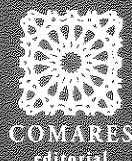
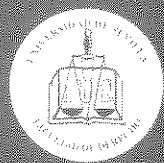
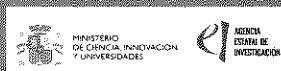


La modernidad se caracteriza por organizar la convivencia ciudadana con base en un sistema sexo-género binario, dicotómico y jerarquizado, dividiéndonos en varones y mujeres, y consagrando la superioridad de los primeros. El feminismo viene concentrándose prevalentemente en deconstruir esta jerarquía. Menos atención suele prestarse al binarismo moderno, que excluye a quienes no encajan en sus parámetros dicotómicos, produciendo identidades invisibles al tiempo que se entroniza lo masculino como punto de referencia normativo y epistémico.

Esta obra colectiva nos sumerge en el análisis crítico del género moderno a través de sus exclusiones, las realidades no binarias, no cisheteronormativas. Lo hace arrojando sobre ellas una mirada poliédrica, interdisciplinar, imprescindible para dar forma a un doble objetivo: comprender las dimensiones superpuestas en que opera la exclusión moderna de lo no binario, y articular vías teóricas y prácticas que permitan revertirla. La filosofía, la antropología, la ciencia política, la historia, los estudios sociales, perspectivas jurídicas diversas y comparadas; sus enfoques confluyen en este libro y entran en diálogo con narrativas procedentes del activismo y experiencias de vida, en el compromiso compartido de elaborar un tejido argumental para una ciudadanía sexogenérica tan inclusiva como paritaria. En el centro de dicha confluencia se encuentra la reivindicación del cuerpo como soporte de ciudadanía, y la afirmación del principio de autonomía (relacional), de la autonormatividad como base axiológica que por definición sustenta todo sistema democrático.

Proyecto de Investigación I+D+i (PID2019-107025RB-I00) *Ciudadanía sexuada e identidades no binarias: de la no discriminación a la integración ciudadana / Sexed citizenship and non-binary identities: from non discrimination to citizenship integration* (BinaSex - Bina2ex), financiado por MICIU/AEI/10.13039/501100011033



BINA2EX

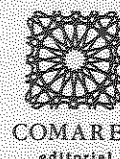


DEMOCRACIA NO BINARIA Reflexiones interdisciplinarias sobre la des-sexualización de la ciudadanía

DEMOCRACIA NO BINARIA

Reflexiones interdisciplinarias sobre la des-sexualización de la ciudadanía

Blanca Rodríguez Ruiz (dir.)
Lúisa Winter Pereira (coord.)



BLANCA RODRÍGUEZ RUIZ

(dir.)

LUÍSA WINTER PEREIRA

(coord.)

DEMOCRACIA NO BINARIA
Reflexiones interdisciplinarias
sobre la des-sexualización de la ciudadanía

GRANADA, 2024

Esta publicación se enmarca dentro del Proyecto de Investigación I+D+i (PID2019-107025RB-I00) *Ciudadanía sexuada e identidades no binarias: de la no discriminación a la integración ciudadana / Sexed citizenship and non-binary identities: from non discrimination to citizenship integration* (Binalsex – Bina2ex), financiado por MICIU/AEI/10.13039/501100011033.



Diseño de portada y maquetación: Natalia Arnedo

© Autoría

© Editorial Comares, S.L.
Polígono Juncaril
C/ Baza, parcela 208
18220 • Albolote (Granada)
Tlf.: 958 465 382

<https://www.comares.com> • E-mail: libreriacomares@comares.com
<https://www.facebook.com/Comares> • <https://twitter.com/comareseditor>

ISBN: 978-84-1369-868-7 • Depósito Legal: Gr. 1703/2024

Fotocomposición, impresión y encuadernación: COMARES

SUMARIO

PRESENTACIÓN XIII

SECCIÓN I

BINARISMO SEXOGENÉRICO Y NORMATIVIDADES SOCIALES Y JURÍDICAS

CAP. I.—LA INTELIGIBILIDAD NO BINARIA 3

Lucas Platero Méndez

- I. INTRODUCCIÓN 3
- II. INTELIGIBILIDAD NO BINARIA 5
- III. RESISTIR EN MITAD DE UNA TORMENTA CULTURAL 7
- IV. BIBLIOGRAFÍA 10

CAP. II.—HABLAR ACERCA DE UNA CAUSA AJENA: ¿SILENCIAMIENTO O COMUNIDAD EPISTÉMICA? 13

Carla Carmona Escalera
Ignacio Gómez Ledo

- I. PLANTEAMIENTO GENERAL 13
- II. NI AUTOPROCLAMADO PORTAVOZ NI ASFIXIA TESTIMONIAL 14
- III. CUANDO LA CAUSA SUPUESTAMENTE AJENA SE TORNA PROPIA 18
- IV. DE LA NOCIÓN DE «ALIADO» AL ENTRENAMIENTO EN PRÁCTICAS 25
- V. BIBLIOGRAFÍA 28

CAP. III.—NUEVAS CATEGORÍAS, VIEJOS REFERENTES. LAS TRANSFORMACIONES DE ORLANDO: DE VIRGINIA WOOLF A PAUL B. PRECIADO 31

Assumpta Sabuco i Cantó

- I. INTRODUCCIÓN: NUEVAS CATEGORÍAS, VIEJOS REFERENTES 31
- II. *ORLANDO, UNA BIOGRAFÍA*. VIRGINIA WOOLF 33
- III. SALLY POTTER Y *ORLANDO*: DESDE SU ADAPTACIÓN A LA ACTUALIDAD 38
- IV. *ORLANDO, MI BIOGRAFÍA POLÍTICA*. PAUL B. PRECIADO 40
- V. A MODO DE REFLEXIÓN 44
- VI. BIBLIOGRAFÍA 45

CAP. IV.—BINARISMO Y CISNORMATIVIDAD EN EL PENSAMIENTO DE JULIA KRISTEVA..	49
<i>Nicolás Pastor-Berdún</i>	
I. KRISTEVA, LA DIFERENCIA SEXUAL Y LA DIVISIÓN SEXO/GÉNERO	49
II. VOLVER CON BUTLER	51
III. ALGUNAS NOTAS SOBRE LA CISNORMATIVIDAD KRISTEVIANA	60
IV. MÁS ALLÁ DEL BINARISMO: RELEER A KRISTEVA	61
V. BIBLIOGRAFÍA	63
CAP. V.—DEMOCRATIZANDO EL FEMINISMO Y LA DEMOCRACIA: UNA EXPLORACIÓN DE LA CIUDADANÍA NO BINARIA DESDE LA TEORÍA POLÍTICA	67
<i>Rafael Vázquez García</i>	
I. TRANSFEMINISMO, CIUDADANÍA Y DEMOCRACIA	67
II. LA NECESARIA AMPLIACIÓN DEL DEMOS: CAPITALISMO, CIUDADANÍA NO BINARIA Y ETHOS DEMOCRÁTICO	71
III. DECONSTRUYENDO EL DEMOS LIBERAL: NO BINARISMO, COSMOPOLITISMO Y DECOLONIALIDAD ..	74
IV. PROFUNDIZANDO EL DEMOS: EL DESEO DEMOCRÁTICO Y LA UTOPIA POSTBINARIA	76
V. BIBLIOGRAFÍA	78
CAP. VI.—CONSTRUYENDO DEMOCRACIA DESDE LO ÍNTIMO: IDENTIDADES, CUERPOS Y CIUDADANÍAS EN LOS DISCURSOS JURÍDICOS	81
<i>Blanca Rodríguez Ruiz</i>	
I. REFLEXIONES INTRODUCTORIAS	81
II. AUTODETERMINACIÓN SEXOGENÉRICA EN LA JURISPRUDENCIA CONSTITUCIONAL	82
III. LEY 4/2023: APORTACIONES Y CUESTIONES PENDIENTES	87
IV. EL POLÉMICO ENCAJE JURÍDICO DE LA AUTODETERMINACIÓN	92
V. LA AUTODETERMINACIÓN COMO HORIZONTE	95
VI. BIBLIOGRAFÍA	97
CAP. VII.—LA TRAMPA DE LA UNIDAD. DESAFÍOS JURÍDICOS AL BINARISMO SEXUAL ..	99
<i>Luísa Winter Pereira</i>	
I. INTRODUCCIÓN A UN TRAMPANTOJO	99
II. LA TRAMPA DE LA TRAMPA DE LA DIVERSIDAD O LA TRAMPA DE LA UNIDAD	101
III. DESAFÍOS JURÍDICOS AL BINARISMO SEXUAL	106
IV. CONCLUSIÓN A LA TRAMPA	114
V. BIBLIOGRAFÍA	114
CAP. VIII.—LA UTILIZACIÓN DEL CONVENIO DE ESTAMBUL PARA LUCHAR CONTRA LA VIOLENCIA DE GÉNERO HACIA LAS MUJERES LGBTI Y LAS PERSONAS NO BINARIAS	117
<i>ruth m. mestre i mestre</i> <i>Sara De Vido</i>	
I. OBSERVACIONES PRELIMINARES	118
II. VIOLENCIA DOCUMENTADA CONTRA MUJERES LGBTI+ Y PERSONAS NB	121
III. VIOLENCIA CONTRA LESBIANAS	124
IV. LA VIOLENCIA DE GÉNERO SEGÚN EL CONVENIO DE ESTAMBUL	128
V. OPORTUNIDADES DE MEJORA	132
VI. BIBLIOGRAFÍA	133

