

De las dudas corporales a las dudas epistémicas. La situación de las mujeres en el espacio social

From Bodily Doubts to Epistemic Doubts. The Situation of Women in the Social Space

ANA MARÍA ROSAS RODRÍGUEZ*

MIGUEL ANTONIO ROSSO JAIMES^{*, ***}

Resumen: el objetivo del presente escrito es establecer un vínculo entre las dudas acerca de las capacidades del cuerpo y las dudas sobre las capacidades de conocimiento que experimentan las mujeres. En este sentido, se centra en la relación entre una fenomenología del cuerpo femenino y las injusticias epistémicas, conexión que no ha sido suficientemente explorada. Esta relación permite comprender, por un lado, un

Abstract: The aim of this paper is to establish a link between doubts about the capacities of the body and doubts about the knowledge capacities experienced by women. In this sense, it focuses on the relationship between the phenomenology of the female body and the epistemic injustices experienced by women, a connection that has not been sufficiently explored. This relationship allows us to understand, on the one hand, a par-

Recibido: 15/12/2023. Aceptado: 23/05/2024.

* Ana María Rosas Rodríguez es Filósofa y magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia. Ha sido profesora e investigadora de la Uniagustiniana y de la Pontificia Universidad Javeriana en Colombia. Actualmente es becaria Fulbright y estudiante del doctorado en Filosofía de Rice University en Houston, Estados Unidos. Sus líneas de investigación incluyen la ética y la filosofía feminista. Sus publicaciones más recientes son: Rosas, A.M. (2023). Retorno, invención y reinención de la naturaleza. Interpretación de los límites de lo humano a través de Nietzsche. En G. Chirolla, A.M. Rosas y H. Salinas (eds.), *Umbrales críticos. Aportes a la pregunta por los límites de lo humano* (pp. 19-38). Editorial Javeriana y Rosas, A. M. & Álvarez, J. (2022). Epistemic Injustice in the Education of People with Mental Disabilities. *Educação & Realidade*, 47(1), 1-19. Correo electrónico: ana-m.rosas@rice.edu.

** Miguel Antonio Rosso Jaimes es licenciado en Filosofía de la Uniagustiniana de Bogotá y magíster en Educación de la Universidad La Gran Colombia de Bogotá. Actualmente es docente investigador de la Uniagustiniana en Colombia. Sus líneas de investigación giran en torno a la filosofía contemporánea, la enseñanza de la filosofía y la formación docente. Sus publicaciones más recientes son: Rosso, M., Tibocho, J., Arias, M. (2023). Análisis y percepciones sobre la evaluación de lectura crítica en instituciones de educación media. Una mirada desde la filosofía. En: A.M. Rosas y M. Arias (eds.), *Entre filosofía y pedagogía. Consideraciones sobre la enseñanza de la filosofía en educación media* (pp. 87-135). Editorial Uniagustiniana y Contreras-Tiguaque, C., Ardila-Valderrama, D., Rosso-Jaimes, M. (2021). Educación ciudadana y proceso de construcción del posacuerdo en Colombia: una propuesta desde la universidad. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 12(2), 588-610. Correo electrónico: miguel.rosso@uniagustiniana.edu.co.

*** Este artículo es el resultado de un proyecto de investigación patrocinado por la Vicerrectoría de Investigaciones y la Licenciatura en Filosofía de la Uniagustiniana. Ana María Rosas Rodríguez lideró el proyecto y la elaboración del artículo bajo la figura de investigadora principal y Miguel Antonio Rosso Jaimes actuó como investigador secundario.

paralelismo entre lo que pasa en el cuerpo y el conocimiento: se produce deficiencia corporal, un déficit de credibilidad y una suerte de deficiencia cognitiva. Pero, también, indica que el conocimiento es un proceso corporal e intracorporal. La indagación señala, además, la necesidad de concebir el cuerpo y el conocimiento no solo como el lugar de la dominación, sino también como el de la lucha y la resistencia.

Palabras clave: género, cuerpo, conocimiento, fenomenología, injusticia epistémica.

allelism between what happens in the body and knowledge: there is bodily deficiency, a deficit of credibility and a kind of cognitive deficiency. But it also indicates that knowledge is a bodily and intracorporal process. The inquiry also points out the need to conceive the body and knowledge, not only as a place of domination, but also as a place of struggle and resistance.

Keywords: gender, body, knowledge, phenomenology, epistemic injustice.

1. Introducción

La opresión social es enormemente dañina. Priva injustamente a los seres humanos del acceso a bienes y recursos; limita las oportunidades educativas y laborales; produce un estatus ante la ley (Young, 2011), reduce la credibilidad y la capacidad de dar sentido a las experiencias propias (Fricker, 2017a). La opresión se produce de formas diferenciadas dado el cruce de las distintas identidades sociales, que no son como algunos lo consideran, elementos accidentales del yo (Giménez, 1997), sino parte constitutiva de los individuos (Martín-Alcoff, 2006).

