

La injusticia epistémica como emoción público-privada

Rafaela Arias¹; Laura Gioscia²

Recibido: 25-11-2021 / Aceptado: 6-6-2022 / Publicado: 25-1-2023

Resumen. En este artículo nos centramos en la consideración de las injusticias epistémicas como emociones público-privadas para enfrentar la injusticia epistémica estructural. Partimos de la propuesta de Judith Shklar, quien critica a la concepción tradicional centrada en la justicia que entiende a las injusticias como una falla del modelo. En esta línea, revisamos la propuesta de Miranda Fricker sobre la injusticia epistémica como injusticia estructural, conceptualización que complejizamos a partir de los aportes de Sally Haslanger. Luego, a partir del planteo de Sarah Ahmed, nos centramos en la dimensión social y a la vez individual de las emociones, entendidas como prácticas sociales y culturales. Desde este abordaje, destacamos el valor epistémico de las emociones socialmente valoradas como negativas, cuyo saber ha sido infravalorado a lo largo de la historia por la epistemología tradicional. En este sentido es que entendemos a la injusticia epistémica como emoción público-privada. Para finalizar, sumamos a este enfoque la propuesta de las estructuras del sentir de Raymond Williams, para profundizar en el análisis de la injusticia epistémica estructural desde esta propuesta entendiendo a las injusticias epistémicas como emociones público-privadas que emergen como sentir epocal.

Palabras clave: emoción público-privada; injusticia epistémica; injusticia estructural; estructuras del sentir.

[en] Epistemic injustice as a public-private emotion

Abstract. In this paper, we focus on the importance of epistemic injustices as public-private emotions in order to handle structural epistemic injustice. We start with Judith Shklar's approach, who criticizes the traditional conceptualization centered on justice in which injustices occur as a failure of the model. We continue developing this perspective as we examine the question Miranda Fricker raises on epistemic injustice as structural injustice. We complement this conceptualisation with Sally Haslanger's contributions. Then, following Sarah Ahmed's approach, we focus on the social and at the same time individual dimension of emotions understood as social and cultural practices. From this approach, we highlight the epistemic value of emotions that are socially valued as negative, experienced mainly by marginalised bodies, whose knowledge has been historically undervalued by traditional epistemology. In this sense, we understand epistemic injustice as a public-private emotion. Finally, we add to this approach Raymond Williams' proposal of the structures of feeling in order to deepen the structural character of emotions, specifically of epistemic injustice as a public-private emotions that emerge as epochal feeling.

Keywords: public-private emotion; epistemic injustice; structural injustice; structures of feeling.

Cómo citar: Arias, R.; Gioscia, L. (2023). La injusticia epistémica como emoción público-privada. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 12(1), 23-29. <https://dx.doi.org/10.5209/itdl.78987>

La justicia ha sido un tema central en la teoría y filosofía política occidentales. Sin embargo, esta no se reduce al orden político, sino que implica una problemática de orden epistémico. En este sentido, pensar la cuestión de la justicia implica elucidar en qué consiste el conocimiento, si es posible conocer, y de qué modos se vincula aquel con el concepto de justicia. Esto es necesario para dar cuenta del concepto, así como para precisar cuáles serían las relaciones de convivencia justa.

No obstante, en las últimas décadas se han desarrollado enfoques sobre el concepto de injusticia. Existe por un lado una vasta producción sobre injusticia epistémica (Kidd et al., 2017) que articula propuestas de resistencia (Medina, 2013) o busca su superación (Hill Collins, 2017) y, por otro, un amplio repertorio de enfoques que se centran en la potencia de las emociones en la vida social y política (Gregg y Seigworth, 2010). Entender a la injusticia como emoción público-privada implica desafíos para las teorías políticas normativas, formales y racionales, porque se

¹ Departamento de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Uruguay. <https://orcid.org/0000-0002-3031-8330>
lgioscia@gmail.com

² Departamento de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Uruguay.
<https://orcid.org/0000-0002-3601-8275>
rpaoarias@gmail.com

Este artículo fue elaborado en el marco de un Programa de Iniciación a la Investigación financiado por la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) de la Universidad de la República, Uruguay.

centra en la interconexión entre razón y emoción. Estos desafíos son consecuencia de que normativizar es subsumir una variedad de acciones a un concepto y delimitar así su significación, lo que borra su heterogeneidad constitutiva. Las emociones han sido tratadas de modo diverso a lo largo de la historia, según autores y tradiciones, pero aquí nos interesa destacar su rol en tanto reto a las dicotomías tradicionales entre mente y cuerpo, razón y emoción, y espacios público y privado³. Para ello, profundizaremos en el abordaje de las emociones en la teoría política feminista y buscaremos comprender desde allí su irrupción en las esferas pública y privada. Desde este marco, sostendremos que comprender la injusticia como una emoción relevante para la vida política constituye un recurso hermenéutico de gran valor epistémico que permite resolver situaciones de injusticia epistémica, y más específicamente, de injusticia hermenéutica. A continuación, nos detenemos en la relevancia concreta de las injusticias; luego, en la injusticia epistémica estructural, y, por último, en la injusticia epistémica estructural como emoción público-privada.

