

"Nunca más tendrán la comodidad de nuestro silencio"

Feminismos como resistencia épistémica

Resumen

En este artículo pretendo mostrar en qué consiste la propuesta polifónica contextualista de Medina y cómo, siguiendo su interpretación del silenciamiento y la injusticia hermenéutica, la noción de resistencia adquiere una curiosa ambivalencia. Por un lado, encontramos la resistencia en sentido negativo, es decir, la que ejercen los sujetos para no escuchar aquellas voces que pondrán en peligro su posición privilegiada; mientras que, por otro lado, la noción de resistencia parece referirse a las voces marginales que luchan contra el silenciamiento y que señalan las injusticias. En este sentido, sostendré que los feminismos están del lado de las voces disidentes y que, de esta manera, constituyen una forma de resistencia a la injusticia epistémica.

Abstract

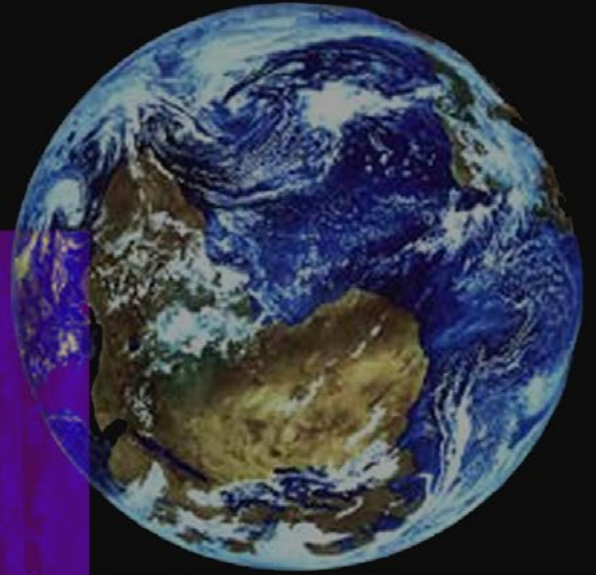
In this article I aim to show what Medina's polyphonic contextualist proposal consists of and how, following his interpretation of silencing and hermeneutic injustice, the notion of resistance acquires a curious ambivalence. On one hand, we find resistance in a negative sense, namely, that which is exercised by subjects in order to not hear those voices that will put their privileged position at risk; while, on the other hand, the notion of resistance appears to refer to the marginal voices that fight against silencing and that point out injustices. In this sense, I will argue that feminism is on the side of dissident voices and that, in this way, constitute a form of resistance to epistemic injustice.

Cómo citar este artículo:

MLA: Granados, A. "«Nunca más tendrán la comodidad de nuestro silencio». Feminismos como resistencia epistémica." *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 39, (2021): 22-31.

APA: Granados, A. (2021). 'Nunca más tendrán la comodidad de nuestro silencio'. *Feminismos como resistencia epistémica*. *Saga: Revista de estudiantes de filosofía*, 39, pp. 22-31.

CHICAGO: Ana Granados. "«Nunca más tendrán la comodidad de nuestro silencio». *Feminismos como resistencia epistémica*". *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 39 (2021): pp. 22-31.



Sin título. Elizabeth González Tascón.

1. Introducción

La injusticia hermenéutica, planteada por Miranda Fricker en *Epistemic Injustice*, es el fenómeno en el cual los sujetos de un determinado grupo social, debido a la marginalización del proceso colectivo de creación de significados, poseen un área significativa de su experiencia social oscurecida (cf. 2007 158). Ahora bien, según José Medina, esta noción necesita ser ampliada a través de un análisis contextual que permita una mirada más plural y holista de este fenómeno. Así, en su artículo "*Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualism: Social Silences and Shared Hermeneutical Responsibilities*", el autor vuelve a esta noción desde un análisis que denomina *contextualismo polifónico*. Por medio de esta aproximación, busca resaltar ciertas dimensiones que, a la luz de su propuesta, quedan por fuera del análisis que ofrece Fricker. Dos de los ejes sobre los cuales se despliega su enfoque son, por una parte, el carácter pluralista, interactivo y dinámico de los intercambios comunicativos y, por otra, los aspectos performativos y pragmáticos de la comunicación.