SECCIÓN II

CRUZANDO MIRADAS. CONVERSACIONES TRANSFRONTERIZAS

CAP. IX.—MÁS ALLÁ DE LA <i>BINANORMATIVIDAD</i> : DE EUNUCOS DEL IMPERIO BIZANTINO E <i>HUJRAS</i> DE LA INDIA, A LAS CONTEMPORÁNEAS IDENTIDADES DE GÉNERO FLUIDAS Y NO BINARIAS	139
<i>Damian A. Gonzalez-Salzberg</i> <i>Maroula Perisanidi</i>	
I. INTRODUCCIÓN	139
II. EUNUCOS BIZANTINOS	141
III. <i>HUJRAS</i> INDIAS	143
IV. EL BINARISMO DE GÉNERO ANTE LOS TRIBUNALES	147
V. CONCLUSIÓN	153
VI. BIBLIOGRAFÍA	153
CAP. X.—MÁS ALLÁ DEL GÉNERO BINARIO: REPENSAR EL DERECHO AL RECONOCIMIENTO LEGAL DEL GÉNERO	159
<i>Jens T. Theilen</i>	
I. INTRODUCCIÓN	159
II. SEXO LEGAL O GÉNERO LEGAL: ENFRENTARSE A LA (BIO)LÓGICA	160
III. DE UNA «POSICIÓN ANÓMALA» A UNA «DESIGNACIÓN AFIRMATIVA»	163
IV. AUTODETERMINACIÓN Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL	165
V. LAS IMPLICACIONES DE LAS DISTINTAS LÓGICAS DE RAZONAMIENTO	168
VI. PRONÓSTICO	169
VII. BIBLIOGRAFÍA	171
CAP. XI.—LA CONDICIÓN INTERSEXUAL EN ITALIA: GOTAS EN UN MAR COMPLEJO ..	173
<i>Anna Lorenzetti</i>	
I. INTRODUCCIÓN	173
II. LAS PERSONAS INTERSEX EN ITALIA: EL ESCENARIO MÉDICO Y SOCIOCULTURAL (EL MAR, 1) ..	175
III. LAS PERSONAS INTERSEX EN ITALIA: EL PANORAMA JURÍDICO (EL MAR, 2)	177
IV. LAS GOTAS (1): LAS DIFERENTES VÍAS LEGALES PARA PROTEGER A LAS PERSONAS INTERSEX DE TRATAMIENTOS MÉDICOS Y CIRUGÍAS PERJUDICIALES	179
V. LAS GOTAS (2): EL PROYECTO INFOINTERSEX DEL INSTITUTO SUPERIOR DE SALUD PÚBLICA ..	183
VI. ¿La luz al final del túnel?	184
VII. BIBLIOGRAFÍA	185
CAP. XII.—MARCADORES DE GÉNERO NO BINARIOS EN LOS PAÍSES BAJOS: UN CAMINO REPLETO DE BACHES	187
<i>Marjolein van den Brink</i> <i>Jet Tigchelaar</i>	
I. INTRODUCCIÓN	187
II. EL REGISTRO DE GÉNERO EN LOS PAÍSES BAJOS: BREVE REPASO HISTÓRICO	189
III. PRIMEROS PASOS HACIA LA REGULACIÓN LEGAL DE LOS MARCADORES DE GÉNERO NO BINARIOS ..	190
IV. SOBRE CÓMO EL TRIBUNAL SUPREMO HOLANDÉS Y LA LEY DE TRANSEXUALIDAD INSPIRARON A LA JUDICATURA INFERIOR	193

V. DE VUELTA AL TRIBUNAL SUPREMO: LA RELACIÓN ENTRE EL PODER JUDICIAL Y EL LEGISLATIVO. . .	196
VI. NUEVAS VÍAS JUDICIALES.	197
VII. CONCLUSIÓN	200
VIII. BIBLIOGRAFÍA.	202
IX. LISTADO DE DECISIONES JUDICIALES SOBRE IDENTIDADES NO BINARIAS	202
 CAP. XIII.—REFLEXIÓN CONSTITUCIONAL SOBRE LOS RETROCESOS LEGISLATIVOS AUTONÓMICOS EN MATERIA DE DERECHOS LGTBI+. ESPECIAL REFERENCIA A LA COMUNIDAD DE MADRID.	205
<i>Silvia Soriano Moreno</i>	
I. INTRODUCCIÓN	205
II. MARCO NORMATIVO EN MATERIA DE DERECHOS LGTBI+. LA REFORMA EN CUESTIÓN	206
III. CONTENIDO DE LA REFORMA Y POSIBLES DERECHOS FUNDAMENTALES AFECTADOS	209
IV. LAS COMPETENCIAS DE LAS COMUNIDADES AUTÓNOMAS SOBRE LA MATERIA	215
V. CONCLUSIONES.	219
VI. BIBLIOGRAFÍA.	220
VII. ANEXO: LEGISLACIÓN AUTONÓMICA EN VIGOR.	222
 CAP. XIV.—¿EL MEJOR DE LOS MUNDOS POSIBLES? UNA COMPARACIÓN ENTRE LA JURISPRUDENCIA DE LA CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS Y DEL TRIBUNAL EUROPEO DE DERECHOS HUMANOS EN LA ELABORACIÓN DE PAUTAS COMUNES DE PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS DE LAS PERSONAS LGBTIQ+.	225
<i>Silvia Romboli</i>	
I. INTRODUCCIÓN: LA NECESARIA BÚSQUEDA (Y DIFUSIÓN) DE ESTÁNDARES MÍNIMOS DE PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS EN LA JURISPRUDENCIA DE LOS TRIBUNALES SUPRANACIONALES. . .	225
II. LA CONSTRUCCIÓN DEL «MEJOR DE LOS MUNDOS POSIBLES»: UNA COMPARACIÓN ENTRE LA JURISPRUDENCIA DEL TEDH Y DE LA CIDH.	227
III. REFLEXIONES CONCLUSIVAS	239
IV. BIBLIOGRAFÍA.	240
 CAP. XV.—AVANCES Y RETROCESOS EN LA AGENDA DE DERECHOS DE LA COMUNIDAD LGBTIQ+ EN LATINOAMÉRICA	243
<i>Sebastián López Hidalgo</i>	
I. INTRODUCCIÓN	243
II. LATINOAMÉRICA: UNA MIRADA CONTEXTUALIZADA A LOS DERECHOS DE LOS COLECTIVOS LGBTIQ+.	244
III. EL RECONOCIMIENTO Y LA AGENDA DE DERECHOS EN ARGENTINA, URUGUAY Y CHILE . . .	246
IV. LOS CASOS DE COLOMBIA Y ECUADOR	251
V. BOLIVIA Y PERÚ Y LOS DERECHOS LGBTIQ+.	255
VI. REFLEXIONES FINALES.	256
VII. BIBLIOGRAFÍA.	257
VIII. JURISPRUDENCIA CITADA.	258
IX. NORMATIVA CITADA.	258

SECCIÓN III
RELATOS Y DISCURSOS COMO CANALES DE INCLUSIÓN/EXCLUSIÓN

CAP. XVI.—INTERSEXUALIDAD: DECONSTRUYENDO EL OBJETO DE ESTUDIO DESDE UNA PERSPECTIVA BIOGRÁFICA	263
<i>Mer Gómez</i>	
I. OBJETO DE ESTUDIO: ¿QUÉ SON LAS INTERSEXUALIDADES?.	263
II. SOBRE EL DERECHO DE LOS HERMAFRODITAS.	267
III. UN ACERCAMIENTO BIOGRÁFICO A LAS INTERSEXUALIDADES	273
IV. CONCLUSIONES.	280
V. BIBLIOGRAFÍA.	280
 CAP. XVII.—CIUDADANÍA SEXUAL NO BINARIA EN LA UNIÓN EUROPEA: EL CASO SPECK	283
<i>Olga Burgos García</i>	
I. INTRODUCCIÓN	283
II. BREVES REFLEXIONES TEÓRICAS	284
III. EL DERECHO A LA IDENTIDAD DE GÉNERO EN LA STC 99/2019, DE 18 DE JULIO DE 2019 . .	286
IV. IDENTIDAD DE GÉNERO NO BINARIA Y LIBRE CIRCULACIÓN EN EUROPA.	288
V. CONCLUSIÓN	293
VI. BIBLIOGRAFÍA.	294
 CAP. XVIII.—EL <i>SEXUAL SPEECH</i> COMO DISCURSO DISIDENTE	297
<i>Ana Valero Heredia</i>	
I. CARACTERÍSTICAS DEL <i>SEXUAL SPEECH</i>	297
II. LA TEORÍA QUEER Y EL POSPORNO: LOS CUERPOS POLÍTICOS Y MILITANTES	303
III. BIBLIOGRAFÍA.	310
 CAP. XIX.—LA OBJECCIÓN DE CONCIENCIA EN EL MERCADO Y EL DERECHO A NO SUFRIR DISCRIMINACIÓN POR IDENTIDAD DE GÉNERO U ORIENTACIÓN SEXUAL. A PROPÓSITO DE LA SENTENCIA <i>MASTERPIECE CAKESHOP V. COLORADO CIVIL RIGHTS COMMISSION</i>	311
<i>Victor J. Vázquez Alonso</i>	
I. INTRODUCCIÓN. EL SEXO, EL GÉNERO Y LAS GUERRAS CULTURALES	311
II. ¿EXISTE EN EE.UU. UN DERECHO CONSTITUCIONAL A LA EXENCIÓN DEL CUMPLIMIENTO DE OBLIGACIONES LEGALES POR MOTIVOS DE CONCIENCIA?	314
III. UN CONFLICTO ENTRE VALORES JURÍDICOS MODERNOS Y CLÁSICOS. IDENTIDAD DE GÉNERO, ORIENTACIÓN SEXUAL Y LIBERTAD RELIGIOSA.	316
IV. LIBERTAD RELIGIOSA Y HOSTILIDAD LEGISLATIVA: EL PROBLEMA DE LA NEUTRALIDAD	318
V. ¿HA CAMBIADO ALGO TRAS <i>MASTERPIECE CAKESHOP V. COLORADO CIVIL RIGHTS COMMISSION</i> ? SOBRE EL ELEMENTO POLÍTICO EN LA PROTECCIÓN DE LAS MINORÍAS	321
VI. BIBLIOGRAFÍA.	326

