

Activismos políticos y resistencias epistémicas

Mgter. Verónica Andrea González

veronica.gonzalez@unc.edu.ar

Resumen

En el presente ensayo propongo establecer un diálogo entre la noción de *injusticia epistémica*, a partir de la obra homónima de Miranda Fricker (2007), junto a la de *activismos y resistencias epistémicas* de José Medina (2018). En particular sugiero una lectura a los elementos, alcance y dimensionamiento de uno de los tipos de injusticia que la autora define como *injusticia hermenéutica*, en clave a comprender que el vacío existente en los recursos hermenéuticos no solo acarrea consecuencias epistémicas negativas sobre el hablante (como sujeto de conocimiento), sino también, un empobrecimiento hermenéutico colectivo.

A efectos de analizar los problemas epistémicos, éticos y políticos que ésta produce, a continuación recupero las implicaciones y afectaciones que la injusticia hermenéutica produce en contextos socialmente situados. Aquí atiendo, por un lado, a las consideraciones teóricas de Donna Haraway (1986, 2004), Gloria Anzaldúa (2016) y val flores (2013) para repensar el entramado complejo que se teje en la relación gnoseológica. Y por otro, a las discusiones impelidas desde los Estudios Trans* hacia uno de los circuitos y prácticas de producción de conocimientos específica como la académica. Para ello nutriré mis reflexiones de los aportes de Blas Radi (2014; 2020), Mauro Cabral (2013), y Shiobhan Guerrero Mc Manus y Leah Muñoz Contreras (2018).

Para reflexionar en torno a ello construí un andamiaje analítico en base a: i) la responsabilidad compartida epistémica y agencial de los agentes, según el *modelo del facilitador*; ii) en las oportunidades de la resistencia epistémica para desestabilizar las estructuras normativas opresivas y el funcionamiento cognitivo-afectivo complaciente que lo sostiene y; iii) en el rol de los activismos epistémicos a favor de mitigar las injusticias epistémicas -a partir del uso de determinados recursos, herramientas y habilidades colectivas y solidarias-, promover nuevas formas de sensibilidad y facilitar la justicia social (Medina, 2018).

Palabras clave:

Injusticia hermenéutica; resistencias epistémicas; Estudios Trans*; poética y política activista

Political activism and epistemic resistances

Abstract

In this essay I propose to establish a dialogue between the notion of *epistemic injustice*, based on the homonymous work by Miranda Fricker (2007), together with that of *activism and epistemic resistance* by José Medina (2018). In particular, I suggest a reading of the elements, scope and dimensioning of one of the types of injustice that the author defines as *hermeneutical injustice*, keyed to understanding that the existing gap in hermeneutical resources not only has negative epistemic consequences on the speaker (such as subject of knowledge), but also a collective hermeneutic impoverishment.

In order to analyze the epistemic, ethical and political problems that it produces, I will now recover the implications and affectations that hermeneutic injustice produces in socially situated contexts. Here I pay attention, on the one hand, to the theoretical considerations of Donna Haraway (1986, 2004), Gloria Anzaldúa (2016) y val flores (2013) to rethink the complex framework that is woven in the epistemological relationship. And on the other, to the discussions impelled from Trans* Studies towards one of the circuits and practices of specific knowledge production such as academics. For this, I will nourish my reflections with the contributions of Blas Radi (2014; 2020), Mauro Cabral (2013), and Shiobhan Guerrero Mc Manus and Leah Muñoz Contreras (2018).

To reflect on this, I built an analytical scaffolding based on: i) the shared epistemic and agency responsibility of the agents, according to *the facilitator model*; ii) in the opportunities of epistemic resistance to destabilize oppressive normative structures and the complacent cognitive-affective functioning that sustains it and; iii) in the role of epistemic activism in favor of mitigating epistemic injustices -based on the use of certain collective and supportive resources, tools and skills-, promoting new forms of sensitivity and facilitating social justice (Medina, 2018).

Keywords:

Hermeneutic injustice; epistemic resistance, Trans* Studies; poetics and activist politics.

Introducción

En este ensayo propongo revisitar la noción de injusticia epistémica a partir de la obra homónima de la filósofa inglesa Miranda Fricker publicada en 2007. Mi propósito principal consiste en estudiar críticamente al espacio negativo que constituye este fenómeno en clave a identificar los elementos fundamentales de uno de los tipos de injusticia que la autora define como *injusticia hermenéutica*. En particular sugiero hacer una lectura a la propuesta, alcance y dimensionamiento de este fenómeno ofrecido por Fricker, en términos del vacío *existente en los recursos hermenéuticos colectivos* (2017, p.25).

La injusticia hermenéutica, en específico es un tipo de injusticia epistémica que menoscaba la capacidad de conocimiento de un sujeto, mediante la exclusión prejuiciosa del agente (Fricker, 2017, p. 258). Lo que interesa destacar aquí es el rasgo persistente y sistemático que no solo trae consecuencias epistémicas negativas sobre el hablante (como sujeto de conocimiento), sino también, un empobrecimiento hermenéutico colectivo (p. 260).

A efectos de analizar los problemas epistémicos, éticos y políticos que la injusticia hermenéutica produce sobre ciertos sujetos, a continuación recupero un marco de comprensión sobre las implicaciones y afectaciones de estas prácticas en contextos socialmente situados. Aquí atiendo principalmente a las consideraciones teóricas de Donna Haraway (1986, 2004), Gloria Anzaldúa (2016) y Val Flores (2013) para repensar el entramado complejo que se teje entre los agentes sociales vinculados en la relación gnoseológica.

En este momento cabe anunciar los supuestos generales que articulan mi reflexión. Ante condiciones de desigualdad de poder social, arraigadas en relaciones sociales de opresión estructurales, concibo a la marginación hermenéutica como una práctica arbitraria y prejuiciosa que podría potenciar/ activar modos comunitarios de resistencia epistémica. A estos propósitos propongo hacer un diálogo con el trabajo del filósofo español José Medina (2018), lo que permitirá adentrarme en la acción colectiva como un dispositivo construido para hacer frente a los problemas epistémicos emanados de los silenciamientos, invisibilizaciones y distorsiones de las experiencias situadas. En ese andar caminaré sobre un andamiaje analítico construido en base a: i) la responsabilidad compartida epistémica y agencial de los agentes implicados -en una lectura al *modelo del facilitador* propuesto en su obra; ii) en las oportunidades de la resistencia epistémica para desestabilizar las estructuras normativas opresivas y el funcionamiento cognitivo-afectivo complaciente que lo sostiene, en palabras del autor y; iii) en el rol de los activismos epistémicos organizados a favor de mitigar las injusticias epistémicas -a partir del uso

de determinados recursos, herramientas y habilidades colectivas y solidarias-, promover nuevas formas de sensibilidad y facilitar la justicia social (Medina, 2018).

