España), pero también en la cárcel común, necesitamos atender a “tres niveles de injusticia epistémica”: el micro, referido a las relaciones entre las personas detenidas y quienes interactúan con ellas; el meso, que engloba la institución en la que el sujeto se encuentra y “las condiciones institucionales que conducen al fracaso asistencial”, y el macro, que refiere a “las estructuras de dominación ideológica que sostienen los dos planos anteriores, alimentando la deshumanización y dificultando la búsqueda de respuestas adecuadas (éticas, políticas y legales) por parte de la Administración y de quienes deberían controlar su actuación” (2021, p. 18). En cada uno de estos niveles, a su vez, los sujetos privados de su libertad padecen, a decir de José Medina y Matt Whitt (2021, p. 298), silenciamiento, déficit de credibilidad y marginación y distorsión hermenéuticas. Medina y Whitt argumentan, en línea con Greppi y Triviño Caballero y con lo dicho más arriba, que cualquier abordaje de este problema en el contexto carcelario debe atender no sólo a los intercambios epistémicos, sino a las condiciones institucionales y sociales que hacen al fenómeno: la criminalización social, el sistema penal como una isla simbólicamente apartada de la sociedad, las dificultades logísticas para la comunicación entre el adentro y el afuera, entre otros.

Esta conjunción de múltiples niveles de violencia e injusticias, tanto epistémicas como extra-epistémicas, muestra que el desafío que enfrentan los proyectos de resistencia epistémica es complejo, y que no existen para él respuestas sencillas. Esto pone en entredicho, por un lado, los abordajes que apuntan a vías puramente epistémicas como la “escucha” o las “virtudes hermenéuticas” para contrarrestar la injusticia hermenéutica, particularmente cuando se omite considerar las circunstancias institucionales que la habilitan, reproducen y necesitan. Por el otro, y como contrapartida, nos llama la atención sobre la importancia de que las resistencias epistémicas sean colectivas y multisectoriales (con actores de distintos órdenes institucionales, tanto afuera como adentro del espacio de encierro), aunque siempre destacando “la agencia de los informantes marginados al combatir las injusticias que enfrentan” (Medina & Whitt, 2021, p. 303). En palabras de Medina y Whitt (2021), “mejorar la injusticia requiere”,

además de que “las audiencias se tornen mejores oyentes cuando consideran los informes provistos por informantes marginalizados o sospechosos,”²⁰ que también “los informantes sospechosos, quizás junto con sus aliados, resistan o subviertan activamente los contextos, prácticas y condiciones que obstaculizan sus reportes”.

Sin dudas, la formulación de nuevas categorías y la expansión de las existentes son elementos centrales en tal subversión epistémica. En esta tarea, la relectura de nuestras narrativas acerca del pasado y la refiguración de eventos vinculados con la opresión pueden ser buenas aliadas. Aquí la resistencia epistémica toma la forma de procesos de resignificación de eventos pasados desde un posicionamiento distinto en el presente. No mediante el hallazgo de nueva evidencia, ni por un evento posterior que haya traído una ruptura radical, sino todo lo contrario: expresando la continuidad entre el pasado y el contexto actual, que es precisamente lo que echa luz sobre su carácter estructural, y lleva a repensar el pasado y a su vez, a partir de su resignificación, a modificar el presente.

Agradecimientos: Agradezco las observaciones de Federico Penelas sobre una versión previa de este trabajo, que me ayudaron a revisar algunos puntos importantes. Agradezco también, y sobre todo, la lectura atenta, sugerencias y comentarios de Blas Radi, que han sido fundamentales para darle forma a lo que presento aquí.

Referencias

- Archivo Provincial de la Memoria. (2017, agosto 23). La masacre de Trelew. *Archivo Provincial de la Memoria* (Córdoba). <https://apm.gov.ar/em/la-masacre-de-trelew>
- Bratu, C., & Hänel, H. (2021). Varieties of hermeneutical injustice: a Blueprint. *Moral Philosophy and Politics*, 8(2), 331–350. <https://doi.org/10.1515/mopp-2020-0007>
- Cesaroni, C. (2013a). *Masacre en el pabellón séptimo*. Tren en Movimiento.
- Cesaroni, C. (2013b, septiembre 17). *Me sorprendió que el Indio recomendara el libro* (E. de la Calle) [Agencia Paco Urondo]. <https://www.agenciapacourondo.com.ar/sociedad/me-sorprendio-que-el-indio-recomendara-el-libro>
- Comité Permanente por la Defensa de los Derechos Humanos. (2021). *Crisis carcelaria en el Ecuador* (p. 73). Comité Permanente por la Defensa de los Derechos Humanos. <https://nube.interfabu.com/s/xAdW4YqRx8Q4cT>

20 Considerando la naturaleza deshumanizante del entorno carcelario, y de otros complejos de encierro tales como los CIE, las propuestas que se centran en este tipo de estrategias de tipo pedagógico resultan, a mi entender, entre ingenuas e irresponsables.

- Coordinadora contra la represión policial e institucional. (2010, junio 29). Gatillo fácil: algunas precisiones necesarias. *CORREPI*. <https://correpidifusion.blogspot.com/2010/06/gatillo-facil-algunas-precisiones.html>
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1, 139–167.
- Dieleman, S., & Fricker, M. (2012). An interview with Miranda Fricker. *Social Epistemology*, 26(2), 253–261. <https://doi.org/10.1080/02691728.2011.652216>
- Dirección de Gestión de Políticas Reparatorias. (2017, agosto 23). Leyes reparatorias. *Argentina.gob.ar*. <https://www.argentina.gob.ar/derechoshumanos/proteccion/leyesreparatorias>
- Dotson, K. (2012). A cautionary tale: on limiting epistemic oppression. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 33(1), 24–47. <https://doi.org/10.5250/fronjwomestud.33.1.0024>
- Feldman, D., & Cesaroni, C. (2013). *De motín de los colchones a masacre del pabellón 7mo. Una construcción*. VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social, Buenos Aires. <https://www.aacademica.org/000-063/298>
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198237907.001.0001>
- Fricker, M. (2017). Evolving concepts of epistemic injustice. En I. J. Kidd, J. Medina, & G. Pohlhaus (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (1a ed., pp. 53–60). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315212043>
- Fricker, M., & Jenkins, K. (2017). Epistemic injustice, ignorance, and trans experiences. En A. Garry, S. J. Khader, & A. Stone (Eds.), *The Routledge companion to feminist philosophy* (pp. 268–278). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315212043>
- Fricker, Miranda. (2006). Powerlessness and social Interpretation. *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, 3(1), 96–108. <https://doi.org/10.1353/epi.0.0004>
- Gobierno argentino. (2012, agosto 16). Trabajo realizó acto en conmemoración por los 40 años de la masacre de Trelew. *Argentina.gob.ar*. <https://www.argentina.gob.ar/noticias/trabajo-realizo-acto-en-conmemoracion-por-los-40-anos-de-la-masacre-de-trelew>
- Greppi, A., & Triviño Caballero, R. (2021). Injusticia epistémica e ignorancia institucional. El caso de Samba Martine. *Las Torres de Lucca. International Journal of Political Philosophy*, 10(19), 15–28. <https://doi.org/10.5209/ltld.76460>
- Hacking, I. (1998). *Rewriting the soul: multiple personality and the sciences of memory*. Princeton Univ. Press.
- Jenkins, K. (2017). Rape myths and domestic abuse myths as hermeneutical injustices. *Journal of Applied Philosophy*, 34(2), 191–205. <https://doi.org/10.1111/japp.12174>
- Mason, R. (2021). Hermeneutical Injustice. En J. Khoo & R. Sterken, *The Routledge handbook of social and political philosophy of language* (pp. 247–258). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003164869-19>

- Medina, J. (2013). *The epistemology of resistance: gender and racial oppression, epistemic injustice, and the social imagination*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199929023.001.0001>
- Medina, J. (2016). On refusing to believe: Insensitivity and self-ignorance. En A. Wagner & J. M. Ariso (Eds.), *Rationality Reconsidered* (pp. 187–200). De Gruyter.
<https://doi.org/10.1515/9783110454413-013>
- Medina, J. (2017). Varieties of hermeneutical injustice. En I. J. Kidd, J. Medina, & G. Pohlhaus (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (1a ed., pp. 41–52). Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315212043>
- Medina, J., & Whitt, M. S. (2021). Epistemic activism and the politics of credibility. En H. Grasswick & N. Arden McHugh (Eds.), *Making the case: feminist and critical race philosophers engage case studies* (pp. 293–324). State University of New York Press.
- Poblet Machado, M., & Martin, E. D. (2016). Salud mental, sistema penitenciario federal y programa interministerial de salud mental argentino. Tensiones e intervenciones en problemáticas sociales complejas. *Margen: revista de trabajo social y ciencias sociales*, 82, 1–6.
- Pohlhaus, G. (2012). Relational knowing and epistemic injustice: toward a theory of willful hermeneutical ignorance. *Hypatia*, 27(4), 715–735.
<https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01222.x>
- Principi, M. (2021, marzo 14). La masacre del Pabellón Séptimo: 43 años de la noche del infierno en la que murieron 65 presos. *AM 750 online*. <https://750.am/2021/03/14/la-masacre-del-pabellon-septimo-43-anos-de-la-noche-del-infierno-en-la-que-murieron-65-presos/>
- Radi, B. (2021, octubre 7). *Qué tiene de injusticia y qué tiene de hermenéutica la injusticia hermenéutica*. Coloquio Internacional Injusticia Hermenéutica, Buenos Aires.
- Rodríguez, C. (2018, diciembre 24). La Masacre del pabellón séptimo. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/164005-la-masacre-del-pabellon-septimo>
- Simion, M. (2019). Hermeneutical Injustice as basing failure. En J. A. Carter & P. Bondy (Eds.), *well-founded belief: new Essays on the epistemic basing relation* (1a ed.). Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315145518>
- Tozzi, M. V. (2006). La historia como promesa incumplida. Hayden White, heurística y realismo figural. *Diánoia*, 51(57), 103–130. SciELO. <https://doi.org/10.21898/dia.v51i57.335>
- White, H. (2012). El pasado práctico. En M. V. Tozzi & N. Lavagnino (Eds.), *Hayden White, la escritura del pasado y el futuro de la historiografía* (1a ed., pp. 19–39). EdUNTref.
- Zenobi, D., Pérez, M., Lombrana, A., Lastiri, D., & Liendro, M. (2015). “Todo preso es...”. Familiares de “presos comunes” en el Encuentro nacional contra la violencia institucional. En S. Garbi & D. Sodini (Eds.), *Seguridad pública, violencias y sistema penal* (pp. 283–300). Tren en Movimiento. <https://www.academica.org/daniela.sodini/2.pdf>



ARTÍCULOS

La filosofía como contra-movimiento
en la *Begriffsbildung* de *Ser y tiempo*

ANDRÉS GÁTICA

Entre la superficie y el adentro: por una ontología
fenomenológica de la piel enfocada en el daño y
la reparación

HERNÁN ALFONSO JARAMILLO

Crítica y resistencia en Martin Heidegger y
Theodor Adorno

LEONARDO VERANO

La diosa Deméter: maternidad beligerante,
ecofeminismo y ética del cuidado
en la mitología griega

OLAYA FERNÁNDEZ GUERRERO

Socialismo liberal y democracia de propietarios
en la teoría de la justicia de John Rawls

PABLO AGUAYO WESTWOOD

Normas regulativas y normas constitutivas:
una revisión metateórica de la distinción

DIEGO VILLEGAS

¿Libertad de qué? La Libertad social o
el reconocimiento mutuo como condición
de posibilidad de las Capacidades

JULIO CÁCEDA ADRIANZEN

Sobre la noción de interpretación en
el “ver-como” de Ludwig Wittgenstein

MARÍA SOL YUAN

¿Anticipación contrafáctica o reconstrucción
histórica del canon normativo? Tránsitos en
la Teoría Crítica de Axel Honneth

CÉSAR ORTEGA ESQUEMBRE

Los ecos de la violencia: la genealogía arendtiana
de violencia como desingularización

AGUSTINA VARELA-MANOGRASSO

TRADUCCIÓN

ENTREVISTAS

La revista publica tres números al año (abril, agosto y diciembre). Se halla indexada en el IBN-Publindex (Colciencias) en categoría B y en *Philosopher's Index*, *LATINDEX*, *ULRICH*, *International Philosophical Bibliography* y *Philosophical Documentation Center*. Además, se encuentra en las siguientes bases de datos:

SCOPUS: www.scopus.com

THOMSON REUTERS: thomsonreuters.com

EBSCO: www.ebscohost.com

SCIELO COLOMBIA: www.scielo.org.co/scielo

REDALYC: redalyc.uaemex.mx

DOAJ: www.doaj.org

DIALNET: dialnet.unirioja.es/

OJS: www.ideasyvalores.unal.edu.co

Lo invitamos a suscribirse a la versión impresa de *Ideas y Valores, Revista Colombiana de Filosofía*, ingresando a la página web de Siglo del Hombre Editores:

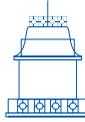
www.siglodelhombre.com

Contacto:

Ideas y Valores

Universidad Nacional de Colombia, Cra 30 n.º 45-03, Bogotá, Colombia,
ed. 224, of. 3044, revideva_fchbog@unal.edu.co





ARTÍCULOS
DE REFLEXIÓN

Injusticia epistémica e inculpación redundante: armando el caso de violencia estructural contra los excombatientes de las FARC*

William Duica

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia
Email: waducac@unal.edu.co

Recibido: 5 de marzo de 2022 | Aprobado 16 de mayo de 2022
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.349070>

Resumen: Con base en la conceptualización de Fricker sobre la injusticia epistémica y la práctica del perdón como justicia moral, se hace un análisis de la relación entre injusticia epistémica e inculpación redundante. Se argumenta que, en el contexto del posconflicto colombiano, los prejuicios identitarios negativos aplicados a los excombatientes producen un caso de injusticia epistémica e inculpación redundante que ha generado un tipo de violencia estructural. Se sugiere que una apropiada comprensión de la función de la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) y la Comisión de la Verdad, así como del significado de la justicia transicional, aportaría recursos interpretativos que favorecerían la credibilidad testimonial de los excombatientes. Finalmente, se concluye que el ejercicio de poder, que manipula los recursos interpretativos disponibles para una comprensión colectiva de las prácticas de justicia y perdón en el posconflicto, es la causa de la violencia estructural contra los excombatientes.

Palabras clave: injusticia epistémica, perdón como justicia moral, inculpación redundante, violencia estructural, posconflicto colombiano, justicia transicional

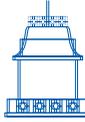
* Este trabajo hace parte de mi investigación personal como docente de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Cómo citar este artículo

Duica, W. (2022). Injusticia epistémica e inculpación redundante: armando el caso de violencia estructural contra los excombatientes de las FARC. *Estudios de Filosofía*, 66, 269-289
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.349070>

OPEN  ACCESS





ARTÍCULOS
DE REFLEXIÓN

Epistemic injustice and redundant blame: building the case of structural violence against FARC's ex-rebels

Abstract: Based on Fricker's conceptualization of *epistemic injustice* and *moral justice forgiveness*, I propose an analysis of the relationship between epistemic injustice and redundant blame. Situated in the Colombian post-conflict context, it is argued that the negative identity prejudices applied to former guerrilla members produce a kind of epistemic injustice and redundant blame that yields structural violence. It is suggested that a proper understanding of JEP and the Truth Commission's work, as well as the concept of transitional justice, would work as interpretative resources to favour the ex-rebels testimonial credibility. I conclude that the exercise of power which manipulates the interpretative resources available for a collective understanding of practices of justice and forgiveness in the post-conflict, is the cause of the structural violence against ex-rebels.

Keywords: epistemic injustice, moral justice forgiveness, redundant blame, structural violence, Colombian post-conflict, transitional justice

William Duica

Es PhD y MSc, es profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia en el área de epistemología moderna y contemporánea, trabaja principalmente en el papel de la triangulación en epistemología desarrollando la propuesta teórica de Donald Davidson. También le interesa desarrollar una propuesta sobre el concepto de perdón tratado desde una perspectiva pragmatista. Es miembro del grupo de investigación Relativismo y Racionalidad.

ORCID: 0000-0001-7641-5956



La epistemología, tal como se ha desarrollado tradicionalmente, se ha visto empobrecida por la ausencia de algún marco teórico conducente a revelar los aspectos éticos y políticos de nuestra conducta epistémica.

Miranda Fricker (2017, pp. 18-19)

La idea de “armar un caso” es usada por los abogados para referirse al ejercicio de organizar los “elementos probatorios”, en una versión que abra una cierta perspectiva interpretativa acerca de los hechos. Pretendo hacer un ejercicio similar, partir de ciertos elementos y “plantear una teoría del caso” que abra una perspectiva de análisis acerca de los hechos de violencia contra los excombatientes de las FARC, firmantes del acuerdo de paz en Colombia.

La reflexión que propongo no pretende excluir las explicaciones de este fenómeno de violencia que proceden de otras disciplinas. No es una propuesta sustitutiva que pretenda reemplazar unas explicaciones con otra. Se trata, más bien, de concentrar la atención en uno de los múltiples factores que se conjugan en la explicación del fenómeno: el factor cultural; y en ese contexto, todavía muy vago, señalar dos elementos que juegan un papel relevante en la explicación de tal violencia, a saber, el tipo de injusticia que Miranda Fricker ha identificado como específicamente *epistémica* y, de otra parte, una cierta práctica viciada de la negativa al perdón que ella misma ha llamado *inculpación redundante (redundant blame)*.

Al invertir la direccionalidad de los análisis que suelen entender la injusticia como resultado de condiciones estructurales (económicas, políticas o sociales) no pretendo negar que haya tales relaciones. Pero, es necesario abrir un espacio para dejar de pensar los factores culturales (específicamente los epistemológicos y morales) como puros efectos de condiciones estructurales cuya prioridad los relega a un segundo plano explicativo. De alguna manera, quiero mostrar la otra cara de lo que dice Fricker en la cita que he usado como epígrafe; es decir, que muchos análisis se ven empobrecidos por la ausencia de un marco teórico que revele los aspectos epistemológicos de los hechos políticos. Se quiere abrir una interpretación de la violencia contra los excombatientes, que permita entender que algunos factores culturales están actuando como su causa. Se trata de un análisis filosófico cuyo objetivo obliga a mantenerse en un plano conceptual. De manera que puede resultar un tanto esquemático y carente de los matices y detalles que la historia, la sociología y los estudios políticos aportan a la explicación de estos fenómenos. Pero lo que interesa es señalar una secuencia de elementos que, al final, permita sostener que la violencia contra los excombatientes es un caso de violencia estructural, en el sentido específico que le da Fricker a este concepto.