El género nombra una forma de opresión, pues al ser una de las categorías organizadoras de la vida social, termina privilegiando a unos y poniendo a otros en desventaja. Este es el caso de las mujeres. Mucho se ha debatido sobre el género. Seguimos a Iris Marion Young (2005), para quien esta es una categoría útil, al permitirnos comprender las estructuras sociales y hacer crítica de ellas, dado que su función consiste en nombrar un eje de la desigualdad. Las estructuras sociales posicionan a los individuos en relaciones de subordinación. Estas estructuras indican, además, que la desigualdad no siempre es producto de acciones intencionales, dirigidas a dañar a otros individuos deliberadamente, sino de condiciones sociales e institucionales, sistemáticas y casi permanentes, que impiden a ciertos individuos desarrollarse (Young, 2011).

A nuestro juicio, el género se sostiene como categoría social en virtud de los rasgos sensibles de los cuerpos, y de una posible interpretación de ellos. Pero también, el género se va inscribiendo en la historia de los cuerpos. Una descripción de estos últimos es central porque los movimientos, los gestos, los comportamientos, la relación con el espacio y las formas culturales de manifestación, permite su reconocimiento en sus condiciones físicas, socio-culturales, en su historicidad, y en su libertad de uso y acción.

Esta descripción puede ser fenomenológica, es decir, partir del punto de vista del cuerpo vivido, lo que permite la comprensión de la situación de las mujeres y contribuye con su emancipación. No obstante, también es necesaria la descripción de las condiciones materiales y sociales de percepción de los cuerpos, así como la reacción y expectativa de los observadores ante ellos, porque nos revela parte de las distintas barreras que viven las mujeres en el espacio social, así como las posibilidades de superarlas.

La fenomenología ha hecho grandes contribuciones a la descripción de los rasgos visibles de los cuerpos femeninos, situados en contextos particulares, y nos ha permitido encontrar que, al menos en las sociedades patriarcales, capitalistas y urbanas, las mujeres experimentan dudas acerca de las capacidades de sus cuerpos porque los conciben como poco capaces, débiles, temerosos y necesitados de protección (Bartky, 1991; Young, 1980). Para nosotros, estas dudas se corresponden con otras: las de las capacidades como sujetos de conocimiento.

La injusticia epistémica, tal y como la aborda Miranda Fricker (2017), consiste en lesionar a alguien en tanto sujeto de conocimiento. En el caso de las mujeres, esta concepción, tanto en su dimensión testimonial como hermenéutica, nos permite entender por qué se produce una falta de confianza de las mujeres en sus capacidades para dar conocimiento y por qué se generan obstáculos para comprender y dar sentido a sus experiencias, de modo que “la falta general de confianza que con frecuencia tenemos en nuestras capacidades cognitivas o de liderazgo, se debe en parte a una duda original en la capacidad de nuestro cuerpo”¹ (Young 1980, 155).

En este artículo pretendemos establecer un vínculo entre las dudas acerca de las capacidades corporales y las dudas sobre las habilidades epistémicas de las mujeres. En particular, nos centramos en la relación entre una fenomenología del cuerpo vivido y las injusticias epistémicas, pues “ha habido poca indagación en torno a este vínculo” (Guenther 2017). Esta relación permite, primero, entender sobre qué fondo se sostienen las injusticias epistémicas y, segundo, cómo estas contribuyen a la posición de las mujeres en la estructura social; pero también permite entender cuáles son las condiciones necesarias para la emancipación.

Para cumplir con este propósito, dividiremos el texto en tres momentos. En el primero abordaremos, desde los aportes de la fenomenología, la manera como se nos aparecen los cuerpos femeninos en las sociedades patriarcales, capitalistas y urbanas, para así rastrear los modos de sujeción inscritos en el cuerpo. En un segundo momento, a través de la noción de injusticia epistémica en su dimensión testimonial y hermenéutica, buscamos comprender las maneras como las mujeres ven erosionada su confianza como sujetas de conocimiento. Como tercer momento, estableceremos el vínculo entre fenomenología e injusticia epistémica, en tanto que los rasgos visibles son los que determinan parte de los prejuicios identitarios que operan en el conocimiento y en la medida en que este último es una actividad en la que está presente el cuerpo propio y el de otros. Pero es a través del cuerpo y del conocimiento que también es posible erosionar las dudas producidas en una estructura social injusta, así como luchar por otras formas de la percepción e imaginación social. Ofreceremos una conclusión que nos permita adentrarnos en una lucha por el resquebrajamiento de las situaciones injustas que experimentan las mujeres.