La relevancia de las injusticias

En *Injusticia epistémica*, Miranda Fricker (2007) acuña el término de forma novedosa y cita a Judith Shklar (2013) en el epígrafe de *Los rostros de la injusticia* para señalar que no alcanza con conocer lo que es justo porque

desatendemos muchas cosas importantes si dirigimos la mirada hacia la justicia. El sentido de la injusticia, las dificultades para identificar a sus víctimas y las múltiples formas en las que todos aprendemos a vivir con las injusticias que nos infligimos unos a otros tienden a ser ignoradas, al igual que la relación entre injusticia privada y el orden público. (Shklar, 1990, citado en Fricker, 2007, p. 48).

Si bien para Shklar (2013) las emociones son ingredientes insoslayables de lo político, la autora señala que el significado de *injusticia* suele ser *lo no-justo* y que esta definición está dada según el modelo *normal* de justicia aristotélico, que se ha sedimentado en nuestras mentes (p. 49). Más aún, Shklar (2013) insiste en que: “Este modelo normal de justicia no ignora la injusticia, pero tiende a reducirla a la condición de preludio a la justicia o de falla o quiebre de la misma, como si la injusticia fuera una sorprendente anomalía” (pp. 49-50). En su forma más simple, el modelo normal de justicia sostiene que toda sociedad está gobernada por reglas, de las que la principal establece el estatuto y los derechos de los miembros de la sociedad política (p. 50). Lo que la autora cuestiona no es el principio de legalidad, sino la complaciente perspectiva sobre la injusticia que caracteriza al modelo normal de justicia y su confianza en la capacidad de las instituciones para enfrentarse a las inequidades (p. 52).

Para Shklar (2013, p. 62), la justicia falla en dos sentidos: cognitivo y práctico. Nuestras experiencias, personales y subjetivas, son diversas e incommunicables, por lo que no es posible ajustarlas a normas generales de conducta. De ahí que el intento de someter nuestros pensamientos y emociones, en ocasiones, se nos vuelve en contra. Como dice Shklar (2013),

Lejos de reducir nuestras crueldades, las reglas simplemente reconducen y formalizan nuestra crueldad. Es más, nuestros pensamientos y emociones están pautados por las reglas del lenguaje, nuestros recuerdos lo están por las reglas de interpretación y nuestras mejores inclinaciones morales se encuentran constreñidas por normas sociales (...) seguimos siendo demasiado ignorantes y diversos como para que tenga éxito cualquier modelo normativo (p. 63).

El modelo *normal* de justicia no está hecho para nosotros: nos atribuye cualidades psicológicas e intelectuales que no tenemos (Shklar, 2013, p. 63). Dada esta pobreza cognitiva, nuestros inventos institucionales no solo se nos revelan como insuficientes para hacer frente a las injusticias, sino que terminan por producirlas (p. 64). En este sentido, consideramos importante la noción de *injusticia epistémica* para un abordaje de las injusticias. Shklar pone de manifiesto la impostergable necesidad de atender las injusticias y, de ahí, la voz de las víctimas, que históricamente no han sido consideradas por los modelos centrados en la justicia. Interesa señalar que de ningún modo se pretende aquí, ni se supone que las autoras citadas pretendan, otorgar prioridad a la injusticia sobre la justicia, ni prioridad de la emoción sobre la razón.

Injusticia epistémica estructural

Miranda Fricker (2007) señala que los grupos, clases o colectivos discriminados socialmente sufren de lo que califica de manera específica como injusticia epistémica. El proyecto de Fricker se centra en dos tipos de injusticia epistémica para comprender en qué consiste causar un daño a alguien en su condición de sujeto de conocimiento. Según señala, “la epistemología tradicional se ha visto empobrecida por la ausencia de algún marco teórico conducente a revelar los aspectos éticos y políticos de nuestra conducta epistémica”. (Fricker, 2007, pp. 18-19)⁴.

³ Para un breve recorrido introductorio sobre algunos autores y autoras que han trabajado y trabajan sobre el rol de las emociones en la vida política, ver Gioscia y Wences (2017), en la introducción al dossier “Sentir la política: la relevancia de las emociones para la vida política contemporánea”, en *Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política*, 7. <http://www.criticacontemporanea.org/2017/12/este-ano-la-revista-contiene-dos.html>

⁴ Para el propósito de este trabajo, los aspectos éticos de su obra –y las polémicas centradas en estos y en las virtudes– no han sido priorizados.