Para ello, primero se presentan los elementos del caso y se esboza la relación entre identidades y prejuicios identitarios negativos para mostrar que hay una relación entre la injusticia epistémica y la negativa al perdón basada en tales prejuicios. Posteriormente, se muestra que los acuerdos de La Habana crearon una institucionalidad y acudieron a

una conceptualización de la justicia que favorecen las prácticas del perdón y la justicia. Finalmente se presenta la idea de violencia estructural asociada a la manipulación de los recursos interpretativos.

1. Elementos de juicio para el caso

En una edición del periódico El Espectador, del mes de agosto de 2021, se publicaron las siguientes cifras como introducción a una entrevista realizada al psiquiatra colombiano Alberto Ferguson:

Colombia fue la admiración del mundo cuando se firmó el acuerdo de paz en 2016. Sin embargo, cuatro años y ocho meses después, las cifras de violencia contra los firmantes exguerrilleros, líderes y defensores son aterradoras: 1116 líderes y defensores han sido asesinados desde la firma; 768 desde el inicio del actual Gobierno [de Iván Duque] hasta abril de este año [2021]; 289 excombatientes han muerto a manos de sicarios y se han presentado más de 200 masacres (Indepaz) (Orozco Tascón, 2021).¹

En la entrevista, Ferguson discute lo que llama el mito del “gen de la violencia”, con el que tendemos a “justificar” que los colombianos somos violentos por naturaleza; y advierte que el peligro con esa falsa explicación está en que: “al ‘biologizar’ de esa manera las causas de la violencia, enmascaramos los factores socioeconómicos y políticos que la explican. Se llega incluso —dice Ferguson—, al punto de permitirse negar factores culturales y psicológicos que también, en parte, explican la violencia” (Orozco Tascón, 2021).

Comparto con Ferguson la idea de que hay factores culturales que explican la violencia. Pero quizá sea apresurado asumir que esas 289 personas, excombatientes de las FARC, fueron asesinadas como resultado de que sus acciones como victimarios en el pasado se encontraron con una negativa a perdonar que devino en venganza. Eso aparentemente explicaría el hecho de que se haya ignorado que esas personas eran excombatientes, firmantes del acuerdo de paz e incorporadas a la vida civil dentro del marco de la justicia transicional. La sed de venganza personal habría sobrepasado los acuerdos políticos. Pero esta explicación podría estar enmascarando otros elementos, reduciendo “convenientemente” los crímenes a un factor psicológico y convirtiéndolos en “episodios” más o menos aislados. Al respecto hay que advertir que el deseo de venganza es un factor psicológico distinto a la negativa al perdón, que es un factor moral. La venganza está fuera de la lógica del perdón. Mientras que negar el perdón no genera daño, el deseo de venganza sí puede convertirse en un factor de violencia.

¹ Para octubre de 2021 la cifra subió a 292, de acuerdo con el informe trimestral de la ONU, sobre los avances del acuerdo de paz.

Pero, más que controvertir la interpretación de la venganza, e incluso dejándola como un factor compatible, quiero abrir la posibilidad de un análisis que sugiere que los asesinatos de los excombatientes podrían configurar un caso de violencia estructural; uno de cuyos factores determinantes es la injusticia epistémica llevada al límite. Para configurar este posible caso, conviene partir de un análisis que da por hecho que los excombatientes iniciaron su nueva vida marcados por un prejuicio identitario negativo que los identifica como victimarios.

2. Identidades y prejuicios

Es un hecho que las FARC se enfrentaron a las fuerzas del Estado y que en ese contexto se produjeron bajas y ataques propios de una confrontación militar. Pero su reputación de victimarios no se debe al hecho de haber sido insurgentes. La fundación de las FARC como movimiento guerrillero revolucionario corresponde a la adopción de un *estereotipo identitario*. Al apartarse de las directrices partidistas que ordenaban el desmantelamiento de las guerrillas liberales, tras los acuerdos entre liberales y conservadores, que dieron lugar al llamado Frente Nacional, su auto-identidad se forjó como la de unas fuerzas armadas inscritas en una lucha de clases, cuyo proyecto histórico era una revolución. Es decir, la decisión de levantarse en armas contra el Estado tuvo una justificación política que enfrentó a los insurgentes con el Ejército Nacional dentro de los límites de la llamada “lógica de la guerra”. Pero la condición de victimarios, por el contrario, tuvo que ver con factores que podríamos llamar “extra bélicos”; o, dicho de manera más abstracta, con la priorización de intereses que llevaron a degradar el conflicto político y, en ese decurso, a convertir a los civiles en medios para alcanzar sus fines, produciendo así un daño injusto.² También es cierto que, para algunas personas, las FARC fueron un proyecto de vida que en muchos casos les sacó de la miseria y el analfabetismo y, por paradójico que sea, de la condición de víctimas de otros actores del conflicto (víctimas que se convierten en victimarios). Pero debo dejar de lado el análisis de las complejas realidades de este proceso³ para señalar, de manera muy esquemática, la diferencia entre la negatividad del estereotipo de insurgentes y la negatividad del estereotipo de victimarios. Desde esta perspectiva podría decirse que, durante las primeras décadas de su existencia como guerrillas comunistas, el hecho de que el estereotipo identitario de insurgentes fuera positivo o negativo dependía de una lectura ideológica y políticamente militante. Pero, en la medida en que la economía

2 Para Primo Levi, el hecho de recibir daño sin ser parte de los agentes en conflicto es recibir daño injusto. Esto es lo que define la condición de *victima*; y a quien produce ese daño lo define como victimario (Levy, 1987).

3 Este análisis lo han profundizado historiadores, científicos políticos, documentalistas, artistas plásticos y novelistas. Un estudio riguroso se encuentra en la obra de Darío Villamizar (2017). El documental “Cicatrices en la tierra” del realizador Gustavo Fernández ofrece una mirada estética y política de la vida en el posconflicto desde la perspectiva de los excombatientes.

del narcotráfico penetró todos los ámbitos de la vida nacional durante los años 80, pronto se hizo evidente que el accionar de las FARC se convertía cada vez más en un ejercicio de poder territorial que estaba estrechamente relacionado con la economía de la coca. Se puede decir que, a partir de la incursión en la economía del narcotráfico, la percepción negativa del estereotipo identitario de las FARC respondió a una realidad que no parecía depender de una pura lectura ideológica partidista. No se trataba solo de un rechazo moralista al narcotráfico, sino del rechazo moral y político a las prácticas que ello implicaba (por ejemplo, el desplazamiento de comunidades campesinas e indígenas, la instrumentalización de los campesinos para el cultivo, o el secuestro extorsivo). En tales condiciones no era posible, incluso para algunos sectores de izquierda, tener, por así decirlo, una imagen puramente política de la lucha guerrillera; y mucho menos lo sería para el “imaginario colectivo” de la sociedad colombiana. Con esta caracterización, sin duda muy burda, de las condiciones en las que la sociedad colombiana recibió a los excombatientes después de la firma de los acuerdos de La Habana, es legítimo preguntar ¿por qué diríamos que el carácter negativo del estereotipo identitario es prejuicioso si, de alguna manera, estaba “justificado”?

La respuesta requiere identificar el hecho histórico que separa el conflicto del posconflicto, y demarca la diferencia conceptual entre “combatiente” y “excombatiente”. Tal punto corresponde a dos acciones concretas y fundamentales que marcan la ruptura con el pasado de victimarios. La primera, el abandono de las armas y de la estructura militar; y la segunda, la incorporación al tejido social que les convierte en comunidades productivas con derechos y deberes ciudadanos.⁴ Esas acciones dan inicio a una nueva identidad. Y a partir de ellas deberían cambiar las descripciones de esos agentes; ya no como guerrilleros, sino como excombatientes congregados en comunidades sometidas a una cierta normatividad. Al considerar esta historicidad de la comprensión podría decirse que el estereotipo identitario negativo de victimarios era justamente atribuido a los actores armados que ejercieron una violencia injustificada. Pero a partir del momento en que se desarticulan como estructura militar, el estereotipo identitario negativo es prejuicioso. Es decir, el estereotipo identitario negativo de victimarios es prejuicioso cuando se aplica a los excombatientes, pues el abandono de las armas y la incorporación a la vida civil son acciones fundantes de un nuevo estado de cosas. Sin embargo, eso no es suficiente. A pesar de que se conviertan en civiles con un proyecto de vida productivo en la sociedad, la inclusión de estas comunidades en la sociedad depende del reconocimiento de los demás ciudadanos. Y tal reconocimiento depende de un proceso de construcción de confianza que requiere una cierta comprensión de esta nueva realidad (requiere educación para la paz). En el contexto específico de la

4 De nuevo, los estudios sociológicos, históricos, antropológicos, etc., que caracterizan el conflicto y el posconflicto pueden aportar una enorme cantidad de factores concretos que explican la toma y el posterior abandono de las armas. Pero en este análisis se trata de establecer una diferencia conceptual entre “combatiente” y “excombatiente” que nos permita comprender en términos más abstractos qué es lo que ha cambiado en la “naturaleza” de estos agentes.

implementación del acuerdo de paz, tal proceso demanda aportes testimoniales a la verdad y a la reparación moral que tiene lugar por medio de la petición de perdón, por parte de las y los excombatientes.

3. Injusticia epistémica y negativa al perdón

Muchas de las reflexiones filosóficas al respecto de la relación entre víctimas y victimarios se concentran en considerar si las peticiones de perdón responden o no a “una relación moral entre dos individuos, uno de los cuales ha dañado al otro, y quienes (al menos idealmente) son capaces de comunicarse mutuamente”. Esta noción paradigmática del perdón moral ofrecida por Ch. Griswold (Griswold, 2007, p. xvi) introduce, en nuestro caso, discusiones filosóficas acerca de si las FARC, como organización, pueden y deben pedir perdón; o si no lo pueden ni lo deben hacer porque el perdón es una práctica esencialmente interpersonal; o si deben pedir un “perdón político” y asumir una responsabilidad colectiva. Griswold por ejemplo (Griswold, 2007, p. 134ss), cree que, en estricto rigor, no hay algo así como “perdón político” porque, aunque la expresión se ha usado en repetidas ocasiones, la palabra “perdón” ahí no está respondiendo a la noción paradigmática de perdón moral. La noción paradigmática no solo establece una relación *entre dos individuos*, sino que señala las condiciones que debe *cumplir (perfecta o imperfectamente) quien pide perdón* (Griswold, 2007, p. 150).⁵ Estas son discusiones pertinentes y relevantes que nutren la discusión porque permiten, por ejemplo, evaluar en qué medida las peticiones de perdón de los excombatientes cumplen las condiciones señaladas por Griswold. Pero aquí quiero fijar mi atención en la reflexión de Fricker, porque en su análisis se suman, a las condiciones de quien pide perdón, importantes consideraciones acerca de lo que podemos esperar de quien está llamado a darlo (la persona ofendida o, en otras palabras, la víctima).

Según Fricker podemos entender el perdón como una práctica social, culturalmente situada (Fricker, 2016). Por ello, aunque existe un núcleo paradigmático que lo define, la concesión del perdón presenta una cierta diversidad de manifestaciones. Esta es una aclaración importante porque, sabiendo que no se puede homogenizar la práctica del perdón, se trata de notar ciertos rasgos normativos del concepto. Al unir esta consideración básica sobre el perdón, con una parte del análisis de Fricker sobre la epistemología del testimonio, se puede ver la relación que hay entre injusticia epistémica y negativa al perdón (y, quizá, deducir la relación entre justicia epistémica y perdón).

5 La persona debe: 1. Reconocer que ella fue la agente responsable; 2. Repudiar sus andanzas y a sí misma como su autora; 3. Expresar remordimiento al herido por haberle causado esa herida particular; 4. Comprometerse a convertirse en el tipo de persona que no lesiona y mostrar ese compromiso con sus acciones y sus palabras; 5. Mostrar que entiende desde la perspectiva de la persona herida el daño hecho por la lesión; 6. Ofrecer una narrativa dando cuenta de cómo llegó a hacer daño, cómo esa mala conducta no expresa la totalidad de su ser y cómo se está convirtiendo en digna de aprobación.

Fricker hace notar que el reconocimiento y la inclusión requieren de un oyente que esté abierto a dar crédito a los testimonios del hablante. Al traer esta idea al contexto del perdón, podemos decir que, la comunicación mutua, señalada por Griswold, que idealmente se necesita para tramitar el perdón, requiere, no solo unas condiciones de quien lo pide, sino una cierta virtud del oyente (a quien se le pide).

en un intercambio de testimonios la oyente virtuosa percibe a su interlocutor con una carga epistémica; le percibe como alguien creíble en mayor o menor grado. [...] Pero nuestro dilema como oyentes es que, aun cuando a título personal podamos estar libres de creencias prejuiciosas, el ambiente social en el que debemos juzgar la credibilidad del hablante es en todo caso un contexto en el que inevitablemente hay muchos prejuicios residuales dispersos que amenazan con influir en nuestros juicios de credibilidad (Fricker, 2017, p. 24).

Para lograr reconocimiento e inclusión tiene que haber unos oyentes dotados de cierta sensibilidad testimonial (Fricker, 2017, p. 24), esto es, de condiciones epistémicas y morales apropiadas para la comprensión. Existe entonces una relación estrecha entre la sensibilidad testimonial y las posibilidades del perdón. Pero siempre oímos a los demás con una carga epistémica, es decir, inevitablemente situamos a quien oímos en un nivel de credibilidad. Incluso cuando intentamos ser oyentes virtuosos, es decir, cuando tratamos de apartar nuestros prejuicios hacia el hablante, hay prejuicios residuales que pueden afectar la credibilidad que le conferimos. Entonces, cuando las condiciones están minadas por los prejuicios residuales dispersos en el ambiente social, se puede obstaculizar el proceso de construcción de confianza y el perdón. Lo que quiero señalar es que esos prejuicios residuales pueden crear las condiciones para un caso de injusticia epistémica que dificulta el perdón. Por eso, el análisis de las circunstancias en las que se da la comunicación resulta decisivo para juzgar las condiciones de justicia o injusticia epistémica.

Fricker ha dicho que: “La injusticia testimonial se produce cuando los prejuicios llevan a un oyente a otorgar a las palabras de un hablante un grado de credibilidad disminuido” (Fricker, 2017, p. 17). El caso de injusticia testimonial contra los excombatientes se produce como resultado de que prevalece el estereotipo identitario negativo de victimarios a pesar de que, tanto en sus declaraciones como en sus acciones, hayan dado cuenta de una transformación de sus prácticas sociales. La injusticia ocurre cuando no se reconocen las acciones (desarme y desarticulación de la estructura militar) ni se valoran los testimonios (aportes a la verdad jurídica e histórica) que inauguran una nueva forma de ser, una nueva identidad. Por supuesto, la autenticidad de esa nueva identidad depende de la congruencia entre lo dicho y lo actuado. Pero, por otra parte, esa nueva identidad no es una definición unilateral, sino que requiere de un entorno social dispuesto a reconocerla. Sin atender a las acciones que muestran cómo se están transformando en personas con un nuevo proyecto de

vida,⁶ los aportes testimoniales pierden la posibilidad de contar con oyentes virtuosos, con cierta sensibilidad testimonial.

En particular, si el estereotipo encarna un prejuicio que opera contra la hablante, entonces suceden dos cosas: se produce una disfunción epistémica en el intercambio (el oyente hace un juicio indebidamente devaluado de la credibilidad de la hablante, lo que quizá tenga como consecuencia un desperdicio de conocimiento, además de que el oyente hace algo malo desde el punto de vista ético) y la hablante es injustamente desautorizada en su capacidad como sujeto de conocimiento (Fricker, 2017, pp. 40-41).

En la injusticia testimonial el oyente no logra superar el prejuicio identitario y no da crédito al valor epistémico y moral de las declaraciones del hablante. En estas condiciones podemos afirmar que los excombatientes pueden ser objeto de un *déficit de credibilidad prejuicioso identitario* (Fricker, 2017, p. 58).

Fricker formula además el caso de la injusticia hermenéutica, que es más estructural; esto es, según su definición, que no es ejercida por un agente en particular, sino que se debe a ciertas condiciones socio-culturales.

la injusticia hermenéutica se produce en una fase anterior, cuando una brecha en los recursos de interpretación colectivos sitúa a alguien en una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales (Fricker, 2017, p. 18).

Cuando Fricker habla de una “fase anterior” se refiere a un estadio precedente en el desarrollo cultural de una sociedad determinada. Lo que hoy son recursos conceptuales de interpretación que están disponibles colectivamente, no siempre han existido. Entonces, en una fase anterior, las personas no contaban con los recursos conceptuales para expresar algunas de sus necesidades, deseos, expectativas, angustias, etc. y, en esa medida, estaban sometidas a no contar con un espacio de comprensión compartido socialmente. Debido a que la injusticia hermenéutica no es ejercida por un agente específico, sino que se debe a la falta de acceso a los recursos interpretativos, la atribución de responsabilidades o de culpa al respecto es más compleja.

En consecuencia, las cuestiones de culpabilidad no se plantean del mismo modo [que en la injusticia testimonial]. En todo caso sí se plantean, pues el fenómeno debería estimular en nosotros la pregunta sobre qué tipo de oyentes deberíamos intentar ser en una sociedad en la que es probable que haya hablantes cuyas tentativas de dar sentido comunicativo a sus experiencias se ven injustamente obstaculizadas (Fricker, 2017, p. 270).

6 Véase la 6ª condición de Griswold en la nota al pie 5 de este ensayo.

En el caso que nos ocupa, la injusticia hermenéutica podría estar ocurriendo en la medida en que, las tentativas de dar sentido a las necesidades, deseos, expectativas, etc. de un amplio sector de la sociedad, que incluye a excombatientes y víctimas, quedan ocultas a la comprensión colectiva debido a un prejuicio negativo identitario (Fricker, 2017, pp. 249-255). En particular, la comprensión del papel de la verdad en la justicia y la reparación moral parece estar circunscrita a sectores reducidos de la sociedad. La ausencia de esos recursos de interpretación en el “ambiente social” estaría impidiendo la comprensión de la experiencia social de la justicia y el perdón que requieren los ciudadanos para construir confianza y avanzar hacia la paz. Ese vacío conceptual en el uso colectivo generalizado de nuestros recursos interpretativos estaría situando a los excombatientes y a las víctimas en “una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales” (Fricker, 2017, p. 18).

4. Inculpación redundante

El análisis de Fricker pone de presente que “toda injusticia epistémica lesiona a alguien en su condición de sujeto de conocimiento y, por tanto, en una capacidad esencial para la dignidad humana” (Fricker, 2017, p. 23). Ahora quiero señalar que, en el caso que nos ocupa, esta vulneración a la dignidad humana de origen epistémico está hibridada con consecuencias que se manifiestan en lo que Fricker llama patologías de la inculpación (Fricker, 2014, p. 26). En este caso, la injusticia epistémica puede generar, sin mediación, las condiciones para un daño moral y político.

