

<http://doi.org/10.21555/top.v710.2777>

Listening: A Tool to Combat Hermeneutic Injustice

La escucha: una herramienta para combatir la injusticia hermenéutica

Ángeles Eraña

Universidad Nacional Autónoma de México

México

mael@filosoficas.unam.mx

<https://orcid.org/0000-0002-8595-8693>

Recibido: 18 - 11 - 2023.

Aceptado: 10 - 01 - 2024.

Publicado en línea: 17 - 10 - 2024.

Cómo citar este artículo: Eraña, A. (2025). La escucha: una herramienta para combatir la injusticia hermenéutica. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 71, 11-47. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v710.2777>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

Epistemic injustice is often thought of as a form of exclusion. In the same way in which there are different forms and degrees of exclusion, there are different forms and degrees of injustice. In this paper, I argue that a fundamental tool to struggle against their most robust cases is *listening*, *i.e.* having a disposition to be affected by other persons. The main idea is that listening has a collective dimension and depends on restructuring social relations. To support this, I briefly examine some of the most classic ways of conceiving hermeneutic injustice. Then I show its relation to different ways of exclusion, which leads me to propose the notion of architectural hermeneutic injustice. I show that struggling against it requires more than inclusion mechanisms and I suggest some other struggle paths, such as the promotion of a listening culture which involves the transformation of our social structures.

Keywords: epistemic injustice; exclusion; inclusiveness; listening; hermeneutic injustice.

Resumen

La injusticia epistémica suele pensarse como una forma de exclusión. Así como hay distintas formas y grados de exclusión, las hay de injusticia epistémica. Aquí argumento que una herramienta fundamental para el combate de sus casos más robustos es *la escucha*, entendida como una disposición a dejarse afectar por las otras personas. La idea central es que escuchar tiene una dimensión colectiva y depende de una reestructuración de las relaciones sociales. Para defender esto, presento algunas de las maneras clásicas de concebir la injusticia hermenéutica. Posteriormente hago ver su relación con distintos modos de exclusión. Este paso me lleva a proponer la noción de “injusticia hermenéutica arquitectónica”. Muestro que combatirla requiere más que mecanismos de inclusión y sugiero que vale la pena explorar otras vías para hacerlo, entre ellas la promoción de una cultura de la escucha que involucra una transformación de nuestras estructuras sociales.

Palabras clave: injusticia epistémica; exclusión; inclusión; escucha; injusticia hermenéutica.

Una manera de pensar acerca de la injusticia hermenéutica es como una forma de exclusión (Medina, 2013, 2017).¹ Lo que ella hace es dejar fuera del imaginario colectivo y de la construcción de la realidad social a un conjunto importante de modos de comprender la vida o de significar las experiencias sociales. Las personas o grupos cuyas vidas y relaciones giran en torno a esos modos son, a su vez, expulsadas de los espacios públicos donde se discuten los problemas comunes, donde se debate qué es el bien común, cómo puede este alcanzarse o qué saberes son necesarios para diseñar e implementar políticas públicas o simplemente para comprender el mundo que nos rodea. Esta exclusión es, en ocasiones, constitutiva, esto es, se origina en los marcos legales de las naciones o en los encuadres internacionales (Medina, 2020). Esta manera de pensar acerca de la injusticia hermenéutica ha arrojado mucha luz a la comprensión de un conjunto de fenómenos generalizados en el mundo (particularmente en algunas de sus regiones) que se originan en una disparidad social dañina para muchas. En particular, esta forma de abordarla ha iluminado las consecuencias que los silenciamientos, las invisibilizaciones y otras formas de la violencia epistémica han tenido para los tejidos sociales en que se insertan.

En lo que sigue exploraré un acercamiento que parte de la idea de que la injusticia involucra, en efecto, distintas formas de exclusión, pero que busca en *la escucha* una herramienta para su combate. La idea es que *escuchar* tiene una dimensión colectiva y no depende de las voluntades individuales, sino de una reestructuración de las relaciones sociales. En este sentido, la propuesta que aquí presentaré sostiene que para combatir algunas formas de exclusión – las más profundas y menos visibles – es necesario transformar los tejidos y las estructuras sociales y sugiere que la generación de una cultura de la escucha es una parte

¹ Esta investigación se hizo con el apoyo de la Proyecto PAPIIT IN400221, “Yo, tu, ella, nosotras: prioridad cognitiva, epistemológica y metafísica de las distintas personas”, de la DGAPA, UNAM. Agradezco las observaciones y las valiosas discusiones que tuvimos y enriquecieron este trabajo a los miembros del Seminario de Injusticia Epistémica que co-coordino. En particular a Ivan Eliab Gómez Aguilar, Siobhan Guerrero McManus, Miriam Jerade, Adriana Murguía, Diana Rojas, Andrés Villamil, Harol Villamil, Aldo Palafox Hernández y Carlos Andrade.

importante de esa alteración de los sistemas sociales y epistémicos. Para defender esto argumentaré de la siguiente manera: presentaré algunas de las maneras clásicas de concebir una forma de injusticia epistémica, la hermenéutica. Posteriormente haré ver la relación de esta última con distintos modos de exclusión. Este paso, junto con la presentación de un caso de exclusión de tercer orden que ocurre en México, me permitirá afinar mi noción de trabajo, a saber, la de la *injusticia hermenéutica arquitectónica*. Mostraré que combatirla requiere más que mecanismos de inclusión y sugeriré que vale la pena explorar otras vías para hacerlo, entre ellas la promoción de una cultura de la *escucha*.

La injusticia hermenéutica

Miranda Fricker (2017) nos ofrece una manera suficientemente general y clara de pensar acerca de los casos en los que se incurre en una *injusticia epistémica*. Desde su perspectiva, *injustos* son aquellos incidentes en los que los intercambios comunicativos (o, más ampliamente, expresivos) entre dos o más personas producen un *daño epistémico* a alguna de sus participantes.² Es *epistémico* porque el mal se ocasiona a esa persona “en su condición específica de sujeto de conocimiento” (Fricker, 2017, p. 17). Esta autora considera que, si bien este tipo de daño puede ser causado de manera individual, en general está asociado a los modos como se ejerce el poder en algunas estructuras sociales y habitualmente a la forma en que opera el *poder identitario*, esto es, la manera en que nuestras “concepciones de la identidad social compartida en la imaginación” (Fricker, 2017, p. 37) influyen en “la marcha de los acontecimientos en el mundo social” (Fricker, 2017, p.

² De acuerdo con Fricker, el daño es el que “el oyente inflige al hablante que se encuentra en el extremo receptor de una injusticia testimonial” (2017, p. 82). Además, dice, hay un agravio primario que es una “forma de daño esencial definitivo de la injusticia epistémica en general. En todas estas injusticias, la sujeto sufre un agravio en su capacidad como sujeto de conocimiento” (2017, p. 82). El aspecto secundario del daño, por otra parte, en su dimensión epistémica se exhibe cuando “el receptor [...] puede perder confianza en su opinión, o en la justificación que la sustenta de tal modo que deja de satisfacer las condiciones para el conocimiento” (2017, p. 88). Las maneras como se relaciona la injusticia epistémica y el daño han sido examinadas por distintas autoras —p. ej., Medina (2017) o Pohlhaus (2012 y 2017)—, quienes han propuesto ampliar, modificar o revisar la propuesta de Fricker. El modo como yo la comprenderé abrevia de todas estas posiciones, pero es también distinta de ellas.

30). La idea de que el ejercicio del poder subyace a estos incidentes ofrece algunas pistas que pueden conducirnos a pensar que la injusticia epistémica es un fenómeno *sistémico* y *sistemático*: quienes detentan el poder conservan también el privilegio de establecer los estándares que una conocedora debe satisfacer para serlo (o para ser considerada como tal) y, así, de trazar la línea que distingue a las conocedoras de las que no lo son (ni potencialmente).

Este fenómeno, el de la injusticia epistémica, tiene distintas caras y autoras diferentes lo han descrito o analizado de maneras relativamente desemejantes. Fricker propone dos modos en que este se presenta —el testimonial y el hermenéutico—, aunque ha puesto mayor énfasis en el primero. Desde su perspectiva, la injusticia testimonial es el daño que ocurre cuando “los prejuicios llevan a un oyente a otorgar a las palabras de un hablante un grado de credibilidad disminuido” (Fricker, 2017, p. 17). Para ejemplificarlo, recurre a un caso que se presenta en la novela *Matar a un ruiseñor* de Harper Lee y que consiste en lo siguiente: un joven negro es acusado de haber violado a una joven blanca. El joven es inocente, pero los miembros del jurado encargado del caso “se aferran a su percepción prejuiciosa del acusado, compuesta sobre todo por los estereotipos raciales de la época” (Fricker, 2017, p. 53) y lo declaran culpable. La idea, en este caso, es que las declaraciones del joven para mostrar su inocencia son descartadas por la falta de credibilidad que se desprende de los prejuicios identitarios de los miembros del jurado.

En lo que sigue me interesará ahondar en la modalidad hermenéutica. Esto es así, en primer lugar, porque estoy de acuerdo con Linda Alcoff en que este tipo de injusticia epistémica ocurre en una etapa previa a la testimonial, ya que esta última “responde arbitrariamente al habla” pero la otra “previene el habla” (Alcoff, 2010, p. 129). En segunda instancia, porque hay buenas razones para pensar que la falta de credibilidad se sustenta en la falta de confianza y que esta, en muchas ocasiones, proviene de un rechazo a lo diferente que dimana de un miedo a lo que puede cuestionarnos, a lo que nos pone de frente con nuestras propias limitaciones, que nos hace salir de los sitios que no requieren un esfuerzo epistémico o moral y que leemos como amenazantes para nuestras certezas y asideros, que miramos como desafío a nuestros privilegios (Eraña, 2022, p. 168). La desconfianza promueve la incomprensión, inculca la proyección de la mirada propia a la ajena, impulsa el afán de dominio y dificulta la escucha sincera, todo lo cual caracteriza a la injusticia hermenéutica (o, al menos, a un número importante de sus

casos). Finalmente, porque, como argumentaré a lo largo de este texto, hay un vínculo estrecho entre este tipo de injusticia y la *exclusión* (epistémica, social y política) y mi propósito es pensar acerca del tipo de prácticas que sirven para remediarla y no solo para remendarla. Antes de adentrarme en esta vía argumentativa presentaré algunas maneras de comprender la injusticia hermenéutica y me decantaré por un modo particular de hacerlo que, desde mi perspectiva, arroja luz a fenómenos de interés para países como México.