Así, en primer lugar, el autor muestra por qué es necesaria la comprensión de los silencios sociales y los daños epistémicos desde una contextualización polifónica que tenga en cuenta las diversas comunidades y prácticas interpretativas. Y, en segundo



lugar, a través de la noción de "ignorancia blanca", el autor sostiene que las obligaciones que nos impone la justicia hermenéutica son interactivas y deben ser determinadas de forma relacional: teniendo en cuenta la posición de cada una de las partes, la relación entre los interlocutores y la respuesta [*responsiveness*] que haya dentro de cada uno de los intercambios comunicativos (cf. Medina 2012 202).

En este artículo me propongo, entonces, mostrar en qué consiste la propuesta de Medina y cómo, siguiendo su interpretación del silenciamiento y de la injusticia hermenéutica, la noción de *resistencia* nos permite hacer referencia a dos fenómenos completamente diferentes. De un lado, la resistencia que oponen quienes no necesitan escuchar y, de otro, la resistencia que levantan las voces a las que se les ha impuesto el silencio. A partir de esto sustentaré que los feminismos pueden ser entendidos como una forma de resistencia en el segundo sentido, puesto que sus reclamos y luchas están del lado de las voces disidentes. Finalmente, sostendré que, al constituirse como resistencia, los feminismos deben, inevitablemente, incomodar a quienes se niegan a

escuchar. Desde ahora cabe resaltar

que uso "feminismos" en plural

intencionalmente y, con ello,

busco poner de presente

la diversidad y multi-

plicidad de posiciones

que se pueden recoger

bajo este término.

No pretendo, en este

sentido, hablar de un

tipo de feminismo en

particular, sino que, por

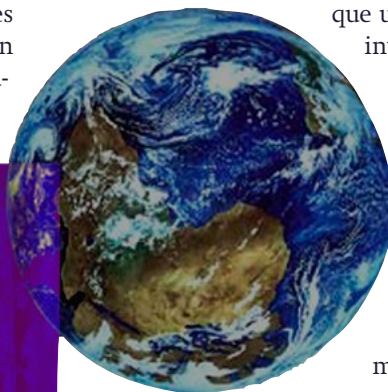
medio de la propuesta que

expongo en el presente artículo,

busco recoger la variedad de

propuestas feministas dentro de un mismo concepto

que (argumentaré) es común a todas: el de resistencia.



2. La dimensión comunicativa del silenciamiento

Una de las nociones que introduce Medina es la de *dinámicas comunicativas*. Con esta el autor pretende acercarse a la injusticia hermenéutica desde una nueva perspectiva que no solo tenga en cuenta un intervalo aislado de intercambio testimonial entre un determinado oyente y hablante, sino que logre también una mirada más completa e interactiva de las formas en las

que, en efecto, ocurre la comunicación (cf. 2012 210-220). Así, el primer fenómeno en el que se centra el autor es en el del silenciamiento. Fricker distingue dos tipos de silenciamiento, a saber, el *silenciamiento anticipado* y la *objetificación epistémica* (cf. 2007 130). El primero ocurre cuando el sujeto no tiene la posibilidad de participar en el fondo común de conocimiento debido a que no tiene la oportunidad de contribuir a este. En otras palabras, no existe testimonio de dichos sujetos porque su participación nunca fue solicitada. Así, siguiendo el enfoque de Medina, este tipo de silenciamiento señala los “contextos específicos de interacción comunicativa en los cuales la participación de unos grupos particulares de personas se ven constreñidos en asuntos particulares” (2012 203).¹ El autor, entonces, hace énfasis en que muchas veces en contextos particulares es difícil encontrar casos en los cuales nunca les sea solicitada la participación a ciertos grupos, pero (y este es el punto por resaltar) esto no implica que la apreciación de las contribuciones sea la misma; lo que ocurre, en cambio, es que la voz de cada grupo tiene distintos (y desiguales) alcances e impactos.

Ahora bien, el segundo tipo de silenciamiento ocurre, según Fricker, cuando un sujeto —el cual cuenta con la doble condición de objeto y sujeto de conocimiento— es tratado como un mero objeto de conocimiento (cf. 2007 130). Es decir, un individuo es epistémicamente objetificado cuando únicamente se extrae conocimiento de él o de ella en tanto se convierte en fuente de conocimiento y, así, se le excluye de su rol como informante. El análisis contextualista es crucial para entender las dimensiones de este tipo de silenciamiento: no todos los casos en los cuales un sujeto es tratado como fuente de conocimiento constituyen, *a priori*, un problema, sino que la objetificación epistémica solo tiene lugar cuando un sujeto es tratado *exclusivamente* como tal. El análisis temporal y socialmente extendido permitirá, en este orden de ideas, rastrear los patrones de interacción y las dinámicas epistémicas para determinar en qué casos ocurre dicho fenómeno de silenciamiento.