CAP. XX.—INTELIGENCIA ARTIFICIAL, SESGOS Y MÁRGENES IDENTITARIOS EN LA CONSTRUCCIÓN DEL IMAGINARIO COLECTIVO	327
<i>Ana Galdámez Morales</i>	
I. UN PUNTO DE PARTIDA	327
II. NUEVO PARADIGMA DE LA COMUNICACIÓN DIGITAL Y SU INCIDENCIA EN LA CONFORMACIÓN DE IMAGINARIOS	328
III. DEL PROCESO REGULADORIO Y LA LÓGICA TECNOPOSITIVISTA: EN BUSCA DEL SUJETO. . . .	333
IV. REACCIÓN JURISPRUDENCIAL, PROTECCIÓN DE DERECHOS Y ALGUNAS GARANTÍAS NORMATIVAS . .	337
V. CONSIDERACIONES FINALES Y LA NECESIDAD DE INVERTIR LA LÓGICA	339
VI. BIBLIOGRAFÍA.	340
CAP. XXI.—DISCRIMINACIÓN ALGORÍTMICA E IDENTIDADES NO BINARIAS ..	343
<i>Laura Flores Anarte</i>	
I. LA NUEVA SOCIEDAD DIGITAL NO ES NEUTRAL	343
II. LA REPRODUCCIÓN DIGITAL DE LOS SESGOS DE GÉNERO	347
III. BINARISMO DE GÉNERO Y DISCRIMINACIÓN ALGORÍTMICA	349
IV. BIBLIOGRAFÍA.	353
CAP. XXII.—CONTAR (CON) LAS DISIDENCIAS DE GÉNERO: ÉTICA Y ESTILO DE LA REPRESENTACIÓN TRANS* EN EL PERIODISMO Y LA COMUNICACIÓN SOCIAL. .	355
<i>Laura Martínez Jiménez</i>	
I. INTRODUCCIÓN: QUÉ (NOS) ESTÁ PASANDO AHORA CON EL GÉNERO.	355
II. NOTAS PREVIAS SOBRE MEDIOS DE COMUNICACIÓN Y DISIDENCIAS DE GÉNERO	358
III. ¿CUENTAN LOS MEDIOS (CON) LAS DISIDENCIAS DE GÉNERO? NOTICIABILIDAD Y REPRESENTACIÓN. .	360
IV. ¿CÓMO CUENTAN LOS MEDIOS (CON) LAS DISIDENCIAS DE GÉNERO? CUESTIONES ÉTICAS Y ESTILÍSTICAS	363
V. REFLEXIONES FINALES: HACIA UNA COMUNICACIÓN TRANS-FEMINISTA Y TRANS-FORMADORA . .	367
VI. BIBLIOGRAFÍA.	369
CAP. XXIII.—IDENTIDADES NO BINARIES: JUSTICIA Y MATERIALIDAD.	373
<i>Siobhan F. Guerrero Mc Manus</i>	
I. INTRODUCCIÓN	373
II. EL RETO DE IMAGINAR LO NO BINARIE	375
III. DES/RE-MATERIALIZACIONES NO BINARIES.	379
IV. DE LAS IDENTIDADES MATERIALMENTE FUNDAMENTADAS A LAS IDENTIDADES NOMENCLATURALES. .	382
V. REFLEXIÓN DE CIERRE	386
VI. BIBLIOGRAFÍA.	387
NOTAS BIOGRÁFICAS.	389

PRESENTACIÓN

En febrero de 2019 la Clínica Legal en Derechos Fundamentales de la Universidad de Sevilla entró en contacto con el caso de A. Speck, persona no binaria residente en la capital andaluza, cuya identidad sexogenérica había sido oficialmente reconocida en Alemania, país del que es nacional, y que Speck pretendía ver recogida como tal en el Registro Central de Extranjeros [*sic*].

El aterrizaje de Speck en nuestro mundo académico supuso un revulsivo epistémico de primer nivel. Su caso nos introdujo de primera mano en el universo del no binarismo, de su exclusión de la cosmogonía conceptual de la modernidad, resolviendo nuestras categorías y estructuras jurídicas, incapaces de dar cuenta de su realidad y de tantas otras realidades. A través de él nos sumergimos en el análisis crítico del moderno sistema sexogenérico binario, de sus efectos disciplinantes, de su empeño en imponernos una construcción dicotómicamente prefabricada de quiénes somos, ignorando divergencias, negando a quienes no encajen en su molde la existencia jurídica, política, social, física. Y nos involucramos en el ejercicio de articular un argumentario jurídico que, con base en la interdicción de discriminación, la obligación de los poderes públicos de trabajar en pos de la igualdad efectiva de toda la ciudadanía, y el principio de autonormatividad que ha de sustentar todo sistema democrático, permitiera revertir la situación, exhibiendo su discordancia con la imagen que a la modernidad le gusta exhibir como su seña de identidad. A ello había que sumar, en el caso *Speck*, la reivindicación del derecho de la ciudadanía europea a la libertad de circulación y residencia en el territorio de la Unión, y a la portabilidad del estatuto personal de cada cual como parte de su disfrute. Nos atrevimos así a pronosticar que a través de un caso se podía impulsar una reconfiguración general de nuestras normas de convivencia, que era posible instigar un cambio estructural a partir de un caso individual.

- PASTOR BRAVO, María del Mar & Ida LINANDER (2024): «Access to healthcare among transgender and non-binary youth in Sweden and Spain: A qualitative analysis and comparison», *Plos one*, vol. 19, n.º 5, pp. e0303339.
- RICH, Adrienne (1996): «Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana», *Duoda: Revista d'estudis feministes*, vol. 11, pp. 13-37.
- RICHARDS, Cristina; Walter P. BOUMAN; & Meg-John BARKER (2017): *Genderqueer and non-binary genders*, London, UK, Palgrave Macmillan.
- ROMERO BACHILLER, Carmen (2022): «Interseccionalidad en tiempos de transfobia, o los peligros de leer las luchas feministas como olimpiadas de la opresión», en *La Praxis feminista en clave transformadora*, Sonia Reverter Bañón & Alba Molini Gimeno (eds.), Castellón, Universitat Jaume I, pp. 81-99.
- SÁEZ, Javier (2024): *Biopolítica del armario*, Barcelona, Bellaterra.
- SÁNCHEZ HOLGADO, Patricia; Carlos ARCILA-CALDERÓN; & Marcos GOMES-BARVO-SA (2023): «Hate Speech and Polarization Around the «Trans Law» in Spain», *Politics and Governance*, vol. 11, n.º 2, pp. 187-197.
- SERANO, Julia (2020): *Whipping girl. El sexismo y la demonización de la feminidad desde el punto de vista de una mujer trans*, Madrid, Menades.
- SNORTON, C. Ridley & Jim HARITAWORN (2013): «Trans Necropolitics: A transnational reflection on violence, death and the trans of color afterlife», en *The Transgender Studies Reader*, London, Routledge, pp. 66-76.
- STRYKER, Susan (2008): *Transgender History*, Berkely, Seal Press.
- (2015): «Mis palabras a Víctor Frankenstein sobre el pueblo de Chamonix: performando la ira transgénero» (Lucas Platero, trad), en *Políticas trans. Una antología de textos desde los estudios trans norteamericanos*, Pol Galofre & Miqué Missé (eds.), Barcelona y Madrid, Bellaterra, pp. 135-162.
- VALENCIA, Sayak (2019): «Necropolítica, políticas post-morten/trasmorten y transfeminismos en las economías sexuales de la muerte», *Transgender Studies Quarterly*, vol. 6, n.º 2, pp. 180-193.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco (2016): «Los orígenes de una leyenda: Cádiz como ciudad de «invertidos» (1898)». *HISPANIA NOVA. Primera Revista De Historia Contemporánea on-Line En Castellano. Segunda Época*, pp. 1-23.
- WILLEM, Cilia; Lucas PLATERO; & Iolanda TORTAJADA (2022): «Trans-Exclusionary Discourses on Social Media in Spain» en *Intimacies and Identities on Social Media*, Tonny Krijnen, Paul G. Nixon, Michelle Ravenscroft & Cosimo Marco Scarcelli (eds.), London, Routledge, pp. 185-200.
- WITTIG, Monique (2005): *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (Paco Vidarte y Javier Sáez, trads.), Barcelona y Madrid, Egales.

CAPÍTULO 2

HABLAR ACERCA DE UNA CAUSA AJENA: ¿SILENCIAMIENTO O COMUNIDAD EPISTÉMICA?¹

Carla Carmona Escalera
Universidad de Sevilla

Ignacio Gómez Ledo
Universidad de Sevilla

I. PLANTEAMIENTO GENERAL

El impacto de los movimientos emancipatorios en las sociedades contemporáneas es incuestionable; alcanza incluso al ámbito académico, donde se busca comprender las experiencias que los motivan y se llega a tomar partido por sus causas. Sin embargo, estos movimientos están orientados a la consecución de derechos para identidades concretas, como las personas no binarias, de forma que se consiga paliar o incluso eliminar la situación de desigualdad que las oprime. Así, podría parecer que las causas de los grupos oprimidos resultan «ajenas» para los grupos dominantes, los cuales no tienen que luchar por sus derechos, pues ya disfrutaban de ellos, lo que conlleva el discurso acerca de las reivindicaciones y las experiencias que las motivan exclusivamente a los colectivos oprimidos.

Abordaremos la polémica cuestión de hablar de una causa ajena desde la epistemología feminista del punto de vista y las literaturas sobre opresión e injusticia epistémica. A grandes rasgos, siguiendo la línea iniciada por Gayatri Chakravorty Spivak (1988), quien se distancia de autores como Michel Foucault o Gilles Deleuze, a quienes acusa de rechazar el *hablar por* otros asumiendo falsamente que las personas oprimidas pueden representar de manera transparente sus propios intereses, entendemos el hablar de una causa ajena como un *hablar con*. Frente a la oposición *escuchar* versus *hablar por*, apostaremos por un informado *hablar con* que no participe de la esencialización de los oprimidos como sujetos no ideológicamente contruidos.