2. Las dudas corporales femeninas

Empecemos por el territorio del cuerpo tomando como base la fenomenología existencial, pues esta aborda el papel de la diferencia sexual como punto de partida de una existencia situada (Beauvoir, 2022). En esta tradición filosófica son centrales las cuestiones acerca de cómo se vive la diferencia sexual y cuáles son las estructuras que soportan esas

1 Las citas de los textos en inglés fueron traducidas al español por las y los autores.

vivencias (Heinämaa, 2003). Entonces, estos interrogantes se refieren a una existencia femenina (Young 2005), que depende de múltiples aristas, entre las cuales se encuentran las condiciones biológicas y físicas, los contextos socio-culturales e históricos, así como las expresiones y acciones de los individuos. Como hemos dicho anteriormente, esta situación no puede ser pensada sin la atención al cuerpo, lugar en el que se vive la diferencia sexual y punto de soporte de las estructuras sociales. De modo que, como bien lo sostiene Adrienne Rich (1984), es necesario comenzar por la geografía más cercana: la del propio cuerpo, pero no para trascenderlo sino para reclamarlo, es decir, para hablar con autoridad desde él.

Referirse a la existencia femenina es comprometerse con descripciones típicas (Young, 2005), pero siempre es posible que algunas mujeres no se adecúen a dicha descripción. No obstante, como lo indica Young (1980), esto último no falsea la posibilidad de pensar en una existencia femenina, porque no se trata del grado de generalización de una idea, sino de la atención a las estructuras que condicionan la vida de las mujeres en determinados lugares y que producen efectos similares en sus existencias. Las descripciones típicas siempre están insertas en un contexto y el que nos interesa analizar es el de las sociedades contemporáneas, patriarcales, capitalistas y urbanas, que van dando forma a ciertos comportamientos femeninos.

Ahora bien, no podemos desconocer desde una perspectiva fenomenológica, cómo los cuerpos femeninos son variados, bien sea por la diferencia de edad, de capacidad, de clase social o de raza, que introducirían nuevos matices a nuestro análisis del cuerpo. No obstante, como hemos anunciado líneas atrás, buscamos atender a descripciones típicas. Nos basamos en las que han sido documentadas por filósofas norteamericanas, que centran su atención en las sociedades avanzadas (Young, 1980; Bartky, 1991) y que hemos escogido como referentes teóricos de análisis. Aunque muchas de estas descripciones se extienden a contextos globalizados, esto podría variar en otros contextos: en países en vías de desarrollo, sociedades orientales u otras sociedades avanzadas por ejemplo. Es más, muchas dudas acerca de las capacidades del cuerpo podrían verse agravadas o disminuidas en ciertos contextos y dependiendo de otros ejes de la desigualdad estructural o de los usos del cuerpo.

Tiene razón Adrienne Rich cuando sostiene que solemos hacer una abstracción del cuerpo, pues escribir sobre este es sumergirse en la experiencia vivida, es decir “piel blanca, marcada y cicatrizada por tres embarazos, una esterilización elegida, artritis progresiva” (1984, 215). Ahora bien, no es propósito de nuestro texto dar cuenta de esa variación particular que cada cuerpo vive singularmente, sino más bien remitirnos a las estructuras que condicionan la existencia femenina y que producen efectos típicos en su situación en el espacio social, para así poder entender la relación entre las dudas corporales y las dudas epistémicas, y de esta manera situar el cuerpo femenino en su relación con el conocimiento.

Para parte de la tradición fenomenológica, el cuerpo es la subjetividad misma y el lugar de la intencionalidad (Merleau-Ponty, 1993). Es el punto de partida para la orientación y el movimiento (Heinämaa, 2003). En este orden de ideas, un cuerpo es “una manera de afrontar las situaciones” (Merleau Ponty, citado por Heinämaa 2003, 41). Nos interesa pensar cómo se usan los cuerpos para cumplir con alguna tarea y qué tanta práctica tienen para ejecutar una acción. Esta preocupación se concibe en relación con la construcción de una subjetividad femenina, así como su vínculo con la estructura social. En su icónico ensayo, *Lanzando como una niña* (1980; 2005), Young describe el movimiento lateral y el movimiento dirigido

a objetivos, como lanzar, sentarse o caminar, que manifiestan diferencias claras entre hombres y mujeres. Este movimiento produce un comportamiento y una relación con el espacio típicamente femenino o masculino.

Algunos análisis usuales consideran la idea de una naturaleza femenina como aquella que produce las formas de comportamiento y movimiento propio de las mujeres (Young, 2005). El problema es que esa naturaleza se presupone pero no se explica; y cuando se presupone, se la considera como una esencia metafísica, misteriosa y ahistórica. Pero es el proceso de crecer como niña lo que genera estas maneras de vivir el cuerpo (Young, 1980). Nuestra interpretación es que estas descripciones fenomenológicas tienen un rasgo en común y es el de apuntar que “las mujeres en la sociedad sexista son discapacitadas” (Young 1980, 152) y no solo discapacitadas, sino deficientes (Bartky, 1991), porque en la cultura patriarcal, capitalista y urbana, no hacen uso de sus capacidades completas, al ser físicamente inhibidas, confinadas y objetivadas.