No obstante, el enfoque contextualista de Medina busca ir más allá. A lo que apela el autor es a la distinción entre subjetividad y agencia epistémica. Luego, aunque un individuo puede ser reconocido como informante, es decir, con subjetividad epistémica, esto de entrada no implica que al individuo en cuestión le sean reconocidas la totalidad de sus capacidades como sujeto de conocimiento (*i.e.* la totalidad de su agencia

epistémica) (cf. Medina 2012 203). Así es que, incluso cuando un sujeto es reconocido como informante, “un hablante puede ser socavado en su capacidad de *productor* de conocimiento” (*id.*). Lo que abarca esta categoría de “productor” de conocimiento es algo más amplio que la simple y llana labor de transmitir información; comprende también las capacidades de búsqueda de conocimiento, es decir, las capacidades de investigación. La relación que Medina traza entre estos dos roles es condicional: la agencia epistémica de un sujeto *qua* informante está determinada por la del sujeto en tanto investigador. En resumidas cuentas, esto quiere decir que, en la misma medida en la que se le reconozcan las capacidades investigativas a un individuo, asimismo se reconocerán sus capacidades como informante; si un individuo no es considerado apto en su rol de investigador, difícilmente será tomado en serio como transmisor de conocimiento.

No obstante, Medina resalta que de la misma forma en la que considerar a alguien como objeto de conocimiento no es intrínsecamente malo, las situaciones en las que se considera a un individuo en su papel de informante tampoco lo son (cf. 2012 204). Lo que resulta problemático, en cambio, es cuando a un sujeto se le niega agencia epistémica en tanto investigador y se le reconoce *meramente* (*i.e. exclusivamente*) como informante. Cuando esto último ocurre, los individuos son excluidos de prácticas epistémicas más sofisticadas —relacionadas, por ejemplo, con la investigación— y que suelen requerir de más autoridad epistémica.² Esto se puede ilustrar, por ejemplo, con los casos en los que las mujeres son reconocidas como fuentes de conocimiento, pero no como investigadoras. Entonces, aunque pueden ser reconocidas como subjetividades epistémicas, al mismo tiempo están siendo excluidas de ciertas prácticas académicas o científicas, ya que no se les reconocen las capacidades necesarias para realizar labores epistémicas más complejas y, en consecuencia, el silenciamiento sigue ocurriendo.

De esta forma, siguiendo con el objetivo de sacar a la luz la dimensión comunicativa de la injusticia epistémica, Medina sostiene que el esfuerzo que

¹ Todas las traducciones son mías, a menos que se indique lo contrario en la bibliografía.

² Actividades intelectuales percibidas como más complejas requieren de una mayor autoridad epistémica por parte del hablante y, por ende, requieren que le sean reconocidas al sujeto en cuestión más capacidades epistémicas (por ejemplo, como investigador). Con esto busco resaltar los retos con los que se puede encontrar un individuo para que le sea otorgado un nivel de credibilidad justo en diferentes lugares de creación de conocimiento. Muchas veces, un individuo es más susceptible a ser sujeto de una injusticia testimonial entre más sofisticada sea la dimensión epistémica en la que está interviniendo.

debemos realizar en cada intercambio comunicativo no es solo pasivo, en el cual dejamos que todos los sujetos participen y les otorgamos la subjetividad epistémica correspondiente; también es necesario hacer un esfuerzo interactivo que, para el autor, comprende la *reversibilidad* y la *reciprocidad* (cf. 2012 204). En este sentido, debemos procurar que la interacción permita que cada una de las partes involucradas tenga la posibilidad de intercambiar roles, así como de entablar vías de comunicación recíprocas en las cuales cada uno de los interlocutores tenga las mismas posibilidades de ejercer su agencia epistémica.