Fricker sostiene que la marginación es una forma de la injusticia epistémica en el sentido de que implica una “exclusión de alguna práctica que tendría valor para el participante” (Fricker, 2017, p. 246) y se produce cuando “una brecha en los recursos de interpretación colectivos sitúa a alguien en una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales” (Fricker, 2017, p. 18).³ El abordaje de esta autora ha sido criticado por al menos los dos siguientes tipos de razones: (i) está limitado al análisis de las lagunas conceptuales que dificultan (o hacen imposible) comprender o comunicar una experiencia,⁴ o (ii) porque implica (aunque sea de manera indirecta) una mirada individualista de un fenómeno intrínsecamente social (Guerrero McManus, 2021b; Broncano, 2020; Polhaus, 2012). Por ahora no entraré en estas discusiones. Me enfocaré en una noción de trabajo

³ La relación entre marginación, exclusión e injusticia es compleja y distintas autoras la han entendido de distintas maneras. En el caso de Fricker no es claro si considera que la marginación es una condición necesaria o suficiente para la injusticia. Desde mi perspectiva, la marginación es un subconjunto propio de la injusticia, es decir, no es la única manera en la que esta se presenta, pero sí es una muy específica en que lo hace. Para sostener esto me apoyo no solo en los casos de marginación e injusticia que analizo en este texto, sino también en algunas definiciones técnicas de los términos. Por ejemplo, de acuerdo con Fernando Cortés, el concepto de marginación da cuenta del “acceso diferencial de la población al disfrute de los beneficios del desarrollo” y “afecta a las localidades y no a las personas” (2002). En el caso epistémico, la marginación significa el acceso diferencial al bagaje común de conocimiento y a los espacios donde este se produce. Esto hace que algunas sean dañadas en tanto que no pueden acceder a estos espacios y, por tanto, ven mermada su agencia epistémica.

⁴ Ariana Falbo (2022), por ejemplo, sostiene que hay una injusticia hermenéutica que podemos llamar *positiva* y que, a diferencia de la *negativa* (que es la que propone Fricker), no puede explicarse como la falta de recursos epistémicos de algún tipo.

que se desprende de algunos elementos presentes en otras maneras de pensar acerca de ella. Antes de formularla, es importante mencionar que las distintas maneras en que puede caracterizarse la injusticia hermenéutica están asociadas con diferentes ejes de análisis⁵ y que no hay una definición exhaustiva del concepto ni una delimitación unívoca del fenómeno porque este es complejo y se presenta de modos peculiares en distintos tiempos y lugares. En este sentido, puede decirse que este es un concepto cuyo esclarecimiento no proviene de una teoría ideal, sino de las prácticas específicas que ocurren en los entornos en los que el fenómeno se presenta.

José Medina sostiene que la injusticia hermenéutica es el “fenómeno que ocurre cuando la inteligibilidad de las comunicadoras es socavada o constreñida de manera injusta, cuando sus capacidades para producir significados encuentran obstáculos injustos” (2014, p. 41). Esta caracterización requiere todavía algunas especificaciones; en particular, es necesario precisar de qué se habla cuando se dice que hay maneras *injustas* de socavar la comprensión de ciertas expresiones o expresividades y qué significa que existan obstáculos *injustos* para ellas. Un ejemplo que sirve para ilustrar un *modo injusto* de debilitar la comprensión nos lo provee el fenómeno que actualmente llamamos *gaslighting*. En él, una persona (la receptora) no acepta —no entiende o toma como falsa— la narración o descripción que otra persona (la que busca comunicar) ofrece de algún suceso o experiencia que presenció o vivió.⁶ La receptora, con base en aseveraciones (o gestos y expresiones corporales que comuniquen cosas) como “estás loca”, “eso no sucedió de esa manera”, “estás (o eres) muy sensible”, hace dudar a quien busca comunicar una experiencia, una emoción o un estado de su propia comprensión del suceso. Las frases proferidas (o los gestos articulados)

⁵ Medina, por ejemplo, distingue modalidades de la injusticia hermenéutica según su dinámica (estructural o interpersonal), su extensión (incidental o sistemática), su profundidad (daño superficial o aniquilación epistémica) (Medina, 2017, p. 45) y su fuente (semántica o performativa). Pohlhaus (2017, p. 18), por su parte, considera que, en términos generales, la injusticia epistémica puede pensarse en términos de las exclusiones involucradas en ella, o en términos de las rupturas de confianza en el tejido social. Agradezco la invitación de un árbitro anónimo a hacer notar estas distinciones.

⁶ Esto puede ser malintencionado o no en el sentido de que puede ser consciente o no.

por la escucha ponen en duda la capacidad de la otra persona para comprender lo que le sucede. Además, fomentan en ella la sensación de falta de acceso a la realidad, dejándola sin herramientas para determinar cuál es su presente, qué de lo que percibe y de lo que vive es lo que de hecho ocurre en el momento en que ella percibe que ocurre, y hacen posible la imposición de una interpretación o un modo de comprender la realidad (la de la escucha). Estos intercambios son injustos porque las personas que buscan comunicar un mensaje no solo son “maltratadas como comunicadoras ininteligibles, sino que se les impide desarrollar y ejercer una voz, esto es, se impide que participen en las prácticas de producción de significado” (Medina, 2014, p. 41) y, por tanto, quedan fuera de los marcos sociales de producción de sentido.

Ahora bien, desde mi perspectiva, algunas ideas de Polhaus sirven para esclarecer la referencia a los *obstáculos* injustos en la caracterización inicial de Medina. Esta autora sostiene que los casos de injusticia hermenéutica ocurren cuando aquellas personas que participan en un intercambio comunicativo y que se encuentran en la posición de poder (o que pertenecen a los grupos dominantes) parten del supuesto —y lo ponen en marcha a la hora de interpretar las aseveraciones de las otras, y más en particular, de aquellas otras que están en la posición de sumisión— de que “su experiencia del mundo es generalizable a la totalidad de la realidad” (Pohlhaus, 2017, p. 17). Esto hace que su manera de escuchar sea sesgada y provoca una sensación de impotencia en quien busca transmitir un mensaje en el que se expresa una experiencia distinta de cualquiera que haya tenido (o haya podido tener) quien escucha. Esto es un obstáculo en tanto que impide que lo que *se dice* sea lo que *se escucha*: impone una barrera comunicativa que imposibilita la comprensión cabal y la reciprocidad. Estas ideas nos acercan a aquellas posiciones que vinculan la injusticia hermenéutica con la opresión epistémica. Elan Taylor dice que ésta última es “una forma de la injusticia que ocurre cuando un grupo social está subordinado mientras que otro es privilegiado” (2016, p. 520). Cuando hay opresión, el grupo avasallado es sojuzgado, coartado en su libertad, apagado en su ser. Esta dimensión (la opresiva) de la injusticia hermenéutica hace referencia a la imposibilidad, por ejemplo, de ejercer ciertos contenidos educativos (como aquellos que están relacionados con la historia local) o de transmitir y circular cierta información relativa a los modos de vida y a las experiencias que ocurren y tienen lugar en los territorios habitados por los grupos marginados.

Las acotaciones hechas hasta aquí sirven para trazar la noción de “injusticia hermenéutica” con la que trabajaré en el resto de este texto.⁷ Esta elección está basada en la consideración de que ella captura el tipo de fenómeno acerca del cual me interesa reflexionar —esto es, el modo en que poblaciones históricamente marginadas (como los pueblos originarios) han sido silenciadas y, por tanto, dañadas epistémicamente— y que quedará ilustrado con un ejemplo un poco más adelante. Es importante notar, en primer lugar, que este concepto *no* estipula que *todos* los casos (o *cualquier* caso) de ininteligibilidad, o de intervención de un sesgo a la hora de interpretar (o escuchar) alguna aseveración, son casos de injusticia o causa de daño epistémico. Más bien, esta ocurre cuando estas interpretaciones (o incomprensiones) implican o llevan consigo una exclusión de los espacios de producción de sentido, aquellos en los que se determinan las concepciones del bien común, en los que se decide qué se requiere hacer para alcanzar ciertos fines y en los que se construye una realidad social que se rige por las decisiones y concepciones que en ellos se dibujan. En este sentido, la noción de “injusticia hermenéutica” que utilizaré apela a la dimensión estructural y sistemática del fenómeno, involucra distintas fuentes y es consistente con la idea de que “entre más marginada sea la persona que es considerada como ininteligible más factible es que estemos frente a un caso de injusticia hermenéutica” (Medina, 2014, p. 110).

Una instancia de este tipo de injusticia nos lo ofrece la marginación de la que han sido sujeto los pueblos indígenas de México a lo largo de los siglos. Sus voces han sido silenciadas y su manera de pensar acerca del entorno o de habitar el mundo no han sido tomadas en consideración a la hora de diseñar políticas públicas (de desarrollo)⁸ o de hacer reformas constitucionales. En 2001, por ejemplo, se llevó a cabo en México la llamada “reforma constitucional en materia indígena”. Su aprobación por parte del Congreso de la Unión significó un revés al proceso de diálogo que había tenido lugar entre el EZLN y otros grupos indígenas

⁷ Esta noción *no* es la de Fricker. Lo que aquí propongo es un modo más amplio de comprender la injusticia hermenéutica usando las herramientas ya mencionadas (las que encontramos en las propuestas de Pohlhaus, Medina y Taylor). Además, la noción aquí propuesta está alimentada por los hechos que nos llevan a repensar y mejorar los conceptos.

⁸ En Eraña (2022) desarrollo con detalle el modo en que la construcción del Tren Maya implica una injusticia de este tipo.

organizados y el gobierno federal. La redacción final hizo caso omiso de acuerdos que ahí se habían alcanzado; en particular, no respetó el compromiso que había establecido el gobierno para crear un marco jurídico constitucional para garantizar el reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas como sujetos de derecho público, así como para implementar su derecho a la libre determinación y la autonomía. Las modificaciones hechas al documento implicaron la invisibilización y el silenciamiento de las demandas del EZLN y de los grupos que después se agruparían en torno al Congreso Nacional Indígena.⁹

Las protestas y demandas que surgieron de la inobservancia de los acuerdos fueron descalificadas y los argumentos para hacerlo no pocas veces llevaron consigo una mirada minorizante hacia ellas.¹⁰ Este caso, y muchos otros como él, ilustra el modo en el que muchas veces los grupos dominantes y en el poder no comprenden ni escuchan las voces que exigen respeto a sus modos de vida. La consecuencia de esto es el silenciamiento, que no es sino una forma de exclusión que provoca un daño a la capacidad de estas poblaciones para contribuir al bagaje común de comprensión y conocimiento. En términos de Medina, quienes se sitúan del lado de la no dominación (de la opresión) “a menudo encuentran que sus significados y contribuciones comunicativas no son tomadas en serio, son impropriamente escuchadas, juzgadas como deficientes, reinterpretadas, distorsionadas y muy rápidamente descartadas” (Medina, 2017, p. 44). Como argumentaré con más detalle más adelante, la pérdida de voz no solo apunta a la merma de nuestra capacidad comunicativa o de creación de significados (a nuestra agencia epistémica), sino también y de manera fundamental a la persona que somos. En este sentido, la injusticia hermenéutica cava hondo y no debe pensarse como algo diferente o independiente de la injusticia social o

⁹ Para un análisis interesante de lo acontecido, cfr. López Monjardín (1999), Gómez Rivera (2013), López Bárcenas (2015). Para ver la expresión de rechazo al silenciamiento, cfr. Subcomandante Marcos (2001).