Desde este posicionamiento, en la última sección haré una revisión a las discusiones impelidas desde el campo de los Estudios Trans* hacia uno de los circuitos y prácticas de producción de conocimientos específica como la académica. Para ello nutriré mis reflexiones de los aportes de Blas Radi (2014; 2020) a partir de la crítica a la noción de sujeto presente en ciertas formas binarias y restrictivas en las formas de construir conocimiento legítimo y a los espejismos hermenéuticos (Pérez y Radi, 2016); Mauro Cabral (2013) con su examen al dispositivo de producción intelectual heterónimo, de pretensión universalista y de apropiación colonial; y Shiobhan Guerrero Mc Manus y Leah Muñoz Contreras (2018) en la revisión sobre la autoridad de ciertas prácticas epistémicas de tutelaje.

Ante el espacio negativo provocado por los daños epistémicos causados a raíz de las desigualdades hermenéuticas situadas (Fricker, 2017), en entornos reales y conceptuales específicos (Radi, 2014; Pérez y Radi, 2016); sostengo que la Academia se constituye en un agente institucional facilitador de la injusticia hermenéutica dentro del modelo de responsabilidades compartidas, que fagocita la formación de una red de agenciamientos éticos y epistémicos transformadores en una *acción en cadena* de pretensión emancipatoria (Medina, 2018). Un entramado virtuoso de prácticas de resistencias epistémicas cotidianas que implica responsabilizar-nos y responsabilizar-a-otros; y explora la labor de herramientas y habilidades sensibles, de conciencia reflexiva, en pos de refundar una capacidad de inteligibilidad a una experiencia comunitaria saqueada y apropiada.

Injusticia hermenéutica

Miranda Fricker en su texto *Injusticia Epistémica. El poder y la ética del conocimiento* (2017) explora la dimensión de la justicia y la injusticia, en su estudio sobre las prácticas cotidianas que desarrollan unos sujetos socialmente situados (p.14). Su interés está centrado en atender al espacio negativo constituido por la injusticia epistémica, para analizar un tipo particular de daño que se produce sobre alguien en su condición específica de sujeto de conocimiento. En esa intención, la filósofa inglesa delimita dos formas de injusticia de naturaleza específicamente epistémica que define como *injusticia testimonial* e *injusticia hermenéutica*. En sus palabras:

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; la injusticia hermenéutica se producen 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. 17).

En concreto, la injusticia epistémica se produce tanto cuando se anula la capacidad de un sujeto para transmitir conocimiento como para nombrar a sus experiencias. Con lo anterior, y en primer lugar, en esta obra la autora se preocupa en demostrar que los prejuicios identitarios ingresan en la economía de la credibilidad del oyente a través de la imaginación social colectiva, bajo la forma de una imagen distorsionada de las personas *qua* tipo sociales. Analiza cómo el poder social y, específicamente, el poder identitario irrumpe como una *ponzoña ética* en el juicio de la credibilidad, encarnado en estereotipos prejuiciosos identitarios negativos que provocan un daño en el intercambio testimonial, observable a escala de la disfunción epistémica del acto en sí y en la desautorización que produce del hablante en su capacidad como sujeto cognoscente (Fricker, 2017)¹.

Sin la pretensión de agotar la comprensión del fenómeno descrito hasta aquí, en lo que sigue a continuación y a los propósitos generales de este ensayo, me concentraré en identificar los elementos fundamentales del segundo tipo de injusticia definido por la autora como *injusticia hermenéutica*, a fin de hacer una revisión a los presupuestos que guían mi reflexión sobre los activismos políticos en cuanto a la oportunidad de provocar fricciones en los recursos hermenéuticos colectivos, en clave de resistencias epistémicas.

Para analizar las prácticas epistémicas -y su dimensión ética- implicadas en este tipo de injusticia epistémica, en primera instancia debemos ubicarnos en el contexto hermenéutico de la comprensión social en el que se produce nuestro conocimiento del mundo y se generan las significaciones sociales. En los intercambios discursivos entre individuos, puede ocurrir que unos sujetos sean injustamente privados de los recursos expresivos para comunicar sus experiencias porque las herramientas interpretativas con las que trabajan son inadecuadas, o porque el poder social ejerce un impacto injusto sobre las formas colectivas de comprensión social (Fricker, 2017, p. 238).

De lo anterior se desprenden algunas consideraciones importantes. Un grupo de personas puede experimentar una desventaja cognitiva en diferentes situaciones: sea cuando

¹ Tras desarrollar algunos ejemplos de injusticia testimonial Fricker destaca que las formas más graves en que se presenta este fenómeno son casos en que el déficit de credibilidad prejuicioso identitario opera de manera persistente y sistemática -alcanzando proporciones de naturaleza opresivas-, lo cual impacta negativamente tanto en el plano epistémico -en la producción y difusión del conocimiento- como en el ético, por cuanto concibe que agravia al sujeto en lo referente a una capacidad esencial para su dignidad humana (2017, p. 81). En sus palabras, “una cultura en la que se aparta a algunos grupos de ese aspecto de la condición humana mediante la experiencia de la exclusión reiterada de la difusión de conocimiento padece un defecto grave, tanto desde el punto de vista epistémico como ético” (p. 105).

faltan palabras o recursos interpretativos para nombrar su experiencia; o cuando existen, pero su uso no recibe aceptación o su captación es defectuosa; o bien porque su comprensión es distorsionada, subestimada, infravalorada o silenciada, lo que impide presentar sus experiencias de forma comunicativamente inteligible. En estos casos específicos de injusticia epistémica el daño no es perpetrado por individuos particulares, sino que produce un espacio negativo en la economía de los recursos hermenéuticos colectivos (Fricker, 2017, p. 18). Como es evidente, un impacto de esta magnitud empobrece el intercambio entre los interlocutores, pero la falta de inteligibilidad producida por el vacío o laguna en los recursos hermenéuticos colectivos afecta sustantivamente solo a una de las partes de la relación comunicativa.

Afirma Miranda Fricker (2017), “cuando hay una participación hermenéutica desigual en algún(as) área(s) significativa(s) de la experiencia social, los miembros del grupo desfavorecido viven *marginados hermenéuticamente*, (...) lo que indica la subordinación y exclusión de alguna práctica que tendría valor para el participante” (p. 46). Con lo anterior, nos adentramos a la naturaleza del daño principal causado por la injusticia hermenéutica desde la perspectiva de la autora, cuando algunas personas padecen una *desigualdad hermenéuticamente situada* (p. 26) *qua* un tipo social, pero no *qua* otro (p. 248).

La marginación hermenéutica es siempre socialmente forzosa, sea a consecuencia del poder material o del poder identitario, o de ambos. Desde el punto de vista epistémico, cuando la injusticia se produce debido a la pervivencia de una estructura prejuiciosa en el recurso hermenéutico colectivo, y ésta es arbitraria y diferencial diremos que es esencialmente discriminatoria (Fricker, 2017, p. 248). Con todo Fricker destaca que la injusticia hermenéutica se produce como un fenómeno *sistemático* que contribuye a un complejo de injusticias sociales en el que “alguna parcela significativa de la experiencia social propia queda oculta a la comprensión colectiva debido a un prejuicio identitario estructural de los recursos hermenéuticos colectivos” (p. 250), y mediante una discriminación del tipo prejuiciosa que provoca la exclusión de la participación de este grupo en la difusión de su experiencia (p. 260).