En las descripciones de su ensayo, Young señala que los cuerpos femeninos, en las sociedades capitalistas e industriales, no hacen uso de sus potencialidades espaciales y laterales pues, por ejemplo, al lanzar una pelota, se mantienen inmóviles y buscan mayor protección; al realizar una actividad que requiere fuerza física y coordinación muscular, las mujeres no se perciben como capaces de cargar cosas pesadas o de hacer movimientos fuertes; y en actividades atléticas, el movimiento se da de forma constreñida, carente de movilidad y, más bien, en espera de una reacción antes que de una acción (Young, 1980).

Imaginemos por un momento el escenario de una escuela secundaria, en donde claramente aparece una división del espacio del recreo y en donde se manifiestan, con más vehemencia, las consecuencias de crecer como niña o niño. Los varones suelen hacer uso de mayor espacio para el juego con la pelota y su movimiento es más confiado y abierto, sin mayor miedo a ser lastimado. Las mujeres suelen practicar juegos más sedentarios, en donde no haya tanta posibilidad de herirse o ensuciarse, como lo mencionan Moragón-Alcañiz y Martínez-Bello: “las niñas representan juegos no físicos, sedentarios o de baja intensidad, en espacios cerrados, y en actividades estereotipadas femeninas, como es el cuidado de los niños, el juego de muñecas, entre otros” (2016, 13).

Estos movimientos femeninos, que empiezan a producir formas típicas de lanzar, correr, sentarse, entre otras, viene acompañado de un sentimiento de falta de confianza de las mujeres en el uso de sus cuerpos y en sus capacidades. Lo anterior se manifiesta en timidez, duda e incertidumbre y tiene como consecuencia que el cuerpo se experimente como algo frágil, lo que se debe a un “falta de práctica en el uso del cuerpo y la realización de tareas” (Young 2005, 35). Dado que, frecuentemente, las mujeres no confían en la capacidad de su cuerpo y se mantienen en una especie de ambivalencia entre el poder y no poder hacer algo, experimentan su propia corporalidad como una carga (Young, 2005)². Esto indica que en las sociedades patriarcales, capitalistas y urbanas, las mujeres son consideradas como incompetentes, débiles e impotentes y, no solo eso: hacen cuerpo estas consideraciones y

2 Beauvoir (2022) considera que es el cuerpo femenino el que resulta ser una carga, es decir, experiencias como la menstruación, la lactancia o el embarazo, son las que impedirían a las mujeres ser libres. Entonces, parece que esta perspectiva indica la necesidad de deshacerse del cuerpo. Contrario a Beauvoir, Young considera que esta perspectiva es errónea (2005). Más bien, hemos construido una interpretación de estas experiencias como si fueran una carga. Además, la libertad sólo puede darse a través del cuerpo, no sin él.

otros las tratan de acuerdo con estas creencias. Esto se termina traduciendo en hábitos de comportamiento, pues “es a través de la repetición de los actos de los individuos como se reproduce la estructura social” (Ranade 2007, 1524).

Estas formas del movimiento generan unas relaciones con el espacio generizadas. De ahí que la geografía feminista, por ejemplo, reconozca claramente que el espacio no es neutral y que es constitutivo de las identidades. En una relación bidireccional, el espacio construye las identidades y estas van moldeando el espacio (Ranade, 2007). De ahí que el movimiento típicamente femenino se imbrique con formas de la espacialidad generizadas, pues en vista del miedo a lastimarse, la duda y la incertidumbre de las capacidades corporales, la existencia femenina vive frecuentemente el espacio como algo confinado. No es de extrañar que durante tanto tiempo las mujeres estuviesen en los límites de la vida doméstica y, consecuentemente, su vivencia del espacio fuera más cerrada que la de los varones; por tanto, se produjo una geografía más limitada (McDowell, 2002). Estos límites impiden vivir con tranquilidad la existencia femenina en el espacio público, dado que la exposición al peligro es más alta. Así pues, parece inevitable que las mujeres se relacionen con el espacio con más inseguridad.

Las geografías feministas también señalan las dificultades que experimentan las mujeres para vivir plenamente el espacio público, pues, por ejemplo, es más difícil que transiten por ciertos lugares de las ciudades o en ciertas horas (Robles, 2014), y se ven más expuestas que los varones a toques indebidos o agresiones en lugares como el transporte público. A juicio de Ranade, “el control del movimiento de las mujeres ha sido fundamental para el mantenimiento de un régimen de género basado en el patriarcado” (2007, 1525). Las mujeres experimentan mayor miedo a la invasión de sus propios cuerpos, porque se ha producido un mundo en el que estos están disponibles para la satisfacción de otros, y cuya máxima disponibilidad se experimenta en la violación sexual (Young, 2005; Al-Saji, 2010; Martín-Alcoff, 2018).