Tal como se ha dicho, la posibilidad de reconocimiento e inclusión de las comunidades de excombatientes depende, en parte, de cuanto aportan sus testimonios a la construcción de confianza. Los testimonios de participación en los hechos tienen funciones distintas. Una es la función que cumplen como aportes a la verdad jurídica, de lo que se encarga la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP). Y otra es la función que cumplen como aportes a la verdad histórica, de lo que se encarga la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No repetición (en adelante Comisión de la Verdad). Adicionalmente, hay que distinguir entre estos testimonios de participación en los hechos y los que podríamos llamar “testimonios de arrepentimiento”. Estos últimos, por medio de las peticiones de perdón, y en condiciones corrientes, aportarían a la creación de lo que Fricker llama una comprensión moral compartida (Fricker, 2016). Pero, en condiciones extraordinarias (condiciones cargadas de prejuicios negativos, como lo son las del posconflicto), se puede dar una relación entre la injusticia epistémica que he señalado y una cierta patología de la culpación. Pues, justamente, lo que el oyente (ofendido) no logra concebir, debido a un prejuicio identitario negativo (y, como se verá más adelante, a una manipulación de los recursos interpretativos), es un espacio de comprensión moral compartido con el hablante (ofensor). Por supuesto que, en muchas situaciones de la vida, puede ocurrir que tengamos razones más o

menos válidas, para pensar que el hablante es poco o nada confiable. Pero cuando esa falta de confianza se juzga desde un prejuicio negativo identitario, se incurre en una descalificación epistémica y moralmente injusta.

Para poder discriminar los casos de justicia e injusticia moral, Fricker hace un análisis del perdón que acude al método explicativo propuesto por Bernard Williams. Explica que al situarnos en el estado de naturaleza nos podemos preguntar qué elementos deben estar ya presentes como los rasgos básicos o necesarios de una determinada práctica social. Este método permite establecer algo así como una genealogía del concepto que recoge esa práctica.⁷ Siguiendo ese método explicativo, Fricker se pregunta: ¿cuál es el candidato para un caso básico o paradigmático de perdón? (Fricker, 2016). Su análisis la lleva a que la práctica más básica es la del *perdón como justicia moral (moral justice forgiveness)*; y llega a la conclusión de que los conceptos necesarios para su definición son la “inculpación comunicativa” (*communicative blame*) y el “remordimiento” (*remorse*). Esta explicación logra, según ella, identificar los elementos comunes que tendrían las dos concepciones tradicionales del perdón (la condicional, que en Fricker es “perdón como justicia moral”; y la incondicional que ella llama perdón “regalado” (*gifted*) o “gratuito” (*un-earned*) (Cf. Fricker, 2016 y 2018).⁸ Pero lo que nos interesa aquí es retomar la idea de que los rasgos necesarios (la inculpación comunicativa y el remordimiento) explican la práctica del perdón en su nivel más primario, del cual parten todas las posibles versiones cultural e históricamente situadas. Esquemáticamente, su análisis plantea que: cuando una persona ofende o causa un daño a otra, es la víctima la que inicia una relación comunicativa sobre el hecho, expresando su sentimiento de dolor o vulneración, en una inculpación comunicativa. La respuesta esperada es la manifestación, por parte del ofensor, del remordimiento. Este debe expresar una comprensión actual (en el presente) del daño causado en el pasado, acompañada de un repudio que se proyecta hacia el futuro (lo que puede interpretarse como un compromiso de no repetición).

Culpar es una manera de recordarte que tienes unos compromisos con [ciertos] valores.

La inculpación comunicativa puede crear colectivamente valores morales compartidos, por lo cual es esencial para la vida social moral.

Pero el punto de la inculpación comunicativa es inspirar una comprensión moral compartida por parte del agresor arrepentido (Fricker, 2016).

7 En el caso de Williams, interesado en el concepto de conocimiento, el análisis lo lleva a pensar que la “precisión” (*accuracy*) y la “sinceridad” (*sincerity*) son los conceptos necesarios para una explicación del conocimiento en el contexto más básico posible (*i.e.* el estado de naturaleza). Williams, B. 2002 *Truth and Trthfulness*.

8 Esta es una distinción que reconocen la mayoría de los teóricos del perdón (Jankelevitch, Levi, Arendt, Amery, Nussbaum, Valcárcel, entre muchos otros). Derrida (2002) sin embargo, restringe el concepto de perdón a la versión incondicional. El maravilloso trabajo de David Konstan (2010) aporta un análisis histórico comparado del desarrollo del concepto. Pero para Fricker: “El perdón, por ‘definición’, debe ser ganado o merecido (ese es su significado) y luego el caso de regalo es una deconstrucción *a posteriori*” (Fricker, 2016).

La inculpación comunicativa da inicio a un diálogo que tiene el propósito de producir remordimiento en el ofensor. Pero este no es un propósito perverso. El propósito es propiciar un sentimiento de reencuentro con ciertos valores desde los cuales se repudia una actuación determinada. Aunque ella no entra en esas consideraciones, tengo la impresión de que el remordimiento, como lo entiende Fricker, no es lo mismo que la culpa o lo que Nietzsche llamó “mala conciencia” (Nietzsche 1887, segundo tratado). Pero tratar de establecer esa diferencia no nos debe detener en este momento. Lo importante es que la inculpación comunicativa, orientada a producir remordimiento, es un tipo de interacción humana que solo adquiere sentido sobre la base de que existan unos valores compartidos, de manera que el ofensor comprenda el daño causado y, ante ese reconocimiento, la víctima pueda tomar una actitud frente al ofensor y continuar una vida que no quede definida por el daño sufrido. “Una vez que tenemos estas características básicas *necesitamos la habilidad de liberar al acusador del sentimiento de inculpación redundante*” (Fricker, 2016; cursiva del autor).

El análisis de Fricker, que revela el carácter normativo de las prácticas sociales del perdón, no debe ser entendido como una explicación (que seguramente no existe) de cuándo una persona está obligada a perdonar. Cada individuo está en plena libertad de no perdonar. Pero una cosa es no perdonar y otra culpar. Y esta distinción será útil para entender que no siempre se tiene la libertad de inculpar. Hecha esta distinción, hay que agregar que una cosa es la inculpación comunicativa y otra la inculpación redundante. Como yo lo entiendo, la inculpación comunicativa inicia un diálogo que, dependiendo de la respuesta del ofensor, puede llevar a la víctima al perdón o a su negación. En contraste, la inculpación redundante no inicia ningún diálogo. Así, la explicación de Fricker del paradigma del perdón como justicia moral puede ser aprovechada para esclarecer la diferencia entre el no perdón y la inculpación redundante. Me aventuraría a decir que la diferencia está en que la negativa al perdón es una actitud pasiva, en el sentido de que se queda en la esfera personal privada (aunque se le exprese al ofensor) y no produce un daño. Mientras que, situados en el espacio normativo del perdón como justicia moral, podemos identificar los casos de inculpación redundante y mostrar el daño moral y político que ocasionan. Una comprensión moral compartida debe posibilitar tanto el perdón como el no perdón. En contraste, la inculpación redundante excluye al acusado de la comprensión moral compartida, lo proscribire del plano moral.

Como muchas cosas en la vida, nuestra práctica de culpar es susceptible a los vicios de ser hecha por un tipo de motivo equivocado, en la medida equivocada, de la manera equivocada, o con el tipo de propósito equivocado. Estas formas en que se puede culpar mal merecen una breve (y altamente selectiva) revisión, ya que pueden ayudar a explicar por qué la culpación conserva, al menos en algunos sectores, algo de mala reputación (Fricker, 2014, p. 26).

La inculpación debe contar con buenas razones, el acusado debe ser razonablemente culpado. Por eso, la idea de una comprensión moral compartida solo es concebible como un espacio normativo.⁹ Esto quiere decir que las acciones y actitudes tanto del ofensor, como de la víctima, pueden ser evaluadas, y que es posible, para un observador, pronunciarse sobre el ajuste racional que hay entre una práctica social (conocer, perdonar, culpar, etc.) y una determinada acción o actitud. En este caso, es posible evaluar el ajuste racional de la inculpación. Así se podrán establecer las condiciones en las cuales esta deja de tener el valor comunicativo que acude a una comprensión moral compartida, y pasa a convertirse en una inculpación redundante que proscribe moralmente al sujeto acusado.

Aceptamos la premisa de que el punto de la inculpación comunicativa es inspirar remordimiento en el ofensor como una cuestión de alinear la comprensión moral de ambas partes. Ahora eso tiene una relevancia directa sobre el punto del perdón como justicia moral, pues una vez que el objetivo de la inculpación es alcanzado, si es que se alcanza, entonces el sentimiento de culpación sostenido no puede servir a un propósito moral ulterior, sino que solo amenaza con enconarse, si no se libera de la psicología del individuo, o se deja sin movimiento en el sistema moral social. Una vez que la inculpación comunicativa ha alcanzado su objetivo, entonces el sentimiento de inculpación continuado se vuelve redundante; y seguir albergando un sentimiento de inculpación que se ha vuelto redundante en esta forma es simplemente prolongar un sentimiento de rencor sin propósito, arriesgando efectos corrosivos en ambas partes y posiblemente en otras relaciones. Todas las partes están mejor sin él, y el momento de la redundancia conduce al perdón como justicia moral. La renuncia al sentimiento de inculpación que se ha hecho redundante debido al remordimiento del infractor, es perdón como justicia moral. Así, propongo que, el más básico objetivo del perdón como justicia moral (si bien no el único) puede ser resumido como la liberación de quien perdona del sentimiento de inculpación redundante. Esto es, liberación del sentimiento de inculpación que no puede servir a ningún propósito moral -en este caso, porque ya ha cumplido su función (Fricker, 2018, pp. 45-46).

La inculpación es redundante cuando deja de cumplir su función comunicativa. Y deja de cumplir esta función cuando se mantiene, a pesar de que el ofensor da muestras (cuando hay evidencia) de que está comprometido con el reconocimiento de su responsabilidad en la comisión de los actos ofensivos o causantes del daño y, además, está comprometido con no repetirlos. Esos compromisos deben ser constatables. De manera que la persona que hace caso omiso de esa evidencia cuando recibe una respuesta apropiada a la inculpación comunicativa, incurre en una falla moral y epistémica. Entonces, lo que hay que examinar es si los excombatientes han proferido

9 Fricker entiende que hay buenas y malas prácticas de la culpación (Fricker, 2014, pp. 25-27).

sus testimonios de “arrepentimiento” (o lo que ellos llaman “reconocimiento de responsabilidad”) en unas condiciones constatables que puedan ser entendidas como propicias para la creación de una comprensión moral compartida. En lo que sigue voy a presentar la base institucional que ofrecen la JEP y la Comisión de la Verdad, así como el concepto de justicia transicional, como evidencia de que existen los recursos de interpretación necesarios para entender las acciones y testimonios de los excombatientes, como una respuesta apropiada a la inculpación comunicativa.

5. Condiciones institucionales para la justicia y el perdón

Para empezar, diría que fue un gran logro el hecho de que, en los acuerdos de La Habana, se estableciera que los testimonios de arrepentimiento y participación en los hechos quedaran situados en una institucionalidad que les diera un sentido restaurativo. Ese soporte institucional está provisto, por un lado, por la JEP, y, por el otro, por la Comisión de la Verdad. Adicionalmente, el hecho de que el desarme y la desmovilización no se hubieran condicionado a una amnistía general, a un “borrón y cuenta nueva”, fue un indicio claro de que la JEP no sería un sistema de impunidad jurídica.¹⁰ Por eso, los testimonios de participación en los hechos presentados ante la JEP, tienen un valor jurídico que permite procesar a los desmovilizados y proferir sentencias. De hecho, en los acuerdos se estableció que, aquellas personas que oculten delitos penales o políticos de los que la JEP pueda demostrar que son responsables, serán excluidas de la Justicia Transicional y quedarán sujetas a la justicia ordinaria con las penas (mayores) que esta establece.

Por otra parte, la institucionalidad creada con la Comisión de la verdad hace que los testimonios de participación en los hechos allí presentados como aportes a la verdad histórica no sean un simple anecdotario, sino que estén destinados a hacer parte de un documento que registre la memoria del conflicto interno en Colombia, y que responda a las preguntas fundamentales de las víctimas, a saber: quiénes, cuándo, cómo, dónde y por qué. Como se sabe, en la JEP la petición de perdón no es un requisito jurídico exigido al procesado. Ni la condonación de penas, ni el indulto están condicionados a que el acusado pida perdón. Esto es importante porque de esta manera se elimina la duda de que el perdón pueda responder a un puro cálculo jurídico del procesado. En la medida en que las peticiones de perdón quedan situadas en la Comisión de la Verdad, los testimonios de arrepentimiento están orientados a contribuir a la restauración moral tanto de la víctima como del ofensor. Así, la petición de perdón de los excombatientes, en el contexto del posconflicto, ha quedado situada en lo que Griswold concibe como

¹⁰ Sobre los diferentes tipos de amnistías y sus diferencias con el indulto puede verse el trabajo de Duque (2017).

el lugar apropiado, esto es, en el plano puramente moral de una relación interpersonal, si bien, circunscrita a un contexto institucional que le brinda soporte y le da un alcance más allá de lo puramente interpersonal.

Qué tan efectivas sean estas condiciones para que unas personas concedan y otras reciban el perdón y puedan orientar sus vidas a una nueva identidad (distinta a la de ser víctimas y victimarios) es algo que no se puede establecer *a priori*. Para muchas personas han sido una garantía de justicia y una oportunidad para tramitar el perdón; para otras no. Pero, esta contingencia hace parte de todas las prácticas humanas. Este análisis lo que quiere mostrar es que hay una institucionalidad, que establece un contexto normativo en el cual los testimonios de los excombatientes adquieren un sentido, cuyo propósito fundamental es reparar moralmente a las víctimas con base en el esclarecimiento de la verdad. En síntesis, podríamos decir que las condiciones de la respuesta que requieren las víctimas, de parte de los excombatientes, para no caer en una inculpación redundante, están dadas en el hecho de que la JEP es un escenario de justicia, tanto como la Comisión de la Verdad es uno de reparación moral.

6. Recursos de interpretación: posconflicto y justicia transicional

Una de las causas de la inculpación redundante es la idea (por lo demás plausible) de que no puede haber paz con impunidad. Allí donde los victimarios siguen con su vida impunemente surge el resentimiento en las víctimas y, por supuesto, la reiteración de la inculpación es legítima. Por eso es importante mostrar que en los acuerdos de La Habana no se pactó impunidad. Afirmar lo contrario es un caso claro de manipulación de los recursos interpretativos del proceso de paz. Para entender eso es necesario contar con una adecuada comprensión del concepto de justicia transicional. Lo que quiero mostrar es que, además de contar con una institucionalidad, que soporta las prácticas testimoniales, se cuenta con unos recursos interpretativos que permitirían comprender las experiencias sociales de la justicia y el perdón en el posconflicto. La sola especificación del significado dado al concepto de “justicia transicional” puede ayudar a esta tarea. Pero eso no se puede separar de una comprensión de lo que es la naturaleza *sui generis* del posconflicto colombiano.¹¹

11 Para dar una idea de la naturaleza *sui generis* del posconflicto colombiano no encuentro una mejor manera que por medio de una aproximación negativa, diciendo lo que no es el caso colombiano. El posconflicto en Colombia no es un periodo de construcción o restitución de la democracia para garantizar los derechos civiles de la población, tras la terminación del ejercicio de un Estado autoritario o segregacionista. Tampoco se trata de un escenario de reconciliación de amplios sectores de la sociedad que comparten el interés común de reconstruir el país tras una guerra civil generalizada o un conflicto interno a gran escala en el territorio. Finalmente, tampoco se trata de un periodo postrevolucionario en el que un gobierno o un régimen ha sido derrocado y el nuevo poder intenta instaurar un orden que no tiene compromisos con el *statu quo* preexistente, pues en estos casos, el posconflicto tiende a convertirse en la imposición del orden concebido por los vencedores.

El carácter sui generis del posconflicto colombiano está determinado por la naturaleza misma de la guerra de guerrillas en Colombia. Este tipo de confrontación ha tenido un impacto asimétrico en la sociedad. Ha impactado de manera sistemática y devastadora en la periferia rural; mientras que en los centros urbanos ha golpeado de manera relativamente ocasional y tangencial. Debido a ello el país ha convivido durante más de cinco décadas con esta guerra interna sin ver devastada su estabilidad política y económica. En cincuenta años de confrontación armada entre las FARC, de un lado, y fuerzas del Estado y paramilitarismo, del otro, ninguna de las partes logró derrotar a la otra. Por eso es que la finalización del conflicto interno con las FARC se dio por medio de la firma de un acuerdo de paz. Y por eso mismo, en el posconflicto colombiano no hay ni vencedores, ni vencidos. Lo que explica que se haya instaurado una Justicia Transicional es el hecho de que el acuerdo de paz no puede ignorar la vigencia del ordenamiento jurídico ni el *statu quo* preexistente. Entonces, aunque hay que responder a la necesidad de darle tratamiento jurídico a insurgentes que incurrieron en acciones que son delitos en tal ordenamiento, se acordó que no se sometería a la justicia ordinaria a una guerrilla que no fue derrotada y que depuso voluntariamente las armas. El propósito de respetar esa condición sin caer en un sistema de amnistía general o de “perdón y olvido” es lo que define a la Justicia Transicional. La justicia transicional no está diseñada para dejar en impunidad los delitos cometidos durante el conflicto y en relación con éste. En ella hay procesos jurídicos, sentencias y condenas. Pero, para entender que no hay impunidad a pesar de que algunas penas pueden ser objeto de indulto, otras pueden ser penas alternativas y, en todo caso, todas son menores a las que establece la justicia ordinaria, hay que entender que esta justicia se ha apartado del modelo de justicia retributiva. La justicia retributiva se concentra en el castigo al victimario y trata de equiparar las penas en proporción al daño de los delitos cometidos. En cambio, el que se ha adoptado es un modelo de justicia restaurativa centrado en las víctimas. Es un sistema integral, que articula el aporte a la verdad con la justicia, la reparación a las víctimas y las garantías de no repetición. Esa Jurisdicción especial fue ratificada por la Corte Constitucional de Colombia y reconocida por los acuerdos internacionales que ha suscrito Colombia bajo la tutela de la Corte Penal internacional y Human Rights Watch. Bajo un modelo restaurativo, se imparte justicia. Eso es lo que quiero destacar para dejar en claro que no es cierto que se haya acordado una paz con impunidad.

Adicionalmente, es importante señalar que los “actos de reconocimiento de responsabilidad”, que son la manera en la cual las FARC entienden la petición de perdón, están inscritos en las “medidas de reparación integral para la construcción de paz” ([Acuerdo Final, 2016, numeral 5.1.3](#)), de manera que el reconocimiento de responsabilidad es entendido como un acto de reparación completamente centrado en las víctimas, es decir, en el cual las víctimas son el fin.