Por consiguiente, el carácter estructural, persistente y sistemático del tipo de injusticia epistémica provocada por la desigual marginación hermenéutica de un grupo social:

(...) forma parte de una susceptibilidad más general a diferentes formas de marginación social, de manera que cualquier injusticia hermenéutica determinada en la que se incurra, forma parte asimismo de una susceptibilidad más general a diferentes clases de injusticia. (...) La situación de fondo para la injusticia hermenéutica es la marginación hermenéutica del sujeto. Pero el momento de la injusticia hermenéutica sólo se produce cuando esas condiciones de fondo se perciben y materializan en una tentativa más o menos condenada al fracaso por parte del sujeto de volver inteligible una experiencia, tanto para sí mismo como para los demás. En una situación de marginación hermenéutica, la desigualdad hermenéutica

existente en estado latente irrumpe con la forma de injusticia sólo cuando alguna tentativa real de inteligibilidad se ve incapacitada por ella (Fricker, 2017, p. 255).

Los agravios implicados en la injusticia hermenéutica están atravesados por una exclusión prejuiciosa, cuya magnitud del daño significa que el hablante se vuelve incapaz de hacer comunicativamente inteligible su experiencia, y por tanto socava las bases de su construcción identitaria subjetiva y su dignidad como humano -*daño primario*. Lo anterior redundante, además, en un empobrecimiento hermenéutico colectivo por un prejuicio identitario estructural del repertorio hermenéutico -*daño secundario*- (Fricker, 2017). Pero, ¿qué/ quién determina dicha incapacidad? ¿Qué se oculta detrás de la agencia del perpetrador de la injusticia epistémica? Más adelante reflexionaré sobre la estructura del daño desde un paradigma de comprensión basado en las *responsabilidades epistémicas compartidas*.

A efectos de analizar los problemas epistémicos, éticos y políticos que la injusticia hermenéutica produce sobre ciertos sujetos, en la sección siguiente introduciré un marco de comprensión sobre las implicaciones y afectaciones de estas prácticas en contextos socialmente situados. Las propuestas de Donna Haraway (1986, 2004), Gloria Anzaldúa (2016) y Val Flores (2013) serán el punto de partida para repensar el entramado complejo que se constituye entre los agentes vinculados en la relación gnoseológica.

Prácticas epistémicas situadas: hacer-se desde la clandestinidad de la(s) frontera(s)

El estudio de los esquemas de inteligibilidad puede ser abordado desde una dimensión epistémica y ética, por cuanto delimitan la esfera de lo visible y legible, en un espacio social y tiempo determinado, constituyendo fronteras imaginarias de inclusión-reclusión. Bajo este argumento, las agencias políticas no suponen una existencia por fuera de dicha matriz de inteligibilidad, sino su posibilidad y reconocimiento se verá condicionado o limitado por tal estructura de significación, asegurando o malogrando su viabilidad y produciendo discrecionalmente modos habitables e inhabitables de experiencias². De esta manera, la inteligibilidad queda definida en relación implícita hacia otros, en la articulación y construcción de

² En una investigación anterior realicé un examen ontológico-político sobre las estructuras regulativas que condicionan la inteligibilidad de los sujetos *trans**, para identificar un modo de distribución diferencial de reconocimiento hacia ciertas ontologías socio corporales específicas. Mi análisis circunscribe el problema identificado, por un lado, en una dimensión epistemológica, por cuanto dicha producción normativa de inteligibilidad acarrea la dificultad de establecer qué vida puede y debe ser aprehendida. Y por otro, un problema ético, en tanto dichas condiciones exigen una prerrogativa de qué vidas es necesario cuidar contra la lesión y la violencia (González, 2015).

identidades o en procesos de des-identificación, desde esa misma diversidad y atravesamientos que nos constituyen.

En una lectura crítica a la tradición positivista de hacer ciencia, Donna Haraway en su clásica obra *Ciencia, cyborg y mujeres. La reinención de la naturaleza* (1986) señala que algunas corrientes del feminismo demostraron la parcialidad de ciertas doctrinas a la hora de “describir y descubrir cosas *mediante* sus construcciones y sus argumentaciones (p.319)”. Este problema, que implicó apostar a un proyecto de ciencia propio -al que remite en la lectura de Sandra Harding como *ciencia del suceso-*, estrictamente en términos filosóficos, para la autora “se trate quizá más [de un problema] de ética y de política que de epistemología” (p.321).

No obstante, en lo que sigue me ocuparé de pensar cómo la inteligibilidad de estas experiencias en un contexto socialmente situado permite reconocer algunas disfunciones o déficit epistémicos que impactan en la economía de la credibilidad de los intercambios discursivos donde se produce el conocimiento del mundo y generan las significaciones sociales. De allí que, en diálogo con los presupuestos esbozados en la sección anterior sugiero, junto a Miranda Fricker, que “partir de la concepción socialmente situada nos permite reconstruir parte de las interdependencias existentes entre *poder, razón y autoridad epistémica* para revelar los rasgos éticos intrínsecos a nuestras prácticas epistémicas (2017, p. 21).

Cuando estaba en la Universidad de Texas, quería centrar mi tesis en estudios feministas y literatura chicana y enseguida me di cuenta de que eso parecía un proyecto imposible. El asesor me dijo que la literatura chicana no era una disciplina legítima, que no existía, y que los estudios de mujeres no era algo a lo que yo debería dedicarme. Ya sabes, esto era en 1976-1977. Si eras una chicana en una universidad, todo lo que te enseñaban eran sistemas filosóficos, disciplinas y modos de conocimiento rojos, blancos y azules, bien estadounidenses. No les parecía que los estudios culturales étnicos tuvieran el impacto o el peso necesario para ingresar en el mundo académico, con lo que en muchas de estas asignaturas me sentía silenciada, como que no tuviera voz (Anzaldúa, 2016, p. 274).

En el fragmento de cita anterior, extraído del texto *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, publicado inicialmente en 1986 por Gloria Anzaldúa, la activista académica chicana refiere a la imposibilidad, ilegitimidad y el impacto insignificante que resultaba emprender un proyecto feminista étnico-racial en el ámbito académico, en un contexto socialmente situado como la Universidad de Texas, en la década del setenta. Sin embargo, desde una lectura atenta a las prácticas epistémicas, en específico, me permito reflexionar sobre la *estructura del daño* por cuanto los recursos epistémicos existentes -implícitos en los intercambios epistémicos y en las interpretaciones sociales-, impidieron injustamente la comprensión de un área significativa de

la experiencia social de quien aquí se constituye como agente epistémico, lo que indica la subordinación y exclusión de una práctica que tendría valor para sí.