Por su parte, las mujeres también experimentan el cuerpo como objeto posicionado en el espacio, es decir, como cosa y no solo como capacidad, en otras palabras, como objeto y no solo como sujeto (Young, 1980), lo que dificulta que las mujeres puedan vivir plenamente su propia corporalidad como el lugar de la subjetividad e intencionalidad libres. Los cuerpos como objetos experimentan una suerte de alienación, que se vive a través de la mirada de otros (Korsemeyer, 2004; Young, 2005) y de su cosificación, en una jerarquía que envuelve a los cuerpos de las mujeres como disponibles. Esto no solo se traduce en la forma en que miran los varones a las mujeres en el espacio, sino a través de formas diferenciadas de tocar, besar y abrazar (Bartky, 1991). Pero, como lo menciona Young (2005), las mujeres también se consideran a sí mismas como objetos, lo que se refleja en la necesidad constante de aparecer como un producto arreglado, vestido y maquillado, según estándares de apariencia que les permitan ser complacientes para “la mirada patriarcal” (Young, 2005).

Filósofas como Sandra Bartky hacen una crítica a la construcción de imágenes culturales que alienan a las mujeres, en tanto producen una serie de exigencias sobre sus cuerpos, que van desde la delgadez, la tersura de sus pieles y la ocultación de sus canas. En suma, es todo un aparato disciplinario generizado, que se corresponde con una “infantilización generalizada a la que estamos sometidos” (Bartky 1991, 39). A nuestro juicio, el análisis de la filósofa complementa la atención que le han dado los feminismos a las formas de

infantilización que operan en el discurso, a través de términos como “niña”, y señala cómo las exigencias sobre el cuerpo femenino buscan producir cuerpos adolescentes: delgados, tersos, delicados, frágiles y dóciles, que por supuesto, se exponen con mayor facilidad al daño (Bartky, 1991).

Basta con mirar cómo la publicidad dirige ciertos productos y preocupaciones frecuentemente al cuerpo femenino: cremas antiarrugas, tintes para cabello o productos del aseo, por ejemplo (Tardivo, *et al.*, 2022; Velandia-Morales y Rincón, 2014; Balaguer, 2008). Esto va introduciendo, paulatinamente, la creencia de que no es suficiente la imagen que las mujeres tienen, lo que trae como consecuencia una suerte de insatisfacción constante con su apariencia y su cuerpo. Es más, “la preocupación femenina por el cuerpo es un esfuerzo por compensar una sensación inconsciente de deficiencia física” (Bartky 1991, 37). Podemos interpretar que esta sensación de deficiencia y carencia física, alimenta las dudas que experimentan las mujeres acerca de sus cuerpos, lo que se traduce en mayor inseguridad y fragilidad.

Como podemos ver, las identidades operan a través de las marcas visibles en el cuerpo (Martín-Alcoff, 2006): los comportamientos, las formas de aparecer, los movimientos y las relaciones con el espacio que viven los cuerpos hacen parte de esta dimensión visible y sensible de estos. La fenomenología insiste claramente en esta dimensión corporizada (*embodiment*) de las identidades, para oponerse a la creencia de que estas son una mera invención del discurso³ o a la afirmación que indicaría que lo importante es lo que las personas son internamente. Es en el cuerpo donde está inscrita una historia, pero también desde donde sería posible la lucha.

3. Las dudas epistémicas femeninas

Pasemos ahora al terreno del conocimiento. Sin duda alguna, uno de los escenarios contemporáneos más destacados para pensar la epistemología, al menos en filosofía, es el de la injusticia epistémica. Cabe resaltar que, no es solamente Miranda Fricker quien ha hecho importantes contribuciones a este concepto, pues hay otros que están comprometidos filosóficamente con este terreno del conocimiento (véase Medina, 2013; Medina y Pohlhaus, 2017; Lackey, 2018), Sin embargo, la autora se posiciona como una de las más relevantes

3 Butler defiende la idea de que el género es performativo y en *El género en disputa* (2017), parece indicar que este es una construcción del discurso. Para responder a varias de las críticas acerca de esta versión problemática de considerar el género como discurso, la filósofa en *Cuerpos que importan* pregunta “¿cómo llegó a entenderse la materialidad del sexo como aquello que sólo responde a construcciones culturales y, por lo tanto, no puede ser una construcción? (2002, 54). La materia tiene una historia y la historia de la materia está determinada en parte por la negociación de la diferencia sexual. Esto muestra una diferencia entre las posturas de la fenomenología y del postestructuralismo, pues la fenomenología atiende al cuerpo vivido, reconociendo que este está afectado por las condiciones históricas, mientras que el postestructuralismo atiende al discurso y a la pregunta crítica por la construcción de la materialidad. Filósofos como Young cuestionan a Butler al considerar que su categoría de género no es útil para entender la subjetividad (2005), y otras fenomenólogas (Martín-Alcoff, 2006; Heimämaa, 2003) la critican porque consideran que no comprende bien a la fenomenología, pues asume que esta tradición considera al cuerpo como algo dado. La fenomenología sabe que el cuerpo no es algo dado, sino que resulta ser histórico, pero no ignora la diferencia sexual y su materialidad como punto de partida para entender lo que uno vive con su cuerpo en un contexto determinado.

dentro del debate contemporáneo. Fricker considera que la injusticia epistémica es un daño que sufren las personas en tanto sujetos de conocimiento.