¹ Texto elaborado en el marco del Proyecto I+D+i (PID2019-107025RB-I00) *Ciudadanía sexuada e identidades no binarias: de la no discriminación a la integración ciudadana / Sexed citizenship and non-binary identities: from non discrimination to citizenship integration* (Binasex – Bina2ex), financiado por el MICIU/AEI/10.13039/501100011033.

Comenzaremos encuadrando el acto de habla de hablar de una causa ajena entre dos tipos de violencia: el fenómeno de autoproclamado portavoz, identificado por Alex R. Steers-McCrum (2020) como un tipo de injusticia testimonial que extiende los límites del concepto tal y como este fuera establecido por Miranda Fricker (2007), y la práctica de silenciamiento denominada asfixia testimonial por Kristie Dotson (2011). Sostendremos que no en todos los casos el hablar de una causa ajena es un acto de suplantación de la voz de otra persona u otro grupo epistémico. La vulnerabilidad de los grupos marginados puede desencadenar que les resulte demasiado arriesgado compartir sus perspectivas epistémicas. En tal caso, si no se hablase por una causa ajena, podría haber cuestiones que no se discutieran en una sociedad democrática, lo que haría más dificultoso la superación de las relaciones de opresión existentes.

En segundo lugar, revisaremos la idea de que la causa de la que se habla sea *verdad* ajena. El hablar de problemas ajenos puede ser algo extremadamente propio si se enfoca desde la conciencia de la propia ignorancia situada, es decir, de la ignorancia de la que participamos por tener una determinada posición social. Asimismo, si lo que deseamos es una sociedad más justa, todas las personas hemos de hacernos cargo de nuestra responsabilidad en dicha empresa: para lo cual, como aprenderemos de la epistemología del punto de vista, hemos de desarrollar una objetividad más fuerte, lo que supone incorporar los puntos de vista de las personas marginadas al tiempo que se es consciente de la propia situación social y epistémica. Si la causa, entonces, no nos es *ajena*, no solo podemos hablar de ella, sino que también tenemos la obligación de hacerlo.

Para finalizar, sirviéndonos de la literatura sobre opresión, exploraremos la cuestión de cómo concebimos en esa tarea. En el proceso, se volverán visibles algunos de los rasgos que debería tener ese hablar de una causa *ajena* para que en lugar de ejercer violencia epistémica resulte beneficioso para toda la sociedad.

II. NI AUTOPROCLAMADO PORTAVOZ NI ASFIXIA TESTIMONIAL

Los estudios decoloniales y de género, así como los anticapacitistas, llevan décadas llamando la atención sobre el silenciamiento y otras formas de opresión epistémica sufridas por los colectivos marginados que tienen en el punto de mira. Sus voces no llegan a determinados foros y allí donde arriban suelen recibir déficit de credibilidad, pudiendo ser objeto también de actitudes paternalistas. A simple vista, el acto de hablar acerca de una causa ajena podría entenderse como una extensión de dichas tendencias: como una forma de silenciamiento que puede ser consecuencia de asunciones paternalistas, sean estas conscientes o inconscientes.

El fenómeno del autoproclamado portavoz, que sucede cuando se suplanta el testimonio ajeno, arroja luz sobre esta cuestión. Steers-McCrum lo ilustra con un ejemplo que a muchas personas les resultará familiar, pues a menudo podemos reconocer tanto en el extremo de quien ejerce la injusticia como en el receptor:

Tienes una cita en un restaurante en el que nunca has estado antes y todavía estás considerando el menú cuando el camarero viene a tomar nota. Tu cita pide lo que desea y el camarero se dirige a ti: «¿Y para la señora?» Antes de que puedas decir algo, tu cita responde en tu lugar: «Tomará ...» (Steers-McCrum, 2020: 245).

La principal contribución a la extensión del concepto de injusticia testimonial que hace Steers-McCrum con la identificación de este fenómeno es la idea de que esta puede suceder sin la mediación de un prejuicio u otro vicio epistémico. Por ello, sería éticamente culpable en todas sus manifestaciones. Otro de sus rasgos característicos es que existe un testimonio y que este puede no sufrir déficit de credibilidad alguno, si bien quien habla no es la persona que debería hacerlo. De hecho, quien comete la injusticia testimonial es quien realiza el acto de habla.

Steers-McCrum halla un ejemplo paradigmático en el silenciamiento sufrido por los pueblos nativos de los Estados Unidos. Para ello recurre al trabajo de la filósofa apache Viola F. Cordova (2007), quien expone el silenciamiento sistemático sufrido por los pueblos nativos americanos por parte del mundo académico:

Hay una industria de expertos indios: académicos que interpretan a los indios ante el resto del mundo. Ellos se labran un nombre. Nosotros ganamos poco. ¿Quieres saber qué piensa un navajo? ¿O un Lakota? No podemos hablar por nosotros mismos. [...] Necesitamos ser interpretados (Cordova, 2007: 41).

Cordova desarrolla el concepto de «robo epistémico» y lo analiza sirviéndose del ejemplo de una académica que la atosigó con el propósito de que entendiera el sentido de su trabajo.

La folclorista en ciernes me sigue durante días. Quiere que entienda lo que está haciendo. «Si crees que es tan importante que estas viejas historias sobrevivan, entonces ¿por qué no les enseñas a los ‘nativos’ a hacer las correspondientes transcripciones?» Aparentemente no había pensado en esa posibilidad.

Cada vez que da conmigo, tiene un nuevo enfoque. «¿No crees que es importante que se escuchen esas voces?»

Respondo: «Si tú eres quien escribe, no es su voz la que habla. Es la tuya». Conmoción. «Si hablas por mí, me robas la voz» (Cordova, 2007: 42).

Actúe o no actúe movido por un prejuicio el académico en cuestión que se comporte de este modo, este tipo de práctica «es indudablemente instigada por patrones prejuiciosos de credibilidad que brindan excesos a los investigadores blancos y déficits a los nativos» (Steers-McCrum, 2020: 242). De esta forma, Steers-McCrum señala la dimensión estructural del fenómeno.

Teniendo en cuenta el trabajo de Steers-McCrum, cabría asumir que siempre que hablamos acerca de una causa ajena nos estamos autoproclamando portavoces de ella, actualizando patrones de credibilidad estructurales. En el contexto del no binarismo de sexo/género, podría pensarse que siempre que una persona binaria habla acerca del no binarismo de sexo/género comete una forma de injusticia testimonial. No obstante,

si tenemos en cuenta la práctica de silenciamiento de la asfixia testimonial, el dibujo se complica y comenzamos a apreciar matices hacia los cuales, de otro modo, éramos insensibles.

Estamos ante una práctica de silenciamiento cuando, de manera repetitiva y fiable, una audiencia no es capaz de satisfacer las necesidades de un hablante debido a una ignorancia ubicua (Dotson, 2011: 241). Concretamente, la asfixia testimonial ocurre cuando se trunca o se omite el propio testimonio con el propósito de protegerse de una audiencia que no ha mostrado competencia testimonial para con dicha información, es decir, que no ha manifestado la capacidad y/o la voluntad de lograr recibir dichos materiales epistémicos de manera adecuada, es decir, ni prejuiciosa ni viciada epistémicamente (Dotson, 2011: 249). A este respecto, Dotson introduce el término de inteligibilidad precisa: «la capacidad de la audiencia para comprender el contenido del testimonio ofrecido junto con su capacidad para detectar una falta de comprensión [por su parte]» (Dotson, 2011: 245). La competencia testimonial sería, pues, la «evaluación positiva que hace el hablante [marginado epistémicamente] de la capacidad de una audiencia para encontrar un testimonio potencial exactamente inteligible» (Dotson, 2011: 245). La incompetencia testimonial, por el contrario, sería la ineptitud de una audiencia «de demostrarle a quien habla que encontrará el testimonio proferido inteligible con precisión» (Dotson, 2011: 245). De este modo, Dotson argumenta que para garantizar que las audiencias no ejecuten violencia epistémica contra potenciales hablantes con respecto a materiales epistémicos arriesgados, estas han de satisfacer una serie de demandas *adicionales* por parte de hablantes en dichas circunstancias (Dotson, 2011: 250) y una de estas exigencias sería «la necesidad de manifestar competencia testimonial» (Dotson, 2011: 251).

La ignorancia ubicua que la sostiene es situada, es decir, es consecuencia de «la posición social y/o lugar epistémico que se ocupa con respecto a algún campo de conocimiento» (Dotson, 2011: 248). Esa forma de «desconocimiento» da lugar a diferencias epistémicas significativas entre grupos identitarios diversos. El testimonio se trunca porque resulta «peligroso y arriesgado» para quien habría de hablar; por ejemplo, hablar sobre violencia de género acontecida en comunidades negras con quienes no pertenecen a las mismas puede resultar peligroso y arriesgado porque refuerza determinados estereotipos acerca de los hombres negros y de la población negra en general (Dotson, 2011: 244-245).

Si nos trasladamos ahora al contexto del no binarismo de sexo/género, hemos de reconocer que las personas no binarias a menudo se ven forzadas a luchar desde y contra marcos gramaticales y conceptuales sesgados para poder hacer inteligibles sus realidades a las personas binarias (Carmona, 2023: 355-356). A pesar de haber desarrollado sus propias herramientas hermenéuticas, el hecho de que éstas no tengan el impacto que debieran en el imaginario colectivo dominante, a menudo obliga a las personas no binarias a elegir entre permanecer fieles a sí mismas o ganar en inteligibilidad para con los demás. Por ejemplo, en el caso del español, cuya gramática

reconoce oficialmente solo dos géneros gramaticales, existen usos no binarios de la gramática, como el uso del morfema *—e*. No obstante, ante alguien que no es consciente de dichos usos no binarios o personas que manifiestan una resistencia a aceptar esos usos disidentes, las personas no binarias a menudo usan la gramática canónica para evitar ser malinterpretadas o tener que explicarse, ya que sienten que compartir materiales epistémicos relacionados con su no binarismo resulta arriesgado. Para evitar ejecutar violencia epistémica sobre los hablantes, quienes estamos en el lado receptor de un posible testimonio de esas características, habríamos de manifestar competencia testimonial. En este caso, esta también tendría que darse en forma de competencia gramatical no binaria.