¹⁰ Este tipo de reacción no es privativa del caso en particular. Es común leer en los diarios, o incluso en revistas especializadas, afirmaciones indicando que los pueblos originarios no comprenden el bien que les hará instalar carreteras, construir presas, o llevar a cabo algún otro proyecto de desarrollo en sus territorios. Estos argumentos ignoran que ignoran si las comunidades comparten una concepción de *vida buena* (o buen modo de vivir) con las personas que habitan las grandes urbes.

política, sino más bien como un caso especial o un subconjunto propio de (alguna de) esas dos.

Como puede quizá ya percibirse, lo que aquí me interesa son los casos de ininteligibilidad vinculados con situaciones asimétricas que vienen asociadas con sistemas (o estructuras) sociales que producen ecos desproporcionados de ciertas voces y vacíos silentes de otras.¹¹ Aquellos en los que el deterioro (dañino) proviene del hecho que algunas se encuentran por encima de otras y, por tanto, sus voces opacan o silencian la voz de las otras. En estas circunstancias, la prevalencia de ciertas prácticas, criterios o formas de vivir hace imposible —para quienes establecen esos criterios, desarrollan esas prácticas y habitan esos mundos— reconocer que la realidad es más compleja de lo que cierta forma de experimentarla aparenta. Esto involucra la imposición de unas cuantas (porque pueden hacerlo) de una lectura (o interpretación) del mundo a las otras. Esta forma de la injusticia hermenéutica encuentra ecos en lo que Dotson ha llamado la *injusticia contributiva* y que, desde su perspectiva, ocurre cuando las conocedoras “usan recursos epistémicos que no son aptos para comprender las contribuciones potenciales de conocedores particulares a nuestra reserva colectiva de conocimiento” (Dotson, 2012, p. 31). Lo que esta noción no captura es la dimensión performativa involucrada en el tipo de fenómeno que me interesa, ni hace explícita la exclusión implicada por ella. Además de la ineptitud, considero que la injusticia hermenéutica cometida en el tipo de caso que me interesa aquí implica un rechazo o desprecio hacia ciertas maneras de interpretar, expresar, explicar o vivir algunas experiencias. Este desdén está generalmente dirigido a grupos sociales que viven subordinados u oprimidos. Así, ella involucra una doble opresión: se silencian las voces de los grupos marginados, se invisibilizan sus acuerdos y desacuerdos con los modos de vida prevalecientes y se les impone una realidad, un sistema de relaciones, un mundo. Por estas razones considero, como argumentaré en seguida, que acabar con esta forma de la injusticia requiere cambiar la estructura de la sociedad de manera que no haya

¹¹ Es importante mencionar que mi preocupación *no* son las identidades, sino el binarismo subyacente a la manera en que categorizamos o partimos el mundo (tanto el social como el no social). Esto lo he descrito y argumentado con mayor detalle en Eraña (2021).

megáfonos y silenciadores, esto es, que no haya unas voces que se superponen a otras.

La injusticia hermenéutica como exclusión

Como dije de pasada en la sección anterior, la injusticia hermenéutica puede pensarse como una forma de exclusión. *Exclure* significa rechazar a una persona, dejarla fuera de un lugar o espacio determinado. Así, la idea misma de la exclusión nos lleva a pensar en términos de sitios o emplazamientos: hay un dentro y un afuera. La oposición inclusión/exclusión trae consigo, de esta manera, la imagen de una esclusa que se abre cuando es necesario dejar pasar a algunas personas o grupos al espacio trazado por el adentro. Ella dibuja una frontera, una línea divisoria que puede ser atravesada y que a veces debe ser ampliada para que algunas, que quedaban fuera, se incorporen al adentro. Esta linde, además de trazar un territorio, ordena a las personas o los grupos. La dinámica de esta oposición involucra un incesante trazo de contornos que —como cualquier cerco— dejan siempre a algunas fuera: cada nuevo límite implicará una nueva segregación, esto es, una nueva separación, un nuevo modo de recortar el entorno.

Si lo hasta aquí dicho es correcto, podemos sostener que, si la injusticia hermenéutica es una forma de exclusión, entonces cuando ella se ejerce algunas personas quedan apartadas del sistema de aportación de saber al fondo común de conocimiento y se impide su participación en la generación de significados sociales. En general, esto ocurre debido a su posición desventajosa en una sociedad y dicho emplazamiento suele estar asociado a la pertenencia a algún o algunos grupos sociales marginados. Las posiciones disponibles en una sociedad responden a su modo de organización, a la estructura que ella exhibe o a la manera como operan sus instituciones y sistemas internos (Eraña, 2021). En términos de Hill Collins (2017), obedecen a la matriz de dominación en que se insertan, esto es, a la “estructura estructurante” que da forma a un conjunto complejo de formas de dominación y resistencia en las que se tejen los privilegios y las desventajas de un sistema social o epistémico. La injusticia, y la injusticia hermenéutica en particular, se origina en la disparidad, ya que esta última hace posible silenciar, invisibilizar, dejar fuera de ciertas prácticas (epistémicas y de otros tipos) a ciertas personas, rechazar modos alternativos de pensar acerca del mundo y, en general, despreciar la alteridad.

En su texto sobre las variedades de la injusticia epistémica, Pohlhaus (2017) nos invita a analizar el fenómeno usando distintas lentes que nos permitan apreciar los muchos aspectos que lo componen y, con ello, comprenderlo de manera más cabal. Entre ellos, examina la mirada de Dotson sobre los “grados de modificación” que se requieren para evitar la injusticia epistémica y la opresión sobre la que ella se monta (Pohlhaus, 2017, p. 19; Dotson, 2012 y 2014). La idea fundamental es que los sistemas epistémicos son parte de nuestras vidas sociales y que distintas personas pueden ser excluidas de ellos como resultado de la opresión. La pregunta es entonces qué tanto se necesita cambiar de los sistemas para evitar esto último. En lo que sigue haré una muy breve reconstrucción de su propuesta para, a partir de ella, afinar la noción de “injusticia hermenéutica” recién presentada. Dotson (2011, 2012 y 2014) propone tres niveles de exclusión. El primero apunta a un problema de mala distribución de bienes o recursos en un sistema de fines y valores compartidos (cfr. Pohlhaus, 2017, pp. 19-20). Un ejemplo paradigmático es el que refiere a aquellos casos en los que la oyente le atribuye un bajo grado de credibilidad al testimonio de alguien más debido a un prejuicio identitario y, en este sentido, se identifica con la injusticia testimonial (*à la* Fricker). En estos casos no es necesario modificar el sistema para remediar la injusticia: es suficiente usar sus reglas de manera adecuada y consistente o hacer una distribución adecuada del poder epistémico.

En la exclusión de segundo nivel, el problema no se encuentra en los prejuicios individuales o en las asignaciones de credibilidad a sujetos particulares, sino en el sistema epistémico mismo. Dotson (2011 y 2014) sostiene que este nivel indica una insuficiencia del sistema para comprender o adoptar ciertas maneras de experimentar o concebir el mundo. Pohlhaus (2017) asocia este nivel con casos de injusticia hermenéutica tal como Fricker (2017) la concibe, o casos de “asfixia testimonial”, esto es, instancias en las que un testimonio no se acepta debido a la falta de recursos epistémicos para comprenderlo o hacerlo propio (Dotson, 2011, p. 294; Pohlhaus, 2017, p. 20). En este caso, las injusticias testimoniales (*à la* Fricker) y las exclusiones de primer nivel suelen estar soportadas por una insuficiencia de recursos (o por casos de injusticia hermenéutica *à la* Fricker) que provoca una exclusión iterada: a falta de un concepto, por ejemplo, se descalifica el testimonio de una persona, lo cual le resta su (de por sí ya debilitada) credibilidad; esto lleva a la persona en la posición de poder a rechazar la descripción de una experiencia por inverosímil o a calificarla de ininteligible. Dado que

el origen del mal funcionamiento del sistema es la falta de recursos, esta exclusión puede atenderse con un ajuste que involucre la adición de conceptos al repertorio común.

El tercer nivel de exclusión no indica un funcionamiento inadecuado ni una insuficiencia del sistema epistémico, sino que señala una falla constitutiva: las prácticas mismas que lo conforman están viciadas (de inicio). Dicho de otra manera, el sistema resulta inadecuado para llevar a cabo ciertas tareas (Polhaus, 2017) y para hacer suyos algunos recursos que le son ajenos (aceptarlos o intentar incluirlos, por ejemplo, implica contradicciones en su interior, o implica la renuncia a ciertas creencias o posiciones asociadas con ciertos privilegios inexorables). De acuerdo con Dotson (2012), la injusticia contributiva implica una exclusión de este nivel. Otro ejemplo nos lo provee lo que Ariana Falbo denomina la *injusticia hermenéutica positiva*, esto es, aquella que “resulta de la *presencia* de conceptos opresivos y distorsionantes que desplazan, vencen o evitan la aplicación de un concepto disponible y más preciso” (Falbo, 2022, p. 354) en la descripción de un fenómeno o experiencia. Ambas requieren un cambio de tercer orden para ser resueltas: su extinción involucra un cambio completo de sistema, la adopción o construcción de uno nuevo.¹² Este nivel de exclusión encuentra resonancias con la noción de Medina (2022) de *exclusión constitutiva* y con el concepto de Marion Young (2003) de *exclusión interna*. Veamos.

Young sostiene que hay exclusiones que simplemente mantienen fuera de los foros de debate o de los procesos de toma de decisión a ciertas poblaciones o individuos. A estas las llama exclusiones “externas” (Young, 2003, p. 52). Pero hay otras formas menos explícitas, pero igualmente dañinas, a las que llama sus modos *internos*. Estas consisten en dejar hablar a la persona, pero ignorar, desechar o subestimar sus afirmaciones o expresiones (Young, 2003, p. 52). Un ejemplo es cuando en un intercambio comunicativo se parte de algunos supuestos no compartidos (y muchas veces sostenidos de manera implícita y no reconocida). Otro es el que involucra la prevalencia (y, por tanto, la

¹² Dotson (2012) sostiene, por ejemplo, que es un error pensar que podemos resolver la incompatibilidad que este sistema provoca entre “ser trabajadora” y “ser madre” incrementando el tiempo de maternidad. Esto último no evita la inconsistencia de los términos en el sistema: sigue siendo incompatible ser cada una de estas dos cosas, simplemente se amplía la posibilidad de ejercer una de ellas sin ejercer la otra.

preferencia de quienes dominan la escena pública de los debates sociales) de ciertos modos de expresarse y, por tanto, la desestimación de cualquier estilo expresivo diferente. En términos de Young, esta forma más sutil implica que “la gente carezca de oportunidades efectivas para influir el pensamiento de las otras aun cuando tengan acceso a los foros de debate y a los procedimientos de toma de decisión” (Young, 2003, p. 55). Otra manera de pensar acerca de esto es como una falta de reciprocidad: no hay una disposición a escuchar *lo que se dice* y, en este sentido, se lee siempre desde una perspectiva unívoca (la propia). Medina, por otra parte, sostiene que hay exclusiones que no se localizan “fuera de las estructuras políticas y legales de los estados [...], sino que están dentro de la fábrica misma de las entidades políticas nacionales [...] dentro de los marcos de las leyes estatales” (2020, p. 18) y, en este sentido, son *constitutivas* de nuestros sistemas sociales y epistémicos. Unas y otras requieren un cambio de sistema para resolverse, ya sea por la necesidad de encontrar un sistema que rechace los supuestos (sesgados en favor de unas cuantas) del actual, o por la exigencia de modificar las normas y reglas en que el sistema actual se sostiene y sobre el cual se edifica.