Es importante distinguir, que la injusticia epistémica no se refiere a bienes como la educación o la información (Fricker, 2017a), ni tampoco tiene que ver con el acceso al conocimiento, sino que se vincula con el hecho de dañar a alguien como conocedor y razonador (Origgi y Ciranna, 2017). Esto tiene implicaciones ontológicas, porque se daña un asunto crucial de la persona, en tanto que el conocer está atado a la dignidad de un sujeto (Fricker, 2017a). Además, los sujetos que resultan ser víctimas de esta situación, pierden respeto y consideración (Origgi y Ciranna, 2017). Fricker propone que son dos las formas en que la injusticia epistémica se produce. Por un lado, la injusticia testimonial, que consiste en dañar a alguien en su condición de dador de conocimiento y, por otro, la injusticia hermenéutica que daña a alguien como sujeto, en el contexto de la comprensión social (Fricker, 2017a).

3.1. Las mujeres y la injusticia testimonial

Detengámonos en la injusticia testimonial. A juicio de Fricker, se trata de un daño agencial y directo, que se produce en el intercambio entre oyente y hablante. Esta injusticia se da cuando el hablante que se expresa, ensaya una idea o hipótesis, manifiesta una opinión o un juicio de valor, es poco creíble o no es creíble a los oídos de quien lo escucha, debido a los prejuicios identitarios negativos que sostiene el oyente respecto al hablante. Así, la injusticia testimonial es un “déficit de credibilidad prejuicioso identitario” (Fricker 2017a, 58). Por un lado, el testimonio se comprende de forma amplia, pues se entiende como posibilidad de referir algo. Por otro lado, el daño epistémico se produce cuando hay un déficit de credibilidad, no un exceso. Además, la condición para la injusticia es que el oyente sostenga un prejuicio identitario negativo (Fricker, 2017a).

Fricker se refiere, antes de abordar los prejuicios identitarios negativos, a los estereotipos, pues inicialmente puede haber una asociación entre estos y los prejuicios identitarios negativos, como si se tratara de lo mismo. Todo oyente en un intercambio testimonial se sitúa en estereotipos que no son, *per se*, prejuiciosos, sino que más bien resultan ser estrategias heurísticas que permiten categorizar a los sujetos rápidamente (Fricker, 2017a) y, así, establecer juicios sociales. Esta afirmación se vincula muy bien con la hermenéutica filosófica, para quien los prejuicios hacen parte del proceso del conocimiento, pues constituyen los mecanismos de entrada al mismo (Gadamer, 1998). En ciertos contextos y ocasiones, los estereotipos pueden ser positivos.

No obstante, para que un estereotipo se convierta en prejuicioso, debe disminuir la credibilidad, perseguir a un sujeto en distintas dimensiones de la vida, bien sea en la política, educativa, laboral, legal, entre otras, y resistirse a las pruebas. El prejuicio es identitario, entonces, dado que categoriza a los hablantes de acuerdo con los grupos sociales que están posicionados jerárquicamente en la estructura social. De ahí que podamos sostener que los prejuicios identitarios afectan la credibilidad de las personas, en virtud de su raza o género. Los estereotipos que potencialmente se convierten en prejuicios identitarios negativos, son producto de la coordinación social de la imaginación y, por supuesto, de la percepción social.

A juicio de la filósofa, esta forma de injusticia carece de intención y deliberación, pero sí hay un grado de responsabilidad en el sostenimiento agencial de estos prejuicios identitarios negativos (Fricker 2017b). Si esta injusticia carece de intención y deliberación, el oyente es “nublado por los prejuicios” (Fricker 2017b, 54). Este punto también resulta importante para distinguir la injusticia testimonial de otras formas de injusticia, en donde se manipula deliberadamente la credibilidad de otros, como en el caso, por ejemplo, de la científica europea Lise Meitner (1996), cuyo trabajo en el desarrollo de la fusión nuclear fue poco reconocido debido a su género y nacionalidad, los cuales fueron tomados como excusa para no validar sus aportes al campo.

Las anteriores características le permiten a Fricker comprometerse con una explicación no inferencialista del testimonio (2017), en este sentido, no supone una argumentación o inferencia como modelo de conocimiento, sino que el oyente recibe el testimonio del hablante, mediante una recepción irreflexiva, espontánea y perceptiva. De modo que “nuestra fenomenología como oyentes puede estar compuesta por una actividad cognitiva enteramente irreflexiva y espontánea, aún cuando sea una actividad crítica” (Fricker 2017a, 139). El rol del cuerpo viene a ser determinante en esta forma de hacer juicios como oyentes.