En esa medida, en el caso de Anzaldúa la magnitud del daño provocado resulta evidente por las relaciones sociales de poder constrictivas a su propia capacidad como sujeto de conocimiento, que recae en su condición de mujer, racializada, negra, chicana, mestiza como intersecciones constitutivas de su identidad social. El agravio esgrimido a su capacidad de volver inteligible su experiencia social está atravesado por una exclusión prejuiciosa que determina, asimismo, lo que conceptualizamos con Fricker como una marginación hermenéutica diferenciada en la cual la desigualdad hermenéutica existente en estado latente irrumpe -como una ponzoña ética- con la forma de injusticia cuando incapacita su inteligibilidad como hablante, en virtud de la pervivencia de prejuicios identitarios negativos que tornan estructuralmente prejuiciosos los recursos hermenéuticos colectivos.

Interesa volver a la cita de Anzaldúa, en el último sentido esgrimido por la autora cuando afirma que *<en muchas de estas asignaturas me sentía silenciada, como que no tuviera voz>*. Es posible que la hablante -Anzaldúa-, no sólo sea injustamente privada de su capacidad de comunicar su experiencia, sino que podemos entender que sufre un doble agravio ya que como pudimos analizar con Fricker, por el mismo carácter de sistemática, la injusticia hermenéutica acarrea un déficit en el juicio de credibilidad, en virtud de alguna inversión afectiva éticamente mala (2017, p. 69). En sus palabras, “si tratan de expresar a un interlocutor una experiencia apenas comprendida, su testimonio garantiza ya *prima facie* un juicio de credibilidad bajo debido a su escasa inteligibilidad” (Fricker, 2017, p. 256). Así el doble agravio queda constituido “la primera vez, por el prejuicio estructural de los recursos hermenéuticos compartidos y la segunda, por el oyente que realiza un juicio de credibilidad identitario prejuicioso [una asociación desdeñosa negativa]” (*Ibid*). Volveremos luego sobre este *silenciamiento* para repensar algunas virtudes epistémicas que contribuyan a mitigar los impactos de las injusticias emanadas de las prácticas o intercambios epistémicos cotidianos.

Seguimos leyendo a Anzaldúa:

(...) Finalmente abandoné el programa del doctorado de la UT y en 1977 dejé Texas para irme a California. (...) Allí descubrí una pequeña comunidad de escritoras feministas que en gran medida excluía a las mujeres de color. Cuando me tocaba hablar era casi como si estuviesen poniendo palabras en mi boca. Me interrumpían cuando aún estaba hablando o en cuanto terminaba, e interpretaban lo que acababa de decir según sus ideas y esquemas interpretativos. Les parecía que todas las mujeres estaban oprimidas del mismo modo y trataban de obligarme a encajar en la imagen que ellas tenían de mí y de mis experiencias. (...) Eran blancas y muchas eran bolleras y muy solidarias. Pero también estaban bastante ciegas sobre nuestras múltiples opresiones. (...) Su blanquitud impregnaba todo lo que decían. Sin embargo

querían que renunciara a mi identidad chicana y me convirtiera en una de ellas; se me pedía que dejara mi raza en la puerta (2016, p. 276).

Podemos advertir, en las palabras de la autora, que la falta de reciprocidad hermenéutica pervive en una laguna hermenéutica colectiva, pues <les parecía que todas las mujeres estaban oprimidas del mismo modo y trataban de obligarme a encajar en la imagen que ellas tenían de mí y de mis experiencias> y, finalmente, “pretendían aplicar su concepto [idea] de feminismo a todas las culturas” (Anzaldúa, 2016, p. 276), lo que resulta relevante para analizar este fenómeno de injusticia de naturaleza epistémica. Con lo anterior, advierto una focalización en las condiciones estructurales de base que contribuyen a consolidar los prejuicios identitarios, ya que la hablante pareciera padecer una desigualdad hermenéuticamente situada de tipo persistente y generalizada. La *ceguera* a la que refiere Anzaldúa respecto a que la identidad de género no es el único factor de opresión, me lleva a pensar en los *ojos* y en la *visión* como un complejo dispositivo tecnológico propio de la modernidad, a partir del cual se organizó toda una epistemología colonial que observa con miramientos o con la condescendencia propia de la mirada unidireccional, en palabras de val flores (2013). Que produjo y reprodujo ciertas maneras de hacer ciencia; que creó posiciones de sujeto epistémico, modos de habitarlas y, por tanto, de deslegitimar y hacer inviables otras. Como señala Haraway, “los ojos han sido utilizados para significar una perversa capacidad, refinada hasta la perfección en la historia de la ciencia (...) para distanciar el sujeto conocedor que se está por conocer de todos y de todo en interés del poder sin trabas” (1986, p. 324).

La *in-visibility* como *virtud de la modestia* en las maneras tradicionales de producir conocimiento científico -en la que el sujeto cognoscente debía ser transparente y permanecer distanciado de su objeto para garantizar su pureza- “recompensó a buena parte de sus practicantes (...) con la moneda del poder social y epistemológico” (Haraway, 2004, p. 14). Así se erigió como lo único posible mediante la exclusión de toda práctica en-carnada en una epistemología basada en la difracción de los modos de mirar y hacer ciencia; como condición de posibilidad de hacer in-inteligible experiencias situadas, locales, parciales y críticas; y “para gestionar una frontera entre ver [subjetivo] y ser testigo [modesto], entre quién es un científico y quién *no*, y entre cultura popular y hecho científico” (Haraway, 2004, p. 24).

En línea con lo anterior, val flores (2013) desde una proclamada masculinidad lésbica señala que incluso en ciertos discursos de *representación mayoritaria* -que ubica en relación a las políticas identitarias impulsadas por el activismo institucionalizado LGTTTB- “indefectiblemente se nos presenta la imposibilidad de hablar por fuera de las restricciones materiales de un cierto lenguaje” (p.185), o de ciertos “archivos conmemorativos” fundados en

sectores del feminismo (p.204). Al respecto, retoma la metáfora de la *difracción* de Haraway para hacer un llamado a interrumpir los protocolos de autenticidad y legitimidad del saber científico y de un discurso académico desencarnado:

Atendiendo a las metáforas visuales que configuran la distribución de sujetos y objetos en la producción de conocimiento –y, en particular, a la reflexividad como metáfora del conocimiento mimético, transparente y autoinvisible del testigo modesto- Haraway aboga por la difracción como la operación metafórica capaz de hacer posible “una clase de modestia más corporal, reflexiva y ópticamente densa”, donde la singularidad y trascendencia de la relación especular sea reemplazada por una multiplicidad de perspectivas situadas, producidas en y a través de prácticas científicas localizadas. Los rayos de su instrumental óptico más que reflejar, difractan, componiendo modelos de interferencia con efectos de conexión, de encarnación y de responsabilidad, que nos pueden enseñar a aprender otras formas de leer el cuerpo (flores, v., 2013, p. 204).