El tipo de caso sobre el que me interesa pensar en este artículo y que quedó ejemplificado en la sección anterior es una exclusión constitutiva, interna y, por tanto, de tercer orden: se suele decir que la voz de los pueblos originarios de países como México puede expresarse libremente; sin embargo, en la vida ordinaria y por distintas razones, ellos de hecho carecen “de oportunidades efectivas para influir el pensamiento de las otras” (Young, 2003, p. 55). Además, el techo constitucional mexicano implica, *de facto*, la expulsión de sus formas de vida y hace imposible que algunas de sus demandas (p. ej., la de autonomía) sean atendidas o, de manera más radical y epistémicamente pertinente, *comprendidas*. Esta forma y grado de exclusión da lugar a un tipo de injusticia hermenéutica que llamaré *arquitectónica* porque no se origina en alguna falla específica (o localizable) de un sistema, sino en sus cimientos, en los supuestos sobre los que se monta, que suelen ser silenciosos e implícitamente aceptados y usados. Dicho de otra manera, la *injusticia hermenéutica arquitectónica* es una forma de exclusión epistémica que no acontece como el resultado de un funcionamiento inadecuado del sistema, sino de la articulación orgánica de este: no se trata de un problema de ejecución, sino de estructura; no es una falla a la hora de llevar a cabo una interpretación (por ausencia o aplicación injusta de un concepto), ni siquiera es un error meramente sistémico y sistemático. Es una traba

que se encuentra en las presunciones y la organización del sistema, en la idea de que su operación es la forma ordinaria y correcta de proceder, en la idea de que hay una *única* interpretación correcta de los hechos y las experiencias. El oscurecimiento de la comprensión colectiva de ciertos significados, expresiones, experiencias o acciones está imbricado con el conjunto de prácticas que en su conjunto tejen al sistema epistémico en que nos desarrollamos.

El hecho de que se privilegien ciertos estilos expresivos o ciertas lenguas, que algunas tengan mayor acceso a los foros públicos de discusión y cuyas voces, por lo tanto, sean mayormente difundidas y con más volumen, inevitablemente oculta otros estilos, otras lenguas, otras voces. Esto está cobijado por el propio sistema, ya que las exclusiones son parte de su modo de operar. Nuestras sociedades hoy (y, en particular, las de los países en desventaja económica) están todas marcadas por la disparidad y plagadas de exclusiones internas de tercer nivel. Para acabar con estas últimas no solo es necesario revisar los prejuicios individuales y los errores ocasionales del sistema, sino el sistema mismo. En estos casos se requiere de una meta-reflexividad que permita mirar el sistema desde fuera para utilizar nuevos principios que hagan posible su transformación. El fenómeno que me interesa responde a una exclusión de tercer nivel y, por tanto, su solución requiere imaginar modos de articular sistemas nuevos y diferentes de los actuales. En lo que sigue buscaré responder a la pregunta de si la inclusión es suficiente para esto último y después propondré a la escucha como una mejor herramienta para ese fin.

La lógica de la *inclusión*

Si Dotson (2011, 2012 y 2014) tiene razón, entonces casi toda la teorización en torno a la injusticia epistémica ha estado concentrada en los niveles uno y dos de la exclusión. Como ya dije, la exclusión de primer nivel suele asociarse con una distribución inadecuada del poder (epistémico) en un sistema compartido de fines o valores (Dotson, 2014; Polhaus, 2017). Una exclusión de segundo orden, por otra parte, ocurre cuando ciertas personas o grupos quedan fuera de los espacios en los que se producen el conocimiento y los significados sociales debido a que hay lagunas conceptuales (o de algún otro recurso epistémico) en el sistema compartido de fines y valores que dificulta (o hace en un momento determinado imposible) comprender las experiencias de esos grupos. El tipo de caso que motiva la reflexión presente no puede ser

capturado ni por el primer ni por el segundo grado de exclusión porque su ocurrencia pone en cuestión que exista un sistema compartido de fines y valores. Primordialmente por esta razón podemos pensar que se trata de casos de *injusticia hermenéutica arquitectónica* que involucran una exclusión de tercer nivel y que no pueden ser plenamente atajados con la sola distribución correcta de recursos en el sistema epistémico. La solución para este tipo de exclusión es la construcción de un nuevo sistema. Las preguntas que surgen en este punto son varias: ¿qué lógica debemos usar para lograr esta meta?, ¿es suficiente modificar el sistema a partir de la *inclusión* de otros modos de pensar o vivir el mundo?, ¿es necesario derribar el sistema y construir uno completamente nuevo? Para responder a estas preguntas, examinaré brevemente la idea de la *inclusión* (como opuesta a la *exclusión*) y argumentaré que ella se monta sobre una lógica que probablemente no permita resolver una exclusión de tercer nivel.¹³

Dan Allman sostiene que los términos *inclusión* y *exclusión* han sido empleados en las ciencias sociales para describir distintos modos de la estratificación social; se usan para articular “un principio que refleja el ordenamiento que ocurre en las sociedades y determina las posiciones sociales” (Allman, 2013, p. 7). Estas nociones han provisto tanto a diversas teóricas como a quienes diseñan e implementan políticas públicas de una narrativa que pretende dar cuenta de cómo y por qué algunos grupos sociales (y sus miembros) han logrado tener acceso a posiciones de poder o de conocimiento, de cómo estos han sido beneficiados a costa de los otros y de cómo, por tanto, es necesario que los beneficios se distribuyan de manera más equitativa entre todos los grupos que hacen a las sociedades particulares. A estas narrativas suelen subyacerles los siguientes dos supuestos: (i) uno ontológico, según el cual hay grupos claramente identificables en la sociedad; (ii) uno epistémico, de acuerdo con el cual el conocimiento acerca de qué grupos existen y quiénes los conforman es un saber especializado y objetivo. Veamos cada uno de ellos con un poco más de detalle.

Al primero de estos supuestos le subyace la idea de que los grupos sociales se alinean o mapean con tipos sociales. Dicho de otro modo, se plantea que hay un modo (correcto) de recortar el mundo social, el que

¹³ Nótese que la tesis que aquí defiendo es que, si la exclusión es de tercer nivel, entonces la inclusión no parece ser suficiente para enfrentarla. En casos de exclusión de primero o segundo nivel, quizá la inclusión sea útil.

obedece a su forma de ser. Estas particiones “obedecerían a diversas variaciones de una naturaleza humana dada” (Guerrero McManus, 2021a, p. 130) y las mudanzas se sustentan en ciertas propiedades sociales y biológicas que pueden ser atribuidas ya sea a los grupos o a las personas que pertenecen a ellos y que suelen asociarse o bien a ciertas características fenotípicas (p. ej., raza, sexo), o bien a roles sociales (p. ej., género). Los tipos sociales se establecen de acuerdo con las ideas e imágenes con que funcionamos, las que repetimos, reproducimos y continuamente reificamos y con base en las cuales establecemos nuestras relaciones sociales. En este sentido, son constitutivas de nuestras representaciones y constituidas por ellas al mismo tiempo (Hacking, 1996; Mallon, 2016; Haslanger, 2012). En términos generales, y como la literatura en torno a la injusticia hermenéutica establece, las representaciones prevalecientes son aquellas con que los grupos dominantes explican y dan sentido a sus experiencias, a sus relaciones y a sus modos de comprender y ordenar el mundo. Así, la tipificación con que identificamos grupos —o la ontología social sobre la que se montan nuestras prácticas ordinarias y, más en particular, las epistémicas— parte de un sesgo inicial: atribuimos roles o propiedades a los grupos de acuerdo con el modo en que las estratificaciones operan en el mundo tal como lo viven quienes ocupan las posiciones de poder o dominación hoy.

La tipificación social funge como una estrategia encaminada a “regular a los sujetos” (Guerrero McManus, 2021a, p. 129) a través de la codificación del tipo de persona que pertenece a los distintos grupos existentes y al papel que pueden jugar en la sociedad dada esa (o esas) pertenencia(s). Este ordenamiento suele justificarse o legitimarse en una serie de experticias o saberes que se consideran privilegiados y desde los cuales se establecen los límites grupales, las lindes identitarias. En este punto entra en juego el segundo supuesto antes mencionado: las mejores teorías y datos sobre los grupos, sus conductas, propiedades y roles sociales (reales y posibles) están en manos de las expertas. Así, quienes mejor saben quiénes somos (cada una de nosotras) son ellas y, de esta manera, son también ellas quienes mejor pueden determinar qué es lo bueno para cada una de nosotras en virtud de los grupos a los que pertenecemos y sus posiciones en la estructura total de una sociedad particular. Estas ideas sirven de sustento para la tesis de que el saber experto es el que debe diseñar las medidas adecuadas para incluir a las marginadas.

Estos supuestos tienen varios problemas. Respecto del epistémico, es común que las “expertas” que proveen criterios de clasificación, ordenamiento y organización (a partir de los cuales se producen políticas públicas para lograr una mejor distribución de bienes o para lograr la inclusión de los grupos excluidos) carezcan de la experiencia de haber sido excluidas y que, por tanto, partan de patrones de necesidad y deseo que se ajustan a lo que *ellas* creen que es correcto sin comprender en un número importante de casos su propia incompreensión. Además, muchas veces, las políticas de distribución o inclusión que son diseñadas con base en ese saber experto no son consultadas con los grupos a quienes ellas se dirigen o, en caso de serlo, los ejercicios para recoger opiniones no suelen ser vinculantes y, por tanto, los acuerdos pueden ser desechados sin mayor consideración hacia las consultadas. Finalmente, el diseño suele estar en manos de los grupos de expertas que indagan de acuerdo con *sus* propios criterios de qué es lo que puede afectar a (o ser importante para) los grupos involucrados.¹⁴ Esto hace que los grupos marginados o excluidos no sean los sujetos con quienes se habla, o sujetos de habla, sino sujetos *sobre quienes se habla y por quienes se decide*.