Por tanto, se trunca o se calla una información porque se es víctima de una práctica opresiva: el hablante es quien sufre la injusticia y experimenta una presión para guardar silencio o velar su testimonio ante audiencias que, debido a su ignorancia situada, malinterpretarían dicho testimonio desde estereotipos dañinos. No siempre que se trunca o no se comparte un testimonio se es víctima de una práctica de opresión. De hecho, hay casos en los que quien habla o habría de hablar se encuentra en el extremo culpable de la injusticia. Pensemos en casos en los que se retiene un testimonio porque no se logra reconocer al oyente como un sujeto epistémico. Este fenómeno ha sido identificado como «vacío testimonial» (Carmona, 2021). Mientras que en instancias de asfixia testimonial quien recibe el testimonio es incompetente testimonialmente a causa de su ignorancia situada, en los casos de vacío testimonial la persona en el extremo receptor es sobre quien se proyectan prejuicios dañinos y en contra de la cual actúa la ignorancia situada del hablante que no le reconoce como un agente de conocimiento en toda regla.

Uno de nosotros ha argumentado en otro lugar acerca de la necesidad de involucrarnos epistémicamente con el otro de manera activa para conseguir que nuestros intercambios testimoniales sean menos injustos (Carmona, 2022). Se trata de una práctica dialógica en la que se interactuaría con nuestra contraparte epistémica de una manera que fuera epistémicamente relevante para esa instancia de comunicación. Por ejemplo, podría tomar la forma de involucrar más a nuestro interlocutor en una conversación. No obstante, dicha propuesta nos alerta, sirviéndose del trabajo de Tracy Howell (2021) y Gaile Jr. Pohlhaus (2011), de que, para que nuestra reflexión sobre el compromiso epistémico sea responsable, hemos de tener en cuenta las asimetrías de poder (Carmona, 2022: 25-28).

Howell nos advierte de la imprudencia velada en llamadas a la tolerancia en las cuales los colectivos marginados han de participar desde una posición de vulnerabilidad, «específicamente cuando se les pide que intenten comprender el punto de vista del dominante» (Howell, 2021: 100). Estamos de acuerdo con Howell en que en tales casos lo correcto «para cuidar de uno mismo y de la comunidad» es «retirarse del compromiso crítico» (Howell, 2021: 102). Pohlhaus no resulta menos contundente cuando argumenta que es incorrecto exigir la comprensión de ciertas perspectivas a

un agente epistémico socialmente situado cuando esto socava injustamente su agencia epistémica y denuncia la existencia de invitaciones a la neutralidad y a la comprensión de «todos los puntos de vista» que, lejos de ser neutrales, invisibilizan las posiciones marginadas porque solo se puede demostrar el daño causado por la comprensión que se exige «desde mundos que resistan activamente el sentido del mundo que implícitamente se les ha pedido habitar» (Pohlhaus, 2011: 232).

Esto significa que los conocedores marginados ni han de involucrarse epistémicamente con los conocedores favorecidos, ni han de hacer el esfuerzo de educarlos². Así lo argumenta Mia McKenzie en lo que respecta a las personas racializadas como negras:

La supremacía blanca exige que centralicemos la blancura en todo momento, incluso cuando se supone que debemos cuidarnos a nosotros mismos. Rechazo la idea de que la educación de los blancos sobre mis experiencias de racismo sea más importante que mi bienestar psicológico y mi derecho a decir no a ese tipo de compromiso. Si otras personas de color quieren involucrar a los blancos de esta manera, es su elección (McKenzie, 2014: 81).

Si los colectivos marginalizados no solo no son culpables de tergiversar o no compartir sus materiales epistémicos, sino que además están en su derecho de protegerse de situaciones en las que su marginalidad los hace especialmente vulnerables, no podemos contentarnos con la idea de que las identidades dominantes en lo que respecta a un determinado eje de opresión actúen mal siempre que hablen acerca de una causa ajena. De hecho, por el contrario, son los grupos favorecidos quienes habrían de hacerse cargo de la necesidad de luchar contra su propia ignorancia situada.

III. CUANDO LA CAUSA SUPUESTAMENTE AJENA SE TORNA PROPIA

Si hablas por mí, me robas la voz. ¿Realmente siempre que hablamos de un problema ajeno, hablamos *en lugar de* otra persona, como *robándole* la voz, o también puede ser el caso de que hablemos de nuestra ignorancia? Este giro nos lleva a reconsiderar los términos en los que inicialmente hemos planteado la cuestión: hablar de una causa «ajena». Este cambio de perspectiva pone de relieve que lo que en un principio se entendía como ajeno no lo es. Cuando una persona binaria habla acerca del no binarismo puede estar lidiando *con* su propia ignorancia situada. Como también lo hace *desde* ella, esto no es algo que pueda llevarse a cabo de cualquier manera. Por ejemplo, la folclorista que perseguía a Cordova no lidiaba con su propia ignorancia;

² No obstante, aunque no sea responsabilidad de los conocedores marginados interactuar epistémicamente con los más favorecidos y educarlos, si los primeros se sienten lo suficientemente a salvo, es más que deseable que lo hagan, ya que tienen mucho que enseñar a los privilegiados. Dicho esto, para que los conocedores marginados interactúen con los no marginados, estos últimos deben permanecer abiertos a evidencia relevante en contra de sus creencias que su interlocutor pueda proporcionar y adoptar actitudes tranquilizadoras en lo que respecta a la falibilidad epistémica recíproca (Carmona, 2022: 19).

es más, parecía inconsciente de ella. Parafraseando a McKenzie (2014), hablaba «por encima del hombro» cuando ni siquiera era «su momento para hablar».

Uno de nosotros ha sostenido que la sensibilidad y las actitudes de los conocedores no marginados podrían reacondicionarse exponiéndose a la agencia epistémica de los conocedores marginados (Carmona, 2022). A este respecto, resulta ilustrativo el ejemplo de Wendy Sanford. En *These Walls Between Us* (Sanford, 2021), Sanford, una mujer blanca, coautora del clásico sobre la salud de la mujer *Our Bodies, Ourselves* (Boston Women's Health Book Collective, 1970), reflexiona sobre su conexión de más de sesenta años con Mary Norman, una mujer negra que, desde la adolescencia, trabajó los veranos para su familia adinerada como empleada doméstica. Sanford comparte con sus lectores algunas de las ocasiones en las que intentó ponerse en su lugar, así como muchas de aquellas en las que no lo logró. Concretamente, para lidiar con su propia ignorancia, Sanford se sumerge en la lectura restaurativa con el propósito de evitar «agobiar a colegas o amigos negros» con sus «déficits contundentes» (Sanford, 2021: 131).

Las reflexiones de McKenzie acerca del silencio de sus amistades blancas en Facebook cuando sus posts versan sobre racismo parecen sugerir que entiende el hablar de una causa ajena como una aproximación a la propia ignorancia:

No estoy pidiendo «comentarios» de mis amigos blancos sobre cuestiones raciales [... ni] que me digan que entienden lo que es la vida para la gente de color en este país y en este mundo [... ni] que de repente empiecen a actuar como expertos en estos temas o, Dios no lo quiera, que dejen de escuchar para empezar a hablar. Lo que pido es que mis amigos blancos me demuestren que les importan estos temas leyendo, volviendo a publicar artículos (escritos por personas que SÍ entienden), escribiendo comentarios de apoyo (no comentarios) y mostrando su INDIGNACIÓN (McKenzie, 2014: 44).

Entre las tareas que McKenzie (2014, 45) asigna a sus amistades blancas, nos gustaría centrarnos en el informarse «sobre las realidades del racismo, para que puedan comprender su propio privilegio» y posteriormente «hablar con OTRAS PERSONAS BLANCAS sobre sus privilegios y controlarlos cuando estén siendo racistas». De este modo, el educarse en los materiales epistémicos de las personas racializadas se convierte en el motor de la verificación y del control del privilegio. Cuando McKenzie exige a las personas blancas que verifiquen su privilegio, les extiende el problema del racismo:

El racismo es un tema difícil para TODOS NOSOTROS. El hecho de que puedas «optar por no participar» para proteger tus sentimientos demuestra lo blanco que eres. El resto de nosotros no tenemos esa opción. Cuando hablamos de racismo, se nos dice [...] que estamos reaccionando exageradamente o que estamos viendo cosas que no existen. Se nos dice que lo superemos, porque la esclavitud terminó hace años y tenemos un presidente negro. Nos insultan y degradan. Y seguimos hablando de todos modos. Porque no tenemos otra opción. Si comprende que el racismo también es su problema, entonces comprenderá que tampoco debería tener otra opción. El racismo es tu problema. Actúa como si lo supieras (McKenzie, 2014: 45-46).

Buena parte del comportamiento de la persona blanca que sabe que el racismo es su problema debería estar motivado por la responsabilidad de educarse al respecto: no solo se han «escrito miles de libros sobre estos temas», sino que las personas blancas «tienen más acceso a la educación que nadie», de modo que en el caso de que quieran aprender, «pueden hacerlo» (McKenzie, 2014: 81).

No obstante, la perspectiva de McKenzie puede resultar ambivalente o contradictoria. ¿No se debe hablar en nombre de la causa ajena, aunque en el fondo sea propia? Una cosa es que no se deba intervenir sin escuchar primero y otra muy diferente que no se deba hablar si no es exclusivamente para educar a otras personas que comparten nuestro privilegio. ¿Acaso no solo no estaríamos en el derecho de hablar, sino también en el deber de hacerlo, si nuestra perspectiva estuviera verdaderamente nutrida de los materiales epistémicos apropiados? Para responder a esta pregunta recurriremos a la epistemología del punto de vista, pues proporciona herramientas sólidas para fortalecer nuestra respuesta negativa a la pregunta de si siempre que hablamos de una causa ajena cometemos una injusticia.