En sintonía con la propuesta de Shklar sobre las insuficiencias de las teorías tradicionales acerca de la justicia, Fricker se centra en una interpretación de las prácticas humanas situada socialmente. Para ello, señala que es preciso indagar en la interdependencia entre el poder, la razón y la autoridad epistémica en las relaciones (Fricker, 2007, p. 21). En este contexto, propone el concepto de injusticia epistémica como clave para interpretar los intercambios discursivos –aunque también gestuales– entre individuos y, a partir de estos intercambios, dar cuenta “de la exclusión de ciertos sujetos de la práctica misma que constituye el núcleo de lo que significa conocer”. (Fricker, 2007, p. 25). Hay dos formas de injusticia epistémica: la testimonial, por la que se causa un mal a alguien en su capacidad de sujeto de conocimiento en función de prejuicios sociales bien arraigados, y la hermenéutica, según la cual se causa un mal a alguien en su capacidad de sujeto de comprensión social por carecer de recursos interpretativos para dar cuenta de experiencias sociales de subordinación. Al igual que Shklar, Fricker (2007, p. 27) considera más productivo centrarse en la normalidad de la injusticia para actuar en sentido contrario a ella. Para ella, la raíz de la injusticia epistémica radica en las estructuras de poder desigual y los prejuicios sistémicos que estas generan.

En este punto, vale preguntarse qué significa y qué implica que la injusticia epistémica sea una injusticia estructural. Fricker (2007) entiende al poder estructural como “una capacidad práctica socialmente situada para controlar las acciones de otros, que puede ser ejercida (de forma activa o pasiva) por agentes sociales concretos o, de manera alternativa, puede operar de forma netamente estructural” (p. 36). En lo que respecta al funcionamiento de la injusticia epistémica, la autora señala que allí opera una forma particular de poder a la que denomina “poder identitario”, que si bien actúa de forma estructural no implica una coordinación práctica, sino una coordinación de la imaginación colectiva, a la que entiende de forma meramente discursiva y que tendrá consecuencias materiales. Este poder identitario opera en los casos de injusticia epistémica de forma tal que la palabra de alguien es desvalorizada con base en su raza-etnia, sexo, edad o clase, entre otras categorías identitarias subordinadas (pp. 37-38).

Consideramos que el énfasis de Fricker en el poder identitario como poder estructural presente en las injusticias epistémicas es insuficiente, dado que aparece reducido a un carácter simplemente discursivo, a no ser en sus consecuencias. En este aspecto, la autora sigue apegada en cierto modo a un abordaje formalista y tradicional de las injusticias. Por ello, nuestra posición en lo que refiere al carácter estructural de las injusticias epistémicas se acerca más a la de Haslanger (2012), quien señala que una estructura social es una categoría general de fenómenos sociales que incluye instituciones, prácticas, convenciones, roles y jerarquías sociales y geográficas, entre otras. Uno de los problemas es que suele ser difícil dar cuenta de la vida social informal o de precisar qué cuenta como estructura social, pero puede decirse que una estructura social es injusta cuando las reglas dominantes perpetúan situaciones de desventaja para ciertos grupos sociales con respecto a otros. ¿Qué cuenta como una injusticia estructural? Que no sea mero resultado de una distribución injusta o inequitativa de recursos, sino que manifieste una diferencia de poder más profundo o persistente entre grupos sociales. En la injusticia estructural los sistemas de reglas sociales parecen autopropetarse. A modo de ejemplo, las reglas sociales han sido creadas por agentes que ya no existen, o podrían haber surgido como consecuencia no intencional de interacciones sociales modélicas y arbitrarias; incluso, podrían persistir aún basadas en poderosas narrativas sociales, ya que los agentes que las sostienen son impermeables a la opresión de otros y continúan ocupando lugares y espacios que permiten que dichas reglas se sigan replicando (Jugov y Ypi, 2019, pp. 2-3). Además, las estructuras sociales no están solo en nuestra mente, sino que son públicas, y si bien no son simplemente materiales, están también constituidas como tales, tanto como los artefactos que creamos. Las disposiciones, interpretaciones, experiencias, prejuicios, entre otros, que constituyen las estructuras sociales son intersubjetivos, modelos culturales, rutinas que las personas internalizan y que constituyen la base de nuestras respuestas a los acontecimientos. Junto a las estructuras sociales suelen persistir legitimaciones implícitas que son internalizadas a través de la socialización, de modo que resulta difícil lidiar con la opacidad prejuiciosa de ciertos hábitos y costumbres en general, así como con los vinculados a la injusticia epistémica en particular (Gioscia, 2018, p. 41). Volviendo a Haslanger (2012, p. 465), los espacios cotidianos donde se desarrolla la vida en su dimensión pública y privada son estructuras que ya están imbuidas de interseccionalidades, esto es, categorías de nacionalidad, sexualidad, por señalar algunos de los factores relevantes ya mencionados.

Injusticia epistémica como emoción público-privada

En uno de sus trabajos tempranos, Miranda Fricker (1991) ya consideraba la razón y a las emociones como interdependientes y mutuamente constitutivas, contra el dualismo razón/emoción. A los efectos de este artículo, interesa la perspectiva de Sarah Ahmed sobre las emociones en su dimensión público-privada. Para esta autora (2015, p. 32)⁵, los sentimientos, las emociones, no son solo estados psicológicos, sino también prácticas sociales y culturales. De acuerdo con esto, entendemos a las emociones como políticas en tanto implican aspectos públicos y privados⁶ y son resultado de la repetición de prácticas de saber-poder históricamente constituidas que tienden a

⁵ Los debates sobre la relación entre emoción, cuerpo y cognición son extensos entre quienes son más afines a lo fisiológico o se centran en la cognición. No pretendemos distinguir aquí entre emoción, sentimientos y afectos, términos cruciales y disputados entre disciplinas e interdisciplinas (Ahmed, 2015, p. 17).