Así mismo, Medina insiste en que (teniendo en cuenta la noción de agencia epistémica) cuando hay fracturas en la reciprocidad no es posible que haya buenas prácticas de atribución de credibilidad (*id.*). En esta medida, el autor apela a que si aceptamos el rol de la agencia epistémica en el silenciamiento (tal y como previamente se sugirió ampliar dicha noción), el hecho de que a un sujeto se le nieguen ciertas capacidades dentro de las dinámicas comunicativas está estrechamente vinculado con las disfunciones en la atribución de credibilidad y confianza epistémica. Así, "cuando las negociaciones comunicativas están deterioradas, las negociaciones epistémicas se vuelven limitadas y defectuosas, y viceversa" (*ibid.* 206).

3. Pluralismo comunicativo e injusticia hermenéutica

La injusticia testimonial ocurre cuando hay un déficit de credibilidad hacia un hablante debido a prejuicios identitarios negativos. De esta forma, la credibilidad que se le otorga al testimonio del hablante se ve disminuida injustamente a causa de que el oyente tiene un prejuicio negativo hacia su identidad que impide que le otorgue al hablante el grado de credibilidad que realmente merece (cf. Fricker 2007 43-60). Ahora bien, teniendo en cuenta esto: ¿cómo se relacionan la injusticia hermenéutica y la injusticia testimonial? Para Medina, esta dicotomía comprende, en realidad, dos caras de un mismo problema. La injusticia hermenéutica es condición necesaria y suficiente de la injusticia testimonial: siempre que exista la primera es inevitable que ocurra la segunda (cf. Medina 2011 28).

Así las cosas, ambos fenómenos convergen en un ciclo en el que ambas injusticias se nutren mutuamente. a) Las injusticias testimoniales producen fracturas en la reciprocidad y la ausencia de una recepción [*uptake*] adecuada a las intervenciones

de los hablantes, lo cual termina propiciando la aparición de brechas interpretativas. Dicho de otro modo, dado que los intentos por dar sentido a ciertas experiencias no cuentan con la recepción apropiada a causa de la falta de *sensibilidad testimonial*, quedan huecos en la comprensión de la experiencia que, en últimas, desembocan en más injusticias hermenéuticas. Incluso, puede suceder que dichos vacíos se llenan con un conocimiento que no responde a las necesidades del grupo oprimido, sino a las de los privilegiados.³ Mientras que, análogamente, b) las injusticias hermenéuticas provocan que ciertas voces resulten menos inteligibles que otras y, en consecuencia, en los intercambios comunicativos se les atribuye menos credibilidad. En pocas palabras, la ausencia de *sensibilidad hermenéutica* provoca injusticias testimoniales. La propuesta de Medina, sin embargo, pone especial atención al rol de la insensibilidad hermenéutica. Veamos por qué.

El *quid* de la interpretación del autor consiste en realizar una comprensión de las brechas hermenéuticas en términos de fallas en las respuestas interpretativas y comunicativas que se ofrecen (cf. Medina 2012 207). Estas falencias, además, surgen de insensibilidades hermenéuticas, es decir, de "la incapacidad de responder a los intentos (aunque inarticulados) de expresar ciertos significados" (*ibid.*). La novedad de esta interpretación reside en el rol que se le da al oyente. A la luz de esta noción (*i.e.*

³ Agradezco a la profesora Flor Emilce Cely, quien me hizo notar esta segunda posibilidad.



insensibilidades hermenéuticas) se multiplican las posibilidades del oyente respecto a las maneras en las que puede bloquear o contribuir a la injusticia hermenéutica. De este modo, el oyente no solo debe estar alerta ante la presencia de brechas interpretativas, sino que también debe estar en capacidad de responder adecuadamente a los intentos por parte de los hablantes de dar sentido a determinada experiencia y de hacer inteligible una vivencia particular durante la interacción comunicativa. Lo anterior resalta un matiz en el carácter agencial de la injusticia hermenéutica: somos, en cierta medida, responsables de las brechas hermenéuticas que provocan la marginación epistémica de ciertos grupos y que, finalmente, desembocan en la injusticia hermenéutica.