Las teóricas del punto de vista han argumentado que las prácticas epistémicas siempre se encuentran situadas en un contexto sociocultural e histórico determinado (Haraway, 1988) y, como tal, se ven permeadas por un conjunto de normas y valores que las orientan en todos los sentidos, como en la elección de hipótesis, el marco teórico o las metas cognitivas a alcanzar en las investigaciones, pero también en las interacciones epistémicas ordinarias, como en la atribución de autoridad y credibilidad en intercambios testimoniales. A esta tesis se la conoce como «tesis del conocimiento situado»: la posición social que los agentes epistémicos ocupan en función de su identidad (clase social, identidad de género, edad, «raza», etc.) delimita el rango de experiencias que pueden tener, incluyendo el acceso a la evidencia.

La teoría feminista del punto de vista parte de la asunción de que existen relaciones de poder asimétricas en las sociedades, es decir, que existen grupos dominantes y privilegiados, así como grupos oprimidos y no-privilegiados. Esto se traduce en la existencia injusta de una hegemonía de los grupos privilegiados a la hora de dar forma y reproducir las estructuras y las dinámicas sociales que fortalecen su situación de privilegio mientras se incrementa la situación desfavorecida de los grupos oprimidos. La existencia y prevalencia de un grupo privilegiado, de este modo, depende de la existencia y prevalencia de un grupo no-privilegiado u oprimido, planteamiento heredado de la tradición marxista (Hartsock, 2017). Las posiciones sociales dominantes han copado tradicionalmente las estructuras e instituciones sociales, constituyéndose como los grupos que ejercen hegemónicamente el poder mediante la opresión sistemática e histórica de las posiciones sociales oprimidas. El orden social (instituciones, dinámicas, estructura social, etc.) se constituye tomando como punto de partida la posición social de los grupos dominantes, dando lugar a visiones hegemónicas sesgadas mediante el silenciamiento e ignorancia sistemática de las experiencias de las posiciones sociales oprimidas, de ahí el papel central que juegan los puntos de vista,

determinados por la posición social, en la teoría. Finalmente, este orden social se reproduce mediante la creación y el ejercicio de mecanismos o dispositivos que los agentes sociales incorporan en sus prácticas ordinarias para evitar el castigo y reproducir la norma (Foucault, 2002).

Debido a que los grupos sociales dominantes no necesitan cuestionar de forma habitual sus perspectivas y que los grupos oprimidos sufren las injusticias derivadas de su posición social, estos últimos, por lo general, suelen estar en mejor disposición para detectar los sesgos del punto de vista dominante. Esto se conoce como «tesis de la ventaja epistémica»: debido a su posición social, los grupos oprimidos tienen acceso a unos recursos epistémicos que les otorgan ventaja en ciertos contextos, recursos que pueden ser puestos al servicio de las distintas investigaciones.

Ambas tesis, la del conocimiento situado y la de la ventaja epistémica, asumen que la influencia de los valores en las prácticas científicas (y epistémicas en general) es un aspecto ineludible de estas. Las posiciones sociales, delimitadas por la identidad social, afectan a la forma en la que el conocimiento se produce, gestiona y valida. Las dominantes tenderán, consciente o inconscientemente, a favorecer las dinámicas y estructuras que reproduzcan su situación de privilegio y hegemonía social, a expensas de las posiciones sociales oprimidas. El resultado no puede ser objetivo en el sentido tradicional del término.

Este planteamiento motiva la idea de que es necesario aumentar la diversidad en las comunidades científicas (y epistémicas en general), puesto que daría cabida a un mayor número de situaciones en las que perspectivas ventajosas pudiesen aportar algo beneficioso al conocimiento común, como proporcionar recursos epistémicos valiosos para detectar sesgos. Este aumento en la representación de posiciones sociales, en palabras de Harding (1992), se traduce en lo que denomina una «objetividad fuerte», una objetividad que, partiendo del reconocimiento de la influencia de los valores en las prácticas epistémicas, apunta a la consecución de mayores grados de justificación al incorporar diversas perspectivas ventajosas. Se trata de una objetividad fuerte porque no es ingenua, como lo sería una objetividad que se presupone libre de la influencia de estos valores, y apuesta por la inclusión y el reconocimiento explícito de ciertos valores frente a otros, puesto que asume que, al igual que existen valores que tienen un impacto negativo en las investigaciones científicas (como el androcentrismo o el racismo), también existen valores que tienen un impacto positivo, a saber, valores que orientan la investigación hacia la consecución de mayores grados de objetividad. Según Harding, «los valores que promueven la democracia han generado sistemáticamente creencias menos sesgadas y distorsionadas que otros valores» (Harding, 1992: 71). Entre estos valores que deben guiar la investigación se encuentran la consecución de la igualdad y la libertad, así como una participación plural y diversa que represente la realidad social.

La propuesta de la teoría feminista del punto de vista supone un esfuerzo racionalmente fundamentado por minimizar el impacto de la desigualdad en nuestras

prácticas epistémicas, lo que incumbe a todas las identidades y colectivos que han sido tradicionalmente marginados en su capacidad como agentes de conocimiento, como las mujeres, las personas racializadas (Hill-Collins, 1990) o las personas que no se ajustan al esquema sexo-género binario, como las personas no binarias. A pesar de que la teoría feminista del punto de vista puede dar lugar a interpretaciones esencialistas —en la medida en que la posición social se confunde con la identidad y esta asimismo con alguna serie de atributos fijos e inalterables—, en la línea de Spivak (1988), Harding (1992: 65-66) siempre defendió que, en la medida en que se refiere a posiciones sociales, «los sujetos/agentes de conocimiento para la teoría feminista del punto de vista son múltiples, heterogéneos y contradictorios e incoherentes, no unitarios, homogéneos y coherentes». Por tanto, no basta, por ejemplo, con ser mujer para desarrollar una ventaja epistémica, sino que alcanzar una objetividad fuerte requiere a su vez de la consecución de una reflexividad fuerte, un reconocimiento explícito de la posición social propia que se ocupa en un contexto determinado por las relaciones de poder existentes.

Que este planteamiento defienda la necesidad de partir de los puntos de vista de las posiciones sociales tradicionalmente oprimidas, no significa que debamos limitarnos a producir relatos fenomenológicos de las experiencias de estas posiciones sociales ni que estos puntos de vista estén confinados a las posiciones sociales dominadas. Las teóricas del punto de vista extienden esta responsabilidad y esta necesidad a los grupos y posiciones sociales tradicionalmente dominantes. Después de todo,

Hegel no era un esclavo, aunque argumentaba que la relación amo/esclavo se podía entender mejor desde la perspectiva de las actividades del esclavo. Marx, Engels y Lukács no estaban involucrados en el tipo de trabajo que, según ellos, proporcionaba el punto de partida para desarrollar sus teorías sobre la sociedad de clases (Harding, 1992: 447-448).

Es decir, aunque la posición social afecta a la forma en la que actuamos y nos relacionamos epistémicamente, esta no es decisiva ni determinante. Al igual que ocupar una posición social oprimida no es suficiente para desarrollar recursos epistémicos ventajosos, ocupar una posición social privilegiada no significa necesariamente que se vaya a incurrir en los sesgos conocidos ni que se vayan a reproducir las dinámicas y estructuras que mantienen la desigualdad.

Esto se vuelve especialmente tangible cuando atendemos a la interseccionalidad de identidades que caracteriza la multiplicidad, la heterogeneidad y la complejidad de los agentes epistémicos (Linker, 2015). Una mujer nunca es solo una mujer, sino que también puede ser pobre o acomodada, heterosexual o pansexual, joven o anciana, etc., y el poder se articulará de forma diferente en cada caso (Crenshaw, 1991). Esta intersección de identidades a menudo puede producir compromisos contradictorios, y es esta fricción la que puede habilitar la reflexividad necesaria para poder entender los diferentes puntos de vista sobre los cuales partir para alcanzar mayores cotas de

objetividad. Este planteamiento se aplica de igual manera a las posiciones dominantes: un hombre nunca es solo un hombre, sino que también puede ser pobre, homosexual, negro, etc. La posible fricción entre identidades, sumado al hecho de que la posición social no es determinante en cuanto a la reproducción de injusticias, generaliza la responsabilidad de acometer la tarea de partir de las experiencias y puntos de vista de las identidades oprimidas a *todas* las posiciones sociales, sin distinción.

Se podría objetar que esta generalización de la responsabilidad epistémica corre el riesgo de desvirtuarse y generar episodios de violencia y opresión epistémica. En efecto, dar carta blanca a los grupos dominantes para hablar de las experiencias de los grupos oprimidos puede parecer una mala idea si partimos del hecho de que, por lo general, los grupos dominantes tienden a reproducir las situaciones opresivas que les mantienen en el poder. Así sucede, como vimos, en el fenómeno del «autoproclamado portavoz». Aunque no podemos desestimar ese riesgo, hemos de tener en cuenta que precisamente la teoría del punto de vista, así como, en concreto, la noción fuerte de la objetividad, se blindan contra él. Que los grupos dominantes tengan la responsabilidad de hacerse cargo, al igual que los grupos oprimidos, de la necesidad de partir de las experiencias y puntos de vista de estos grupos oprimidos para luchar contra la ignorancia activa y el silenciamiento, no ha de derivar necesariamente en fenómenos como la apropiación cultural o la distorsión testimonial. De hecho, es posible proyectar una articulación normativa que se nutra de las bases conceptuales y metodológicas de la teoría feminista del punto de vista y las literaturas sobre opresión e injusticia epistémica para evitar este tipo de fenómenos indeseables. Como pone de manifiesto Harding (1992: 457-458),

Lejos de autorizar a los estadounidenses europeos a apropiarse del pensamiento afroamericano, o a los hombres a apropiarse del pensamiento de las mujeres, este enfoque desafía a los miembros de los grupos dominantes a hacerse «aptos» para participar en proyectos comunitarios colaborativos y democráticos con personas marginalizadas.