⁶ Este enfoque se distancia de la propuesta sobre las emociones políticas de Martha Nussbaum, como aparece abordada en *Political Emotions: Why Love Matters for Justice* (2013), entre otros trabajos.

sedimentarse en hábitos sociales. Sin embargo, las relaciones que se establecen con estas emociones o las prácticas que las producen son singulares; de ahí su carácter social y a la vez individual (Ahmed, 2015, p. 35).

Ahmed (2015, pp. 35-37) plantea que las emociones “se pegan” a los objetos, lo que oculta su proceso productivo, es decir: los objetos no están ligados necesariamente a ciertas emociones, sino que a partir de ciertas prácticas de repetición tienden a asociarse con ellas. En *La promesa de la felicidad: Una crítica cultural al imperativo de la alegría* (2019b, pp. 73-76) la autora muestra cómo la felicidad se asocia por tradición a determinados objetos a los que tienden los cuerpos, pues están enlazados a una promesa social que plantea que alcanzar estos objetos —ya sea materiales o inmateriales, como es en el caso de ciertos vínculos o profesiones, entre otros— llevará a una vida feliz. En tal sentido, lo que guía a los cuerpos a la consecución de esta emoción, *la felicidad*, son ideales sociales. La repetición de ciertas prácticas e ideales impuestos en lo social se materializan y producen en los cuerpos. Por tanto, interesa mostrar cómo las emociones se pegan a los objetos y así dar cuenta de la operación de poder que encubren. Ahmed (2019b), en esta misma obra, muestra cómo esta promesa va de la mano de la invalidación de formas de vida no heteropatriarcales valoradas por la sociedad como infelices, tristes, fracasadas (mujer soltera, sin hijos, pareja homosexual, etc.). De esta manera, reivindica el valor de las emociones consideradas negativas por tradición, ya que no constituyen necesariamente un retroceso, por oposición a las usualmente entendidas como positivas, que se imponen como loables. El valor de las emociones negativas reside en que permiten comprender formas históricas de la injusticia, que tienden a ser encubiertas por las estructuras, aunque persisten en el presente (Ahmed, 2010).

Como la injusticia epistémica es estructural, implica relaciones de poder. Estos arreglos de poder son materiales, es decir, están dados en la organización de los diferentes espacios, ya sean públicos, privados o institucionales. De ahí la pertinencia de un abordaje sobre cómo se producen los cuerpos y los espacios para ampliar las formas de concebir las injusticias.

Sara Ahmed analiza en *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros* (2019a) cómo los cuerpos, los objetos y los espacios se producen dinámicamente, de forma tal que los objetos pueden extender posibilidades corporales cuando se adecuan a los cuerpos. Los objetos tienden a los cuerpos, ya que son producidos para que sean posibles ciertas acciones corporales (p. 77). Mientras, es en el espacio donde se produce la acción de los cuerpos. Los espacios no son neutros, sino producto de actos colectivos que orientan a los cuerpos en ciertas direcciones. Ahmed plantea que el espacio está racializado y sexualizado, es decir, que el espacio se ha configurado históricamente de modo tal que los cuerpos blancos y heterosexuales puedan transitar por él sin problemas, pues están alineados con los caminos ya recorridos (Arias, 2021, pp. 129-130). Para graficar esta idea sobre los privilegios que heredan los cuerpos hegemónicos para moverse por el espacio público, la autora propone el concepto de “detrases”, que describe como sigue:

Acumulamos “detrases”, del mismo modo que lo que está “detrás” es un efecto de acumulaciones pasadas. Algunas personas tenemos más detrás de nosotras que otras, en el momento mismo en que vinimos al mundo. Esta es otra forma de describir cómo la clase social implica la temporalidad “de los antecedentes”, como algo que determina las condiciones de llegada: si heredas privilegios de clase, entonces tienes más recursos “detrás” de ti, lo que puede convertirse en un capital que puede “impulsarte” hacia adelante y hacia arriba. (Ahmed, 2019a, pp. 191-192).

De acuerdo con esto, el paso de los cuerpos hegemónicos por las instituciones no es problemático, en tanto tienen detrases que les facilitan su tránsito y el ascenso por ellas. Es decir, estos cuerpos se inscriben en líneas sociales trazadas histórica y colectivamente que despejan los caminos institucionales y configuran apoyos que sostienen a los cuerpos que se inscriben en ellas, mientras que los cuerpos no hegemónicos quedan por fuera de estas líneas de sociabilidad y carecen de los apoyos necesarios para que su tránsito por las instituciones sea cómodo; esto implica darse contra limitaciones que enlentecen o perjudican su paso (Arias, 2021, p. 138).