5.1.3. Reparación: Medidas de reparación integral para la construcción de paz.

5.1.3.1. Actos tempranos de reconocimiento de responsabilidad colectiva.

Con el fin de contribuir a la satisfacción de los derechos de las víctimas, marcar el momento simbólico de *un nuevo comienzo*, y crear un ambiente favorable para la construcción de la paz, en el marco del fin del conflicto el Gobierno y las FARC-EP hemos acordado que, en desarrollo de este Acuerdo, el Gobierno Nacional apoyará la realización, lo antes posible, luego de la firma del Acuerdo Final, de *actos de reconocimiento y de contrición* en los cuales el Gobierno, las FARC-EP y diferentes sectores de la sociedad que puedan haber tenido alguna responsabilidad en el conflicto, *reconozcan su responsabilidad colectiva por el daño causado y pidan perdón*, asumiendo cada uno lo que le corresponde, como expresión de voluntad de contribuir a un definitivo Nunca Más. Lo anterior, *sin perjuicio de los actos voluntarios de reconocimiento de responsabilidad individual* que puedan tener lugar en este primer momento.

[...] Los coordinadores deberán propiciar que los actos respondan a las expectativas de las víctimas del conflicto y de las comunidades; que eviten la revictimización y empoderen a las víctimas; y *que contribuyan a sentar las bases del trabajo de promoción de convivencia y no repetición* que desarrollará la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (Acuerdo Final, 2016; cursivas del autor).

El “nuevo comienzo” lo interpreto como la nueva identidad que marca una ruptura con el pasado, ruptura que pasa por la petición de perdón y el compromiso de no repetición. También se aprecia la distinción entre la “responsabilidad colectiva” y la “responsabilidad individual”. Y no deja de ser relevante el hecho de que se enfatice el carácter reparativo del reconocimiento de la responsabilidad colectiva, atribuida a las FARC, a las Fuerzas del Estado, y a cualquier organización financiera, gremial, política, etc., que haya tenido responsabilidad en el conflicto. No voy a entrar en la discusión metafísica acerca de si hay entidades que puedan arrogarse una “responsabilidad colectiva”. Lo que quiero destacar es el efecto práctico que tal reconocimiento implica en el esclarecimiento de la verdad acerca de la participación de diferentes actores sociales; pues ese conocimiento tiene un efecto reparador (tanto en lo jurídico, como en lo moral). Finalmente, es importante notar que, en el texto citado, ese reconocimiento de la responsabilidad colectiva se plantea “sin perjuicio de los actos voluntarios de reconocimiento de responsabilidad individual”. Es decir, el reconocimiento de la responsabilidad colectiva no está planteado como un encubrimiento de las responsabilidades individuales. De aquí quiero destacar el carácter voluntario de este acto. Pues si, como dice Griswold, el perdón se da solo en una relación interpersonal, podemos decir que la autenticidad del acto de petición de perdón depende de que el ofensor actúe por voluntad propia y no por requisición judicial o de alguna otra instancia del Estado. Esto es importante porque esos “actos de reconocimiento y de contrición”,

en la medida en que son voluntarios, encajan en el tipo de respuesta esperado por las víctimas en la práctica del perdón como justicia moral del que habla Fricker; y se pueden tomar como evidencia de que la inculpación comunicativa ha surtido su efecto de situar a los involucrados en un espacio moral compartido.

7. Violencia estructural

Al analizar el caso de la violencia contra los excombatientes de las FARC es inevitable mencionar los llamados “ciclos de violencia”. Este es un fenómeno propio de los conflictos sociales endémicos, que se produce cuando las víctimas se convierten en victimarios y viceversa. Si concentramos la mirada en lo que llaman el “imaginario colectivo” acerca de los excombatientes, en el que se les ve como victimarios que no han pagado sus crímenes en las cárceles, se revela que en ese imaginario no hay una comprensión adecuada de la justicia transicional y hay una inculpación sostenida que la hace redundante. Al no dar crédito a sus acciones y testimonios actuales, los que fueron victimarios devienen en víctimas de una injusticia epistémica.

Es importante notar que, ante las acciones y testimonios de los excombatientes, hay una diferencia entre la respuesta de las propias víctimas y la que se registra en el “imaginario colectivo”. Por ejemplo, mientras en la “opinión pública” circulan los cuestionamientos a la JEP y se dice que la Comisión de la Verdad está alineada con un discurso de izquierda, las víctimas han sido las más interesadas en la implementación del acuerdo de paz y en que se lleven a cabo las comparecencias ante la JEP y la Comisión de la Verdad (por lo cual se han opuesto sistemáticamente a la extradición de los paramilitares). Debido, precisamente, a la asimetría del impacto del conflicto, hay una brecha entre las experiencias de justicia y perdón de las víctimas, y la interpretación de tales experiencias en sectores sociales cuya afectación por el conflicto ha sido tangencial. No es en las prácticas del perdón que se dan entre excombatientes y víctimas donde está la mayor fuente de rechazo y exclusión de los excombatientes. Es en el “ambiente social” donde se encuentran las mayores limitaciones de comprensión que impiden abandonar el sentimiento de inculpación y mantienen la estigmatización de los excombatientes.

La diversidad de la inculpación es manifiesta. Culpamos de diferentes maneras y en diferentes contextos, a veces en modo reflexivo de primera persona (me culpo a mi mismo por el fracaso de mi matrimonio); a veces en interacciones de segunda persona donde la parte herida podría ser uno mismo o podría ser alguien más, cercano o distante (no está bien que te burles de esa manera de mi/él/ellos/otros); y a veces en casos de tercera persona donde la parte culpada podría ser cualquier número de individuos, distantes o cercanos, o incluso una institución de algún tipo (culpo de lo que pasó al doctor/los padres/el colegio/ el gobierno) (Fricker, 2014, p. 25).

Cuando alguien dice: “Culpo de la impunidad de los guerrilleros al gobierno de Santos” está culpando en tercera persona. Es epistemológicamente legítimo culpar desde esta perspectiva. Pero, lo que quiero señalar es que la inculpación de tercera persona, divulgada y promovida desde diferentes grupos de poder (Gobierno, partidos políticos, medios de comunicación, asociaciones gremiales, etc.) incide en el “ambiente social” dispersando los prejuicios “residuales” que alimentan o, literalmente, crean una “opinión pública” que rechaza la inclusión y reconocimiento de los excombatientes. El slogan del Gobierno Duque, “Paz con legalidad”, por ejemplo, contextualizado en las acciones y declaraciones del Presidente, tiene el claro propósito de identificar a la JEP y la justicia restaurativa con la impunidad. Corresponde a un ejercicio de poder epistémico para producir un “imaginario colectivo”. Una vez que se ha logrado convertir en “opinión pública” una falsa explicación o una interpretación perversa de los hechos, se han alterado los recursos interpretativos de uso colectivo que determinan la capacidad de la sociedad para interpretar y comprender sus propias prácticas sociales. Así como Ferguson argumenta que “el gen de la violencia” es una falsa explicación de la violencia, así mismo se puede argumentar que “la paz con impunidad” es una perversa interpretación de la justicia transicional. Pero, una vez que se han instaurado en la sociedad esas narrativas, se han manipulado los recursos interpretativos con los que cuenta la sociedad. En estas condiciones empieza a generarse una tensión entre dos fuerzas sociales (grupos de poder Vs. excombatientes y víctimas) que tienen una participación hermenéutica desigual en la sociedad, de manera que el grupo con menos poder económico, político y mediático, termina marginado hermenéuticamente (Cf. Fricker, 2017, p. 246).

La injusticia hermenéutica, como se dijo, es estructural, es decir, no tiene un sujeto específico que la ejecute. Pero eso no quiere decir que no responda a intereses de poder específicos.

La desigualdad hermenéutica es inevitablemente difícil de detectar. Nuestros esfuerzos interpretativos están engranados de forma natural a intereses, pues tratamos de comprender al máximo aquellas cosas que nos sirve de algo comprender. En consecuencia, la desigual participación hermenéutica de un grupo tenderá a dejarse ver de formas localizadas en zonas de conflicto hermenéuticas; [en] los territorios de la vida social donde los poderosos no tienen ningún interés en que se alcance una interpretación adecuada, o tal vez donde incluso tengan un interés positivo en que se mantengan las malas interpretaciones vigentes (Fricker, 2017, pp. 245-246).

Los grupos de poder actúan en función de sus intereses y ejercen activa y pasivamente el poder para tener un control epistémico. Así como los recursos naturales, los recursos interpretativos son susceptibles de ser acaparados para administrarlos de acuerdo con intereses propios. En esto consiste la desinformación o manipulación

de los recursos interpretativos. He tratado de construir un caso que explica la violencia contra los excombatientes como resultado de la manipulación o tergiversación en la comprensión, tanto de la justicia transicional, como de la función de la JEP y la Comisión de la Verdad como garantes de justicia y condiciones de reparación moral. Pero lo que me interesa destacar es que esta manipulación ideológica tiene lugar como el ejercicio de un *poder estructural*, es decir, un poder sin “ningún agente concreto que lo ejerza” (Fricker, 2017, p. 31). Este poder tiene el efecto de minar la credibilidad testimonial de los excombatientes, de manera que se generan prácticas de injusticia epistémica e inculpación redundante (sin que esto ocurra necesariamente entre las víctimas directas). El poder estructural engendra una violencia estructural. Mi tesis es que el caso de la violencia contra los excombatientes es un caso de violencia estructural. Pero, ¿cómo puede ser que los asesinatos perpetrados por sicarios concretos sean, sin embargo, la manifestación de una violencia sin agente específico? Para entender esto necesitamos ver que las razones que aducen los perpetradores de esta violencia (por ejemplo, la venganza personal) son realmente solo “el efecto” de esa violencia estructural. Y esto es posible porque “en el funcionamiento netamente estructural del poder, es del todo apropiado concebir que las personas actúan más como ‘vehículos’ del poder que como sujetos y objetos emparejados uno a uno” (Fricker, 2017, p. 32). El control epistémico, es decir, la capacidad de mantener marginados los recursos interpretativos de las prácticas de un determinado grupo social, produce una “opinión pública” desinformada y por tanto proclive a producir juicios epistémicamente injustos. Pero esa injusticia en el caso que examinamos se ha traducido en el tipo de patología propia de la inculpación redundante. Parafraseando a Fricker cuando habla de la injusticia epistémica, podríamos decir para terminar: toda inculpación redundante lesiona a alguien en su condición de sujeto moral y, por tanto, en una capacidad esencial para la dignidad humana. Esto, porque la acusación redundante, a pesar de que no inicia un diálogo, no se queda en el espacio privado, sino que se despliega como una acción beligerante, que solo parece satisfacerse en la recriminación pública estigmatizante y, en los casos extremos, en la eliminación real del otro.

Referencias

- Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera. (2016). <https://www.jep.gov.co/Normativa/Paginas/Acuerdo-Final.aspx>
- Derrida, J. (2002). Política y Perdón (A. Chaparro, Trad.). En A. Chaparro (Ed.) *Cultura política y perdón* (pp. 21-44). Centro Editorial Universidad del Rosario.
- Duque, J. D. (2017). De las amnistías y el perdón. En *Venganza o perdón. Un camino hacia la reconciliación* (pp. 127-145). Ariel.

- Fricker, M. (2014). What's the point of blame? A paradigm based explanation. *Noûs*, 50(1), 1-19. <https://doi.org/10.1111/nous.12067>
- Fricker, M. (2016). Constructions of forgiveness. Public lecture by Miranda Fricker - March 3, 2016. *Harvard University Edmond J. Safra Center for Ethics*. [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=N3vZ-eOH1HA>
- Fricker, M. (2017). *Injusticia Epistémica* (R. García Pérez, trad.). Herder.
- Fricker, M. (2018). Forgiveness an ordered pluralism. *Australasian Philosophical Review*, 3(3), 241-260. <https://doi.org/10.1080/24740500.2020.1859230>
- Griswold, Ch. (2007). *Forgiveness a philosophical explanation*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511619168>
- Konstan, D. (2010). *Before forgiveness: The origins of a moral Idea*. Cambridge University Press.
- Levy, P. (1987). *Si esto es un hombre*. Muchnik editores..
- Nietzsche, F. (1887). *De la genealogía de la moral* (J. Aspiunza, trad.). Tecnos 2016.
- Orozco Tascón, C. (2021, agosto 7). El supuesto gen de nuestra violencia es un mito peligroso. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/colombia/el-supuesto-gen-de-nuestra-violencia-es-un-mito-peligroso/>
- Villamizar, D. (2017). *Las guerrillas en Colombia: una historia desde los orígenes hasta los confines*, Penguin Random House.
- Williams, B. (2002). *Truth and Truthfulness*. Princeton University Press.

Praxis Filosófica

Neopyrrhonism as Metaphilosophy: A Non-Quietist Proposal

Guadalupe Reinos

¿Religión y ciencia sin creencia?

Armando Cíntora

Wittgenstein sobre el concepto de *lenguaje*. Algunas objeciones

José Ruiz Fernández

Breves apontamentos sobre a evolução da ciência jurídica

Celso Luiz Ludwig, Vinicius Luiz Pallú

El derecho: una dinámica no lineal

William Esteban Grisales Cardona,

Luis Fernando Garcés Giraldo, Conrado Giraldo Zuluaga

Enseñanzas de los *Talleres de creatividad* de Antonio Caro

Jairo Augusto Solórzano

La separación de las Formas platónicas:
una crítica a la interpretación de Gail Fine

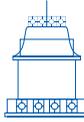
Jesús Alfonso Peña Raigoza

Técnica antigua y técnica moderna: sobre la aplicabilidad de
Heidegger en filosofía de la tecnología

Luciano Mascaró

Psicología, psicoanálisis y sentido. Relaciones conceptuales entre
Michel Foucault y Georges Politzer

Matías Abeijón



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Del conocimiento a la violencia: la dimensión epistémica en el testimonio de la violencia sexual*

Aurora Georgina Bustos Arellano

Universidad Nacional Autónoma de México
Email: aurorageginabustosarellano@gmail.com

Recibido: 30 de septiembre de 2021 | Aceptado: 14 de junio de 2022
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.347698>

Resumen: El propósito de este artículo es poner de relieve la dimensión epistémica presente en el testimonio de las víctimas de violencia sexual, la cual se manifiesta por medio de diversos mecanismos de injusticia epistémica; ya sea testimonial o hermenéutica. Para mostrar los efectos de la relación entre el daño epistémico y la violencia sexual, analizo dos casos de injusticia social en la sociedad mexicana. El estudio de estos casos me permite aseverar que la recurrencia sistemática de injusticias epistémicas y violencias sexuales conducen a una forma particular de deshumanización; a saber: una *deshumanización epistémica*.

Palabras claves: testimonio, injusticia epistémica, violencia sexual, deshumanización, cultura de la violación, injusticia testimonial, injusticia hermenéutica

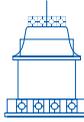
* Este artículo nace del proyecto de investigación doctoral: *Desarrollo del concepto de empatía epistémica para los casos de injusticia testimonial a partir de una epistemología feminista analítica*, el cual se desarrolla desde el 2017 en el programa del Posgrado de Filosofía de la Universidad Nacional de México. Asimismo, este artículo no hubiera sido posible sin el apoyo económico de: Beca Nacional de Posgrado de Calidad Nacional CONACyT Enero 2017-Enero2021; Hypatia Diversity Award Individual Grant 2018 y el proyecto PAPIIT IN400720: *Ciencia y Género: cuerpos, identidades y subjetividades periféricas*, dirigido por la Dra. Siobhan Guerrero Mc Manus.

Cómo citar este artículo

Bustos, A.G. (2022). Del conocimiento a la violencia: la dimensión epistémica en el testimonio de la violencia sexual. *Estudios de filosofía*, 66, 289-310. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.347698>

OPEN  ACCESS





From knowledge to violence: the epistemic dimension of sexual violence testimony

Abstract: The aim of this article is to highlight the epistemic dimension present in the testimony of victims of sexual violence, which takes place through various mechanisms of epistemic injustice, whether testimonial or hermeneutic. In order to show the effects of the relation between epistemic wrongs and sexual violence, I focus on some cases of sexual injustice in Mexican society which support the contention that the systematic recurrence of sexual violence and epistemic injustices lead to a particular form of epistemic dehumanization.

Key words: testimony, epistemic injustice, sexual violence, dehumanization, rape culture, testimonial injustice, hermeneutic injustice

Aurora Georgina Bustos Arellano

Es Licenciada en Filosofía por la Universidad Autónoma de Nuevo León, Maestra en Filosofía de la Ciencia y candidata a doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Coautora del libro de texto *Ética, Sociedad y Profesión* (UANL, 2009) y coordinadora del libro *Las filósofas que nos formaron: Injusticia, retos y posibilidades en la Filosofía* (Centro de Estudios Humanísticos, UANL, 2022).

ORCID: 0000-0003-1273-2332



Introducción

El propósito de este artículo es el estudio de dos casos de injusticia social en la historia contemporánea mexicana: el caso Maciel (1997) y el caso Atenco (2006). En esta investigación señalaré, a partir de las declaraciones de sus víctimas y sobrevivientes, la presencia de una dimensión epistémica en los testimonios referentes a la violencia sexual experimentada por estos. Para llevar a cabo esta tarea, exploraré y cuestionaré algunas de las nociones fundamentales de la epistemología del testimonio. El objetivo de este primer momento de la investigación es introducir los fundamentos de una de las motivaciones que atraviesa esta exposición, a saber: *la construcción de un puente entre el conocimiento y la justicia*.

Al llegar a este punto, señalaré los límites y alcances de las teorías de la injusticia epistémicas desarrolladas en la literatura filosófica reciente. Subsiguientemente, me concentraré en resaltar la *dimensión epistémica* de distintos ámbitos de la violencia sexual donde la característica del *silenciamiento* está presente. Lo anterior me permitirá revisar tanto el caso Maciel, como el caso Atenco, en los cuales sus sobrevivientes y víctimas fueron objeto no sólo de los efectos físicos y mentales de diversas formas de violencia sexual; sino también de diversos *mecanismos de injusticias epistémicas*. El conjunto de estas observaciones me permitirá concluir, hacia el final, que la ejecución sistemática de mecanismos de injusticias epistémicas aunada a la perpetuación de la violencia sexual conduce a la *deshumanización epistémica* de sus víctimas.

I. El carácter social del testimonio

El testimonio es un proceso confiable de formación de creencias que presenta elementos demandados en la memoria o la percepción, como el rastreo de la verdad, la justificación inferencial o la garantía de evidencia. Pero, al mismo tiempo, y a diferencia de dichos procesos epistémicos, el testimonio supone un *carácter social*. Richard Moran (2018) sostiene que este aspecto social representa la particularidad del testimonio. El testimonio es *un acto social y epistémico*, en el cual intervienen conceptos particulares de análisis, como la comunicación y la credibilidad.