Como pudimos analizar hasta aquí con Fricker, la naturaleza del aspecto primario de la injusticia hermenéutica, es decir, la desigualdad hermenéutica situada, socava las bases de la construcción identitaria subjetiva y la dignidad como humano. No obstante, en adelante, intentaré demostrar cómo los sesgos implicados en los recursos epistémicos colectivos dominantes-excluyentes, ante un pretendido estado de anestesia de la beligerancia y de la sospecha (flores, 2013, p. 22) pueden ser oportunidad para *activar* algo diferente a la imagen sagrada de lo idéntico, “algo inapropiado, impropio, y por tanto, quizá, inapropiable” (p.26). Como veremos en la sección siguiente, estos *modos comunitarios de resistencia epistémica* ensayan, desde un paradigma de la fractura y la interrupción como el que propone val flores “una poética de los saberes desde curiosas e inusitadas maneras de intervenir en la guerra interminable que prescribe lo que puede un cuerpo (...) y abren la posibilidad a otros devenires u acontecimientos, a otras líneas de pensamiento” (2013, p.22). En otras palabras, y al decir de Anzaldúa, de esa polinización cruzada sea racial, ideológica, cultural y biológica, en la actualidad está creándose una conciencia “ajena” -una nueva conciencia *mestiza*, (...) una conciencia de las *Borderlands* [fronterizas]" (2016, p. 133).

Entiendo que dichas configuraciones permiten ejercer una capacidad epistémica a participar *activamente* en las dinámicas de producción y difusión de conocimiento, desde una *racionalidad posicionada* y una *objetividad fuerte* en palabras de Haraway; y fundar proyectos de frontera(s) que habiliten la mutación de los agentes epistémicos (1986; 2004). Desde este lugar sugiero que reconocer-nos en los saberes situados y en un *cuerpo* -y no a *expensas* de éste, que fuera concebido como foco de distorsión y, por tanto, necesario de prescindir, evitar y negar en su *contingencia*-, conlleva la potencia de fraguar en una excedencia corporo-política crítica

que desafía la dis-locación y acaba con la anestesia y paralización de lo común-unitario (González, 2022). Asumir-nos en la insurgencia de un acto de desobediencia como tal, dador de un pensamiento localizado y rumiante, interpela constantemente las maneras en que se inscriben los cuerpos y la escritura de/sobre esos cuerpos, y practica la rebeldía y la clandestinidad epistémica (flores, 2013).

Con lo anterior, a continuación propongo entablar un diálogo con la propuesta filosófica de José Medina (2018), según la cual, la acción colectiva se constituye en un proyecto agencial transformador localizado que permite enmarcar, nombrar e interpretar las prácticas de resistencias epistémicas y posibilita hacer frente a los problemas emanados de los silenciamientos, invisibilizaciones y distorsiones de las experiencias situadas.

La responsabilidad epistémica y agencial compartida

José Medina en “*La dimensión epistémica de la violencia racial: movimientos sociales y activismo epistémico*” (2018, *en conferencia*) remite a cuál puede ser el rol de los activismos epistémicos en pos de superar el silenciamiento, disfuncionalidad o comprensión defectuosa que resulta de la marginación hermenéutica estructural. De la comprensión a su trabajo, a continuación propongo articular un andamiaje analítico basado en i) las implicancias desarrolladas en el modelo del facilitador, para analizar la responsabilidad compartida epistémica y agencial de los agentes individuales e institucionales; ii) las oportunidades de la resistencia epistémica para desestabilizar las estructuras normativas opresivas y el funcionamiento cognitivo-afectivo complaciente que lo sostiene, en palabras del autor y; iii) en el rol de los activismos epistémicos organizados a favor de mitigar las injusticias epistémicas, promover nuevas formas de sensibilidad y facilitar la justicia social (*Ibid*).

La hipótesis que sostiene el autor a lo largo de su presentación en la Pontificia Universidad Católica de Perú es que la (in)visibilización, (des)conocimiento, (in)comprensión o (sub)representación de la violencia racial implica determinados procesos comunicativos que pueden derivar en injusticias epistémicas (Medina, 2018). Si bien justifica que la violencia racial comporta, en sí misma, un asunto complejo de injusticia moral y política, entiende que la injusticia epistémica que se construye en torno a ella dificulta la problemática, por la ceguera social o la atención compulsiva y defectuosa que la sustenta. En lo que sigue, mi reflexión no hará foco especial en el fenómeno de la violencia racista *per se*, sino en el argumento principal que rodea el trabajo del filósofo español, en torno al sentido de la *responsabilidad compartida*.

La responsabilidad compartida (ya no *colectiva*, por los límites que conlleva entenderla como un fenómeno homogéneo, *in toto*, en sus palabras) permite esgrimir un nivel de análisis que depende del *posicionamiento* de cada actor frente al problema. Aquí reside el primer punto importante en la propuesta del autor: lo *compartido* no informa sobre grados equitativos de responsabilidad sino de lo *diferente*. Asimismo, nos permite comprender una responsabilidad compartida tanto por agentes individuales -a los que denomina públicos- como institucionales. Esta premisa se completa atendiendo al *modelo del facilitador* para pensar sobre la complicidad de quién no sólo *no hace*, sino que activa o pasivamente *facilita* la perpetración de la violencia. Allí identifica una responsabilidad compartida facilitada por la *ignorancia activa* -en la que operan mecanismos de defensa para no informarse sobre el problema-; por la *apatía* -los agentes *saben*, pero no hacen o no se involucran en el problema-; o por *colaboración* -los agentes contribuyen a crear condiciones para su persistencia.

José Medina propone, en su lugar, concebir que los roles o posiciones que ocupan los agentes en la estructura del daño posibilita revisar un núcleo de responsabilidades epistémicas y agenciales compartidas. Al respecto señala que todo fenómeno de violencia está sustentado en una estructura triádica: víctimas, perpetradores y facilitadores; por lo cual le parece importante destacar que esta propuesta atiende a las “responsabilidades legales, éticas y políticas” que un agente (público o institucional), tiene en su rol como *parte de* o perteneciente a una ciudadanía activa (Medina, 2018). Con todo, el modelo del facilitador enunciado por el autor comprende, como señalé anteriormente, que el agente puede ser activo o pasivo: un agente *activo* es el que incita, justifica o apoya la violencia; o bien, por apatía o falta de compromiso, inacción u omisión consciente, la facilita *pasivamente*.

En este marco afirma que la *resistencia epistémica* tiene la oportunidad de llamar la atención o darle visibilidad social al problema (en su caso de la violencia racista) de una manera no-espectacularizante (frente a un fenómeno sesgado por la hipervisualización y exposición espectacular), resignificando y reimaginando nuevos recursos a partir de los cuales hacer comunicativamente inteligible otras experiencias. Medina destaca así el valor de los *activismos epistémicos* para desenmascarar, quebrantar y desarraigar los vicios epistémicos de las prácticas de los agentes, de las disfunciones del discurso social y de los imaginarios sociales opresivos. A ello podría asociarse la propuesta de Miranda Fricker a desarrollar un ejercicio colectivo de la virtud correctora de la injusticia hermenéutica -entendida como una capacidad de estar alerta o sensible a una dificultad objetiva (2017, p. 271). Estos activismos se constituyen en una oportunidad de organizar la resistencia epistémica, desarrollar y ejercitar nuevas formas de sensibilidad, romper silencios, promover la visibilidad y llamar a involucrarse críticamente con

las distorsiones epistémicas. Un posicionamiento situado, como pudimos analizar desde la perspectiva de Haraway y flores, debe tender a una *práctica agencial transformadora*. En palabras de José Medina, una práctica epistémica que permita que individuos o redes de individuos generen fricciones epistémicas, cultiven imaginaciones resistentes y prácticas resistentes en una *acción en cadena emancipatoria*.