No solo las disidencias sexuales y los cuerpos no blancos experimentan estas dificultades, sino que las viven también los cuerpos de las mujeres. A pesar de que cada vez son más las mujeres que habitan estos lugares, la credibilidad, el prestigio del que gozan los hombres, tiende a ser mayor que el de las mujeres. Así, los cuerpos de las mujeres constituyen, en ocasiones, un obstáculo para la validación epistémica de su saber. Sus cuerpos suelen ser predominantemente valorados en razón de su sexo. A modo de ejemplo, en *Vivir una vida feminista*, Ahmed (2018, p. 206) plantea, por ejemplo, cómo las mujeres son valoradas, en relación con los hombres, como *esposas de o parientas de* y no con nombre propio.

De acuerdo con lo planteado, puede decirse que los cuerpos hegemónicos y masculinos tienen una limitación epistémica sobre el funcionamiento de las estructuras y las injusticias que conllevan. Esta limitación tiene que ver con un saber corporal propio de aquellos cuerpos que experimentan la violencia por no ajustarse al marco normativo corporal, por lo que su capacidad de agencia se ve restringida en su paso por las instituciones, de modo que existe un saber corporal específico: el de aquellos cuerpos que sufren en lo cotidiano por darse contra las estructuras. Ahmed percibe esta sutileza epistémica y propone la noción de *concepto sudoroso* para aludir a este saber, y amplía así el horizonte epistémico:

Cuando utilizo la idea de conceptos sudorosos, también intento mostrar que el trabajo descriptivo es trabajo conceptual. Un concepto es mundano, pero también es una reorientación hacia un mundo, una manera de cambiar las cosas completamente, una perspectiva diferente de una misma cosa. Más específicamente, un concepto sudoroso es aquel que sale a la descripción de un cuerpo que no se siente a gusto con el mundo. Con descripción quiero decir ángulo o

punto de vista: una descripción de qué se siente al no sentirse a gusto en el mundo, o una descripción del mundo desde el punto de vista de no sentirse a gusto en él. El sudor es corporal; sudaremos más cuanto más intensa y muscular sea la actividad. Un concepto sudoroso puede salir de una experiencia corporal que es difícil. La tarea es quedarse con la dificultad, seguir explorando y exponiendo esta dificultad (...) La experiencia práctica de enfrentarse al mundo, o la experiencia práctica de intentar transformar un mundo, también producen conceptos sudorosos. (Ahmed, 2018, p. 29).

Mediante este concepto, Ahmed no solo valida los discursos de aquellos cuerpos socialmente marginados, sino que legitima el valor epistémico de sus vivencias y experiencias dolorosas. De esta manera, la autora destaca el valor de la experiencia y de las emociones a la hora de dar cuenta del funcionamiento del mundo.

Esta propuesta de Ahmed permite ampliar el marco epistémico y en cierta medida subsanar lo que Fricker denomina injusticia epistémica y en especial la injusticia hermenéutica. Fricker (2021) destaca la utilidad metodológica de la frase de Harding “empezar a pensar desde las vidas marginadas”. De este modo, Ahmed abre la posibilidad de considerar otros tipos de saberes que han sido desvalorizados a lo largo de la historia, tanto por venir de cuerpos socialmente marginados como por tener su fundamento en la experiencia y en las emociones, y por producir desde ahí nociones que permitan leer el funcionamiento de las estructuras opresivas, que tienden a ser invisibilizadas por el hábito.

Para complejizar este abordaje, resulta útil el aporte de Raymond Williams (1980) y su concepto sobre las *estructuras del sentir* o *estructuras de los sentimientos*, a las que define como “los significados, creencias y valores tales como son vividos y sentidos activamente, y las relaciones entre ellos y las creencias sistemáticas o formales, que en la práctica son variables históricamente” (p. 155). Distingue las estructuras del sentir (*feelings*) de las “nociones fijas y definidas tales como los conceptos más formales de ‘concepción del mundo’ o ‘ideología’” (1980, p. 154). Como señala Carla Giaudrone (2017) en el contexto de un estudio sobre la espacialidad de las emociones, las estructuras del sentir exploran “las zonas excluidas por el paradigma racionalista, el cual ha hegemonizado una serie de conceptos que operan como totalidades ya formadas o ‘formas fijas’” (p. 3). Según esta crítica, Williams propone una definición de hegemonía en términos de *experiencia*, ya que la primera constituye, según él, todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo. Es un vívido sistema de significados y valores fundamentales y constitutivos. Las estructuras del sentir son relacionales, producto de construcciones sociales y culturales dinámicas y complejas. El concepto importa en tanto es más social que personal, más colectivo que individual y capaz de “ejercer las presiones palpables y de establecer límites efectivos sobre la experiencia y sobre la acción” (Williams, 1980, p. 154). Se trata de experiencias sociales ligadas a la afectividad y a la práctica.