El carácter social del testimonio parece plantear un dilema. Los sujetos epistémicos desean evitar el engaño, o caer en la ingenuidad, pero al mismo tiempo quieren conocer lo que otros expresan. En consecuencia, es preciso aceptar dos principios, tal como lo plantea Faulkner (2000): el *principio de asentimiento social* y el *principio de garantía*. El primero consiste en demandar la existencia de razones para creer (e.g. experiencias reconocibles por la audiencia) en la formación del testimonio. Mientras que el segundo principio consiste en instar la presencia de otros agentes epistémicos, como garantes, del contenido del testimonio. Así pues, esta perspectiva social, permite entender el testimonio como una acción –*acto de testificar*– y realiza otros

elementos que intervienen en el proceso de intercambio epistémico. Por ejemplo: los actos lingüísticos y performativos que involucran tanto declarar, escuchar, interrogar y responder; así como las condiciones contextuales que lo hacen posible (Shierber, 2015, pp. 11-12).

No obstante, esto no es suficiente para abarcar todas las aristas del carácter social del conocimiento. A partir de los años ochenta, los estudios en epistemología del testimonio, estimulados por la sociología del conocimiento en la ciencia y la crítica feminista en la filosofía analítica, desarrollaron preguntas relevantes acerca de la función del testimonio en la vida social. Además, se hizo énfasis en cuáles son las normas sociales presentes en los intercambios lingüísticos, y a partir de esto, cómo debemos definir el testimonio (Kusch, 2002, p. 9). Como resultado de estos estudios, se dejó de lado la postura del testimonio como un mecanismo de transmisión o como un generador de conocimiento alternativo. En lugar de ello, la atención se fijó en el testimonio comprendido como un elemento que constituye comunidades y agentes epistémicos. Dicho de otro modo: los testigos y las audiencias no son meros agentes epistémicos; más bien, son miembros de una comunidad y, por ende, comparten intereses y diferencias, afinidades y conflictos.

En el texto de 1990, *Knowledge and the State of Nature*, Edward Craig ponía en tela de juicio la utilidad del principio de transmisión del testimonio. Craig sostenía que, si bien hemos llegado a aceptar la intuición epistémica: ‘*si S sabe que p, me dice que p; entonces se sabe que p*’, dicho principio no dice nada sobre cómo distinguir informantes confiables, o cómo garantizar el conocimiento más allá de la comunicación (Craig, 1990, p. 138). En la interacción testimonial *llegamos a conocer*. En calidad de oyentes o audiencias, no sólo podemos afirmar que ciertos hablantes poseen creencias verdaderas, sino que también podemos evaluar en qué medida alguien es capaz de enunciar conocimiento. De esta manera, el carácter social del testimonio, a diferencia de la memoria o la percepción, no sólo implica la interacción con los demás sino también la evaluación epistémica del desempeño de otros agentes.

En el intercambio testimonial, las audiencias juzgan la credibilidad de los hablantes ya sea a través del desempeño de sus actos lingüísticos, o de la evidencia que respalde el contenido de sus afirmaciones. Para los oyentes, un buen hablante utiliza sus capacidades epistémicas para producir una creencia sobre la cual las audiencias pueden confiar. Esta parte de la naturaleza social del testimonio permite observar cómo se constituye, y divide, el trabajo epistémico requeridos para que el intercambio epistémico sea exitoso. El triunfo del testimonio no sólo consiste en la veracidad del resultado, sino también en la evaluación y en el reconocimiento de quienes llevan a cabo la labor testimonial. Pero *¿quiénes participan en las interacciones testimoniales y qué significa para estos que su testimonio sea –o no– creído?* A diferencia de un enfoque individualista del conocimiento, cuando se hace referencia al carácter social del testimonio implicamos poner atención –e interesarnos– en la identidad de quienes son considerados en cuanto sujetos y agentes epistémicos. Y esto es así porque examinar

el testimonio, como una acción epistémica constituida por medio de evaluaciones de la credibilidad y la confianza, conlleva consecuencias sociales para los participantes.

En este contexto es pertinente mencionar la tesis *reidiana*, según la cual confiar en el testimonio de otras personas es una tendencia humana, a menos de que encontremos *razones especiales* para no hacerlo (Reid, 1764; 2004). Es decir, los seres humanos somos interdependientes en la construcción de nuestro cuerpo de conocimiento y de creencias, especialmente en el caso del perfeccionamiento de las habilidades epistémicas que nos otorgan cierto reconocimiento social. Por ello, no sólo creemos y confiamos en otros, sino también evaluamos – y somos evaluados – en nuestro desempeño cuando interactuamos epistémicamente. De esta manera, el carácter social del conocimiento testimonial se revela como una condición de la formación de la *agencia e identidad epistémica*. El ejercicio de esta agencia epistémica, en el caso de los intercambios testimoniales, consiste en la capacidad de los hablantes para transmitir información y actuar como una fuente de creencias para otros. La agencia epistémica de un individuo no es una fuente aislada de justificación, sino que está en constante interacción con otros agentes (Medina, 2013).

A través de nuestra interacción con los demás adquirimos las habilidades que constituyen conocer en un sentido social. Sin embargo, si ciertos sujetos son rechazados como agentes epistémicos, o su credibilidad es constantemente disminuida o devaluada, entonces la interacción social entre hablantes y oyentes, constitutiva de la agencia y capacidad de los individuos se perjudica o daña. Por otro lado, ciertas acciones en las que se lleva a cabo la interacción testimonial constituyen una fuente de autoridad epistémica. Por ejemplo, en un intercambio testimonial entre maestro y alumno, se atribuye cierta autoridad al primero, por encima del último.

El análisis de las circunstancias bajo las que evaluamos el testimonio y las dinámicas epistémicas válidas o inválidas, no son exclusivamente de carácter epistémico. El intercambio testimonial, como una labor dentro de un contexto social, no es un proceso inmediato de formación de creencias, sino un asunto dinámico en el que intervienen otros elementos que permiten atribuir a ciertos individuos, como sujetos válidos de conocimiento, credibilidad y confianza.

Las formas diversas, y diferenciadas, en las que se ejerce el poder social impactan la atribución de credibilidad entre los hablantes y los oyentes; así como la adecuada evaluación epistémica del intercambio testimonial. Esta característica, del ejercicio del testimonio, en sociedades inequitativas e injustas, se manifiesta –igualmente– en el acceso a la participación y producción del conocimiento. Así, los agentes epistémicos que viven en situaciones de opresión estructural ejercen en menor medida la capacidad de expresar sus necesidades y experiencias ante ciertas audiencias. Existen prácticas epistémicas, culturalmente normalizadas y políticamente legítimas (Young, 1990, pp. 39-63) que justifican la inhibición de las habilidades y capacidades de los agentes para expresarse epistémicamente. Y dichas prácticas se manifiestan en contextos de desigualdad, tal es el caso de diversas formas de violencia sexual.

a. La evolución del concepto de injusticia epistémica

La *injusticia epistémica* es un fenómeno inequitativo que perjudica tanto a los sujetos de conocimiento, como a los procesos epistémicos y las dinámicas comunicativas en las que éstos participan. Las herramientas de análisis, ofrecidas por las teorías de la injusticia epistémica, han permitido una serie de avances originales y pertinentes en la comprensión de una diversidad de problemáticas sociales apremiantes.

En esta sección me referiré a ciertos elementos de la teoría de Miranda Fricker, en *Epistemic Injustice: The power and ethics of knowledge* (2007), y a algunas respuestas ofrecidas por otros autores (Dotson, 2011, 2014; Manne, 2018; Medina 2013). Particularmente, señalo que ciertas variantes de conductas epistémicamente injustas, como el silenciamiento, la desacreditación o la marginación conceptual, al presentarse de forma sistemática y estructural en las interacciones sociales y testimoniales, se convierten en *mecanismos* que refuerzan otras formas de opresión que eventualmente tienen como consecuencia la *deshumanización epistémica*.

En 2007, cuando Fricker postuló el término *injusticia epistémica*, surgió una discusión sumamente fructífera que retomaba los planteamientos y cuestionamientos de las epistemologías feministas (Code, 1993), así como de la teoría crítica (Spivak, 2003), acerca de las diversas y complejas condiciones de la opresión y de la violencia en las que se generan los fenómenos epistémicos. El resultado de estas discusiones es que la injusticia epistémica —entendida como el daño infligido a alguien en su capacidad como agente epistémico— está relacionada con el estatus de los individuos en sus interacciones con otros y no sólo con la distribución de información o el acceso a la educación (Goldman, 1991).

Las variantes bajo las cuales se presenta la injusticia epistémica, como *injusticia testimonial* e *injusticia hermenéutica*, revelan el ejercicio del poder social y político en las interacciones epistémicas ordinarias; pero también señalan aspectos problemáticos de nuestra conducta epistémica (Fricker, 2007, p. 7). La injusticia testimonial devalúa tanto la credibilidad del testimonio como el desempeño epistémico de ciertos hablantes. Este daño es consecuencia de la percepción distorsionada de la identidad epistémica y social de los hablantes. A su vez, la injusticia hermenéutica es la antesala de intercambios epistémicos en los cuales persiste la falta de recursos interpretativos o conceptuales que imposibilitan la comunicación de ciertas experiencias sociales. Estas variantes de injusticia epistémica representan agresiones contra el desempeño de los hablantes e imponen una serie de desventajas conceptuales y comunicativas para ciertos grupos. El resultado de esto es imposibilitar la participación y la contribución epistémica de ciertos agentes en virtud de su identidad social.

Los efectos negativos de la injusticia testimonial van más allá de la percepción y evaluación distorsionada de los hablantes, también perjudican el intercambio de información. Esto no sólo disminuye la autoridad epistémica del hablante, sino que genera una *actitud de cautela* en los agentes que los inhibe de dar su testimonio ante

ciertas audiencias. Es decir, los hablantes deciden no dar su testimonio *anticipando situaciones de descrédito o descalificación*, bajo ciertas circunstancias y frente a ciertas audiencias. Por ejemplo, las víctimas de violencia sexual se rehúsan frecuentemente a presentar una denuncia contra sus agresores ante ciertas autoridades. Asimismo, en la injusticia hermenéutica las lagunas conceptuales que limitan la comunicación de ciertas experiencias sociales de unos grupos a otros son el resultado de *dinámicas comunicativas de exclusión* entre hablantes y audiencias. En estas dinámicas las audiencias rechazan los términos conceptuales bajo los cuales se revelan ciertas experiencias sociales por parte de determinados agentes.

José Medina (2011; 2013) afirma que cuando analizamos las distintas variantes de injusticias epistémicas, debemos considerar la estructura de las jerarquías sociales que enmarcan y afectan las interacciones epistémicas cotidianas. De este modo, podemos señalar los *excesos y vicios epistémicos* presentes en las acciones cognitivas de individuos con privilegio. Esta observación de Medina es fundamental para comprender que las *injusticias epistémicas no se dan en vacíos sociales* y que ninguna variante de injusticia epistémica puede ser analizada meramente a partir de la identidad y de los prejuicios expresados por los agentes (Medina, 2013). En el testimonio hablantes y oyentes establecen relaciones de interdependencia y cooperación epistémica. Y a su vez, los agentes participantes portan identidades sociales y políticas que los ubican favorable o desfavorablemente en el intercambio epistémico social (Hawley, 2017; Pohlhaus, 2017).

En grupos tales como las mujeres, los infantes, las juventudes, las personas racializadas y las alternancias sexo-genéricas, existen estructuras sociales que minimizan su agencia epistémica (Code, 1991). Debido a ello, estos agentes interiorizan *mecanismos de silenciamiento*, ya sea de sus propias experiencias o de los recursos interpretativos que dan sentido a dichas experiencias. Este silenciamiento se refuerza por las actitudes de escepticismo, ignorancia activa y suspicacia, por parte de las audiencias que escuchan el testimonio de dichos hablantes (Crewe y Ichikawa, 2021; Dotson 2014). Dicho brevemente, las injusticias testimoniales y hermenéuticas actúan en conjunto.

b. La dimensión epistémica de la violencia sexual

Nadie debe infligir daño sobre otro y ninguna persona debe vivir con el temor al descrédito de su denuncia. No obstante, el reconocimiento del derecho a una vida libre de violencia, como el *derecho a ser escuchado en la presentación del testimonio sobre la experiencia de violencia*, aún no está garantizado. Particularmente en la presentación del testimonio relativo a experiencias de violencia sexual, donde confluyen estructuras de opresión social y culturales con variantes y mecanismos de injusticia epistémica. La violencia sexual no sólo afecta la salud física y mental de sus víctimas,

sino también el desarrollo de las capacidades cognitivas y comunicativas de las mismas. Esto impacta el testimonio individual y la narrativa social de la violencia (Solnit, 2017). Una de las características recurrentes, asociada al fenómeno de la violencia sexual, es la *negativa por parte de las víctimas y sobrevivientes de reportar o denunciar las agresiones sufridas*.

Tal negativa a hablar del daño se manifiesta de diferentes maneras en la conducta epistémica de los sobrevivientes a lo largo de su vida. A partir de esta observación señalo que la dimensión epistémica del testimonio de la violencia sexual está presente de tres formas: (1) *en el silenciamiento de las víctimas a causa del miedo al descrédito de su testimonio o denuncia*; (2) *en el silenciamiento de los sobrevivientes por la falta de un lenguaje que permita dar cuenta y sentido de sus experiencias de abuso no sólo para otros, sino para sí mismas*; y (3) *en el silenciamiento como condición de sobrevivencia*. La conjunción de estas formas de silenciamiento como parte de la experiencia de la violencia sexual, garantiza la normalización y la recurrencia de este fenómeno. Sin embargo, aun si las víctimas logran dar su testimonio, este enfrentará obstáculos para ser aceptado como conocimiento válido. Por ejemplo, actitudes de descrédito y desconfianza por parte de ciertas audiencias, las cuales tienen como propósito limitar el ejercicio de su agencia epistémica y el reconocimiento social de sus experiencias.

La escucha activa del testimonio de las víctimas es fundamental cuando se quiere procurar justicia y reparación del daño producto de la violencia. Sin embargo, la experiencia misma de denunciar, particularmente ante ciertas autoridades, impone a los hablantes ciertas condiciones. Por ejemplo, cuando se demanda que los sobrevivientes presenten una narrativa *coherente y objetiva* de los hechos violentos; pero, por otro lado, cualquier indicio de *excesiva lucidez o desapego emocional* genera escepticismo sobre la veracidad del testimonio (Alcoff, 2018; Brison, 2002; Sanyal, 2019; Solnit, 2017). Ante este escenario, el testimonio de las víctimas y los sobrevivientes se encuentra en un “punto muerto” frente a la decisión de denunciar la violencia. Si bien la denuncia rompe el silencio que protege al agresor, también expone la identidad de los sobrevivientes y con ello estos pueden llegar a ser objeto de otras formas de injusticia o agresión social o física. Aunque al no denunciar conlleva secuelas del daño emocional y epistémico producto del silenciamiento.

Así, las víctimas de violencia sexual se encuentran a sí mismas dentro de diversas formas de *silenciamiento preventivo* (Dotson, 2011), pues tratan de expresar y comunicar a otros el abuso experimentado, pero no encuentran audiencias epistémicamente capaces de entender y procesar el contenido de su testimonio. Los sobrevivientes enfrentan toda clase de obstáculos para comunicar, comprender y transmitir a otros el conocimiento que poseen relativo a las experiencias de abuso o violencia. Es decir, estos obstáculos son de carácter epistémico. La negativa a dar testimonio, como una respuesta preventiva al descrédito, es un proceso epistémico recurrente en las secuelas de las agresiones sexuales. El testimonio de la violencia sexual incluye, en su contenido

y desarrollo, aspectos del ejercicio de la agencia y la subjetividad de las víctimas que se manifiestan a través de la narración de las experiencias de abuso. Pero, cuando el hablante-sobreviviente no puede expresarse, o es incapacitado para dar sentido a sus experiencias, entonces el daño epistémico no sólo lo perjudica *qua conocedor* sino también *qua persona*.

Las víctimas de la violencia sexual necesitan, para poder construir narrativas de su identidad personal, tanto conceptos con los cuales puedan dar sentido a sus experiencias como audiencias capaces y dispuestas a escucharlos y a creerles (Brison, 2004). Desafortunadamente, esta forma de expresividad no está al alcance de todos, así como tampoco lo está la credibilidad a todos los discursos y a todas las historias. Las dificultades epistémicas de las víctimas y sobrevivientes, muchas veces, están vinculadas con los *vicios e irresponsabilidades epistémicas* (Medina, 2013) de las audiencias frente a las cuales buscan dar su testimonio.

Entre los hablantes y las audiencias debe existir –idealmente– un proceso de cooperación epistémico equitativo. Las audiencias no sólo analizan las afirmaciones de los hablantes, sino que también adquieren responsabilidades sobre las consecuencias de sus evaluaciones. Esto es así, porque tienen la capacidad de responder y de comprometerse con las acciones comunicativas de los hablantes (Medina, 2013, p. 93). Pero, cuando el testimonio de estas víctimas es etiquetado con prejuicios negativos y se descalifican las acciones comunicativas de los hablantes, entonces se perjudica la autoridad moral y la fiabilidad epistémica de las víctimas.

Otra forma en la que la condición de silenciamiento se hace presente en la violencia sexual es la exigencia de secretismo por parte del agresor a la víctima. Una vez que el perpetrador ha vulnerado la integridad física de las víctimas, *exige silencio* y, por ende, la renuncia a de su agencia epistémica. Inclusive, si el agresor no amenaza directamente a la víctima, éste lanza amenazas con acusaciones de falsedad, locura, malicia, imaginación desmedida o fantasía. Esto con el propósito de anular el testimonio de las víctimas de violencia sexual (Alcoff, 2018).

II. Los mecanismos de la injusticia epistémica

La importancia de señalar la dimensión epistémica en el testimonio de la violencia sexual consiste en comprender de manera más integral los efectos y secuelas de esta forma de daño. En lo que sigue, introduciré la noción de *mecanismos de injusticia epistémica*, la cual me ayudará a profundizar dicha comprensión. Especialmente, en aquellos casos en los cuales los testimonios de violencia sexual están localizados en el contexto de otras formas de injusticia. Los mecanismos de injusticia epistémica están presentes en las variantes de injusticia testimonial y de injusticia hermenéutica, y se activan cuando el conocimiento y las experiencias –contenidas en el testimonio de los sobrevivientes– se percibe como un desafío público a las

normas heteropatriarcales que dominan el escenario en el cual se hace público dicho testimonio.