Una práctica que, además, exige ética y políticamente responsabilizar-nos y responsabilizar-a-otros relacional y posicionalmente de nuestras debilidades epistémicas, porque el problema *nos* atraviesa y pervive en la comunidad de manera sistemática. Y puesto que como advertimos, la complicidad de los agentes puede darse por ignorancia activa, apatía y colaboración del facilitador, las injusticias epistémicas podrían no ser excusables -sea provocada o facilitada por individuos o instituciones.

Desde este lugar los activismos epistémicos deben desarrollar una virtud que, en una postura crítica a la propuesta de Miranda Fricker, no debe darse como un atributo o circunstancia de la contingencia social. Por el contrario, la virtud para Medina debe ser desarrollada *como correlato de la experiencia y sólo a partir de* formas particulares de habitar un contexto. Parafraseando al autor, una resistencia como virtud moral y política debe provocar una *fricción epistémica* de valencia positiva, en pos de socavar y desestabilizar las estructuras normativas opresivas que producen la desigualdad epistémica estructural y el funcionamiento cognitivo-afectivo complaciente que le subyace y que empobrece nuestra vida democrática (Medina, 2018)..

¿Pero qué sucede cuando las formas opresivas de injusticia epistémica se enmascaran detrás del rostro apacible de un agente que dice resistir en contra de ellas y, por el contrario la fagocita obstaculizando y/o cooptando las agencias políticas de la resistencia epistémica a su favor y de acuerdo a sus intereses particulares? Al inicio de esta sección me permití dudar de una complaciente e iluminada virtud desarrollada por los grupos de concienciación feministas frente a la agencia interpretativa de la *experiencia mestiza* encarnada en la figura de Anzaldúa.

Así, ante el espacio negativo provocado por los daños epistémicos a raíz de las desigualdades situadas sostengo, junto a Medina, que es necesario atender al rol y la posición que ocupan los diversos agentes implicados en la estructura del daño provocado por los fenómenos de naturaleza epistémica. De allí que, con la intención de trasladar la discusión de la injusticia hermenéutica a entornos reales y conceptuales específicos (Radi, 2014; Pérez y Radi, 2016), seguidamente me propongo dialogar con las aportaciones críticas de los Estudios Trans* hacia uno de los circuitos y prácticas privilegiadas de producción y difusión de conocimientos específica como la Academia.

Presencias nominales y ausencias efectivas

La *práctica agencial transformadora* (Medina, 2018) puede reconocerse a partir de la acción política de ciertos colectivos por hacer comunicativamente inteligible sus memorias, trayectorias y saberes desde la experiencia situada; y de evidenciar la cadena de lazos y redes que penetran en la trama de significaciones que se construyen colectivamente, en pos de disputar su reconocimiento y visibilización. Aquí enmarcamos la emergencia y consolidación de los activismos teórico-políticos *trans** locales frente a las epistemologías dominantes-excluyentes que encapsularon buena parte de las discusiones en ámbitos y contextos específicos provocando una injusticia hermenéutica, cuanto no un silencio, que invalidó y borró toda experiencia emanada de los testimonios o registros construidos a partir del auto-conocimiento de las propias personas *trans** (Cabral, 2013; Guerrero Mc Manus y Muñoz Contreras, 2018; Radi, 2020).

La transgeneridad constituye un espacio por definición heterogéneo, en el cual conviven -en términos no sólo dispares, sino también enfrentados- un conjunto de narrativas de la carne, el cuerpo y la prótesis, el deseo y las prácticas sexuales, el viaje y el estar en casa, la identidad y la expresión de sí, la autenticidad y lo ficticio, el reconocimiento y la subversión, la diferencia sexual y el sentido, la autonomía decisional y la biotecnología como instrumento que es, a la vez, cambio de batalla (Cabral, 2013).

Mauro Cabral, activista transgénero por los derechos de las personas intersex en Argentina, propone discutir los alcances que tuvo (tiene) la producción teórico-conceptual *trans** en espacios o ámbitos donde la perspectiva de género ha sido incorporada, incluso, críticamente. A tales propósitos proyecta su escritura a través de la transgeneridad, “como un dispositivo de lectura, como máquina de guerra biopolítica destinada a instalar, en cada expresión de necesidad identitaria, el virus corruptor de la contingencia” (2013).

El autor, referente en el campo de los Estudios *Trans** define en términos de <*reducción óptica del binarismo sexual*>, <*ninguneo del pensamiento travesti*> y <*sesgos de género*> (*Ibid*), como manifestaciones de lo que aquí inscribimos en el espacio negativo constituido por la injusticia epistémica. Cabral afirma que el *valor* de la transgeneridad “como cultura y como tradición teórico-política ha sido desconocida, por lo general, por quienes hablan, escriben y deciden sobre el tema” (*Ibid*). Déficit que concibo, desde Fricker, puede alojarse en la economía de la credibilidad y en la de los recursos hermenéuticos colectivos provocando un doble agravio, a través de prácticas epistémicas injustas, arbitrarias y prejuiciosas.

Alguno de los marcos interpretativos en que la experiencia *trans** fue interpretada como malograda, minoritaria y/o inarticulable ha sido el de ciertos sectores del movimiento feminista y

del movimiento LGTB, como pudimos observar con val flores (2013). En particular, diremos que su faceta de activismo académico, como señala Cabral, redujo a la transgeneridad “a un conjunto de objetos a significar, privados de la capacidad de significar” (*Ibid*).

Así, el accionar político de la resistencia epistémica de los activismos trans*, puede articularse en la intención de desenmascarar, quebrantar y desarraigar los vicios epistémicos que decantan en un dispositivo de producción intelectual heterónimo, de pretensión universalista y de una extraordinaria apropiación colonial (Cabral, 2013). Esta discusión admite una doble interpretación. Por un lado abre la posibilidad de visitar algunas de las exclusiones que ciertos imaginarios sociales normativos implican a la hora de resistir las condiciones de posibilidad de ciertas posiciones de sujeto inteligible y, así, disputar reconocimiento, visibilidad y recursos epistémicos. Por otro lado, problematizar cuando ciertas demandas políticas ponen en evidencia un mecanismo negacionista-asimilacionista, que para ciertos no-sujetos resulta pernicioso. Aquí concibo que opera un dispositivo de representación sedimentado en una lógica que delimita experiencias posibles y demuestra su incapacidad -tanto instrumental como hermenéutica- de interpretar experiencias *otras* imposibles, inviables (González, 2021a).