Ahora bien, una de las preguntas que se le escapa a Fricker (según Medina) y la cual pone de presente el carácter agencial con el cual el autor plantea la sensibilidad hermenéutica es: a) *¿quién está intentando comunicar qué a quién?* (cf. 2012 207). La injusticia hermenéutica se desdobra, entonces, en tres partes y no solamente en dos. De un lado, la inteligibilidad ya no aparece como una cuestión que únicamente es determinada alrededor del contenido de la experiencia a la que se le quiere dar sentido (el *qué*) y de la identidad (la posición) social del hablante (el *quién*), sino que también emerge un tercer factor. Este último es la identidad social y, con esta, la sensibilidad hermenéutica que posee el oyente al que se dirige el hablante (el *a quién* o *para quién*). La pregunta que surge a partir de esta interpretación es: *¿para quién resulta ininteligible la experiencia que se intenta comunicar?*

El problema, entonces, no puede reducirse a una cuestión de la comprensión de la propia experiencia porque, incluso cuando se logra esta autocomprensión, la injusticia hermenéutica puede persistir. A su vez dicha injus-

ticia no se deshace ante la comprensión de la propia experiencia, puesto que la injusticia hermenéutica comprende un margen más amplio del *para quién* es inteligible. Dependiendo de este tercer elemento, se plantean distintos retos, así como también aparece una gradación en la inteligibilidad de determinada experiencia. De este modo, es diferente hacer el esfuerzo comunicativo con uno mismo, con alguien empático a nuestra situación, con alguien que comparte nuestra experiencia, con alguien en quien confiamos, etc. Esto pone de presente la relevancia de los círculos de confianza, los colectivos y demás espacios en los cuales un grupo marginado (en este caso el de las mujeres) puede compartir e identificar las experiencias y, con ellas, las injusticias que comparten y atraviesan transversalmente su identidad. En muchas ocasiones, estos espacios son los que posibilitan que un “hueco” en el imaginario social —el cual provoca que ciertos individuos sufran injusticias hermenéuticas— sea de una vez por todas subsanado. Un claro ejemplo de esto es el caso central de injusticia hermenéutica que Fricker expone en su libro (cf. 2007 147-152). Allí, gracias a un espacio en el cual diferentes mujeres narraron un conjunto de experiencias que ninguna de ellas podía identificar claramente (pero que todas habían vivido), lograron encontrar y subsanar (acuñando la noción de *acoso sexual*) un hoyo hermenéutico que las había puesto en diversas situaciones de injusticia.

Siguiendo esta línea, la identidad del oyente también emerge como un elemento central a la hora de comprender la experiencia en cuestión y, en esta medida, es posible intuir que los sujetos que comparten una misma identidad cuentan con cierta sensibilidad hermenéutica que les permite responder con facilidad y de forma apropiada a los intentos embrionarios para dar sentido a una determinada experiencia de un hablante. Estos sujetos tienen, en pocas palabras, más posibilidades tanto de identificar el hoyo hermenéutico como de reconocer los intentos que ha habido para subsanarlo y darle sentido a esa experiencia oscurecida. En concordancia con esto, Medina propone una especie de orden en el cual se produce la inserción de una experiencia marginada dentro de la comprensión colectiva (cf. 2012 208). Así, en primer lugar, debe ocurrir la comprensión de la propia experiencia para luego difundir dicho significado dentro de una comunidad de sujetos empáticos o confiables (o sensibles hermenéuticamente) —que pueden ser miembros de la misma identidad social—, hasta que, finalmente, sea posible contar con los recursos hermenéuticos necesarios (aunque no suficientes), para ser escuchados por otros

grupos. Cabe plantear una última pregunta respecto a este punto: ¿puede un sujeto que es atravesado por injusticias hermenéuticas ser más sensible ante las brechas hermenéuticas de otras identidades sociales que un sujeto que no las ha padecido?

Otra de las preguntas que Fricker parece haber dejado por fuera —o en la que, según Medina, parece haber descuidado algunos matices— es la de b) *cómo* damos sentido. Reducir el dar sentido a la creación de marcas lingüísticas pierde de vista la pluralidad de estilos y la diversidad de expresiones que podemos encontrar en las voces al momento de dotar de significado a una experiencia. De esta manera, en la injusticia hermenéutica no solo están en juego los recursos lingüísticos, sino que existe toda una gama de recursos hermenéuticos que está allende de las categorías lingüísticas. Así, la sensibilidad hermenéutica no requiere únicamente detectar la ausencia de conceptos para referirse a alguna experiencia particular, sino que también implica reconocer las diversas formas en las que se puede estar intentando dotar de significado a una experiencia. Atender a estos intentos embrionarios puede ser crucial para superar las brechas hermenéuticas. El deber, propongo, consiste en ser sensibles a las voces que se escuchan distinto (bien en estilo o bien en contenido) y que toman distancia del marco de comprensión común, porque son estas voces disidentes las que pueden ejercer resistencia contra los múltiples hoyos en nuestra comprensión social que, en cambio, no podrían llenarse si usamos únicamente los recursos hermenéuticos que tenemos a nuestra disposición en el imaginario colectivo.