En la injusticia testimonial no sólo se desacredita el conocimiento y la agencia epistémica de las víctimas a causa del *prejuicio de identidad*, sino que tal descrédito también es el resultado de la recurrencia de las *narrativas de exclusión*, las cuales refuerzan el *status quo* y el privilegio de aquellos agentes excesivamente creíbles (Manne, 2018). Estas narrativas culturales describen a ciertos agentes como ingenuos e ignorantes (e.g. infantes y mujeres) en lo que toca a su capacidad para distinguir entre la verdad y la falsedad. En contextos de denuncia, estas mismas narrativas juzgan a estos agentes como mentirosos, particularmente si éstos denuncian a figuras que se encuentran en un escalón social o político superior (Alcoff y Rosendale, 2018). Así, este mecanismo de exclusión epistémica invalida la credibilidad de las víctimas e inhibe la intención de los sobrevivientes de hacer público su conocimiento y experiencias a otros.

Los mecanismos que dan lugar a *dinámicas comunicativas desiguales* en la injusticia hermenéutica son los siguientes: el *silenciamiento preventivo* (Dotson, 2011) y la *irresponsabilidad epistémica de las audiencias* (Medina, 2013), los cuales imposibilitan la resonancia de ciertas voces cuyo contenido hace referencia a experiencias sociales significativas. Los discursos sociales hegemónicos dentro de la *cultura de la violación* y *del mandato de la cisheteronormatividad* encubren y normalizan cierto tipo de acciones violentas; las cuales no logran ser asimiladas o comprendidas cabalmente por los agentes, porque el contenido de estos discursos hegemónicos enrarece el sentido misógino de la violencia.

a. Caso Marcial Maciel: prejuicios de identidad y narrativas de exclusión como mecanismos de la injusticia testimonial

En noviembre de 1997 ocho ex miembros de la orden religiosa católica ‘Legionarios de Cristo’, dirigieron una carta al papa Juan Pablo II para denunciar los abusos sexuales perpetrados por Marcial Maciel Degollado, líder y fundador de la orden. El 8 de diciembre de ese año la misiva fue publicada por la revista mexicana *Milenio*. En ella, los firmantes Félix Alarcón Hoyos, José de Jesús Barba Martín, Saúl Barrales Arellano, Alejandro Espinosa Alcalá, Arturo Jurado Guzmán, Fernando Pérez Olvera, José Antonio Olvera y Juan José Vaca Rodríguez afirmaron lo siguiente:

Quienes ahora Os escribimos somos varios hombres cristianos, *doblemente víctimas en dos claras épocas de nuestra vida: primero durante nuestra adolescencia y juventud y, luego, en nuestra madurez*, por parte de un sacerdote y religioso muy allegado a Vos, *que repetidamente abusó, antaño, sexualmente y de otras maneras de nosotros, indefensos*, lejos de nuestros padres o tutores, en países diversos y lejanos del nuestro, y *que, al haber revelado nosotros la*

triste verdad de nuestra historia a dos periodistas norteamericanos de buena fe, el año pasado, y, habiendo él sabido por ellos nuestros nombres a través de abogados suyos (sin haber nosotros incoado demanda legal alguna), acudió o dio instrucciones para que antiguos compañeros nuestros, actualmente fuera de la congregación, de la que el sacerdote ofensor es fundador y todavía actual superior general, dieran falso testimonio contra nosotros diciendo, ante notario público, que, tiempo atrás, los habíamos instado a formar una conspiración contra él, y, a través de él, contra la Iglesia, para acusarlo faltando y haciéndolos faltar a la verdad (Aristegui 2015: 286. Las cursivas son mías).

En 1998 el grupo de víctimas presentó cargos formales frente a las autoridades del Vaticano en la cual afirmaron haber sido “*doblemente víctimas*” de una injusticia, tanto por el abuso sexual cometido por Maciel, como del descrédito de su testimonio por parte de las autoridades vaticanas (Aristegui, 2010; Athié, Barba y González, 2012). El testimonio público del caso Maciel fue único en su exposición. Al denunciar la doble injusticia de la que habían sido objeto, no sólo denunciaban el maltrato sexual que Maciel cometió contra ellos durante su infancia, sino también la *maquinaria de descrédito institucional* organizada tanto por el acusado como por miembros de la curia legionaria y católica mexicana contra el testimonio de los denunciantes (Guerrero, 1997). Esta segunda forma de injusticia la identifiqué como una injusticia epistémica de carácter testimonial. Los 8 ex legionarios expresaron, tanto en esta carta pública como en múltiples testimonios notariados y en distintas investigaciones periodísticas mexicanas (Aristegui, 2010; González, 2006; Guerrero, 1997) y estadounidenses (Berry y Renner, 1997; 2004; 2005), el daño a sus capacidades epistémicas en diferentes niveles.

La injusticia testimonial, entendida como devaluación de la credibilidad y de la identidad epistémica de los ex legionarios, tuvo lugar cuando el ejercicio de la agencia epistémica de los denunciantes fue limitada o negada. Y esto no sólo durante los primeros intentos de denuncia o exposición del daño en la congregación (González, 2006), cuando los entonces jóvenes y adolescentes legionarios intentaban expresar, transmitir y denunciar sus experiencias de violencia y abuso; cuarenta años después el testimonio de las víctimas también fue desacreditado.

Como ya lo he mencionado, una de las características principales a las que se enfrentan las denuncias sobre violencia o abuso sexual es el miedo al descrédito por parte de los sobrevivientes. El temor a la descalificación surge a causa de diversas circunstancias. Por ejemplo, el poder social que ostenta el atacante, una auto-percepción devaluada del propio poder social y la falta de confianza de las capacidades testimoniales. En estos casos sostengo que interviene un prejuicio de identidad en contra del hablante. No sólo por parte del oyente que evalúa desfavorablemente al denunciante de la violencia sexual, sino además apoyado por la aceptación de ciertas *narrativas de exclusión que justifican prejuicios de identidad epistémicos contra*

ciertos agentes. Ilustraré esto más concretamente con el testimonio del ex legionario denunciante Juan José Vaca:

Carmen Aristegui: El comunicado del 01 de mayo del 2010 emitido por el Vaticano es un quiebre en esta historia. Dice a la letra: ‘Maciel fue un criminal sin escrúpulos’. ¿Cómo lo recibiste?

Juan José Vaca: De momento me quedé pensando, tratando de evaluar las expresiones que usó el Vaticano. La Santa Sede no suele llamar al pan, pan y al vino, vino, sino que usa eufemismos. Desde luego *mi primera reacción fue de satisfacción, porque finalmente están dando validez a lo que desde 1976 denuncié públicamente*. Fue mi emoción primero, antes que mi cerebro, la que actuó y mi corazón me dijo: ‘Juan, están reconociendo que no eres un mentiroso sino un defensor de la verdad. Quien era el mentiroso (Juan José Vaca), el traidor, el calumniador, ahora resulta que es quien decía la verdad’ (Aristegui, 2015, p. 249; las cursivas son mías).

En este testimonio, Vaca expresa que las condiciones para que su testimonio haya sido objeto de una injusticia epistémica consisten en la desacreditación del conocimiento e información que poseía sobre la conducta criminal de Maciel. En este testimonio afirma sentir cómo, después de más de 30 años de ser negado, fue finalmente validado y reconocido no sólo como un individuo confiable, sino como *defensor de la verdad*.

Para esto, es necesario volver a la forma en que Medina (2012; 2013) complementa la noción de injusticia epistémica de Fricker: él señala que *ninguna injusticia epistémica se da desligada de su contexto social*. En el Caso Maciel tanto las autoridades religiosas como sectores políticos y económicos privilegiados de la sociedad mexicana desacreditaron a los denunciantes. Al mismo tiempo, ellos le asignaron un exceso de credibilidad y autoridad epistémica a Marcial Maciel, quien negó las acusaciones. Esta desproporción de grados de credibilidad entre los ocho denunciantes y un jerarca de la iglesia afectó la transmisión del conocimiento y daño moral y epistémicamente a los sobrevivientes.

Kate Manne (2017) señala que, para entender la violencia dentro de contextos de opresión patriarcal y sexista, como sucede en las jerarquías religiosas, es importante tener en cuenta la ubicación social de los individuos y las jerarquías a las que pertenecen, las cuales intervienen en sus interacciones epistémicas cotidianas. Cuando una comunidad, en calidad de audiencia del testimonio de las víctimas de violencia sexual, sostiene la inocencia de ciertos hombres no duda de la credibilidad del acusado; antes bien, sospecha del acusador (Manne, 2017, p. 178). Este beneficio epistémico favorece a sujetos cuya identidad es socialmente aceptada y privilegiada sobre otras identidades. Por ejemplo, Maciel era una figura moral y política prominente en la sociedad mexicana y, además, era un hombre cuyo *maquillaje social* (blanco,

rubio, de compleción atlética, proveniente de una familia devota y de clase alta) era reconocido y validado como un modelo a seguir, 'carismático' y 'encantador' (Aristegui, 2015; González, 2006).

Cuando los denunciantes de diversas formas de violencia sexual señalan a hombres con identidades sociales privilegiadas y estos, a su vez, pertenecen a identidades sociales percibidas como inferiores a las de los atacantes, el rechazo de la comunidad contra las víctimas y su testimonio se intensifica. En el caso Maciel no podría parecer —a primera vista— que la identidad de hombres adultos denunciantes fuese percibida como antagónica a la identidad de Maciel. Sin embargo, los elementos identitarios que perjudican la percepción del testimonio de los 8 ex legionarios están basados en los prejuicios de carácter homofóbico, misógino y adultocéntrico arraigados en la comunidad católica (Frawley-O'Dea y Goldner 2007; Goldner 2007).

La injusticia testimonial consiste en la tendencia a evaluar cómo menos creíbles a los miembros de ciertos grupos, cuando estos hacen afirmaciones acerca de ciertos temas en contra de ciertas personas. Podemos decir que existen *dos mecanismos en los que se activa la injusticia testimonial*, a saber: la devaluación de la competencia de un sujeto, considerándolo como menos capaz; y la devaluación de la credibilidad considerándolo menos sincero u honesto en sus afirmaciones (Manne, 2017, p. 185). En el primer caso, las identidades sociales, como las de las infancias y los jóvenes, son consideradas tanto incompetentes como poco confiables cuando intentan hacer denuncias sobre agresiones sexuales cometidas por adultos. A su vez, el fenómeno del abuso sexual infantil, en ciertos contextos políticos y sociales, sigue siendo un tema tabú. A pesar de los múltiples esfuerzos por parte de activistas y sobrevivientes, no ha sido posible erradicar este fenómeno. Asimismo, cierta forma de negligencia sobre la violencia infantil se intensifica a causa de los prejuicios sobre la credibilidad y el poco reconocimiento de la agencia epistémica de los niños (Alcoff, 2018, p. 84). En el segundo sentido de injusticia testimonial, las denuncias de los ocho exlegionarios, los cuales ya eran adultos y estaban alejados por completo de la orden religiosa, fueron consideradas como una afrenta contra la figura política y moral de Marcial Maciel. Por un lado, altas figuras políticas y religiosas defendieron la inocencia de Maciel frente a las acusaciones públicas de abuso sexual alegando un *complot político* (Guerrero, 1997). Por el otro, las denuncias de violencia sexual por parte de ocho hombres a un miembro masculino del clero católico fueron recibidas no sólo con escepticismo sino también como una forma de interrumpir el *status quo* de las comunidades cristianas fundamentadas en la castidad y la cisheteronormatividad sexual.

Todos estos aspectos, al momento de la recepción de la denuncia pública y los testimonios en contra de la figura de Marcial Maciel, crean un ambiente de *narrativa de exclusión* en el que se favorece, e incluso se defiende epistémicamente al acusado en detrimento del conocimiento de los denunciantes. Estas narrativas de exclusión establecen una falsa dialéctica entre el *hombre malo*, capaz de ejercer violencia contra niños y mujeres, versus el *hombre bueno* benefactor en ciertos sectores y cuya posición

social es percibida como moralmente intachable. Cuando se denuncian las acciones o abusos cometidos por los hombres buenos, Manne afirma que se establece una dinámica comunicativa de competencia entre la credibilidad entre los denunciantes, los acusados y la comunidad. Donde la palabra de unos –las víctimas y sobrevivientes– vale menos que la de otros –los acusados.

Marcial Maciel no era un monstruo. Pero sí fue un hombre que utilizó por décadas su posición e identidad social para abusar de generaciones de infantes, jóvenes y mujeres (*Legionarios de Cristo*, 2021). En este sentido, los mecanismos de injusticia testimonial logran, además de perjudicar las capacidades epistémicas de los denunciantes, preservar formas de jerarquía social y patriarcal. Muchos casos de injusticia testimonial, al estar basados o extraídos de situaciones de injusticia social, ponen en el centro de la discusión la intención del hablante por buscar *reconocimiento epistémico* donde antes no lo había. Por ello, Manne surge que la función de las devaluaciones de credibilidad, propias de las injusticias testimoniales, es proteger la posición social y la autoridad epistémica de los miembros dominantes de ciertas comunidades.

b. Cultura de la violación: marginación conceptual y dinámicas comunicativas como mecanismos de la injusticia hermenéutica

La *cultura de violación* no se refiere a la violencia sexual como un logro cultural, sino al conjunto de creencias, normas, hábitos y costumbres que motivan y explican diversas manifestaciones de la agresión sexual (*Buchwald, Fletcher y Roth*, 2005). La cultura de la violación es una expresión de poder que toma forma a través de prácticas, narrativas y discursos cotidianos: como la hipersexualización de las infancias, el mandato de la cisheteronormatividad y la trivialización de la violación. Desde prácticas como el acoso callejero o el avergonzamiento sexual y hasta la violación marital, estos mecanismos sociales afectan desproporcionadamente a niñas, adolescentes, mujeres. En estas prácticas se asume que la violencia no sólo es inevitable, sino deseable e incluso necesaria para dar sentido a las jerarquías y las estructuras actuales. Como consecuencia, la cultura de la violación perpetúa la creencia de que es aceptable imponer la voluntad ajena sobre el cuerpo y el consentimiento de otros (*Bustos Arellano*, 2021).

El daño epistémico de la injusticia hermenéutica hace mella en la vida social de los agentes, puesto que los excluye de la participación epistémica comunitaria y los priva de los recursos conceptuales que dan sentido a sus experiencias sociales. Diversos aspectos de la cultura de la violación atraviesan y moldean las experiencias sociales de infantes, jóvenes y mujeres. El propósito de esta sección es mostrar cómo los mecanismos de la injusticia hermenéutica están presentes en este fenómeno social. Miembros de grupos hermenéuticamente marginados participan en desventaja, o no participan en absoluto, en las prácticas epistémicas de construcción de significación

social. En consecuencia, estos encuentran obstáculos epistémicos para dar sentido a sus experiencias, ya sea para sí mismos, o para comunicarlas a otros.

Fricker utiliza como *caso paradigmático* (Argon, 2021) el surgimiento del concepto de *acoso sexual* a partir del caso de Carmita Woods durante la década de los años setenta. La *estipulación de este concepto* no sólo ayudó a cambiar la legislación y establecer medidas de protección para las mujeres afectadas en el espacio público y laboral, sino que también contribuyó a nombrar y a señalar la experiencia social de muchas de ellas. Lo mismo ha sucedido en los últimos años con conceptos que se refieren a procesos de injusticia, discriminación o desigualdad, tales como *mansplaining*, *gaslighting*, *feminicidio*, *withewashing*, *masculinidad tóxica*, *avergonzamiento sexual* o el concepto mismo de *cultura de la violación*. El surgimiento de estos recursos conceptuales colectivos tiene el propósito de cubrir aquellos vacíos donde hay experiencias sociales encubiertas, puesto que la distribución inequitativa del poder epistémico y social *para nombrar* dichas experiencias no deja ver las perspectivas de otros grupos y, por lo tanto, impacta injustamente el ejercicio epistémico de estos (Fricker, 1999).

La cultura de la violación y la injusticia hermenéutica se retroalimentan la una a la otra. La injusticia hermenéutica es un daño dinámico y colectivo que está presente en la participación de los procesos de comunicación, transmisión, información y atribución de conocimiento. Cuando el hablante es objetivado como informante, la audiencia, o el oyente, selecciona no sólo quién puede ser escuchado, sino también qué contenido es válido o no, o qué contenido es inteligible para ellos o no. Las audiencias no son espectadores frente al desempeño y contenido testimonial de los hablantes, sino que participan en la dinámica comunicativa respondiendo, cuestionando, interrogando o aclarando las acciones comunicativas de los hablantes. Medina, a diferencia de Fricker, sostiene que los vacíos hermenéuticos no son vacíos conceptuales, sino fallos en la capacidad de respuesta comunicativa e interpretativa de las audiencias ante los hablantes. La inteligibilidad de una experiencia no sólo consiste en la mera posesión de conceptos, ni en el dominio de las habilidades por parte de los hablantes para entender su propia experiencia social; también incluye la capacidad de las audiencias para entender lo que otros intentan comunicarles.

Las consecuencias de la violencia sexual no sólo se reducen a la agresión física, sino que también se extienden al conjunto de prácticas, costumbres y valores que la justifican y la normalizan. Los vacíos conceptuales en la descripción de experiencias sociales de abuso son condición de posibilidad para la consecución de la violencia sexual. El daño de la injusticia hermenéutica en la cultura de la violación afecta la inteligibilidad de las víctimas para dar cuenta de sus experiencias. La dimensión epistémica de la violencia sexual se extiende hasta la incapacidad de compartir los recursos conceptuales que implican, por ejemplo, la denuncia. Medina denomina *muerte hermenéutica* a la limitación de las capacidades interpretativas y de la agencia de los individuos (2017, p. 41). El concepto de muerte hermenéutica se refiere a la aniquilación de la identidad y de la voz del hablante, impidiendo tanto su participación epistémica en la comunidad como

la posibilidad de ser escuchado y entendido por otros. Quienes son impactados por la cultura de la violación son objeto de esta forma de muerte hermenéutica.

En un mundo social basado en prejuicios y en una distribución inequitativa de los derechos y la justicia, la creación de significados que hacen referencia a experiencias sociales es igualmente injusta e inequitativa. Por ello, estudiar e identificar los mecanismos por los cuales opera la injusticia hermenéutica permite identificar las dinámicas y consecuencias epistémicas del ejercicio desigual del poder (Anderson, 2011; Fricker, 2007; Medina, 2013; 2017). Una forma de contrarrestar los efectos de la injusticia hermenéutica dentro de fenómenos sociales tan complejos como la cultura de la violación, consiste en desarrollar *formas de resistencia epistémicas* frente a los efectos sociales de la violencia sexual. Concretamente: desarrollar mecanismos por los cuales los sobrevivientes y las víctimas puedan *nombrar las experiencias* de violencia sexual y compartir con otros su visión del mundo (Brison, 2002). Otra forma de demandar responsabilidad, frente a las injusticias y daños sociales y epistémicos de la cultura de la violación, es validando las experiencias de los sobrevivientes desde el intercambio testimonial. Es decir, si somos conscientes de la manera en que ejercemos injusticias testimoniales, podremos prevenir y revertir posibles —y futuras— injusticias hermenéuticas.