Además de lo anterior, estoy de acuerdo con Medina (2014 y 2020) respecto de que estas personas —las *expertas* o quienes se encuentran en posiciones de dominación— tienen también desventajas hermenéuticas. Ellas están mal equipadas para comprender y dar sentido a ciertas cosas, en particular, a experiencias que no han vivido y que no pueden imaginarse viviendo. Estas personas no viven ninguno de los muchos mundos que les resultan ajenos, no habitan las posiciones que les parecen borrables o desdeñables. Si se ocupan de la otra es para que sea como ellas y no para comprender quién es la otra o qué puede significar (para ella) serlo. En términos de Medina, aquellas cosas que les resultan no solo incomprensibles, sino también a menudo inconcebibles, son aquellas que *no quieren* comprender y que por tanto no escuchan: aquellas cuya opacidad puede favorecerlas (cfr. Medina, 2014, p. 109). Esta obstinación o ceguera es una forma de la ignorancia que suele iterarse: no solo no se reconoce que no se comprende, sino que no se observa la inhabilidad propia de no comprender (es una suerte de ceguera frente a la ceguera

¹⁴ En Eraña (2022) argumenté con detalle un caso específico de esta naturaleza. Pero hay evidencia abundante de este hecho en el sitio de internet donde el Congreso Nacional Indígena (2017) documenta sus denuncias y comparte información respecto a sus demandas.

propia, una insensibilidad a la propia insensibilidad). Si pensamos en términos de daños epistémicos —hermenéuticos en particular—, podemos percatarnos de que esta ignorancia es dañina porque deteriora y a veces incluso paraliza algunas capacidades epistémicas: por ejemplo, hace incapaz —a quien la detenta— de comprender una perspectiva ajena, de escuchar una declaración extraña, una descripción de alguna experiencia que es extranjera.¹⁵

Ahora bien, el primer supuesto —la idea de que el mundo social puede concebirse adecuadamente como si estuviese partido en grupos— puede entenderse de distintas maneras. Por ejemplo, puede pensarse que las particiones son reflejo del modo de ser del mundo, o que ellas responden a arreglos suyos que son contingentes y temporales. Muchas de las posiciones específicas que se desprenden de este trazo burdo aceptan que las categorías ontológicas (incluidos los tipos sociales) se organizan en pares.¹⁶ De los pares puede decirse que son una totalidad que no puede dividirse y que está en constante tránsito de una de sus caras o facetas a la otra (Favela, 2014; López Austin, 1984). Este tránsito no siempre es sutil: muchas veces involucra conflicto, pero el enfrentamiento visibiliza y da voz a la contraparte. Este carácter diáfano de la diferencia (no necesariamente necesaria y seguramente no esencial) garantiza la existencia de cualquier par porque, desde esta perspectiva, el par solo existe como dualidad, como contradicción concordante (Rivera Cusicanqui, 2011). Otra lectura, la más común en el mundo actual, considera que el conflicto es contienda que produce particiones donde unas ganan y otras pierden; la división involucra alguna forma de la sumisión (o la desaparición) de una de las partes.¹⁷ El problema de esta última lectura es que fácilmente nos conduce a pensar que las particiones sociales trazan una distinción entre un *ellas* y un *nosotras* y que, cuando

¹⁵ Medina (2020) llama a esta forma de daño “primaria” y dice que afecta a cualquiera, incluidas aquellas que están en las posiciones de privilegio y que a veces practican esta ignorancia de forma activa como modo de proteger sus privilegios.

¹⁶ Esta idea ha sido defendida por distintas autoras en distintos lugares. Cfr., por ejemplo, Segato (2016), Gutiérrez (2014), Eraña (2021) y Eraña y Barceló (2024).

¹⁷ En Eraña (2021) argumento estas ideas con detenimiento. Otras autoras han sostenido cosas semejantes desde el ámbito de la lógica, p. ej. Plumwood (1993).

cualquier grupo de personas dice *nosotras*, lo que hace es señalar a un *ellas* que no es *nosotras* y que, por tanto, está en conflicto con *nosotras*. Esto involucra un trazado del espacio de convivencia en el que no solo se dibujan los lazos de pertenencia, sino también de conflagración. En este punto, los dos supuestos que he examinado hasta aquí se funden y dan lugar a lo que podemos llamar la *lógica de la inclusión*.

La lógica de la inclusión, dice Laura Quintana siguiendo a Rancière, se monta sobre la idea de que hay un orden “normativo o regulativo que indica la manera en que las cosas deben ser de acuerdo con ciertos saberes privilegiados [...] que dan cuenta de lo real” (Quintana, 2020, p. 199). Este marco determina formas de conducta adecuadas, roles (destinados para distintas participantes del todo) y posiciones sociales. El trazado dibuja “fronteras [...] de lo que es y de lo que puede ser, dentro de las cuales hay que ir integrando a quienes han permanecido marginados [...], a aquellos que requieren más asistencia para *prosperar*” (Quintana, 2020, p. 204). Estas fronteras distinguen lo *que está fuera* de lo que está *adentro*, lo que amerita ser y persistir y lo que es dispensable o desechable. Con esto en mente, se hace patente que “incluir a las excluidas” es una frase que puede comunicar un modo de pensar acerca de las relaciones sociales: algunas —las que detentan el poder y saben (más), las *expertas*— establecen los criterios de corrección y existencia que las otras —sin poder— deben aprender y ejercer para sobrevivir. Esta lógica es un ordenamiento (del pensamiento y del mundo) que prescribe un conjunto de normas y criterios a los cuales todo debe ajustarse y supone que esta normatividad debe ser el resultado de un consenso. Desde esta perspectiva, un equilibrio social (o epistémico u ontológico) requiere eludir el conflicto. Un modo de lograr esto es incluyendo a las *ellas* en las *nosotras*.

La noción de “inclusión” puede entenderse de distintas maneras, pero en su seno contiene la idea de un adentro y un afuera. En este sentido, implica siempre el concepto de “límite” o “linde”. Podríamos pensarla como un acuerdo tácito para que todas puedan participar en los espacios de deliberación pública, para que todas puedan formar parte de los espacios de producción de significados sociales.¹⁸ Habermas

¹⁸ Esta concepción de la inclusión también fue sugerida por un árbitro, a quien agradezco su sugerencia de hacerla parte del debate de este texto. Desde su perspectiva, la inclusión puede pensarse también como la “estipulación de garantías contra la discriminación arbitraria que amplían las modalidades de

sostiene, por ejemplo, que ella implica que “los límites de la comunidad están abiertos para todos [...], también para aquellos que son extraños para los otros y que quieren continuar siendo extraños” (Habermas, 1999, p. 24).¹⁹ En este sentido, él nos invita a pensar en una linde que está siempre abierta. La comunidad de la que habla está fundada en “un conjunto de instituciones y valores que constituirían una suerte de hogar público” (Rabotnikov, 2011, p. 395). Este hogar provee condiciones de neutralidad y hace posible actuar como si fuésemos todas iguales.

Esta manera de pensar acerca de la apertura y la comunidad (la idea de la ciudadana o de la ciudadanización que le subyace y la sustenta) ha sido fuertemente criticada por algunas pensadoras. Nancy Fraser (1990), por ejemplo, sostiene que esta perspectiva establece que quienes pertenecen a una comunidad —las ciudadanas— pueden y deben establecer un diálogo racional para establecer algunos fines y valores compartidos. Eso —el diálogo racional, la deliberación— es lo que permite la apertura ilimitada de la frontera. Esto, sin embargo, lleva consigo una serie de presupuestos cuestionables, tales como que en ese diálogo es posible poner las diferencias entre paréntesis para pretender que somos socialmente iguales, que somos escuchadas y atendidas de la misma manera y en la misma medida. Esto, sostiene Fraser, es una ficción que solo favorece a las ya favorecidas, que ofrece ventajas a los grupos dominantes, ya que estos estipulan los códigos de conducta y decoro; sus miembros son los jueces últimos de su cumplimiento por parte de cualquiera. Todas somos intérpretes que utilizamos un marco de interpretación situado que se inclina en una dirección más que en otra, que utiliza sus propios catalejos para agrupar o categorizar, para atribuir propiedades a los grupos y para, con base en todo esto, juzgar o evaluar las situaciones presentes, las personas de nuestro entorno, la realidad. Así, parece imposible juzgar desde ningún lugar, ser neutral.

Esta manera de pensar acerca de la inclusión se enfrenta al problema de la invisibilidad de la partición (Rancière, 1996). Como dice Mayra Buvinic (2004), los grupos socialmente excluidos son invisibles en las estadísticas oficiales, de modo que nunca quedan dentro, ni

participación corresponsable o reconocen otras formas de expresión cultural”. Creo que tiene razón; sin embargo, considero que esta es una manera cercana a la idea de Habermas, que en seguida discutiré.

¹⁹ Agradezco a un árbitro anónimo haberme sugerido discutir con esta manera de pensar acerca de la inclusión.

siquiera cuando lo hacen. La idea es que las partes no son claramente distinguibles: hay intersecciones difíciles de capturar y, por tanto, los criterios de identificación o individuación de grupo no pueden quedar fijos y determinados. La sociedad es más compleja de lo que a simple vista aparenta y cualquier incorporación involucra una nueva exclusión —en parte porque no admite la posibilidad de que alguien esté dentro estando fuera (o viceversa)—. Además, es importante notar que ser considerada como miembro en el marco de la ley, o tener acceso a los espacios de discusión y debate, *no implica ser parte* de una comunidad. Para serlo habría que ser el *sujeto que discute* y no el *sujeto de discusión*.

Algunas políticas públicas (muchas de acción afirmativa, por ejemplo) parten de una idea de la inclusión de este tipo (Buvinic, 2004). Algunas estudiosas han argumentado que estas pueden fácilmente resultar paradójicas porque suponen que pueden *ver* a los grupos excluidos, esto es, suponen que estos son claramente identificables y reconocibles desde cualquier óptica.²⁰ Sin embargo, en muchas ocasiones *lo que se ve* parte de una mirada sesgada que puede o bien silenciar e invisibilizar la diferencia, o bien naturalizarla. En el primer disyunto se desaparecen ciertas miradas: los grupos invisibilizados o silenciados quedan privados de un punto de vista y desprovistos de voz. En el segundo, se supone que las diferencias vistas son esenciales e inmodificables, de manera que se busca diseñar mecanismos que permitan su coexistencia en un marco social compartido y, así, se les fija y determina. Esto, en un mediano plazo, termina por desaparecerlas: la mirada hacia ellas se anquilosa y no es capaz de dar seguimiento a las constantes variaciones que ocurren hacia dentro y hacia fuera de los grupos, esto es, en el entorno de las concepciones que tienen sus miembros de sí mismas, así como de la manera en que se les mira, se les concibe y se les trata desde fuera. Estas políticas buscan generar consensos mínimos que hagan posible la convivencia pacífica (Guerrero McManus, 2021a, p. 131) a pesar de (y con) las diferencias, incongruencias e incomprensiones vigentes que suelen ocultarse tras los acuerdos supuestos. Este consenso subyace a y

²⁰ Buvinic (2004, p. 8) sostiene que un problema de que esto sea así es que, en términos generales, la aplicación y el diseño de estas acciones está asociada con la identificación de los grupos excluidos, pero muchas veces estos son invisibles para las estadísticas oficiales, de manera que las acciones no realmente atienden las problemáticas que estos grupos creen que les afectan.

sostiene una forma de gobierno que evita los conflictos (Quintana, 2020, p. 198), pero que no soluciona la injusticia.