He aquí, pues, *la resistencia hermenéutica*: “el fenómeno en el que las voces disidentes se rebelan en contra de las voces *mainstream* [convencionales]” (*ibid.*). Medina resalta que este fenómeno siempre está presente en menor o mayor medida en los contextos polifónicos y de pluralidad experiencial. De este modo, siempre hay voces (aunque sean pocas) que intentan comunicar —con los recursos hermenéuticos que tienen al alcance— las experiencias que están colectivamente oscurecidas por el imaginario social. La tarea está, entonces, en combatir las sensibilidades que no nos permiten escuchar estas voces (por pocas o suaves que sean).

4. ¿Insensibilidad o resistencia? Sobre la ignorancia activa

Hay, además de los dos puntos anteriores, una tercera pregunta que el enfoque de Fricker no resuelve. Esta se puede formular en los siguientes términos: c) ¿la inin-

teligibilidad consiste en el mismo fenómeno para todos los oyentes?⁴ Medina resalta que la autora realiza una generalización en la cual una experiencia le resulta ininteligible a todo el mundo sin distinción alguna y, por esta razón, Fricker pierde de vista un matiz respecto al fenómeno de la ininteligibilidad (*cf.* 2012 208). Como señala el autor, las maneras en las que la ininteligibilidad se expresa pueden variar de un caso a otro. Así, Medina trae a colación dos grandes posibilidades: a) por una parte, puede que este fenómeno sea producto de una negligencia hermenéutica por parte del oyente mientras que, b) por otra parte, el hablante puede toparse con contra-interpretaciones que provocan la incomprensión. En este último caso, por ejemplo, encontramos que no se trata de una mera falta de sensibilidad, sino que está operando una comprensión social de cierta experiencia que excluye a la expuesta por el hablante hasta el punto de sumirla en la ininteligibilidad. Estas posibilidades sustentan la idea de que cada tipo de público cuenta con diferentes recursos comunicativos e interpretativos y es por esto, entonces, que la generalización de Fricker no es válida.

Por esta misma línea, Medina sostiene que tampoco es posible hablar de *una* “comprensión colectiva” o de los “recursos hermenéuticos colectivos” (2012 215). Esto, dado que agrupar a todos los públicos en un solo conjunto que cuente con una comprensión social homogénea y con los mismos recursos hermenéuticos no es posible. En este sentido, no hay un cuerpo único de comprensión social que agrupe todas las audiencias de una comunidad pluralista y polifónica. Creo, sin embargo, que la propuesta de Medina puede ser matizada. Así, a pesar de que no exista nada como una homogeneidad en la comprensión colectiva, hay un horizonte de comprensión —que bien se puede entender como el imaginario social del que habla Fricker— que comparte una sociedad, aun en su pluralidad.

Ahora bien, esto no quiere decir que la totalidad de perspectivas coincidan en dicha comprensión colectiva, sino que, por un lado, se recogen algunas de las ideas más generalizadas dentro de una sociedad —incluso si no todas las partes están de acuerdo con lo que allí se condensa— y, por otro lado, se pueden abstraer algunos de los recursos hermenéuticos más comunes dentro de los diferentes públicos que conforman una sociedad. De esta manera, Fricker no estaría equivocada al hacer dicha generalización y, más bien, solo es necesaria una

⁴ Esta pregunta es examinada por Fricker en su artículo “Epistemic Injustice and the Preservation of Ignorance” (2016).

pequeña aclaración en su análisis:⁵ el colectivo social no es un *todo compacto* y, con su formulación, no se pretende pasar por alto la diversidad que lo compone; por el contrario, se busca ilustrar la manera en la que ciertas ideas y ciertos recursos hermenéuticos pueden llegar a ser más comunes dentro de una sociedad. Y, por esta misma razón, pueden permear la atmósfera social de gran parte de los públicos.