Lo anterior habilita una operación de injusticia hermenéutica que los filósofos argentinos Moira Pérez y Blas Radi vinculan a la ausencia de categorías para interpretar diferentes experiencias de opresión (2016, pág. 82). Dichas *lagunas* son producidas y sostenidas, en gran parte, en esa misma opresión a la que cuesta darle sentido. Por caso y, a propósito de la construcción de la noción <*violencia de género*> señalan que, los recursos hermenéuticos disponibles presentan lagunas “allí donde debería haber nombres para las experiencias sociales colectivas de aquellas personas que sufren violencia en función del género, pero no son mujeres” (Pérez y Radi, 2016, pág 82).

Hasta aquí referiré a uno de los polos del mecanismo, el *negacionismo* -probablemente emanado de los regímenes de invisibilización e irreductibilidad política-. Reconozco asimismo en el engranaje de injusticias epistémicas propio de ciertos sectores del activismo político y académico dominante-excluyente, una lógica de funcionamiento *asimilacionista*. El asimilacionismo puede ser funcional a los fines de “adecuar” algunos recursos y herramientas epistémicas -ante las lagunas descritas- o para alimentar un proceso de “cooptación” de demandas, en un andamiaje de *presencias nominales-ausencias efectivas*, parafraseando a Pérez y Radi (2014). Con todo, la inteligibilidad de ciertas experiencias ha marcado el rumbo de

los recursos epistémicos disponibles; de las políticas públicas y agenda de los gobiernos, de los movimientos sociales, las luchas colectivas y los *sujetos políticos a derechos*³.

En línea con lo anterior uno de los efectos que crea la injusticia hermenéutica es lo que Moira Pérez y Blas Radi (2016) definen como *espejismo hermenéutico*, ilusión que construye la “comprensión de un fenómeno” dentro de un paraguas epistémico-normativo que ignora sistemáticamente la complejidad propia que esa realidad reviste. Los espejismos hermenéuticos conllevan graves consecuencias para quienes están excluidos de tales marcos interpretativos. En sus palabras, “desactivan eventuales iniciativas de ampliación de derechos, ya que se sostiene en la ilusión de que el marco existente los contempla y garantiza” (p. 83).

Uno de los *retos* que deben asumir las experiencias *trans**, en un contexto hermenéutico tal, y que las filósofas mexicanas Siobhan Guerrero Mc Manus y Leah Muñoz Contreras (2018) encuentran posible es partir de la *polivocidad irreductible* -noción que retoman del *Manifiesto post-transsexual* de Sandy Stone-. “Las personas trans expresan polivocidad en su discurso precisamente por el hecho de haber transitado entre diversas posiciones sociales condicionadas por el género” (p. 5). Polivocidad irreductible que me remite al proyecto de transgeneridad al que aludimos con Cabral (2013).

Para pensar en ello, las autoras se concentran en estudiar la forma en la cual, desde el ámbito biomédico y las experticias *psi* en concreto, y para los propósitos de su investigación se interpreta a las infancias trans por medio de una visión innatista y esencialista-, que fundamenta las perspectivas médico-psiquiátricas. En los casos analizados por las autoras (narrativas *sobre* las infancias) la injusticia epistémica se sostiene en una práctica de tutelaje a través de un doble agravio. En concordancia con los planteos de Fricker, dirán:

Si consideramos que, en este caso, estamos ante una injusticia hermenéutica —en el sentido de Fricker (2017)—, ello se debe a que el marco interpretativo en cuestión hace imposible para las subjetividades trans identificar la forma en la cual este discurso no sólo las patologiza y medicaliza sino que, abiertamente, las infantiliza y, con ello, las despoja de la posibilidad de pensarse con herramientas interpretativas que no las coloquen como una subjetividad inherentemente malograda; lo anterior

³ En el ensayo *Justicia Hipnótica* examiné el modo en que la retórica de los derechos encapsuló las demandas y reivindicaciones del activismo travesti, transexual y transgénero de Argentina -organizados, al menos, desde la década del '90 en adelante-. La hipótesis que articula este trabajo se pregunta si en la medida en que estos colectivos lograban cierta legitimidad en los sistemas jurídicos, pudieron haber potenciado un orden cimentado en las mismas exclusiones que se disputaban. Basada en la crítica al discurso de la igualdad -y la definición liberal de ciudadanía-, mi preocupación giró en torno a evidenciar las experiencias que quedaron dentro y fuera de la subjetivación jurídica formal y; -a instancias de la promulgación de la Ley 27.636 de promoción del acceso al empleo formal para personas travestis, transexuales y transgénero “Diana Sacayán-Lohana Berkins”-, a pensar cómo un vigoroso dispositivo político tutelar/ paternalista podría subyugar bajo la bandera de justicia social un deseo hipnótico por la conquista de derechos (González, 2021b).

implica una injusticia en el ámbito de la interpretación que, sobre sí, puede hacer la persona trans (Guerrero Mc Manus y Muñoz Contreras, 2018, p. 6)⁴.

Para las filósofas, una epistemología transfeminista debe hacer frente a la autoridad epistémica desde la polivocidad, comprometerse activamente en prácticas epistémicas y permitirse reflexionar sobre cómo comprender la política asociada al movimiento trans. En sus palabras, “la diversidad de experiencias trans pone en jaque cualquier política de representación que busque subsumir bajo un mismo rótulo [experiencias *LGB*] o mote [*sic*] a las diversas identidades, corporalidades y subjetividades que integran a la disidencia sexo-genérica” (Guerrero Mc Manus y Muñoz Contreras, 2018, p. 8).

Así, la autoridad epistémica de unas posiciones de sujeto -concebidas como *mayoritarias*- frente a otras, mediante su subsunción específica exaltan unas prácticas que las autoras definen como <*chovinismo epistémico*> y <*parroquialismos*> que naturalizan los sesgos sistemáticos de los recursos existentes y en los que se asumen aquéllos en su tendencia acrítica a una superioridad epistémica (*Ibid*). Esto nos da lugar a revisar uno de los supuestos de este ensayo en torno a la estructura del daño de las injusticias epistémicas y, concretamente, sobre el rol que actúan ciertos sectores del movimiento feminista y movimiento LGTB, como el activismo académico dominante-excluyente, en tanto agente institucional facilitador dentro del modelo de responsabilidades compartidas propuesto.

En esa medida, ¿qué responsabilidad le cabe asumir, en estos contextos específicos, a los agentes institucionales que por ignorancia activa, apatía y/o colaboración contribuyeron a sostener y perpetuar en el ámbito académico las injusticias epistémicas? ¿Qué responsabilidad les cabe por su retórica tautológica y sus métodos infalibles para leer e interpretar memorias, trayectorias y saberes por fuera de sus horizontes de *lo posible*?