La teoría del punto de vista apuesta por la extensión de la responsabilidad a los grupos dominantes mediante lo que podríamos llamar un «entrenamiento». Esto se debe a que la razón por la cual los grupos dominantes cuentan con privilegios y tienden a reproducir su estatus no es necesaria ni absoluta, sino contingente y cuestionable, al igual que sucede con la razón por la cual los grupos oprimidos se encuentran en esa situación. Desde esta perspectiva, la formación de una reflexividad fuerte, en los términos de Harding, es un paso previo y necesario para que los grupos dominantes puedan llevar a cabo prácticas epistémicas igualitarias, al igual que lo es para que los grupos oprimidos puedan llegar a desarrollar y servirse de recursos epistémicos ventajosos. La forma en la que los grupos dominantes pueden alcanzar esta «aptitud» es mediante el entrenamiento en prácticas que los expongan a las experiencias y puntos de vista de los grupos oprimidos:

Un proyecto así requiere aprender a escuchar atentamente a las personas marginadas; requiere educarse sobre sus historias, logros, relaciones sociales preferidas y esperanzas para el futuro; requiere poner el cuerpo en la línea por «sus» causas hasta que se sientan como «muestras» causas; requiere un examen crítico de las creencias y prácticas institucionales dominantes que sistemáticamente los perjudican; requiere un examen crítico de uno mismo para descubrir cómo uno participa inadvertidamente en generar desventajas para ellos... y más (Harding, 1992: 458).

Se podría pensar que, de este modo, la teoría del punto de vista *invita* a hacer de la supuesta causa ajena una causa propia. Pero no se trata de una invitación, sino de una *exigencia*. En *Edad, raza, clase y sexo: Las mujeres redefinen la diferencia*, Audre Lorde (1984: 115) declara su carácter imperativo al tiempo que sostiene que lo que verdaderamente separa a unos colectivos de otros no son las diferencias, sino la negativa a reconocerlas como tales y a analizar las distorsiones resultantes de darles nombres falsos tanto a ellas como a sus efectos. No habría, argumenta, ni que concebirlas como infranqueables ni tampoco pretender que no existen, sino que se trataría de usarlas a modo de trampolín para lograr cambios vitales creativos. Para ello, con el propósito de alcanzar una sociedad más justa, Lorde nos insta a que dejemos de entender las diferencias como desviaciones y a que las concibamos como lo que son, simplemente *diferencias*.

El siguiente ejemplo relativo a la ausencia de la experiencia de las mujeres negras en los estudios académicos sobre mujeres muestra que la diferencia no es infranqueable, que solo en ocasiones, cuando conviene, se construye como tal:

La excusa que se esgrime demasiado a menudo es que la literatura de las mujeres de color solo puede ser enseñada por las mujeres de color, o bien que es demasiado difícil de comprender, o que no se puede «dilucidar» en tipos porque procede de experiencias «demasiado diferentes» (Lorde, 1984: 117).

Lorde (1984: 117) no puede ser más irónica cuando continúa afirmando que así hablan mujeres que no encuentran inconveniente alguno en «enseñar y analizar la obra procedente de experiencias tan enormemente diversas como las de Shakespeare, Molière, Dostoievski o Aristófanes», lo que la lleva a concluir que la verdadera explicación debe ser otra. De hecho, lo que va a sostener Lorde es que, en el fondo, con ese tipo de prácticas, las mujeres blancas niegan a las mujeres negras sus diferencias como *mujeres*. Sirviéndose del trabajo de Paulo Freire, recuerda que «el verdadero objetivo del cambio revolucionario no es solo la situación de opresión de la que pretendemos librarnos», sino también «esa parte del opresor que nos ha sido implantada en nuestro interior y que solo conoce las tácticas de los opresores, las relaciones de los opresores» (Lorde, 1984: 123).

Asimismo, en sintonía con la epistemología del punto de vista, Lorde se detiene en el hecho de que también encontramos la negativa a reconocer las diferencias dentro de las comunidades oprimidas, así como el malnombrar y el malinterpretar, poniendo

de manifiesto, por tanto, que el pertenecer a un colectivo marginado no nos coloca de por sí en una situación epistémicamente lúcida. Lorde ofrece ejemplos de su propia comunidad, cómo esta se niega a reconocer diferencias relativas al feminismo negro y a la no heterosexualidad.

En resumen, la odisea hacia una sociedad más justa es una causa que nos concierne a todas las personas. En la medida en que ese viaje pasa por la revisión de la propia perspectiva y la lucha contra la propia ignorancia situada, la cuestión de hacer propia la causa entendida previamente como ajena se convierte en buena parte en un ejercicio de autoconciencia, si bien, alejándose del enfoque de virtudes, nuestra propuesta apuesta por el entrenamiento en prácticas. A este respecto, cabe regresar sobre el remedio contra la injusticia epistémica propuesto por Carmona (2022: 5): «implicarse/comprometerse epistémicamente con el otro», es decir, desarrollar prácticas en las que la información sobre la injusticia epistémica, las estrategias para combatirla y el entrenamiento en habilidades constituyan sus ejes articuladores. Si el problema radica en la falta de interacción epistémica adecuada entre los grupos oprimidos y los grupos dominantes, los miembros de los grupos dominantes deben entrenarse para hacer aquello que no logran.

IV. DE LA NOCIÓN DE «ALIADO» AL ENTRENAMIENTO EN PRÁCTICAS

La palabra «aliado» está de moda. Parece que de la mano del reconocimiento de la diversidad en las sociedades contemporáneas va el hacerse aliado de las causas ajenas. Generalmente, los aliados se conciben «como miembros dominantes de un grupo [de identidad social] que trabajan para terminar con los prejuicios en su vida personal y profesional, y renunciar a los privilegios sociales conferidos por su estatus de grupo a través de su apoyo a grupos no dominantes» (Brown & Ostrove, 2013: 2211). Argumentaremos que, si lo que deseamos es una sociedad más justa, hemos de abandonar la tendencia a concebirnos como aliados, puesto que esa etiqueta puede desviarnos del camino del entrenamiento en prácticas, un camino que nunca habríamos de dar por concluido.

Entre las ocho maneras de no ser un aliado exploradas por McKenzie (2014: 26-30), nos detendremos en la primera: el hecho de asumir que un acto de solidaridad hace de ti una aliada para siempre. McKenzie nos advierte de que nos proclamamos «aliados» con excesiva facilidad y frecuencia, por ejemplo, personas blancas que sostienen ser antirracistas, cuando lo cierto es que «ser un aliado requiere más trabajo del que la mayoría de nosotros imaginamos» y «una vigilancia constante», pues «hay muchas maneras en que fallamos en ello todos los días» (McKenzie, 2014: 26). De hecho, la propia McKenzie sostiene que el «ser aliado» es una práctica, y no una etiqueta que se coloca de una vez para siempre:

«Aliado» no puede ser una etiqueta que alguien te ponga (o, Dios no lo quiera, que tú mismo te pongas) para que luego puedas andar reclamándola. No es una identidad. Es una práctica. Es algo activo que debe hacerse una y otra vez, en la forma más grande y más pequeña, todos los días. Parece mucho trabajo, ¿eh? Suenan agotador. [...] Quizás lo agotado que se esté sea una buena medida de lo bien que se esté haciendo la tarea (McKenzie, 2014: 140).

¿En qué consiste esa práctica? Además de en mantenerse informado acerca de la realidad del racismo a partir de la exposición a los materiales epistémicos de que disponen las personas racializadas y esforzarse en la comprensión del propio privilegio, así como en la educación de otras personas blancas, McKenzie nos insta a participar activamente en la creación de espacios donde las personas racializadas puedan hacer oír su voz, como publicando y volviendo a publicar artículos escritos por ellas, o artículos sobre racismo e injusticias sociales, así como escribiendo comentarios de apoyo sobre dichas publicaciones. La preocupación principal de McKenzie es garantizar que se escuchan las voces de las personas racializadas. No obstante, puesto que sostiene que, *cuando llegue el momento de hablar*, las personas no racializadas han de asegurarse de que no ponen en práctica una actitud altiva para con las personas racializadas, podríamos asumir que ese «cuando llegue el momento de hacerlo» se traduce en dos requisitos: cuando se dispone de la suficiente formación, en parte de testimonios directos de personas racializadas, y siempre que no se deje de llamar la atención sobre la necesidad de formarse en sus puntos de vista, contribuyendo a la creación de espacios donde eso sea posible. Estas tareas, más que otorgarnos una etiqueta a modo de medalla, han de entenderse, como un «operar actualmente en solidaridad con» (McKenzie, 2014: 139). Concebirnos como agentes que *operamos en solidaridad con* las personas no binarias u otros colectivos marginados, entendernos como agentes que realizan acciones orientadas en determinadas direcciones y no otras, en lugar de como «aliados», volverá más complicado que nos alejemos de nuestro propósito original. McKenzie nos insta a que nos limitemos a describir lo que hacemos en cada momento para que nos mantengamos siempre en una actitud de alerta, puesto que fácilmente podemos contribuir activa o pasivamente al problema que queremos combatir.

De manera similar, Rachel McKinnon (2017) arremete, desde el contexto de las experiencias de las mujeres trans, contra el estatus de «aliado» y la «cultura aliada» resultante, puesto que se estructura como un logro definitivo, en lugar de ser entendido como un comportamiento que se necesita mantener activamente y que ha de estar sujeto a críticas periódicas. Al igual que McKenzie, McKinnon pone la acción en el punto de mira, conceptualizando la relación de aliado como el cultivo de acciones concretas de intervención activa en situaciones dañinas y a quienes así participan los entiende como «espectadores activos». Por el contrario, la noción de «aliado» a menudo se utiliza como escudo frente a la crítica de aquellas personas de quienes se sostiene ser aliada, lo que puede ir acompañado de ataques a la autoridad epistémica de la persona marginada que juzga, con razón, nuestro comportamiento. De este modo, la comprensión de la relación de «alianza» como un estado o logro es propensa

a posturas fortalecedoras de las relaciones de opresión existentes. Frente a ello, la posición de espectador activo es siempre relativa a nuestro comportamiento ante un incidente particular y requiere del entrenamiento en prácticas antidiscriminatorias:

La idea es que, si se desarrollan estrategias para responder a la discriminación y el acoso cuando se ve que sucede, es más probable que (con suerte) se interceda y se ayude adecuadamente a la persona desfavorecida (McKinnon 2017: 172).