Si lo hasta aquí dicho tiene sentido, entonces es razonable pensar que los remedios para la injusticia que proponen las políticas sustentadas en la lógica de la inclusión se enfocan en corregir los resultados que los procesos de discriminación tienen (Rodríguez Gustá, 2008, p. 119), pero *no* atacan la lógica y los principios que les subyacen y, por tanto, *no* inciden sobre la estructura social que los soporta. En este sentido es poco probable que la inclusión a la que aspiran pueda tener una repercusión importante en “los procesos valorativos de orden macro-social que reproducen las creencias culturales [...] sobre las cuales se edifican las jerarquías” (Rodríguez Gustá, 2008, p. 119) y, por tanto, en la desestratificación o el emparejamiento de la sociedad. Ellas, dicho de otra manera, parten del supuesto de que es posible incorporar a los grupos excluidos en los espacios o foros en los que se producen el conocimiento y los significados, de modo que ellos (y sus miembros) puedan contribuir (sin trabas) al bagaje social de conocimiento, al establecimiento de significados y a la determinación de la interpretación social en general.

El problema es, sin embargo, que en términos generales esta inclusión involucra una exclusión interna. Esto es, se les permite participar en los foros de producción de significado, pero o bien se les exige ser como el espacio de debate específica y exige que se sea, o bien se hace *como si* se les escuchara y viera cuando en realidad se escucha y se ve lo que en ese espacio *quiere* verse y escucharse. Dicho de otra manera, la oposición inclusión/exclusión puede explicar algunas consecuencias de la injusticia hermenéutica, pero no es claro que pueda dar cuenta de su origen y quizá tampoco pueda responder a preguntas como las siguientes: ¿por qué son *esos* grupos los que quedan fuera (y no otros)? ¿Por qué la sociedad es estructuralmente dispareja? ¿Por qué *esos* criterios de clasificación son los que se usan y no otros?, etc.

Incluir es contener una cosa dentro de otra, dejarla entrar. Ser incluida entraña quedar dentro, pero para ello es necesario poseer *ciertas* propiedades que el grupo valora, o que le han sido asignadas desde fuera, o que definen el adentro. Incluir a las *otras* (que no son *nosotras*) en un sistema social (y epistémico) como el actual es educarlas, enseñarles los modos apropiados de comunicación y debate, hacerlas parte integrante de algo, hacerlas propias y apropiadas, integrarlas. Esta manera de pensar en la pertenencia sirve como sustento de los prejuicios

identitarios, de los sesgos que sostienen tanto los juicios discriminatorios como las opiniones elogiosas. Que sean de una u otra naturaleza suele depender de quién y dónde las hace. Su formación y expresión promueven la polarización que lleva al enfrentamiento disonante, al afán de sometimiento. Todo esto es pertinente para pensar acerca de los casos —como el que aquí me interesa— donde las exclusiones son de tercer orden. En otros casos, las políticas mencionadas (aunque apenas de paso) pueden tener éxito, y a veces lo han tenido. En los que aquí me interesa, las fronteras que se trazan frente a la pregunta acerca de quién queda dentro y quién queda fuera del espacio de producción de significados están determinadas por las posiciones de privilegio; esto hace difícil transformar las reglas y la normatividad constitutiva del campo de lo que es significativo, del terreno de lo relevante. Esto se debe, al menos en parte, a que, como dice Medina (2020), las espaldas de las poblaciones constitutivamente excluidas sirven de soporte para la construcción de los privilegios de quienes establecen los criterios de inclusión. Esas espaldas parecen necesarias para mantener los privilegios, de manera que parece imposible que haya una inclusión sin sumisión.

La inclusión puede ofrecer una solución a la exclusión de primer orden e incluso a la del segundo: podríamos hacer explícito, por ejemplo, el sesgo ficcional propuesto por posiciones como la de Habermas e intentar modificar las reglas dentro del sistema. La pregunta de si a través de ella podemos enfrentar adecuadamente la exclusión de tercer orden —y, en particular, la injusticia hermenéutica arquitectónica— queda abierta. En la siguiente sección sugeriré que hay mecanismos más eficaces para resolver el problema de la exclusión de tercer orden y que ellos tienen que ver con el desarrollo de una cultura de la escucha.

La escucha

Dije que la oposición inclusión/exclusión dibuja fronteras o límites basados en criterios de estratificación o clasificación social que suponen la existencia de distintos grupos visibles y claramente distinguibles. Incorporarse en cualquiera de los espacios que ella produce —pero especialmente en el que contiene al grupo mayoritario o dominante— significa aprender a hacer inteligibles las expresiones propias en *ese espacio*. Si Young tiene razón, entonces es posible que al incluir a ciertas personas en un espacio de producción de significados o en un foro de debate llevemos a cabo una *exclusión interna*, esto es, que las

personas incluidas sigan impedidas de comunicar sus experiencias, o de hacerse ver y oír. Este último tipo de exclusión es muy sutil y difícil de notar, de modo que cuando ella ocurre se erigen barreras que impiden una auténtica incorporación de temas y sujetos sociales diversos y disonantes. Esto deja completamente silenciadas a las silenciadas de siempre, desprovee de un punto de vista a las invisibilizadas de siempre y las convierte en *el sujeto de discusión* (en vez de ser *el sujeto que discute*). La *injusticia hermenéutica arquitectónica* es una exclusión de este tipo.

Quienes han estado fuera del espacio prevaleciente de producción de significados sociales tienen un acervo léxico (o conceptual) y experiencial propio que no necesariamente es expresable en los términos del grupo al que se busca incluirlas o en el que se las incluye; o que lo es, pero no es audible para las personas que están *dentro*, o que al hacerse audible para estas últimas sufre una tergiversación (dañina) de sentido y se vuelve ajeno a ellas y propio de quienes están *dentro*. Así, aun cuando el espacio de producción de significado se abra es posible que las aseveraciones de las personas incorporadas sigan siendo descartadas por (o como) ininteligibles o que sean usadas de maneras desdeñosas o diferentes al modo significativo *para ellas*. Si esto es así, entonces pareciera que para ser vista y escuchada no es necesario ni suficiente estar dentro de un sistema dado: incluso ahí una puede no ser escuchada o vista por no desplegar los modos y hábitos de quienes determinan los criterios de existencia, de quienes trazan las fronteras del *adentro*. Estar adentro solo garantiza existencia y escucha si una, al entrar, se transforma: si *ella* se convierte en *nosotras*, esto es, si adopta las formas de quienes determinaron *esas* fronteras. En este sentido, la inclusión en un sistema donde la injusticia hermenéutica arquitectónica prevalece define una nueva forma de la dominación (Fraser, 1990, p. 62), estructura una homogenización hegemónica de las dinámicas y la configuración social.

Estos razonamientos hacen preciso pensar e imaginar mecanismos que eviten la exclusión de tercer orden y hagan posible evitar en las nuevas configuraciones sociales cualquier expresión de *injusticia hermenéutica arquitectónica*. Argumentaré que la escucha nos ofrece una herramienta para enfrentar esta forma de injusticia. Para indagar más ampliamente sobre esta posibilidad, es importante preguntarse: ¿quiénes tienen la voz?, ¿el silencio habla?, ¿cómo se relacionan la escucha y la voz? Antes de responder a estas preguntas, vale la pena esclarecer de qué hablo cuando hago referencia a *la escucha* y qué tipo de beneficio epistémico y social nos provee su ejercicio. Medina dice que escuchar

involucra un desplazamiento de ciertas formas de la insensibilidad y su reemplazo “con un nuevo conjunto de actitudes cognitivas y afectivas que hacen posibles nuevas formas de relacionalidad social” (2019, p. 26). Las formas de insensibilidad a las que alude este autor son sociales y se caracterizan, desde mi perspectiva, por la ausencia de una cultura de la escucha. En nuestras sociedades nos enseñan a hablar: la oratoria es un arte, la asertividad una virtud y el silencio produce incomodidad. Qué cosas son consideradas como virtudes o vicios nos habla de una escala de valores en una sociedad y establece formas de relacionarnos, de tratarnos y juzgarnos unas a las otras. Si esto es así y si pensamos que la escucha requiere ciertas formas del silencio que a menudo son imposibilitadas por el habla, entonces veremos que escuchar no es algo que apreciamos y ejercitamos comúnmente.

Lo primero que es importante establecer es que la escucha no es un acto individual, sino una acción relacional que involucra al cuerpo entero y que expresa una disposición a transformarse (con la otra, por la otra) y a modificar el entorno, la autocomprensión, la significación familiar y los espacios en que estas cosas se producen. Ejercerla involucra aprendizajes múltiples. Entre ellos, requiere reconocer el valor de la palabra, no desdeñar su capacidad de herir, así como su aptitud para exhibir la vulnerabilidad de la persona que habla, advertir que ella implica siempre un compromiso. Como dice Buck-Morss, escuchar no se trata de educar al oído para “oír música, sino devolverle su capacidad auditiva [...] [de] restaurar [su] perceptibilidad” (1993, p. 72). En este sentido, escuchar implica dejarse atravesar por las otras personas, por los sonidos conocidos y los desconocidos, dejarse sorprender por lo incomprendido, permitir ser horadada por lo inefable. Esta acción no necesariamente implica incluir a la otra persona: hacerlo no involucra trazar lindes. Más bien conduce a reconocer la diferencia, la posible incomprensión de la otra, y a lidiar con ella.

La escucha, como mencioné anteriormente, requiere del silencio y, por tanto, escuchar precisa aprender a callar, a apagar nuestras voces interiores, nuestros marcos interpretativos. La escucha involucra percibir los confines de los mundos existentes, las fronteras de las múltiples lenguas vigentes. Si el lenguaje sirve para hablar de cómo son las cosas en un marco de sentido, el silencio es el límite de la palabra y designa todo aquello que no puede ser dicho, todo aquello que está, pero que no es de un modo determinado (Villoro, 2008). Escuchar requiere reconocer que mi aprehensión del mundo tiene un límite: no puede dar sentido a la

ajena. El modo en que la otra comprende y vive el mundo me es insólito, asombroso. No hay palabras mías para nombrarlo; solo a través del silencio lo discernio. Escuchar implica reconocer que muchos mundos caben en el mundo, hallar los lugares de encuentro de sus silencios y los míos.