No obstante, Medina insiste en la heterogeneidad de los públicos apelando a la noción de *ignorancia blanca*.⁶ El autor utiliza este término para hacer referencia a la situación epistémica en la que se encuentran los “blancos” respecto a los “negros”: a saber, los racialmente privilegiados tienen una especial insensibilidad hermenéutica con respecto a los significados raciales (cf. 2012 211). El planteamiento es similar a la postura de Simone Weil que Fricker rescataba en uno de sus artículos: el opresor tiene una desventaja epistémica respecto al oprimido debido a que este último tiene una visión doble, esto es, puede comprender ambas posiciones mientras que el opresor no (cf. *ibid.*). Sin embargo, la noción de ignorancia blanca endurece este planteamiento, puesto que el opresor ahora no solo tiene obstáculos para comprender la posición del oprimido, sino que, además, no cuenta con los recursos hermenéuticos necesarios para dotar de sentido su propia posición. En pocas palabras, el opresor no entiende su situación *en tanto* opresor.

Esto sucede, siguiendo a Medina, porque hay una suerte de auto-ignorancia en la que los sujetos privilegiados racialmente no se logran reconocer a sí mismos dentro del mundo de significados raciales que ellos mismos crearon. Pero, además, estos sujetos “carecen de la *motivación* y la *oportunidad* de desarrollar actividades de expresión y herramientas interpretativas para dar sentido de su propia experiencia de racialización” (2012 212; énfasis agregados). Esto, por tanto, da lugar a una situación epistémicamente peligrosa que no es exclusiva de la opresión por raza, sino que se extiende a muchas otras: *sujetos privilegiados que no tienen motivo alguno para reconocer su identidad, porque dicha ignorancia les favorece*. Así aparece entonces el concepto de *ignorancia activa*, i.e. aquella ignorancia que no comprende la mera ausencia de conocimiento, sino que consiste en una especie de resistencia para hacer frente a los vacíos hermenéuticos. De este modo, siguiendo con

el caso de la ignorancia blanca, lo que sucede es que, aun cuando a un sujeto blanco le es señalada la brecha hermenéutica que hay en su comprensión social, este se puede resistir consciente o inconscientemente a adoptar los recursos interpretativos necesarios para comprender su identidad —y, junto con ella, su posición de privilegio—, con el fin de proteger su posición, sus intereses, y de permanecer en su zona de confort.

5. Feminismo como resistencia epistémica

La resistencia, siguiendo la propuesta de Medina, adquiere una curiosa ambivalencia. Por una parte, encontramos la resistencia en un sentido negativo, a saber, aquella que ejercen los sujetos con el fin de no escuchar aquellas voces que pondrán en riesgo su posición de privilegio. Mientras que, por otro lado, la resistencia aparece también, paradójicamente, para hacer referencia a aquellas voces disidentes que no ceden ante el marco de comprensión común, sino que se aventuran a romper las insensibilidades hermenéuticas y a crear sentido desde la situación de exclusión en la que se encuentran. Son dos partes de una misma cuerda que está siendo tensionada hacia lados opuestos: por un lado, una que se resiste a escuchar las voces y, por otro lado, una que se resiste a sumirse en el silencio. El primer tipo de resistencia, el de la ignorancia activa, cuenta con la fuerza del poderoso, es decir, tiene una voz fuerte y de amplio alcance porque está en el centro del imaginario social y está puesta en un pedestal construido por las injusticias materiales que están profundamente incrustadas en las sociedades y sus dinámicas sociales, económicas, entre otras. En contraste, las voces del segundo tipo de resistencia parten de una desventaja: hablan desde el margen y el sonido tiende a dispersarse entre otras voces que son más fáciles de escuchar. De entrada, parece una tarea más sencilla la de acallar las voces, que la de lograr que escuchen aquellos a quienes no les conviene escuchar.

Como ya vimos, los sujetos privilegiados no necesitan saber que no saben porque no necesitan recono-

⁵ Véase Fricker (2016).

⁶ El término lo rescata Medina de la propuesta de Charles Mills (véase 2008).



cerse a sí mismos como opresores o como participantes de las situaciones de injusticia que atraviesan a otras identidades. Pero, en un desafortunado contraste, los sujetos oprimidos sí tienen la necesidad urgente de que se combatan las injusticias a las que se enfrentan por hacer parte de determinada identidad y esto, claro, implica necesariamente que quienes están en una posición de privilegio escuchen. Dicha necesidad emerge puesto que, para que se dé el cambio requerido en el imaginario social, es vital que haya un reconocimiento colectivo de la situación de la injusticia en cuestión. En pocas palabras, en los casos en los que la ignorancia alimenta y perpetúa la discriminación y la exclusión —es decir, en los que la ignorancia se mantiene a costa de los otros—, escuchar a los oprimidos se constituye como un deber ético que se debe exigir.