III. Caso Atenco y la *deshumanización epistémica* como producto de la injusticia testimonial.

No hay proceso deshumanizante en la violencia sexual, si de antemano no se reconoce que el daño propio de esta violencia es impedir el desarrollo de la propia humanidad de las víctimas. En este sentido, sólo aquellos individuos que son reconocidos como personas o sujetos con agencia pueden ser objeto de una violación. Para deshumanizar a alguien se tiene que suponer que el objeto de violencia es un ser humano con agencia e intereses propios y, en el caso de la violación, reconocer la agencia, la autonomía y la voluntad a punto de ser coaccionada y limitada por el atacante. Por eso, *la ausencia de consentimiento* es crucial en los casos de violación.

La deshumanización afirma en un sentido negativo la autonomía de las personas para poder limitar o aniquilar su ejercicio. Uno de los múltiples daños propios de la violación sexual como deshumanización es el retroceso injustificado en los intereses de alguien más. Tales intereses —propios del bienestar humano— son aquellos relacionados con la identidad y el desarrollo individual. La violencia sexual, particularmente la violación, lastima y trastoca físicamente, así como las metas, aspiraciones y objetivos personales de los sobrevivientes (Archard, 2007, p. 388). Más aún, *la deshumanización de la violencia sexual también daña el ámbito epistémico*.

Quisiera reafirmar lo anterior en dos sentidos. En primer lugar, porque ser reconocido epistémicamente como acreedor de la verdad es un interés plenamente humano. En

segundo lugar, porque negar el reconocimiento de ser acreedores de la verdad o de cierto conocimiento constituye parte del daño reportado por las víctimas de violencia sexual. Uno de los intereses propiamente humanos, pero particularmente de los sobrevivientes de alguna forma de violencia sexual, es la de ser acreditados y reconocidos como sujetos epistémicos: *ser creídos*. Hacia el final de esta sección señalaré que uno de los efectos de la violencia sexual en la vida epistémica de las víctimas y sobrevivientes es la deshumanización no sólo a través de la fuerza de la violencia y el daño moral, sino a través de una *deshumanización epistémica*. La deshumanización, como proceso presente en contextos de opresión e injusticia social, no consiste en una mera instrumentalización de los individuos a causa del abuso de otra persona. La deshumanización también comprende el reconocimiento previo de la personalidad y la autonomía de la víctima para posteriormente limitar el ejercicio y cumplimiento de sus intereses propios como ser humano (Mikola, 2016).

Así pues, la deshumanización de la violencia sexual conlleva el daño específico de menguar la agencia y la consecución de los intereses propios de las personas. Entender de esta manera la deshumanización permite comprender los efectos de la desigualdad de género en los sistemas patriarcales y contribuye a entender de manera más amplia los efectos de la violencia sexual, específicamente, en los ataques sexuales hacia las mujeres en contextos bélicos o de conflicto, en los cuales éstas no son vistas como instrumentos de satisfacción sexual por sus atacantes, sino como miembros activos dentro de una comunidad.

Para respaldar esta afirmación introduciré el testimonio ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos de Norma Jiménez, una de las 11 mujeres que denunciaron al Estado mexicano por violación a sus derechos humanos durante el operativo federal en San Salvador Atenco en mayo del 2006. Con este testimonio, ilustraré que la violencia sexual trastoca el bienestar de las personas a través del daño epistémico, el cual consiste en la incapacidad de reconocimiento epistémico de las víctimas. Señalaré que esta incapacidad impide el cumplimiento de los intereses fundamentales de las sobrevivientes y que esto constituye una de las consecuencias deshumanizantes de la violencia sexual.

Los días 3 y 4 de mayo del 2006 en el poblado de Texcoco y San Salvador Atenco, aproximadamente 700 elementos de la Policía Federal Preventiva y 1815 agentes municipales y estatales implementaron un operativo contra activistas y miembros del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra. Como consecuencia del uso excesivo de la fuerza murieron dos jóvenes, detuvieron y torturaron a 217 personas, entre las cuales había 47 mujeres que, en su mayoría, reportan haber sufrido tortura sexual a manos de los policías en el interior de los vehículos utilizados para trasladar a los detenidos a un centro de reclusión (Centro Prodh, 2017). Los agentes policiales cometieron agresiones sexuales, físicas y abuso psicológico contra las mujeres detenidas. 26 de las 47 mujeres reportaron estas agresiones al ingresar al Centro de Prevención y Readaptación Social de Almoloya de Juárez, pero sus denuncias fueron ignoradas

por las autoridades del penal (Centro Prodh, 2018). Posteriormente, y ante la falta de acceso a la justicia en instancias nacionales, 11 mujeres acudieron ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), la cual recomendó al Estado mexicano una investigación que esclareciera los hechos e identificara y sancionara los distintos grados de responsabilidad.

En los testimonios frente la CIDH, las sobrevivientes de estos ataques señalaron que durante su detención habían sido objeto de tortura sexual, pero que al momento de denunciar *fueron acusadas de mentirosas y de hacer acusaciones falsas contra miembros de la policía* federal preventiva. Uno de los testimonios de Norma Jiménez señala lo siguiente:

La tortura sexual destruye vidas y destruye familias y comunidades enteras. Y a las sobrevivientes nos ha tocado reconstruirnos solas. *Luchar por la verdad*. Pero no olvidamos que el Estado es el responsable. *Queremos la verdad y queremos la justicia*. Y queremos la certeza de que esto no se va a repetir (...) *Fuimos señaladas, estigmatizadas y nos llamaron mentirosas. Y todo este tiempo hemos defendido la verdad. Y merecemos que se reconozca que estamos diciendo la verdad*. Que se investigue. Es tan importante no sólo que se haga justicia, sino también porque estos hechos no vuelvan a ser repetidos (Norma Jiménez, Centro Prodh, 2018: Las cursivas son mías).

En su testimonio, Norma Jiménez también reconoce que su vida cambió drásticamente a partir de los hechos del día 3 y 4 de mayo del 2006. Un ejemplo de ello es cuando, durante su comparecencia, Norma Jiménez fue cuestionada sobre su vida a partir de su liberación, después de permanecer un año presa por un delito administrativo no grave imputado después de su tortura:

Jueza de la CIDH: “¿Usted siguió estudiando después de salir de prisión?”

Norma Jiménez: “Sólo terminé esa parte, pero ya no volví. No terminé mi carrera completa”

Jueza de la CIDH: “¿Por qué no la terminó?”

Norma Jiménez: “Porque yo estudiaba artes plásticas y mis manos ya no servían para eso. Porque el dolor (producto de los golpes y abusos físicos cometidos durante la tortura) me recuerda mucho lo que pasé; porque me costó mucho recobrar mi vida y poder salir a la calle de nuevo y confiar en las personas” (Norma Jiménez, Centro Prodh, 2018).

En el testimonio de Norma Jiménez podemos identificar tanto los efectos de la tortura sexual como una forma de deshumanización y a su vez, dicha deshumanización,

1 Norma Jiménez era estudiante de la carrera de Artes Plásticas en el Instituto Nacional de Bellas Artes en la ciudad de México al momento de su detención y tortura en San Salvador Atenco.

como un *crimen epistémico*. Es decir, como un retroceso en el cumplimiento de los intereses propiamente humanos de la víctima. Norma Jiménez señala cómo su vida personal y epistémica fue gravemente perjudicada por la violencia sexual. Retomando sus palabras: *fuiimos señaladas, estigmatizadas y nos llamaron mentirosas. Y todo este tiempo hemos defendido la verdad. Y merecemos que se reconozca que estamos diciendo la verdad*. La violencia sexual trastoca el bienestar de las personas e impide el cumplimiento de los intereses fundamentales de las sobrevivientes, a saber: la búsqueda justicia y el reconocimiento de la verdad. Al no hacerlo, se reforzaron las consecuencias deshumanizantes de esta forma de la violencia, pero a través de mecanismos epistémicos propios de la injusticia testimonial y del silenciamiento de las sobrevivientes.

Conclusión

Con esta exposición mostré la dimensión epistémica presente en los testimonios de las víctimas de violencia sexual, a través de la exposición de dos casos de injusticia social. Dicha dimensión epistémica se analizó, en un primer momento, a través de la diversidad de actitudes de silenciamiento experimentadas por las víctimas. Posteriormente, indagué el impacto de esa dimensión epistémica con el estudio de casos concretos de injusticias sociales en la sociedad mexicana, y señalé la ejecución de diversos mecanismos de injusticias epistémicas. Finalmente, concluí que la acción conjunta y sistemática de todas estas instancias, en las cuales la violencia sexual va de la mano con mecanismos epistémicos de daño, conducen a una forma de deshumanización epistémica que agrava la injusticia. De ahí, la necesidad —por parte de ellas— del constante *reclamo de ser creídas*.

Agradecimientos: Este artículo fue posible gracias una comunidad académica comprometida con otras posibilidades de hacer filosofía: Siobhan Guerrero McManus (UNAM), María Teresa Muñoz (UNAM), Florencia Rimoldi (UBA), Moira Pérez (UBA), Blas Radi (UBA) y Jonathan Ichikawa (UBC-Vancouver). A Orlando Téllez (LMU-München) mi agradecimiento por su lectura atenta del manuscrito. Finalmente, esta investigación no hubiera sido posible sin la constante lucha por la verdad y la justicia de personas como el Dr. José de Jesús Barba Martín *gracias por confiar su testimonio en esta escucha*.

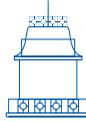
Referencias

- Alcoff, L. (1999). On judging epistemic credibility: is social identity relevant? *Philosophic Exchange*, 29(1), Article 1.
- Alcoff, L. (2018). *Rape and resistance*. Polity Press.

- Athié, A., Barba, J. y González, F.M. (2012). *La voluntad de no saber: lo que sí se conocía sobre Maciel en los archivos secretos del Vaticano desde 1944*. Random House Mondadori.
- Archard, D. (2007). The wrong of rape. *Philosophical Quarterly*, 57(228), 374–393.
- Aristegui, C. (2010) *Marcial Maciel: retrato de un criminal*. Penguin, Random House. Segunda Edición.
- Berry, J. & Renner, G. (2004). *Vows of silence: the abuse of power in the Papacy of John Paul II*. Free Press. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9213.2007.492.x>
- Buchwald, E., Fletcher, P. & Roth, M. (Eds). (2005). *Transforming a rape culture*. Revisited Edition. Milkweed Editions.
- Brison, S.J. (2002). *Aftermath: violence and the remaking of a self*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400841493>
- Bustos Arellano, A.G. (2021). Cultura de la violación (14 de junio) *LaTraductora*. <https://www.latraductora.mx/post/cultura-de-la-violaci%C3%B3n>
- Centro Prodh: Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez A.C. (2018). Miguel Agustín Pro Juárez Audiencias de #MujeresDeAtenco en la #CorteIDH - Norma Jiménez (Archivo de video). Recuperado https://www.youtube.com/watch?v=xjG_uZhWNOM
- Centro Prodh: Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez A.C (2017). Mujeres sobrevivientes de tortura sexual en Atenco: un caso paradigmático de impunidad ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Primera Edición, noviembre 2017. México. Recuperado: http://centroprodh.org.mx/wpcontent/uploads/2017/12/DossierAtenco_Descargable.pdf
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (2018). Caso Mujeres víctimas de tortura sexual en Atenco Vs. México. Excepción preliminar, fondo, reparaciones y costas. Sentencia de 28 de noviembre de 2018.
- Code, L. (1991). *What can she know?: feminist theory and the construction of knowledge*. Cornell University Press. <https://doi.org/10.7591/9781501735738>
- Craig, E. (1990). *Knowledge and the state of nature: an essay in conceptual synthesis*. Oxford University Press.
- Crewe, B. & Ichikawa, J.J. (2021). Rape culture and epistemology. In J. Lackey (Ed.), *Applied epistemology* (pp. 253–282). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198833659.003.0011>
- Dotson, K. (2011). Tracking epistemic violence, tracking practices of silencing. *Hypatia*, 26(2), 236-257. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01177.x>
- Dotson, K. (2014). Conceptualizing epistemic oppression. *Social Epistemology*, 28(2), 115-138. <https://doi.org/10.1080/02691728.2013.782585>
- Frawley-O’Dea, M. G. (2007). *Perversion of power: sexual abuse in the catholic church*. Vanderbilt University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv17vf6wr>
- Fricke, M. (1999). Rational authority and social power: towards a truly social epistemology. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 98(2),159–177. <https://doi.org/10.1111/1467-9264.00030>

- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198237907.001.0001>
- Goldner, V. (2007). The catholic sexual abuse crisis: gender, sex, power and discourse. In *Predatory priests, silenced victims: the sexual abuse crisis and the catholic church*. Routledge.
- González, F. M. (2006). *Los Legionarios de Cristo: testimonios y documentos inéditos*. TusQuests Editores.
- Guerrero Chiprés, S. (1997). Las acusaciones a Maciel, falsas: arzobispo Rivera (12 de mayo) *La Jornada*, México.
- Hawley, K. (2017) Trust, distrust, and epistemic injustice. In I. Kidd, J. Medina & G. Pohlhaus (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 69-87). Routledge Handbooks.
<https://doi.org/10.4324/9781315212043-7>
- Kidd, I.J., Medina, J. & Pohlhaus, G. (Eds.). (2017). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315212043>
- Kusch, M. (2002). *Knowledge by agreement: the programme of communitarian epistemology: the programme of communitarian epistemology*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/0199251223.003.0006>
- Legionarios de Cristo. (2021). Comisión de casos de abuso de menores del pasado y atención a las personas implicadas (21 de diciembre 2019). Informe 1941-2019 sobre el fenómeno de abuso sexual de menores en la Congregación de los Legionarios de Cristo desde su fundación hasta la actualidad. <https://legionariosdecristo.org/radiografia-para-erradicar-el-abuso/Y> (actualizado 22 de marzo de 2021) <https://www.0abusos.org/wp/wp-content/uploads/2019/12/informe-comision-es-1941-2019.pdf>
- Manne, K. (2017). *Down girl: the logic of misogyny*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780190604981.001.0001>
- Martínez García, C. (2002). Legionarios de Cristo: El Escándalo (21 de abril). *La Jornada*, México.
- Medina, J. (2017). Varieties of hermeneutical injustice. In I. Kidd, J. Medina & G. Pohlhaus (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 41-52). Routledge Handbooks.
<https://doi.org/10.4324/9781315212043-4>
- Medina, J. (2013). *The epistemology of resistance*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199929023.001.0001>
- Moran, R. (2018). The exchange of words: speech, testimony, and intersubjectivity. OUP.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780190873325.001.0001>
- Pohlhaus, G. (2017). Varieties of epistemic injustice. In I. Kidd, J. Medina & G. Pohlhaus (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 13-26). Routledge Handbooks.
<https://doi.org/10.4324/9781315212043-2>
- Reid, T. (1764/2004) *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*. E Duthie (Trad.). Editorial Trotta.

- Renner, G. (2005). Vatican revisits abuse charges: accused priest is close to the Pope. Hartford Courant. https://www.bishop-accountability.org/news2005_01_06/2005_01_03_Renner_VaticanRevisits.htm
- Renner, G. & Berry, J. (1997) Breaking the silence head of worldwide catholic order Accused of history of abuse. Hartford Courant. <https://www.courant.com/news/connecticut/hc-marcial-maciel-02-1997-story.html>
- Sanyal, M. (2019). *Violación*. Reservoir Books Penguin Random House.
- Shieber, J. (2015). *Testimony: a philosophical introduction*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315697376>
- Solnit, R. (2017). *The mother of all questions*. Haymarket Books.
- Spivak, G. (2003). Can the subaltern speak? *Die Philosophin*, 14(27), 42-58. <https://doi.org/10.5840/philosophin200314275>
- Young, I. M. (1990). *Justices and the politics of difference*. Princeton University Press.



Nota a los autores

La revista *Estudios de Filosofía* publica preferentemente contribuciones que provengan de investigaciones en los diferentes campos de la filosofía, así como artículos que aporten a la discusión, el esclarecimiento, la actualización o la interpretación de problemas filosóficos. Se aceptan contribuciones en español e inglés. Es de suma importancia que los artículos enviados cumplan los siguientes requisitos:

1. Entrega

Para realizar envíos de contribuciones a *Estudios de Filosofía* es necesario que los autores estén registrados en el sitio web de la revista (OJS) en el siguiente link: https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/about/submissions. Acceda al sitio y proceda al envío, que se hace a través de cinco pasos. Así mismo, lea el aviso de derechos de autor.

Preparación

Todos los manuscritos serán sometidos a doble arbitraje anónimo antes de su posible publicación. Por ello, rogamos a los autores eliminar del cuerpo del texto su nombre, afiliación institucional y cualquier referencia que pueda ayudar a identificarlo.

Puede darse el caso de que al autor se le pida revisar su artículo antes de ser publicado. Además, el derecho de rechazar la publicación de los artículos es reservado al editor. Para información sobre los tipos y extensión de los artículos que la revista publica consulte la tipología de los artículos en la página web de la revista. Sugerimos usar el siguiente instructivo de guía para la preparación de su envío.

Estructura

Proceda según la siguiente estructura para presentar su envío:

- **Título**
- **Resumen:** en inglés y español, entre 130 y 150 palabras en un solo párrafo donde señale los objetivos y propósitos, así como las conclusiones. El resumen no debe contener ninguna abreviatura indefinida ni referencias no especificadas.
- **Palabras clave:** una lista de 5 a 7 descriptores, los cuales son usados con fines de indexación.
- **Texto principal del artículo.**
- **Referencias:** APA séptima edición.

Diseño del manuscrito

El archivo enviado debe estar en .docx.

Página: tamaño carta, todas las páginas numeradas consecutivamente.

Fuente: tamaño 11 o 12 puntos, Times New Roman
Espaciado: 1,5.
Márgenes: 3 cms. arriba, abajo, derecha e izquierda.

2. Datos imprescindibles que deben incluirse en el sistema de envíos (OJS) de la revista

- El artículo debe ir precedido por un resumen de máximo 150 palabras en el que se describan el contenido y la tesis central del artículo, además de 5 a 7 palabras clave para identificar los temas sobre los que versa.
- Al final del artículo debe ir la lista de referencias.
- **En sistema de envíos OJS:** todas las colaboraciones deben aportar una breve biografía intelectual del autor, que no exceda 150 palabras, en la que aparezcan los siguientes datos: nombre y apellidos del autor, filiación institucional completa (universidad, dependencia, grupo de investigación); estudios realizados (títulos obtenidos, institución); libros y artículos publicados recientemente; áreas de especialización; ORCID, e-mail y dirección postal.