Una muestra de los beneficios epistémicos y sociales que la escucha trae consigo nos la ofrece una analogía con aquellos que obtiene una persona cuando habla muchas lenguas. Alguien así más fácilmente puede comprender, compartir e interpretar las prácticas, formas de vida y los significados de las aseveraciones de quienes son hablantes nativos de esas lenguas extranjeras. Alguien que no conoce más que su propio idioma encuentra mucha mayor dificultad en hacerlo y quizá encuentre mayor dificultad en comprender algunos hábitos, dichos o prácticas de las culturas que le son ajenas. Lo mismo puede decirse de las posibilidades que se abren para las personas que por motivos diversos navegan por mundos diferentes, muchos de ellos ajenos a los suyos propios. Al hacer esto, ellas se ven obligadas a escuchar y, así, adquieren la habilidad o capacidad (a veces incluso a pesar suyo o de maneras dolorosas e injustas) de comprender las experiencias o los significados (y los significantes) ajenos (aunque no les gusten o los aprueben). Un caso de este tipo de situación es el de los grupos marginados que atraviesan diversas realidades en sus vidas cotidianas. Muchas migrantes, por ejemplo, atraviesan México y en su tránsito encuentran personas que dan por sentadas sus costumbres y preferencias, que suponen que su comprensión del mundo es la correcta (o quizá la única existente). Estas personas irremediablemente aprenden a escuchar las voces múltiples que encuentran. Sin embargo, generalmente tienen una gran dificultad para lograr que sus propias experiencias sean inteligibles de regreso. Además, tienen que blindarse, resistir, para no ser despojadas de su propio modo de vida o para no ser mal juzgadas y tratadas. Esta disparidad proviene de que ellas habitan mundos diversos, a veces incluso incompatibles, de manera simultánea. A menudo son obligadas a ver la realidad a través de los ojos de las otras (Medina, 2012, p. 44). Si esto es así y si pensamos que de la mirada y de la escucha se aprende, entonces resulta claro que ellas *comprenden* (y pueden interpretar) partes del mundo que son inaccesibles (que están ocultas) para las otras. Estos hechos desarrollan ciertas sensibilidades sociales y epistémicas que hacen posible conocer al mundo de manera más amplia y quizá profunda. Es más fácil escuchar y comprender cuando se habitaron esas

perspectivas; es más doloroso y, por ello, no ser escuchadas de regreso es un daño profundo y despersonalizante.

Podemos ahora volver a las preguntas formuladas al inicio de esta sección. Decía que es importante pensar en quiénes tienen voz para pensar en quiénes escuchan y pueden ser escuchadas. Cuando hablamos de la voz de alguien, no pensamos en el ruido que emite alguna persona o en los sonidos que emanan de su boca. Más bien aludimos a una sonoridad significativa, a un timbre y un tono particular, a una manera de alguien de presentarse ante las otras. María del Rosario Acosta (2019) se refiere a ella como el *locus* de la singularidad, aquello que signa de manera ineludible a la persona que cada una de nosotras es. Hay también una voz social: una palabra colectiva que tiene una sonoridad gremial. Esta expresa lo que somos como muchedumbre organizada, como modo de vida, como patrón ilocucionario disperso y compartido,²¹ como acomodo relacional y público. La voz colectiva y la voz propia se hacen una a la otra y están constituidas por los ecos múltiples que reproducimos y entonamos de maneras peculiares cada una de nosotras. Una sociedad contiene una voz propia y múltiples voces que la entonan y continuamente la restauran. La repetición, la reproducción de los sonidos significativos, produce entonaciones habituales. Estas dominan en una sociedad y son las que se escuchan, son las que ocupan los mejores lugares desde los cuales hablar: tienen una mayor potencia ilocucionaria y producen un estilo expresivo que se considera adecuado (o correcto) en el entorno.

La segunda pregunta tiene distintos tipos de respuesta. El silencio habla, en efecto. Toma formas diferentes: hay “silencios cómplices que sin palabras dicen lo que el otro quería escuchar [...] [;] silencios que reprueban y condenan [...] [;] silencios tímidos que expresan, sin querer, la palabra que no quiere pronunciarse” (Villoro, 2008, p. 65). Hay también silencios que indican resistencia: los miembros del Ejército Zapatista de Liberación Nacional dicen, por ejemplo, que “en silencio también nos hablamos como lo que realmente somos, [...] no como el que está solo y simula muchedumbre [...], sino como el que es todos aun en la silenciosa soledad del que resiste” (Subcomandante Marcos, 1998).

²¹ Hornsby (1995, p. 133) habla del carácter social del lenguaje y de su exhibición en los actos ilocucionarios. Su planteamiento motivó el planteamiento que aquí hago como parte de la argumentación para sostener que la escucha es una herramienta para combatir la exclusión.

Estos silencios significan cosas específicas y las comunican en contextos determinados, pero para comprenderlas es necesario ejercer la escucha.

Cuando el sigilo es implantado por la fuerza, por desatención o por descuido, sin embargo, difícilmente podríamos decir que él habla. En estos casos es mejor hablar de un *silenciamiento*. Este alude a distintos tipos de casos: por un lado, podemos pensar en instancias en las que no se deja hablar a alguna o algunas personas, en las que se les cierran los espacios de discusión y las oportunidades para expresarse, casos en los que se les *excluye* de los debates públicos. Por otro lado, hace referencia a situaciones en las que no se escucha lo que alguien dice; en estos casos pueden abríseles los espacios de debate, pero sus experiencias y aseveraciones son interpretadas desde un marco ajeno al suyo y, por tanto, el significado de sus palabras es tergiversado. Hornsby (1995, p. 138) sostiene que la persona silenciada no puede hacer con el lenguaje lo que habría querido hacer, ya sea porque su lenguaje no la deja o porque cierto tipo de comunicación es imposible. Estos dos fenómenos se entretajan con las formas de silenciamiento recién mencionadas: la primera hace referencia a la *inaudibilidad*, esto es, simplemente no soy escuchada; la segunda a la *inefabilidad*, es decir, a la imposibilidad de decir lo que significo (cfr. Hornsby, 1995, p. 127).

No ser escuchada puede deberse a que no me dejan hablar, o bien, a que mi voz es interpretada como ruido y no como sonido significativo. No se trata de que no pueda decir lo que significo, sino que lo que digo no es escuchado como posible significante. La inaudibilidad alude a una falta (o a una ruptura) de reciprocidad: alguien puede querer decir algo, pero el arreglo social, las distribuciones de poder, hacen que no pueda decirlas (cfr. Hornsby, 1995, p. 135). En la medida que esta aumenta, la inefabilidad aparece: si mi voz es inaudible, la posibilidad de decir lo que significo a través de ella disminuye. Ella deja de ser la vía a través de la cual puedo expresar lo que pienso, lo que siento, lo que observo. Quedo despojada de mí misma, despersonalizada. El silenciamiento del segundo tipo —aquel en el que se me permite hablar, pero no se *me* escucha o no se escucha *lo que digo*— es el resultado de una exclusión interna y no es un acto meramente de quitarle la voz a la otra persona, sino, de modo más fundamental, de una incapacidad (voluntaria o involuntaria) de escucharla. En este caso, la inclusión tuvo lugar, pero no fue suficiente para combatir la injusticia. Aquí se requiere de la escucha. Esto es, para combatir esta forma de exclusión es necesario un aprendizaje colectivo en el que el silencio (y no el silenciamiento) haga

posible la escucha, haga emerger la voz de quien quiera ejercerla. No se tratará, en este caso, de expresar una voluntad de oír a la otra: se trata de modificar las relaciones sociales y de hacer que las voces de las otras personas se escuchen como voces, como sonidos que, por más ajenos que resulten, son significativos.

María del Rosario Acosta ha hablado en diversos textos de la importancia de la escucha para combatir no solo la injusticia, sino también y sobre todo para encontrar modos de acomodar los restos que la violencia arroja sobre los cuerpos y las personas. Ella sostiene que es necesario inaugurar nuevos tipos de lo que denomina *gramáticas de la escucha* o *gramáticas de lo inaudito*.²² Estas, nos dice, son estructuras de sentido entendido “tanto a nivel perceptual, sensible, como a nivel conceptual, de significado” (Acosta, 2022, p. 143) que pueden hacer audible lo que de otro modo no es escuchado debido a las violencias traumáticas que silencian “y borra[n] cuerpos, vidas, hechos además de esconder y negar sus efectos destructivos” (Acosta, 2022, p. 143). Hasta ahora, continúa, las gramáticas que han imperado contribuyen al silenciamiento, ya que normalizan y hacen inaudibles e inaccesibles formas de violencia que no solo no pueden ser escuchadas a partir de las estructuras de sentido ya establecidas, sino que además controlan los mecanismos de representación e inteligibilidad (Acosta, 2022, p. 144) y acallan a cualquiera que los ponga en riesgo o los cuestione. Más allá de la necesidad de escuchar, dice ella, “lo que se necesita con urgencia es una más amplia experiencia de ser creído a pesar de lo fragmentarias, a veces contradictorias, y muchas veces ‘ilegibles’ formas de narrativa que emergen” (Acosta, 2022, p. 145).

Estoy de acuerdo con esta autora en estos planteamientos, pero sobre todo en la idea de que “tanto escuchar, como hacerse oír están, al mismo tiempo, respondiendo a la tarea de producir un mundo que no fue, pero debería haber sido” (Acosta, 2022, p. 149). Ella, sin embargo, centra su análisis en un sitio distinto al mío. Su preocupación central es el trauma que producen ciertas formas de violencia: le ocupan un

²² En dos textos diferentes, Acosta (2019 y 2020) utiliza la expresión “gramáticas de la escucha”, pero en uno más reciente (Acosta, 2022) se decanta por la promoción de “gramáticas de lo inaudito”, ya que de lo que se trata, dice, es de capturar con ellas tanto “lo que aún no ha sido escuchado (lo que no se ha hecho aún audible), como [...] lo que se nos presenta como éticamente inaceptable” (Acosta, 2022, p. 144).

conjunto de experiencias que desafían “toda comprensión, pero exigen no obstante ser comprendidas” (Acosta, 2022, p. 147). Su planteamiento es interesante porque nos obliga a ir al límite de la interpelación ética, al lugar en el que no podemos simplemente cerrar los ojos o pretender que no escuchamos. Nos invita a atender lo que “no podemos oír porque nos lastima, pero que debemos escuchar” (Acosta, 2022, p. 147). La perspectiva que yo aquí propongo no es contraria a lo que sostiene Acosta, simplemente es distinta porque busca hacer de la escucha un mecanismo que nos permita no solo hacer audible lo inaudito (cfr. Acosta, 2022, p. 150), sino también lo ordinario, lo que de tan visible es inaudible: los modos de vida ajenos, pero siempre presentes en nuestro entorno. A diferencia de ella, sostengo que ser creída no es posible sin ser escuchada. Mi propuesta involucra a la escucha como mecanismo de combate a la injusticia y, en este sentido, como mecanismo que previene la violencia (y no que hace audible la experiencia que resulta de ella). La *escucha*, desde mi perspectiva, es un modo de vida del que emergen estructuras (o gramáticas) diversas y específicas.