La causa por la que se produce la injusticia testimonial radica en que el hablante es percibido como si tuviese un estatus epistémico inferior (Fricker, 2017a) y esta percepción no es deliberada. Así pues, se rebaja el estatus de alguien en tanto dador de conocimiento, pero sin intención, no por ello sin responsabilidad. La fuerza de los prejuicios identitarios se resiste gravemente a los hechos y a las pruebas, por lo que erosiona las capacidades de dar conocimiento de los sujetos y de ser creídos dentro del espacio de las razones. A juicio de Fricker, el intercambio testimonial es fundamental para lograr la estabilidad de la mente, la confianza epistémica y la capacidad misma de ser creíbles. Y el problema es que “eres lo que sabes, cómo lo sabes y cómo responden los demás a tu expresión de conocimiento” (Guenther 2017, 201), por lo que nuevamente afirmamos que la dignidad humana y la identidad es lo que está en juego.

Dado que el género es una categoría identitaria que nombra la desigualdad, hace evidentes los prejuicios identitarios negativos, y así el género posiciona desigualmente a las mujeres en el espacio social, afectando su credibilidad. Pensemos un ejemplo. Un(a) oyente X no le cree a una mujer Z lo que dice, por los prejuicios identitarios negativos que lo(a) acompañan. Estos últimos, para el caso de las mujeres, consisten en creer que son menos racionales y más sentimentales, por ejemplo, lo que viene acompañado de la idea de que esta característica distorsiona los hechos, los juicios y las opiniones, además de considerar el aspecto emocional como algo inadecuado en el conocimiento. También aparece la creencia de que suelen ser mentirosas y manipuladoras, pues solo de esta forma pueden lograr su cometido, además, suelen exagerar todo lo que dicen e interpretan. Como sabemos, estos prejuicios pueden aparecer constantemente en las distintas dimensiones de la vida (Saul, 2013).

Un caso altamente problemático de la credibilidad es el de la violación sexual (Martín-Alcoff, 2018). El déficit de credibilidad termina por revictimizar a las mujeres que han sido agredidas sexualmente. Los prejuicios identitarios que sostienen los oyentes, sumado al énfasis en las evidencias de la violación, trae como consecuencia una desestimación del testimonio, por considerarse como poco o nada creíble. Sin embargo, siguiendo el ejemplo

de Origgi y Ciranna, en donde una mujer es víctima de violación en una biblioteca. Aunque no le crean su testimonio, esto no cambia los hechos (2017). Este ejemplo sugiere que el conocimiento no solamente se juega en el espacio de la credibilidad o de la interpretación, sino también en el de los hechos. En el caso de este ejemplo, la sujeto de conocimiento sabe la verdad, y hay al menos algún sentido en el que su conocimiento no se verá disminuido.

Si las mujeres sistemáticamente perciben que no son creíbles, a pesar de la sinceridad de sus testimonios y de las pruebas que lo acompañan, no pueden participar de una conversación fiable y confiada (Fricker, 2017a). De acuerdo con Fricker, “lo que conlleva la injusticia testimonial persistente es que el sujeto puede ver inhibido a largo plazo su rendimiento intelectual, socavada su confianza y frustrado su desarrollo” (Fricker 2017a, 103). Las mujeres pueden dudar gravemente de sus propias capacidades como razonadoras, hasta tal punto de poner en entredicho la veracidad de sus experiencias y perjudicar su propio desarrollo. Incluso Fricker (2017a) afirma que la injusticia testimonial, cuando es persistente, inhibe la formación del yo.

Ahora bien, hay un punto relevante y es que no solo son otros, en este caso, los oyentes, los que socavan las posibilidades epistémicas de las mujeres, sino que las mujeres mismas también lo hacen. Esto es análogo a lo que sucedía en el primer numeral acerca de cómo las mujeres están posicionadas u objetivadas en el espacio, pero también ellas mismas se objetivan, dado que las mujeres son constituidas por el prejuicio y ellas mismas se constituyen de esta manera, de tal modo que se construye y distorsiona la identidad al mismo tiempo (Fricker, 2017a). Dado que “los estereotipos se dejan sentir en forma de expectativas” (Fricker 2017a, 101), las mujeres, en tanto dadoras de conocimiento, terminan comportándose de acuerdo con dichas expectativas y los oyentes esperan ese comportamiento estereotipado.

3.2. Las mujeres y la injusticia hermenéutica

Pasemos ahora al segundo tipo de injusticia epistémica: la injusticia hermenéutica. A diferencia de la testimonial, este tipo de injusticia es estructural y no agencial. Consiste en que un área significativa de la experiencia social queda oscurecida a la comprensión colectiva, debido a que los recursos hermenéuticos compartidos para la interpretación social son prejuiciosos. Así pues, los recursos hermenéuticos comunes se sostienen en prejuicios identitarios estructurales. Estos prejuicios indican que los grupos sociales poderosos tienen una ventaja injusta al momento de organizar las interpretaciones sociales, y esto produce una marginalización hermenéutica, que afecta a los menos poderosos dentro de la estructura social (Fricker, 2017a). El problema se ahonda porque la estructuración de las interpretaciones le va dando forma a los hechos sociales (Fricker, 2017a).