Giaudrone (2017, p. 4) también señala que para Williams resulta fundamental atender a los cambios cualitativos por medio de los que se manifiesta determinada estructura del sentir. La hegemonía nunca puede ser total: siempre existe una dinámica interna en la que pueden emerger nuevas formaciones; la estructura del sentir refiere a las diferentes formas de pensar compitiendo para emerger en cualquier momento de la historia⁷.

En una cultura existen interrelaciones complejas y dinámicas que producen elementos residuales y emergentes, de los que los segundos son los que a menudo se manifiestan como estructuras del sentir. Para Williams, lo emergente está compuesto por nuevos significados, valores, prácticas y relaciones que se crean continuamente. Lo residual es aquello que ha sido formado en el pasado, pero que se encuentra aún activo en el proceso cultural, no solo como elemento pretérito, sino también como un efectivo elemento del presente. Es difícil distinguir entre los elementos que constituyen efectivamente una nueva fase de la cultura dominante y los elementos que son en esencia alternativos o de oposición (lo emergente). Al referirse a las estructuras del sentir en su fase de emergencia, Williams señala: “Estamos hablando de los elementos característicos del impulso, restricción y tono. Elementos específicamente afectivos de la conciencia y las relaciones (...) una conciencia práctica de tipo presente, dentro de una continuidad viviente e interrelacionada”. (Williams, 1980, pp. 154-155).

Ahora bien, es posible identificar la injusticia epistémica como uno de los estados de ánimo compartidos por ciertos colectivos en determinado momento histórico, “una experiencia social que todavía se halla en proceso” (Williams, 1980, p. 155) y “no necesita esperar una definición, una clasificación o una racionalización antes de ejercer las presiones palpables” (Williams, 1980, como se citó en Gioscia, 2017, p. 62). Al tratarse de estructuras del sentir en proceso, que a menudo no son reconocidas verdaderamente como sociales, sino como privadas, es en el análisis que se ven sus características emergentes (Williams, 1980, p. 155). Las estructuras del sentir son más fáciles de reconocer cuando ya han sido formalizadas y convertidas en instituciones y formaciones. Para entonces, ya “habrá comenzado a formarse una nueva estructura del sentimiento dentro del verdadero presente social” (Williams, 1980, p. 155).

Lo que entendemos por injusticia epistémica como emoción política se relaciona con las estructuras del sentir de Williams, debido a que estas, cuando aún no son reconocibles como tales, están presentes en las interacciones humanas y en las experiencias personales y producen emociones políticas. Eva Illouz (2015) caracteriza a las estructuras del sentir como incipientes o embrionarias, como experiencias que se están gestando. A modo de ejemplo, señalamos

⁷ El artículo de Giaudrone fue presentado en el Congreso Internacional de LASA de 2017 y corresponde a un capítulo del libro de próxima publicación titulado *Paisaje e imaginación geográfica en la cultura rioplatense*. Mientras que el artículo analiza la dimensión emocional del paisaje y su relación con la identidad territorial en la literatura y las artes plásticas uruguaya del siglo XX, el libro se enfoca en imaginarios geográficos rioplatenses que participan en la creación de una compleja red de identidades, prácticas de género y experiencias afectivas.

aquí una atmósfera, un registro afectivo que involucra imágenes en los medios de comunicación masivos, que afecta de forma local y global, que cristaliza de forma difusa, pero persistente, y va más allá de las emociones precisas en las que son vividas en cada sociedad en un momento histórico. Las injusticias epistémicas pueden ser visibilizadas embrionariamente, en proceso y como sentimiento epocal y pueden ser reconocidas cuando ya han sido formalizadas como, por ejemplo, en el movimiento #MeToo⁸, que comienza en 2006 con la intención de romper el silencio sobre los abusos sexuales. De este modo, lo que estaba encubierto como fenómeno social y considerado como meras experiencias particulares aisladas, se revela como parte de experiencias sociales compartidas, lo que lleva a formalizar la estructura del sentir epocal al decir de Williams.

Esta propuesta de las estructuras del sentir permite una comprensión más robusta de las injusticias epistémicas sin caer en formalismos tradicionales. Por el contrario, su propuesta hace énfasis en la dimensión colectiva de las emociones y en cómo estas operan como estructuras pesadas que limitan u oprimen determinadas experiencias por no ajustarse a las hegemónicas. Al mismo tiempo, su teoría muestra la fisura que existe en el interior de las estructuras del sentir dominantes, donde operan las emociones marginadas que emergen de las situaciones de injusticias epistémicas singulares. Esto permite visibilizar la resistencia que reside en las experiencias corporales marginales, que al colectivizarse generan una resistencia a las estructuras hegemónicas.