Breve reflexión final

Si la inclusión a veces produce formas internas de exclusión, entonces la promoción de nuevas formas de relacionarnos —unas que involucren a la escucha— parecen urgentes para combatir formas de la injusticia hermenéutica que calan hondo, tales como la que aquí he denominado arquitectónica. Como he intentado hacer ver, incluso en casos en los que pensamos que escuchamos a otras, lo que hacemos es silenciarlas, porque este sistema (y nuestras prácticas) no nos enseñan a escuchar; en todo caso nos conducen a oír lo que queremos que sea dicho, a interpretar desde un marco de sentido que puede tergiversar lo dicho. Escuchar no es oír ni es interpretar, es poner el cuerpo entero a la disposición de la otra, de lo otro; es atender al mundo por lo que es y no por lo que esperamos que sea. Evitar la injusticia como exclusión no necesariamente involucra una comprensión (racional) de la otra persona, de las otras formas de vida; más bien requiere una disposición a ser atravesada, transformada por ella.

Los zapatistas dicen que “es en el mirar donde el otro, la otra, lo otro aparece. Y es en la mirada donde eso otro existe, donde se dibuja su perfil como extraño, como ajeno, como enigma, como víctima, como juez y verdugo” (Subcomandante Marcos, 2013). Creo que lo mismo puede decirse del escuchar y de la escucha. Acosta tiene un punto muy

importante cuando recalca la importancia de la voz no solo para el reconocimiento del otro, sino también para el reconocimiento de una misma. El sonido único de la voz propia y ajena es el timbre distintivo que difícilmente admite tipificación. Escuchar a la otra es poder oír ese timbre y cómo ese timbre se inserta en un grupo, en una sociedad, en un mundo. Evitar la exclusión, creo yo, consiste en reconocer que el mundo es una polifonía de timbres que se urden a veces de manera armónica y a veces de forma disonante; reconocer que no hay entidades fijas, que los grupos (y todas las personas posibles) están en continuo movimiento, que son maleables. Lo crucial no es encontrar una única tonalidad o ritmo, sino promover una polifonía a veces melódica, a veces no tanto. Las zapatistas dicen que mirar es una forma de preguntar; yo creo que escuchar también lo es y, en este sentido, evitar la injusticia que se apareja con la exclusión requiere aprender a escuchar para, con ello, reconocer y resaltar los puentes que hay entre todas nuestras diferencias, pero no pretendiendo unirlas y borrarlas, sino comprendiendo que “somos iguales porque somos diferentes”.

Desde mi perspectiva, pensar más sobre lo que Acosta llama *gramáticas de la escucha* o *gramáticas de lo inaudito*, sobre las distintas estructuras de sentido que hay pero que no siempre son audibles, sobre *la escucha* y sobre la acción (no muy apreciada) de escuchar desde cualquier perspectiva que tengamos disponible, abre horizontes de imaginación política y social que quizá conduzcan a modos novedosos de enfrentar la injusticia en cualquiera de sus modos.

Referencias

- Acosta, M. R. (2019). Ser despojado de la voz propia. De una fenomenología feminista de la voz a una aproximación a la violencia política desde la escucha. En L. Cadahia y A. Carrasco Conde (eds.), *Fuera de sí mismas. Motivos para dislocarse*. (pp. 121-155). Herder.
- ____ (2020). Gramáticas de la escucha como gramáticas descoloniales: Apuntes para una descolonización de la memoria, *Eidos*, 34, 14-40.
- ____ (2022). De la estética como crítica a las gramáticas de lo inaudito: resistencias estéticas frente a la violencia epistémica (autobiografía académica), *Estudios Filosóficos*, 66, 131-154.
- Alcoff, L. M. (2010). Epistemic Identities. *Episteme*, 7(2), 128-137.
- Allman, D. (2013). The Sociology of Social Inclusion. *Sage Open*, 3(1). DOI: <https://doi.org/10.1177/2158244012471957>.

- Broncano, F. (2020). *Conocimiento expropiado: epistemología política en una democracia radical*. Ediciones Akal.
- Buck-Morss, S. (1993). Estética y anestésica. Una revisión del ensayo de Walter Benjamin sobre la obra de arte. *La balsa de la Medusa*, 25, 55-98.
- Buvinic, M. (2004). Introducción: la inclusión social en América Latina. En M. Buvinic, J. Mazza y J. Pungiluppi y R. Deutsch (eds.), *Inclusión social y desarrollo económico en América Latina*. (pp. 3-35). Banco Interamericano de Desarrollo.
- Congreso Nacional Indígena. (2017). *Congreso Nacional Indígena. ¡Nunca más un México sin nosotros!* URL: <https://www.congresonacionalindigena.org/>.
- Cortés, F. (2002). Consideraciones sobre la marginalidad, marginación, pobreza y desigualdad en la distribución del ingreso. *Papeles de Población*, 8(31). URL: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-74252002000100002&lng=es&tln=es.
- Dotson, K. (2011). Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing. *Hypatia*, 26(2), 236-257. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01177.x>.
- (2012). A Cautionary Tale: On Limiting Epistemic Oppression. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 33(1), 24-47.
- (2014). Conceptualizing Epistemic Oppression. *Social Epistemology*, 28(2), 115-138.
- Eraña, A. (2021). *De un mundo que hila personas (o de la inexistencia de la paradoja individuo/sociedad)*. UNAM- UAM.
- (2022). La construcción del Tren Maya: un ejemplo de injusticia hermenéutica. En L. De Brasi y C. Sánchez (eds.), *Injusticias epistémicas. Análisis y contextos*. (pp. 157-184). Palestra.
- Eraña, A. y Barceló, A. (2024). A World Where Many Worlds Fit. En L. Anderson y E. Lepore (eds.), *The Oxford Handbook of Applied Philosophy of Language*. (pp. 59-78). Oxford University Press.
- Falbo, A. (2022). Hermeneutical Injustice: Distorsion and Conceptual Aptness. *Hypatia*, 37, 343-363.
- Favela, M. (2014). Ontologías de la diversidad. En M. Millán (ed.), *Más allá del feminismo: caminos por andar*. (pp. 35-60). Red de Feminismos Descoloniales.
- Fraser, N. (1990). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text*, 25/26, 56-80.
- Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica*. R. García Pérez (trad.). Herder.

- Gómez Rivera, M. (2013). Los pueblos indígenas y la razón de Estado en México: elementos para un balance. *Nueva Antropología*, 26(78), 43-62.
- Guerrero McManus, S. (2021a). Identidad y diversidad sexogenérica en México. Historias, narrativas y políticas. En L. Loeza Reyes (ed.), *Políticas de identidad en el contexto de la crisis de la democracia*. (pp. 109-140). UNAM.
- ____ (2021b). Injusticias epistémicas y crisis ambiental. *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 42(90), 179-204.
- Gutiérrez, R. (2014). Políticas en femenino. Reflexiones acerca de lo femenino moderno y del significado de sus políticas. En M. Millán (ed.), *Más allá del feminismo: caminos por andar*. (pp. 87-98). Red de Feminismos Descoloniales.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro*. J. C. Velasco y G. Vilar Roca (trads.). Paidós.
- Hacking, I. (1996). The Looping Effects of Human Kinds. En D. Sperber, D. Premack y A. James Premack (eds.), *Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate*. (pp. 351-394). Oxford University Press.
- Haslanger, S. (2012). *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. Oxford University Press.
- Hill Collins, P. (2017). The Difference that Power Makes: Intersectionality and Participatory Democracy. *Investigaciones Feministas*, 8(1), 19-39.
- Hornsby, J. (1995). Disempowered Speech. *Philosophical Topics*, 23(2), 127-147.
- López Austin, A. (1984). *Cuerpo humano e ideología*. UNAM.
- López Bárcenas, F. (2016). Los Acuerdos de San Andrés, proceso constituyente y reconstitución de los pueblos indígenas. *El Cotidiano*, 196, 87-94.
- López Monjardín, A. (1999). Los acuerdos de San Andrés y los gobiernos autónomos en Chiapas. *Espiral*, 5(14), 127-145.
- Mallon, R. (2016). *The Construction of Human Kinds*. Oxford University Press.
- Medina, J. (2012). *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford University Press.
- ____ (2014). *The Epistemology of Resistance*. Oxford University Press.
- ____ (2017). Varieties of Epistemic Injustice. En I. J. Kidd, J. Molina y G. Pohlhaus (eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. (pp. 41-52). Routledge.

- _____. (2019). Racial Violence, Emotional Friction, and Epistemic Activism. *Angelaki*, 24(4), 22-37. DOI: 10.1080/0969725X.2019.1635821.
- _____. (2020). The Other Within: Agency and Resistance under Conditions of Exclusion. *Philosophy and Social Criticism*, 46(1), 18-24. DOI: <https://doi.org/10.1177/0191453719886>.
- _____. (2022). Philosophy of Protest and Epistemic Activism. En L. McIntyre, N. McHugh e I. Olasov (eds.), *A Companion to Public Philosophy*. (pp. 123-133). Wiley.
- Plumwood, V. (1993). Towards a Feminist Logic. *Australasian Journal of Philosophy*, 71(4), 436-462.
- Polhaus, G. (2012). Relational knowing and epistemic injustice: Toward a theory of willful hermeneutical ignorance. *Hypatia*, 27(4), 715-735.
- _____. (2017). Varieties of Hermeneutical Injustice. En I. J. Kidd, J. Molina y G. Pohlhaus (eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. (pp. 13-27). Routledge.
- Quintana, L. (2020). *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Herder.
- Rabotnikof, N. (2011). *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. UNAM.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo*. H. Pons (trad.). Nueva Visión.
- Rivera Cusicanqui, S. (2011). Entre el Buen Vivir y el Desarrollo: una perspectiva indianista. En I. Errejón y A. Serrano (eds.), *¡Ahora es cuándo, carajo! Del asalto a la representación del Estado en Bolivia*. (pp. 169-180). El Viejo Topo.
- Rodríguez Gustá, A. L. (2008). Las políticas sensibles al género: variedades conceptuales y desafíos de intervención. *Temas y Debates: Revista Universitaria de Ciencias Sociales*, 16, 109-130.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños.
- Subcomandante Marcos. (2013, 6 de febrero). *Ellos y nosotros. VI. Las miradas*. Enlace Zapatista: URL: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/02/06/ellos-y-nosotros-vi-las-miradas/>.
- _____. (2001, 29 de abril). *La reforma constitucional aprobada en el Congreso de la Unión no responde en absoluto a las demandas de los pueblos indios de México, del Congreso Nacional Indígena, del EZLN, ni de la sociedad civil que se movilizó*. Enlace Zapatista. URL: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/04/29/la-reforma-constitucional-aprobada-en-el-congreso-de-la-union-no-responde-en-absoluto-a-las-demandas-de-los-pueblos-indios-de-mexico-del-congreso-nacional-indigena-del-ezln-ni-de-la-sociedad-civil/>.

- ____ (1998). *Quinta declaración de la Selva Lacandona*. Enlace Zapatista. URL: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1998/07/17/v-declaracion-de-la-selva-lacandona/>.
- Taylor, E. (2016). Groups and Oppression. *Hypatia*, 31(3), 520-536.
- Villoro, L. (2008). *La significación del silencio y otros ensayos*. FCE.
- Young, I. M. (2003). *Inclusion and Democracy*. Oxford University Press.