Los Estudios Trans*: hacia un proyecto ético- político agencial transformador

Al inicio de este ensayo propuse analizar los problemas epistémicos, éticos y políticos que la injusticia hermenéutica produce en contextos socialmente situados. Antes de finalizar

⁴ Y agregan “Habría, asimismo, una injusticia testimonial pues toda experiencia de primera persona que una subjetividad trans narre habrá de ser reinterpretada y subsumida bajo la lógica del discurso médico. Es decir, el testimonio trans —o trans-testimonio— no se recibe como la voz de un otro, como una voz interpelante, sino como un dato subsumible bajo un metalenguaje médico-psiquiátrico. Se invita así a leer (cis-)heterofenomenológicamente la vivencia trans para evaluar o (in)validar toda experiencia narrada. Un ejemplo lo encontramos en la forma en la cual una narrativa que enfatice la fluidez o el devenir trans es reinterpretada bajo la lógica del descubrirse trans, pues se asume que lo trans es fijo e innato (Guerrero Mc Manus y Muñoz Contreras, 2018, p. 6).

repondré dos de los efectos que dañan a los sujetos trans* en su condición epistémica específica de sujetos de conocimiento, para reflexionar sobre la cuota de responsabilidad compartida que los activismos académicos dominantes debieran asumir por sus prácticas epistémicas excluyentes. Por un lado, por el ninguneo del pensamiento travesti (Cabral, 2013), tanto por los prejuicios identitarios negativos que operan en los intercambios epistémicos legitimados y que debilitan la credibilidad del trans-testimonio (Guerrero Mc Manus y Muñoz Contreras, 2018); como por la desventaja injusta en la que los subsume y encasilla en su capacidad de hacer inteligible y comprensible sus experiencias sociales.

Por otro, por la responsabilidad compartida por los espejismos hermenéuticos que estos sectores facilitaron a crear y recrear, como una ilusión de comprensión de un fenómeno situado y de experiencias vividas, dentro de un paraguas epistémico-normativo (Pérez y Radi, 2016), a partir de un andamiaje de prácticas negacionistas-asimilacionistas (González, 2021a) que cimentaron una manera de producir y distribuir conocimiento y *ser* sujetos cognoscentes, en un contexto determinado por las maneras de hacer y validar *sus* campos disciplinares, *sus* ejes prioritarios y *sus* áreas de vacancia.

Lo anterior conduce a *pensar* en la potencialidad del activismo político para resistir y estallar los límites de lo dicho, lo escrito y lo justificado dentro de las prácticas epistémicas dominantes-excluyentes, allí donde priman los intercambios discursivos aceptables entre sujetos cognoscentes válidos; y a *reflexionar* en las posibilidades comunicativas de las prácticas encarnadas y localizadas en y desde un cuerpo que fue expuesto marginal, arbitraria y prejuiciosamente a los dispositivos de control del poder social e identitario.

Ante tales condiciones de injusticia epistémica adhiero a la apuesta del proyecto agencial de los Estudios Trans* por provocar fricciones epistémicas y construir modos comunitarios de *ser-para-otres* y *ser-en-otres*. Un fenómeno que se concibe transformador, plural y subjetivante que, frente a los agravios negativos y a las prácticas injustas, llama a la acción ético-política y al tejido de narrativas diversas desde la irreductible polivocidad. Que, asimismo, anida la posibilidad de repensarnos en un modelo de responsabilidades compartidas e interpela a reconocer la culpabilidad moral y política que *nos* afecta, por las formas de ignorancia que facilitamos ante la reproducción de silenciamientos, invisibilizaciones y distorsiones de las experiencias situadas.

Después de todo es en los recursos opresores que perviven y redundan las lagunas y los vicios epistémicos que constriñen y, a la vez, donde germina la oportunidad para *activar* una insurrección epistémica en cadena de pretensión emancipatoria; *implicarnos* en un entramado virtuoso de prácticas para el desarrollo de recursos, herramientas y habilidades colectivas y solidarias; y a *crear* marcos interpretativos adecuados para la sistematización de experiencias

inteligiblemente situadas que enriquezcan nuestros intercambios hermenéuticos, en pos de promover nuevas formas de sensibilidad y facilitar la justicia social.

Agradecimientos

A Nidia Abatedaga y Eduardo Mattio por su acompañamiento permanente.

A Florencia Rimoldi y Moira Pérez por sus devoluciones en el marco del seminario de formación doctoral: "Violencia epistémica e injusticia epistémica", puntapié de este ensayo.

A Julio Villafañe y Martín Garbarino por su genuino apoyo y su amorosa lectura.

Bibliografía

Anzaldúa, G. (2016) [1987] *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*. Traducción de Carmen Valle. Capitán Swing Libros.

Cabral, M. (2013) *La Paradoja Transgénero*. Recuperado 4 de octubre de 2020, de <https://programaddssrr.files.wordpress.com/2013/05/la-paradoja-transgc3a9nero.pdf>

Fricker, M. (2017) [2007]. *Injusticia Epistémica*. Ed. Herder.

González, V. (2015) *Precarización, (in)visibilización y exilio. Una lectura a las ontologías sociocorporales trans desde la perspectiva de Judith Butler* [Tesis de Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades. UNQ] <https://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/3276>.

----- (2021a) *Hiatos. Violencia(s), deshumanización e irrealdad* [Trabajo final seminario "Género y Violencia". Programa de Doctorado en Estudios de Género, CEA, UNC] s/e.

----- (2021b) *Justicia hipnótica* [Trabajo final seminario "Género y Violencia". Programa de Doctorado en Estudios de Género, CEA - UNC] s/e.

----- (2022, 5 y 6 de mayo) *Comunidades de afecto, duelo y política post-mortem [ponencia]. III Jornadas de Jóvenes Investigadorxs en Comunicación. Centro de Investigaciones de Periodismo y Comunicación "Héctor 'Toto' Schmucler*. FCS. UNC.

flores, v. (2013). "interrupciones". ensayos de poética activista. escritura, política, pedagogía. Editora La Mondonga Dark.

Guerrero Mc Manus, S. F., & Muñoz Contreras, L. (2018). Epistemologías transfeministas e identidad de género en la infancia. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 4, 1. <https://doi.org/10.24201/eq.v4i0.168>

Haraway, D. (1986). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En *Ciencia, cyborgs y mujeres* (pp. 313-346). Ed.Cátedra.

----- (2004). Testigo_modesto@segundo_milenio. Trad. P. Pitarch. Lectora: revista de dones i textualitat, 10, 13-36.

Medina, J. (2018, en conferencia). *La dimensión epistémica de la violencia racial: movimientos sociales y activismo epistémico*. PUCP. https://educast.pucp.edu.pe/video/10515/v_jornadas_sobre_teoria_critica_injusticia_epistemica_y_movimientos_sociales


Radi, B. (2020) Epistemología del Asterisco. (s. f.). Recuperado 25 de octubre de 2020, de http://ruge.cin.edu.ar/attachments/article/24/9ee8a_01-Apuntes%20Epistemol%C3%B3gicos.pdf

Pérez, M. y Radi, B. (2014) *Diversidad sexo-genérica en el ámbito educativo: Ausencias, presencias y alternativas*. 11.

----- (2016) Privilege. En N. M. Rodriguez, W. J. Martino, J. C. Ingrey, & E. Brockenbrough (Eds.), *Critical Concepts in Queer Studies and Education* (pp. 219-228). Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/978-1-137-55425-3_22

Fecha de recepción: 8 de abril de 2023

Fecha de aceptación: 23 de mayo de 2023

Licencia  **Atribución**
- No Comercial - Compartir Igual
(*by-nc-sa*); No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