Reflexión final

El propósito de este trabajo fue el de explorar la relevancia de las injusticias epistémicas entendidas como emociones público-privadas para hacer frente a la injusticia epistémica estructural. Desde la tradición occidental moderna, el saber ha sido reducido a lo meramente racional, por lo que las emociones fueron asociadas al ámbito de lo particular, de lo subjetivo, sin ser valoradas a la hora de dar cuenta del conocimiento del mundo. Esta tradición constituye la base epistémica de las teorías políticas centradas en la justicia, que proponen modelos ideales sobre cómo debe ser una sociedad justa. Tal como sostiene Shklar, estos modelos se revelan como netamente insuficientes para hacer frente al problema de las injusticias.

La propuesta de Fricker sobre las injusticias epistémicas amplía el horizonte epistémico-político para promover el entendimiento de un modo de injusticia que ha sido históricamente invisibilizado. Su trabajo pone de manifiesto la necesidad de un abordaje político centrado en cómo hacer frente a las injusticias epistémicas.

En tanto la tradición centrada en la justicia se ha basado en la racionalidad como único elemento que da garantías epistémicas a los modelos políticos sobre la justicia, entendemos que es necesario explorar otras formas de comprender las prácticas discursivas. Las experiencias humanas son vastas y diversas, y la dimensión emocional ocupa un lugar central en ellas. Dar un viraje hacia las emociones políticas no implica la exclusión de la razón, sino que, por el contrario, da cuenta de que el saber y la experiencia humana son más bien heterogéneos. De ahí que, cuando hablamos de emociones políticas, nos referimos a su dimensión pública y privada, así como al nexo entre emoción y razón. Indagar en este intersticio resulta clave para buscar alternativas que permitan enfrentar las injusticias epistémicas.

Mover el foco hacia las emociones y las injusticias epistémicas implica valorar las vivencias corporales que están influidas y modeladas por lo que las rodea. Sarah Ahmed entiende a estas experiencias corporales como fuentes de saber. En este sentido, importa su idea de *concepto sudoroso* a través de la que amplía el horizonte epistémico al valorar la riqueza epistémica de experiencias dolorosas que sufren aquellos cuerpos cuya vida implica darse contra las estructuras. De esta manera, Ahmed revaloriza el lugar de los sentimientos socialmente apreciados como negativos: ve en ello posibilidades de agencia para transformar las estructuras.

Tal como plantea Haslanger (2012), las experiencias e interpretaciones, entre otras, constituyen las estructuras sociales que son intersubjetivas, modelos culturales, hábitos internalizados, que establecen la base de nuestras respuestas a ciertos acontecimientos. Junto a las estructuras sociales hay legitimaciones implícitas que hacen difícil transformar estos hábitos y costumbres. Entonces, si estos sentimientos se colectivizan pueden irrumpir en la esfera pública y salir de su anonimato, para lograr así visibilizar injusticias epistémicas estructurales. Tal es el caso del citado ejemplo sobre la expresión “Me too” (Yo también) y la afirmación “Yo te creo” que han adoptado diversos movimientos feministas. En relación con esto, la afirmación “Yo te creo”, que han adoptado diversos movimientos feministas, pone el acento en la emoción política como forma de dar cuenta de una injusticia. De este modo, no se requiere de fundamentaciones meramente racionales para validar las experiencias de abuso, lo que muestra su dimensión política e individual.

El significado de la injusticia epistémica está siempre abierto a la variabilidad de los contextos de significación. La injusticia epistémica no es un sentir privado exclusivo, sino un sentir emergente y conector que con seguridad decantará en un sentir epocal. Así, resulta útil el concepto de estructuras del sentir de Williams en tanto nos permite leer esta nueva forma de emergencia del sentir colectivo, que tradicionalmente ha sido entendida como parte de un sentir privado, como es el caso citado sobre el abuso sexual. El autor define a las estructuras del sentir como los significados, valores, vivencias, creencias, que van activamente generando relaciones complejas que varían a lo largo de la histórica y según el contexto, a pesar de las resistencias de lo residual a permanecer invariable. Lo residual refiere

⁸ Si bien el movimiento comienza en 2006 con la intención de romper el silencio sobre abusos sexuales, se viraliza a través de los medios digitales en 2017 con las acusaciones de abuso sexual en lugares de trabajo contra Harvey Weinstein. Con amplias repercusiones, trasciende las fronteras de su emergencia.

a formaciones del pasado que siguen activas en el presente y convive con elementos emergentes que dan cuenta de nuevas formaciones del sentir, es decir, prácticas, experiencias, entre otras, que todavía se hallan en proceso. Entre lo residual y lo emergente se genera una presión que constituye una atmósfera, un registro afectivo que se expresa en diversos medios masivos de comunicación. Este es el caso del mencionado movimiento #MeToo, que constituye un emergente que presiona a nivel local y global para lograr configurarse como un sentir epocal.

El conocimiento está intrínseca y significativamente conectado a la emoción. Visibilizar la injusticia epistémica como emoción público-privada se adecúa mejor al mundo tal como lo conocemos y sentimos. La inclusión de esta emoción política constituye una fuerza generadora de procesos socioculturales y sociopolíticos con diferentes imprevistos locales y contextuales. Dado que la injusticia epistémica no es manifiestamente visible, resulta problemático que sea abordada a través de medidas institucionales o normas ya establecidas que determinan el espacio de (supuestas) justificaciones recíprocas sobre un asunto.