Resulta iluminador que McKinnon (2017: 172) extienda la práctica de ser testigo activo no solo a las personas externas al grupo marginado, sino también a los miembros del grupo desfavorecido, de modo que una mujer trans «puede actuar como testigo activa de otra mujer trans» si reacciona contra la discriminación en una situación dada, pero no es testigo activo por el mero hecho de ser mujer trans, lo que casa con la idea compartida por Spivak y Harding de que el hecho de pertenecer a un grupo oprimido no nos convierte de por sí en agentes lúcidos epistémicamente, sino que hemos de desarrollar igualmente una reflexividad fuerte. Lo fundamental es que, en tanto se trata de una práctica, no se puede pretender ser un testigo activo, pues la propia concepción de la práctica supone que hemos de actuar verdaderamente de manera activa cuando observamos discriminación o acoso, en cada caso. Si no actuamos, somos testigos pasivos, y si de hecho actuamos cabe someter a revisión nuestra actuación, por si pudiera haberse hecho mejor y trabajar para que en futuras ocasiones nuestra respuesta sea más adecuada.

Es hora de regresar a lo adelantado en la introducción acerca de nuestra propuesta. Existe un claro parecido de familia entre el *operar en solidaridad con* de McKenzie y el *ser testigo activo* de McKinnon, por un lado, y el *hablar con* de Spivak, por otro. Con las palabras también hacemos cosas. Las palabras también son acciones. Aunque cuando Spivak introduce su concepto de «hablar con» piensa en la élite intelectual, nosotros lo usaremos como modelo de acto de habla extensible al hablar de una causa ajena, se haga desde la élite intelectual o no. Entendemos el hablar con como una manera fundamental de operar en solidaridad con o de ser testigo activo.

La actividad de hablar con permite a Spivak representarse lo que aquí denominamos «hablar de una causa ajena» sin la renuncia al papel discursivo ni la asunción ingenua de una autenticidad en las personas oprimidas, al tiempo que deja espacio, sin embargo, a que los oprimidos intervengan en el discurso mediante «contraoraciones» o «contraargumentos» generadores de narrativas históricas alternativas (Alcoff, 1991-1992: 23). Coincidimos con Linda Martin Alcoff en que hemos de «esforzarnos por crear, siempre que sea posible, las condiciones para el diálogo y la práctica de hablar *con* y *para* en lugar de hablar por los demás», puesto que evitaría los peligros que resultan del hablar por, a saber, «la posibilidad de tergiversación, ampliando la propia autoridad y privilegios, y un ritual de hablar generalmente imperialista» (Alcoff, 1991-1992: 23). En ese sentido, Alcoff (1991-1992: 24-26) señala cuatro líneas de acción para asegurarnos que no traspasamos los límites que nos conducirían a un hablar por que reforzaría las relaciones de opresión existentes:

1. Someter a análisis el impulso de hablar y luchar contra él si es necesario (como diría McKenzie, hablar solo cuando sea necesario).
2. Interrogarnos acerca de la influencia de nuestra posición social en lo que decimos y reconocerla explícita y honestamente.
3. Asumir la responsabilidad de lo que decimos.
4. Analizar los efectos probables y reales de nuestras palabras, tanto en el plano discursivo como en el material.

Sin embargo, la pregunta que no podemos perder de vista, y que es fácil perder de vista precisamente por su carácter fundamental, es si nuestras palabras contribuyen a la mejora de las circunstancias de las personas oprimidas (Alcoff, 1991-1992: 29). Es preciso valorar si nuestras palabras merecen la pena, si realmente están orientadas a lograr el objetivo de conseguir una sociedad más justa. Podríamos trasladar a este debate sobre la legitimidad de hablar de una causa ajena la reflexión de Daphne Patai (1994) acerca de si la reflexión académica puede ser ética. Patai nos recuerda que es el privilegio lo que posibilita la investigación académica en contextos marginalizados; de igual modo, es el privilegio lo que subyace al hecho de hablar de una causa ajena. No obstante, si sirve al propósito de lograr una sociedad más justa, siempre que ese hablar sea un hablar con informado, entrenado en prácticas antidiscriminatorias, consciente de ser en sí mismo una práctica sujeta a revisión, podemos pensar que valdrá la pena.

A pesar de que este tema nos preocupa desde hace mucho, la razón de abordarlo ahora tiene que ver con nuestra participación en un proyecto de investigación, el que respalda esta publicación, sobre ciudadanía no binaria, cuando la mayor parte de sus integrantes se consideran personas binarias. Nos pasan cosas con el género, a todas las personas, no solo a las personas no binarias, y hablar de no binarismo, y de la opresión del binarismo, es lidiar con las ignorancias situadas de quienes se encuentran cómodas dentro de los límites del binarismo, pero también forma parte de la lucha contra esquemas que, en última instancia, nos limitan a todas las personas, si bien a unos los sitúan en posiciones oprimidas y a otros en posiciones privilegiadas, dando forma a sociedades claramente injustas, invivibles para buena parte de quienes las habitamos.

V. BIBLIOGRAFÍA

- ALCOFF, Linda (1991-1992): «The Problem of Speaking for Others», *Cultural Critique*, vol. 20, pp. 5-32.
- BOSTON WOMEN'S HEALTH BOOK COLLECTIVE (1970): *Our Bodies, Ourselves*. Boston, MA, New England Free Press.
- BOWELL, Tracy (2021): «Some Limits to Arguing Virtuously», *Informal Logic* vol. 41, n.º 1, pp. 81-106.
- BROWN, Kendrick & OSTROVE, Joan (2013): «What does it mean to be an ally?: The perception of allies from the perspective of people of color», *Journal of Applied Social Psychology*, vol. 43, pp. 2211-2222.
- CARMONA, Carla (2021): «Silencing by Not Telling: Testimonial Void as a New Kind of Testimonial Injustice», *Social Epistemology*, vol. 35, n.º 6, pp. 577-592.
- (2022): «Engaging Epistemically with the Other: Toward a More Dialogical and Plural Understanding of the Remedy for Testimonial Injustice». *Episteme*, pp. 1-30.

- (2023): «Binarism Grammatical Lacuna as an Ensemble of Diverse Epistemic Injustices», *Social Epistemology*, vol. 37, n.º 3, pp. 339-363.
- CRENSHAW, Kimberle (1991): «Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color». *Stanford Law Review*, vol. 43, pp. 1241-1299.
- CORDOVA, Viola F. (2007): *How It is: The Native American Philosophy of V.F. Cordova*, Kathleen D. Moore et al. (eds.), Tucson, University of Arizona Press.
- DOTSON, Kristie (2011): «Tracking Epistemic Violence, Practices of Silencing». *Hypatia*, vol. 26, n.º 2, pp. 236-257.
- FOUCAULT, Michel (2002): *Vigilar y Castigar. El Nacimiento de la Prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- FRICKER, Miranda (2007): *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press.
- HARAWAY, Donna (1988): «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective», *Feminist Studies*, vol. 14, n.º 3, pp. 575-599.
- HARDING, Sandra (1992): «Rethinking Standpoint Theory: What is 'Strong Objectivity'?»», *The Centennial Review*, vol. 36, n.º 3, pp. 437-470.
- HARTSOCK, Nancy (2017): «The Feminist Standpoint: Toward a Specifically Feminist Historical Materialism», en *Feminist Theory Reader. Local and Global Perspectives* (4.ª ed.), Carol R. McMann & Seung-Kyung Kim (eds.) New York, Routledge, pp. 605-631.
- HILL-COLLINS, Patricia (1990): *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, New York, Routledge.
- LINKER, Maureen (2015): *Intellectual Empathy: Critical Thinking for Social Justice*. Ann Arbor, MI, University of Michigan.
- LORDE, Audre (1984): *Sister Outsider*, New York, The Crossing Press.
- MCKENZIE, Mia (2014): *Black girl dangerous: on race queerness, class and gender*. Oakland, CA, BGD Press.
- MCKINNON, Rachel (2017): «Allies Behaving Badly: Gaslighting as Epistemic Injustice», en *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, Ian J. Kidd, José Medina & Gaile Pohlhaus (eds.), London, Routledge, pp. 167-174.
- PATAI, Daphne (1994): «U.S. Academics and Third-World Women: Is Ethical Research possible?», en *Feminist Nightmares: Women at Odds. Feminism and the Problem of Sisterhood*, Susan Ostrov Weisser & Jennifer Fleischner (eds.), New York, New York University Press, pp. 137-154.
- POHLHAUS, Gaile Jr. (2011): «Wrongful Requests and Strategic Refusals to Understand». En Heidi Grasswick (ed.), *Feminist Epistemology and Philosophy of Science: Power in Knowledge*, Dordrecht, Springer, pp. 223-240.
- (2012): «Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of «Willful Hermeneutical Ignorance»», *Hypatia*, vol. 27, n.º 4, pp. 715-735.
- SANFORD, Wendy (2021): *These Walls Between Us: A Memoir of Friendship across Race and Class*, Scottsdale, AR, She Writes Press.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1988): «Can the Subaltern Speak?», en *Marxism and Interpretation of Culture*, Cary Nelson & Lawrence Grossberg (eds.), Urbana, University of Illinois Press, pp. 271-313.
- STEERS-MCCRUM, Alex R. (2020): «Don't Put Words in My Mouth: Self-appointed Speaking-for Is Testimonial Injustice without Prejudice», *Social Epistemology*, vol. 34, n.º 3, pp. 241-252.