Los feminismos están del lado de las voces disidentes, es decir, hablan desde un marco marginal de comprensión. En este sentido, su labor no solo es hablar sobre las experiencias que quedan en la penumbra hermenéutica, sino también lograr que la otra resistencia —aquella que lucha por perpetuar el silencio— se rinda. Entonces la motivación que anima a este tipo de movimientos es *hacerse escuchar* por aquellos que se resisten a atender y a tomar responsabilidad frente a los reclamos y las denuncias que surgen debido a las injusticias de las cuales son víctimas. El reto es grande, entre otras cosas, porque las mujeres —y, en especial, aquellas que se identifican como feministas—, suelen ser silenciadas en su papel de investigadoras y, por ello, se les desvirtúa de múltiples y diversas maneras como desautorizadas para hablar sobre su propia experiencia de opresión.⁷ Muchas veces, además, estos silencia-

mientos son producto de la incomodidad que generan los discursos feministas; como no es posible acallarlos, se suele optar por invalidarlos o desautorizarlos. Pero ¿por qué los feminismos incomodan?

A la luz de lo que hemos dicho, los feminismos aparecen como voces que buscan señalarles a los demás su deber de escuchar; deber que, como he querido mostrar, muchas veces no es cumplido por la falta de sensibilidad, pero que, a su vez, también puede ser eludido arbitrariamente para no asumir

⁷ Una prueba de ello —si es que hace falta— es la variedad de insultos con los que, sobre todo en las redes sociales, se busca hacer mofa y deslegitimar las posiciones feministas y, asimismo, sus luchas y movilizaciones (basta con considerar el neologismo “feminazi” frecuentemente usados contra las feministas en distintos contextos para desautorizarlas y ridiculizarlas). Además, frecuentemente, el hecho de que una mujer se identifique a sí misma como feminista la hace más propensa a ser descalificada como sujeto y agente de conocimiento y, por ende, a perder credibilidad ante cierto tipo público. Véase Barker and Jurasz (2019).

la propia responsabilidad dentro de la injusticia. Además, es por eso que la incomodidad que pueden generar los movimientos feministas no es casual: la resistencia incomoda, la resistencia sacude la comodidad del opresor y del privilegiado. En pocas palabras, incomodar no es un capricho de los movimientos feministas. Por el contrario, en la medida en que hay una resistencia que se ejerce desde el lado opresor y que hala hacia el silencio y la ignorancia, la incomodidad de aquellos a los que favorece este silencio aparece como una consecuencia inevitable.

Los feminismos surgen, pues, como respuesta al deber de escuchar las denuncias y los reclamos por igualdad y justicia de las mujeres —algo que, históricamente, se ha evadido y negado—. Como bien lo sintetiza una arenga que se ha popularizado en las marchas feministas de los últimos años, los feminismos nos permiten a las mujeres reiterarles a todos aquellos que activa o pasivamente participan en las estructuras que alimentan las injusticias hacia nuestra identidad de género que “nunca más tendrán la comodidad de nuestro silencio”.

Bibliografía

Barker, K. y Jurasz, O. “Online misogyny: a challenge for digital feminism?”. *Journal of International Affairs* 72.2 (2019): 95-114.

Fricker, M. *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.

Fricker, M. “Silence and Institutional Prejudice”. *Out from the Shadows: Analytical Feminist Contributions to Traditional Philosophy*. Eds. Sharon L. Crasnow y Anita M. Superson. Oxford: Oxford University Press, 2012. 287-306.

Fricker, M. “Epistemic Injustice and the Preservation of Ignorance”. *The Epistemic Dimensions of Ignorance*. Eds. Rik Peels y Martijn Blaauw. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. 144-156.

Medina, J. “The Relevance of Credibility Excess in a Proportional View of Epistemic Injustice: Differential Epistemic Authority and the Social Imaginary”. *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy* 25.1 (2011): 15-35.

Medina, J. “Hermeneutical injustice and polyphonic contextualism: Social silences and shared hermeneutical responsibilities”. *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy* 26.2 (2012): 201-220.

Mills, C. “White Ignorance”. *Agnotology: The Making and Unmaking of Ignorance*. Eds. Robert N. Proctor y Lona Schiebinger. Stanford University Press: Stanford, 2008. 230-249.