3. Formatos para las referencias bibliográficas

La revista se rige únicamente por el modelo de citación APA séptima edición. En el cuerpo del artículo se hace la referencia entre paréntesis indicando el apellido del autor, el año de publicación de la obra y el número de página, p. ej. (Nietzsche, 1973, p. 20).

Cuando se citan obras de un mismo autor publicadas el mismo año, la diferencia se indica mediante una letra minúscula adjunta al dato del año, p. ej. (Gutiérrez, 1999a). Cuando sea necesario repetir referencias a una misma obra, se usan de nuevo los paréntesis para repetir los datos de autor, año o página, según sea necesario.

El formato de referencias bibliográficas, que debe incluirse al final del artículo, se rige por el siguiente orden, puntuación y resalte tipográfico:

- **Libros**

Nietzsche, F. (1973). *Así habló Zaratustra* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.

- **Artículos de revistas**

García, C. (1985). El problema de la virtud en Platón. *Pensamiento Filosófico*, 12(4), 45-60.

- **Capítulos de libros o colaboraciones en obras colectivas:**

Gutiérrez, A. (1999). La cuestión del juicio determinante en el pensamiento de Kant. En: M. Arboleda (Ed.), *El pensamiento de Kant en la reflexión filosófica contemporánea* (pp. 325-350). Madrid: Tecnos.

- **Recursos electrónicos:**

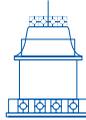
Pritzker, T. J. (s.f.). An early fragment from central Nepal [sitio en internet]. *Ingress Communications*, <http://www.ingress.com/~astanart/pritzker.html>.

4. Recepción, evaluación y aceptación de contribuciones

- La evaluación de los artículos es anónima. El comité editorial de la revista selecciona a los jurados de un amplio grupo de prestigiosos filósofos colombianos y extranjeros que cubre todas las áreas de la filosofía.
- La revista informará a su debido tiempo los resultados de las evaluaciones de los artículos.
- Con autorización del autor, la revista realizará cambios editoriales cuando sean necesarios.

Las colaboraciones deben ser enviadas a *Estudios de Filosofía* en el siguiente link:
https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/about/submissions

Última actualización: 10 de julio de 2020



Código de ética de publicación

1. Introducción: Temática y alcance de *Estudios de Filosofía*

Estudios de Filosofía es la revista editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Es una publicación electrónica internacional de acceso abierto regida por el sistema de doble arbitraje anónimo. Circula semestralmente de manera ordinaria, sin perjuicio de que, a juicio del Comité editorial, se realicen publicaciones extraordinarias. Desde su fundación en 1990, *Estudios de Filosofía* se ha concebido como medio especializado para el fomento y la difusión de trabajos de investigación en todos los campos de la filosofía, tanto de investigadores colombianos como de miembros de la comunidad filosófica internacional. La institucionalidad de *Estudios de Filosofía* garantiza su orientación hacia el desarrollo de las investigaciones filosóficas en el país y el fortalecimiento de una cultura de comunicación, bajo el principio del respeto a la libertad de expresión e investigación. Se trata de una publicación dirigida a un público de especialistas en filosofía, pero también a todas aquellas personas interesadas en el debate intelectual contemporáneo.

El propósito de publicar este Código de ética de publicación es señalar las expectativas de *Estudios de Filosofía* y el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia con respecto a la ética de publicación, teniendo como referente la temática, enfoque y alcance de la revista. Este código presenta los estándares éticos básicos para autores y evaluadores, así como también señala esquemáticamente las funciones y responsabilidades del editor.

2. Estructura editorial

Estudios de Filosofía está coordinada sólo por un director, quien a su vez coordina al editor (general o invitado), al asistente de dirección y al asistente editorial, al diagramador y al equipo editorial. El director es nombrado por el director del Instituto de Filosofía. El director es el principal responsable de la revista y todo lo que esta implica. El editor determina la temática de cada número y evalúa la adecuación temática y la calidad de cada artículo que llega a la revista antes de enviarlo a evaluar. El/la asistente y el comité editorial se encargan de apoyar al editor con la revisión del material potencialmente publicable, así como de la asesoría en el nombramiento de los revisores externos. El diagramador es el responsable del diseño y formato de la revista, y el editor es el encargado de la versión final de cada número publicado de *Estudios de Filosofía*. Todos los cargos antes mencionados son ocupados bajo el principio de la libre voluntad de cada uno de los miembros.

3. Obligaciones y responsabilidades generales del director

El director es responsable de:

- 3.1. Trabajar por satisfacer las necesidades de los lectores y autores.
- 3.2. Tratar de mejorar constantemente la revista.

- 3.3. Tener procesos para asegurar la calidad del material publicado.
- 3.4. Defender la libertad de expresión.
- 3.5. El mantenimiento de la integridad del expediente académico.
- 3.6. Oponerse a las necesidades empresariales que comprometan los estándares intelectuales y éticos de la revista.
- 3.7. Estar siempre dispuesto a publicar correcciones, aclaraciones, retractaciones y disculpas, cuando sea necesario.

4. Relaciones con los lectores

A los lectores se les

- 4.1. Informará acerca de las fuentes de financiamiento, las investigaciones y si los financiadores tenían algún papel en la investigación y su publicación y, en caso afirmativo, cuál fue.
- 4.2. Garantizará que todos los informes publicados y revisiones de la investigación hayan sido revisados por evaluadores calificados.
- 4.3. Asegurará que las secciones no arbitradas de la revista estén claramente identificadas.
- 4.4. Informará las medidas adoptadas para garantizar que manuscritos de los miembros de la revista o consejo editorial reciban una evaluación objetiva e imparcial.

5. Relaciones con los autores

- 5.1. Las decisiones del editor de aceptar o rechazar un artículo para su publicación se basarán en la importancia del manuscrito, su originalidad y claridad, así como la validez del estudio y su relevancia para la revista.
- 5.2. El editor no revocará las decisiones del editor anterior de aceptar manuscritos para su publicación, salvo que se les identifique serios problemas.
- 5.3. *Estudios de Filosofía* hace una detallada descripción de los procesos de revisión por pares, y el editor justificará cualquier desviación importante de los procesos descritos.
- 5.4. *Estudios de Filosofía* tiene un mecanismo para que los autores apelen las decisiones editoriales, a través de la comunicación con el Comité editorial.
- 5.5. *Estudios de Filosofía* ha publicado una guía para los autores en la que se señala qué espera de sus manuscritos. Esta guía regularmente se actualiza y señala un vínculo para acceder a esta sección.

6. Compromisos del editor

El editor de *Estudios de Filosofía* se compromete a:

- 6.1. Orientar a los evaluadores en el proceso de evaluación, incluso en la necesidad de manejar el material evaluado con confidencialidad.
- 6.2. Exigir a los evaluadores que declaren los posibles conflictos de intereses antes de aceptar evaluar un manuscrito.
- 6.3. Contar con sistemas adecuados para asegurar que las identidades de los evaluadores estén protegidas.
- 6.4. Impulsar a que los revisores que comenten asuntos éticos y de la investigación, así como la posible mala conducta de publicación planteada en los manuscritos.
- 6.5. Estimular a los revisores para que comenten la originalidad de los manuscritos y a que estén atentos a si la publicación es redundante o constituye plagio.
- 6.6. Enviar, en su totalidad, los comentarios de los evaluadores a los autores, salvo que contengan términos injuriosos o difamatorios.
- 6.7. Reconocer la contribución de los evaluadores a la revista.

- 6.8. Monitorear el desempeño de los evaluadores y tomar medidas para garantizar que sean de alto nivel.
- 6.9. Desarrollar y mantener una base de datos de evaluadores idóneos y actualizarla con base en el desempeño del evaluador.
- 6.10. Dejar de contactar a los evaluadores que de manera recurrente hacen evaluaciones deficientes, descorteses o de baja calidad.
- 6.11. Utilizar una amplia gama de fuentes (no sólo los contactos personales) para identificar posibles nuevos evaluadores (por ejemplo, bases de datos bibliográficas).

7. Relaciones del editor con el Comité editorial

El editor de *Estudios de Filosofía* proporciona a los nuevos miembros del Comité editorial las directrices sobre todo lo que se espera de ellos y mantiene actualizados sobre las nuevas políticas y desarrollos a los miembros existentes. Además de esto el editor:

- 7.1. Tiene políticas establecidas para el manejo de los manuscritos de los miembros del Comité editorial para asegurarles una revisión imparcial.
- 7.2. Identifica miembros para comité editorial, debidamente cualificados, que puedan contribuir activamente al desarrollo y buena gestión de la revista.
- 7.3. Examina regularmente la composición del comité editorial.
- 7.4. Ofrece una orientación clara a los miembros del comité editorial acerca de sus funciones y deberes previstos, que incluyen: (1) actuar como embajadores de la revista, (2) apoyar y promover la revista, (3) buscar los mejores autores y trabajos, y fomentar activamente el envío de manuscritos, (4) revisar los envíos a la revista, (5) aceptar ser comisionados para escribir editoriales, críticas y comentarios sobre artículos en su área de especialización, (6) asistir y contribuir a las reuniones del comité editorial.
- 7.5. Consulta periódicamente a los miembros del comité editorial para conocer sus opiniones sobre la marcha de la revista, informarles cualquier cambio en sus políticas, e identificar los retos del futuro.

8. Procesos editoriales y de evaluación por pares

El editor de *Estudios de Filosofía* vela por:

- 8.1. Esforzarse por garantizar que la revisión por pares en la revista es justa, imparcial y oportuna.
- 8.2. Tener sistemas para asegurar que el material remitido para su publicación es confidencial durante el proceso de evaluación.
- 8.3. Toma todas las medidas razonables para asegurar la calidad del material publicado, reconociendo que las revistas y secciones dentro de las revistas tienen objetivos y normas diferentes.

9. Manejo de casos en que posiblemente se incurra mala conducta

- 9.1. El editor de *Estudios de Filosofía* tiene el deber de actuar cuando haya sospecha de mala conducta o cuando esta sea alegada. Esta obligación se extiende a los artículos publicados y no publicados.
- 9.2. El editor no rechazará simplemente los documentos que plantean dudas sobre posible mala conducta, está éticamente obligado a investigarlos.
- 9.3. El editor sigue los diagramas de flujo que el COPE sugiere para estos casos.
- 9.4. El editor solicitará primero una respuesta de quienes se sospeche que incurren en mala conducta. Si no queda satisfecho con la respuesta, debe pedir a los empleadores respectivos, a la institución, o alguna instancia apropiada, como de la organización nacional de investigación integridad, que se adelante la respectiva investigación.
- 9.5. El editor deberá hacer todos los esfuerzos razonables para asegurar que la debida investigación de supuesta mala conducta se lleva a cabo. Si esto no ocurre, deberá hacer todos los esfuerzos

razonables para persistir en la obtención de una solución al problema. En *Estudios de Filosofía* somos conscientes de que esto es un deber dispendioso, pero importante.

10. Fomento del debate académico

10.1. El editor promueve y está dispuesto a considerar para su publicación las críticas académicas a los trabajos publicados en esta revista.

10.2. Los autores de los trabajos criticados tienen la oportunidad de responder.

10.3. El editor está abierto a la investigación que cuestiona el trabajo anterior publicado en la revista.

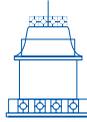
11. Conflictos de intereses

11.1. El editor tiene formas para gestionar sus propios conflictos de intereses, así como los de autores, revisores y miembros del comité editorial.

11.2. *Estudios de Filosofía* tiene un proceso específico para el manejo de los manuscritos de los editores, profesores del Instituto de Filosofía o miembros del consejo del comité académico para asegurar una revisión imparcial.

Este código se realizó usando como base las guías que ofrece el Committee of Publication Ethics (COPE).

Última actualización: 10 de julio de 2020.



Ethics guidelines

1. Introduction: focus and scope of *Estudios de Filosofía*

Estudios de Filosofía is the journal published by the Institute of Philosophy of the Universidad de Antioquia. It is an international peer-reviewed, open-access, electronic journal and adheres to the policy of double-blind peer review. Since its foundation in 1990, *Estudios de Filosofía* has been devoted to fostering the research in all fields of philosophy. The journal publishes papers in Spanish and English.

The purpose of publishing these code of ethics is to indicate the expectations of the journal and of the Institute of Philosophy regarding the publishing ethics, having as a referent the theme, focus and scope of the journal. This code presents basic ethical standards for authors and reviewers, and also points out schematically the functions and responsibilities of the editor.

2. Editorial Structure

Estudios de Filosofía is coordinated by one director, who at the same time coordinates the (general or guest) editor, the editorial assistant, the designer and the editorial team. The director is appointed by the director of the Institute of Philosophy. The director is the main responsible for the journal. The editor determines the theme of each issue and evaluates the thematic relevance and quality of each article submitted to the journal before sending it to review. The editorial assistant and the editorial committee support the editor by reviewing potentially publishable material, as well as by suggesting external reviewers. The designer is responsible for the style and format of the journal. Finally, the editor is in charge of the final version of each published issue of *Estudios de Filosofía*.

3. General Obligations and Responsibilities of the Director

The director is responsible for

- 3.1. Working to satisfy the necessities of both readers and authors.
- 3.2. Trying to improve constantly the journal.
- 3.3. Put in place processes to ensure the quality of the published material.
- 3.4. Defending free speech.
- 3.5. The integrity of the academic archive.
- 3.6. Opposing to mercantile tendencies that may compromise the intellectual and ethical standards of the journal.
- 3.7. Being always willing to publish corrections, clarifications, retractions and apologies when necessary.

4. Relations with the readers.

Readers will be

- 4.1. Informed about the financial sources of the researches, whether the financiers had any role in the research and its publication and, if so, which one.
- 4.2. Guaranteed to have all the published reports and research revisions checked by qualified reviewers.
- 4.3. Assured that the non-reviewed sections of the journal are clearly identified.
- 4.4. Informed about the measures adopted to guarantee that the manuscripts by the members of the editorial committee receive an objective and unbiased evaluation.

5. Relations with the Authors

- 5.1. The editor's decision concerning the acceptance or rejection of an article for its publication will be based on the quality of the manuscript, its originality and clarity, as well as its relevance for the journal.
- 5.2. The editor will not revoke the former editor's decision to accept manuscripts for their publication, unless serious problems were identified.
- 5.3. *Estudios de Filosofía* makes a detailed description of the peer-review processes, and the editor will justify any important deviation from the described processes.
- 5.4. *Estudios de Filosofía* has a mechanism for authors to appeal the editorial decisions, through communication with the editorial committee.
- 5.5. *Estudios de Filosofía* published guidelines for the authors where they can check what is expected from their manuscripts. These guidelines are regularly updated.

6. Commitments of the Editor

The editor commits to:

- 6.1. Guiding the review process in order to guarantee the quality and integrity of it. For this purpose, the editor designed guidelines and a review format which will be periodically updated.
- 6.2. Requiring the reviewers to declare the possible conflicts of interests before agreeing to review a manuscript.
- 6.3. Having adequate systems to ensure the protection of the reviewer's identities.
- 6.4. Encouraging the reviewers to comment on ethical and research issues, as well as possible misconducts.
- 6.5. Prompting the reviewers to comment on the originality of the manuscripts and to be vigilant about redundancies or plagiarism in the publication.
- 6.6. Sending to the authors the totality of the reviewer's comments, unless they are injurious or defamatory.
- 6.7. Acknowledging the reviewer's contribution to the journal.
- 6.8. Monitoring the reviewer's performance in order to guarantee the quality of the review.
- 6.9. Developing and keeping a suitable reviewer database and updating it based on the reviewer's performance.
- 6.10. Avoiding the reviewers who regularly make poor, unkind or low-quality reviews.
- 6.11. Using a wide range of sources (not only personal contacts) to identify possible new reviewers (e.g. bibliographical databases).

7. Relations of the Editor with the Editorial Committee

The editor of *Estudios de Filosofía* provides the new members of the editorial committee with guidelines on everything expected from them and shares updates about new policies and developments with the existing members. In addition, the editor:

- 7.1 Has established policies for managing the manuscripts of the editorial committee members in order to ensure an unbiased review.
- 7.2 Identifies qualified members for the editorial committee who can actively contribute to the development and good management of the journal.
- 7.3 Regularly examines the conformation of the editorial committee.
- 7.4 Offers the members of the editorial committee a clear orientation about their expected duties and functions, including: (1) to act as ambassadors for the journal, (2) to support and promote the journal, (3) to search for the best authors and works, and actively encourage the submission of manuscripts, (4) to accept being commissioned to write editorials, critiques and commentaries on articles in their areas of expertise, (5) to assist and contribute to the editorial committee meetings.
- 7.5 Consults periodically the members of the editorial committee to know their opinions on the performance of the journal. The editor also informs them about any change on its policies and identifies challenges for the future.

8. Editorial and Peer-Review Processes

The editor of *Estudios de Filosofía* watches over

- 8.1 Making an effort to guarantee a fair, unbiased and timely peer review.
- 8.2 Having systems to ensure that the submitted material for publication is confidential during the review process.
- 8.3 Taking reasonable measures to ensure the quality of the published material, recognizing that the sections within the journals have different goals and norms.

9. Managing Cases of Possible Misconduct

- 9.1 The editor of *Estudios de Filosofía* has the duty to act whenever there is suspicion or report of misconduct. This applies to both published and unpublished articles.
- 9.2 The editor will not simply reject the documents that raise questions about possible misconduct, s/he is ethically obligated to investigate them.
- 9.3 The editor will follow the COPE guidelines for these cases.
- 9.4 The editor will first request an answer from those under suspicion of misconduct. If the answer is not satisfactory, an investigation must be solicited to the employers, institution, or the research agency.
- 9.5 The editor shall make all the reasonable efforts to ensure that a proper investigation of alleged misconduct is carried out. If this does not happen, the editor must make all the reasonable efforts to persist in obtaining a solution to the problem. In *Estudios de Filosofía* we are aware of the difficulty of this duty, but also of its importance.

10. Encouragement of Academic Debate

10.1 The editor promotes and is willing to consider for publication academic critiques of the works published in this journal.

10.2 The authors of the critiqued works will have the opportunity to reply.

10.3 The journal accepts papers that criticize previous publications of the journal.

11. Conflict of Interest

11.1 The editor has ways to manage his/her own conflicts of interest, as well as those of the authors, reviewers and members of the editorial committee.

11.2 *Estudios de Filosofía* has a specific process for managing the manuscripts by the editors, members of the Institute of Philosophy (UdeA) or members from the editorial committee, to ensure an unbiased review.

This code is based on the guidelines provided by the Committee of Publication Ethics (COPE).

(Last update: October 8, 2020)