Tal como se ha afirmado, las instituciones y sus normas no solo suelen promover e invisibilizar estas injusticias, sino que muchas veces limitan las posibilidades de transformación de las estructuras que las sostienen. De ahí que resulte necesario seguir indagando en los supuestos que ineludiblemente dan sentido a nuestra vida práctica, en consideración de la relevancia de las injusticias epistémicas como emociones público-privadas, reivindicando así la dimensión política del vínculo entre razón y emoción.

Referencias

- Ahmed, Sara (2010). Happy Objects. En M. Gregg y J. Seigworth (Eds.). *The affect theory reader* [El lector de la teoría de los afectos] (pp. 29– 51). Duke University. <https://doi.org/10.1515/9780822393047-003>
- Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. (Cecilia Olivares Mansuy, Trad.) Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ahmed, Sara (2018). *Vivir una vida feminista*. (María Enguix, Trad.) Bellaterra.
- Ahmed, Sara (2019a). *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros*. (Javier Sáenz, Trad.) Bellaterra.
- Ahmed, Sara (2019b). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. (Hugo Salas, Trad.) Caja Negra.
- Arias, Rafael (2021). *La Potencia Queer: Un abordaje crítico sobre el cuerpo, el género y la agencia política, con y desde, Judith Butler en diálogo con Seyla Benhabib y Sara Ahmed* (Tesis de Maestría). Universidad de la República. Recuperado de <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/30054>
- Fricker, Miranda (1991). Reason and emotion. *Radical Philosophy Archives*, Series 1, 1972-2016. Recuperado de <https://www.radicalphilosophyarchive.com/article/reason-and-emotion/>
- Fricker, Miranda (2007). *Injusticia epistémica*. (Ricardo García Pérez, Trad.) Herder.
- Fricker, Miranda y Bernabéu, Cristina (2021). Conceptos de injusticia epistémica en evolución. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, 10(19), 97-104. <https://doi.org/10.5209/ltld.76466>
- Giaudrone, Carla (2017). Espacialidad de la emoción y construcción emocional del espacio: una aproximación al estudio de “el campo” en la cultura uruguaya. *Latin American Studies Association (LASA)-Estudios de Cono Sur*, Montevideo.
- Gioscia, Laura y Wences, Isabel (2017): Sentir la política: la relevancia de las emociones para la vida política contemporánea. *Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política*, (7). Recuperado de <http://www.criticacontemporanea.org/2017/12/este-ano-la-revista-contiene-dos.html>
- Gioscia, Laura (2017). Convivencias y afectos precarios. Dos miradas feministas desde el giro afectivo. *Cuadernos del CLAEH*, 36(106), 57-74. <https://doi.org/10.29192/CLAEH.36.2.4>
- Gioscia, Laura (2018). Injusticia epistémica in(corporada). En M. L. Femenías & S. M. Novoa (Coords.), *Mujeres en el Laberinto de la Justicia* (pp. 37-47). Prohistoria.
- Gregg, Melissa, & Seigworth, Gregory J. (Eds.). (2010). *The affect theory reader* [El lector de la teoría del afecto]. Duke University. <https://doi.org/10.1215/9780822393047>
- Haslanger, Sally.(2012). *Resisting reality. Social construction and social critique*. [Resistiendo la realidad. Construcción social y crítica social]. Oxford University. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199892631.001.0001>
- Hill Collins, Patricia (2017). Intersectionality and epistemic injustice. En I. J. Kidd, J. Medina & G. Jr. Polhaus (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 115-124). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315212043-11>
- Illouz, Eva (2015). Eva Illouz zum Nachlesen. Mehr Emotion wagen? *Taz Lab*. Taz Lab. Recuperado de <https://taz.de/Eva-Illouz-zum-Nachlesen/!159583/>
- Jugov, Tamara y Lea, Ypi (2019). Structural injustice, epistemic opacity and the responsibilities of the oppressed. *Journal of Social Philosophy*, 50(1), 7-27. <https://doi.org/10.1111/josp.12268>
- Kidd, Ian James, Medina José, & Gaile Polhaus, Jr. (2017). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315212043>
- Medina, José (2013). *The epistemologies of resistance. Gender and racial oppression, epistemic injustice and resistant imaginations*. [Las epistemologías de la resistencia. opresión racial y de género, injusticia epistémica e imaginarios de resistencia]. Oxford University. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199929023.001.0001>
- Nussbaum, Martha (2013). *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. [Emociones políticas. Por qué el amor es importante para la justicia]. Harvard University. <https://doi.org/10.2307/j.ctt6wqpqm7>
- Shklar, Judith (2013). *Los rostros de la injusticia*. (Alicia García Ruiz, Trad.). Herder (Edición original de 1990). <https://doi.org/10.2307/j.ctvt7x83c>
- Williams, Raymond (1980). *Marxismo y literatura*. (Pablo di Masso, Trad.). Península.