Si bien es cierto que “la falta de recursos compartidos de interpretación social afecta a la sociedad en su conjunto, no solo a las víctimas” (Origgi y Ciranna, 2017: 304), esta situación solamente pasa a convertirse en injusta cuando produce una desventaja sistemática sobre ciertos grupos sociales, en lo concerniente a la capacidad de dar sentido a algunas de sus experiencias. Se genera, entonces, una suerte de situación de “desventaja cognitiva” (Origgi y Ciranna, 2017) o de “incapacidad cognitiva” (Fricker, 2017a), que produce y reproduce constantemente la discriminación. Esto significa que la comprensión compartida de una

sociedad se moldea por relaciones de poder y dificulta enormemente que ciertos grupos subordinados puedan entender parte de las experiencias que viven, e impide su comprensión. Esta imposibilidad de comprender, se traduce en una dificultad para hacer, de ahí que se de una impotencia para actuar y transformar las situaciones injustas que experimentan los sujetos.

La causa de esta injusticia consiste, entonces, en que hay una desigualdad de oportunidad hermenéutica que hace que los recursos hermenéuticos colectivos estén sesgados y esto desencadena una marginación que deja ocultas ciertas experiencias sociales para la comprensión personal y colectiva. Como sabemos, esto pone a ciertos sujetos en una desventaja para comprender y dar sentido a sus propias experiencias, para que otros los comprendan y para que se creen significados sociales (Fricker, 2017a). Esta situación también viene alimentada por el hecho de que ciertos sujetos, pertenecientes a grupos sociales subordinados, no acceden a profesiones en las que se produce una “participación hermenéutica significativa” (Fricker 2017a, 250), como el derecho, el periodismo o la política.

Dado que el poder identitario influye en que ciertos grupos sociales estén marginados hermenéuticamente, porque estos recursos se sostienen en prejuicios identitarios estructurales, las mujeres son un grupo social que puede ver ocultas sus vivencias en relación con la experiencia social compartida y, consecuentemente, pueden tener dificultad para dar sentido de ellas, dada la interpretación social habitual o, si dan sentido, lo hacen a través de los estereotipos femeninos. Así, por ejemplo “el acoso sexual pasa por *flirteo*, la violación en el matrimonio como no violación, la depresión posparto como histeria, la reticencia a trabajar horas que dificultan la conciliación de la vida familiar como falta de profesionalidad” (Fricker 2017a, 249).

Estar oculto a la experiencia social y no poder dar sentido a las vivencias, puede dañar gravemente la capacidad de las mujeres como sujetos de conocimiento, porque la imposibilidad de comprender se traduce en una incapacidad para denunciar situaciones injustas y para actuar con miras a la transformación de la situación desigual en la estructura social. Fricker (2017a) reconoce que los daños producidos por la injusticia hermenéutica son casi los mismos que los ejercidos por la injusticia testimonial, en tanto que las mujeres, pierden su confianza epistémica, dudan de sus propias experiencias y esto les impide participar en la difusión y en la producción de conocimiento, además de contribuir con una suerte de aislamiento. Lo anterior, puede generar que las mujeres sientan que lo que les sucede es a nivel enteramente singular e incluso que es responsabilidad y culpa de ellas lo que les pasa, sin ninguna atención a las condiciones estructurales de los hechos y de las interpretaciones. Esto puede traer como consecuencia que “nos impida adquirir determinadas virtudes epistémicas importantes, como la valentía intelectual” (Fricker 2017a, 261). Una valentía, que al no desarrollarse, termina por producir más bien cobardía, duda, desconfianza y miedo en las mujeres.

Como en la injusticia testimonial, la injusticia hermenéutica puede tener efectos delicados sobre la identidad propia y la dignidad. En el caso de las mujeres, pueden terminar comportándose de acuerdo con las expectativas sociales dominantes en los contextos en los que viven, o aislarse, sentirse confundidas en relación con experiencias dolorosas, y terminar asumiendo la responsabilidad de lo que les pasa de forma desproporcionada.

4. Del cuerpo al conocimiento

¿Qué vínculo podemos establecer entre una fenomenología del cuerpo femenino y las injusticias epistémicas? ¿Cómo se vinculan las dudas corporales con la falta de confianza en el conocimiento? Young nos había dado una buena pista, pues sostenía que las dudas acerca de las capacidades cognitivas y de liderazgo se podían rastrear en las dudas acerca de las capacidades del cuerpo (Young, 1980). Siguiendo esta idea, primero, podemos sostener que hay un paralelismo entre lo que pasa en el cuerpo y en el conocimiento. Como veíamos, los cuerpos de las mujeres en los contextos patriarcales, capitalistas y urbanos, se comportan y, al mismo tiempo, son percibidos como deficientes y discapacitados.

Dadas las condiciones sociales en las que crecen, las mujeres frecuentemente no hacen uso de sus potencialidades, lo que les impide lograr plenamente ciertos objetivos, bien sea por temor a herirse o a no lograr su cometido. Además han ido constituyéndose a partir de una apariencia delicada y frágil, que en principio se ha erigido como la norma de lo femenino. Esto viene acompañado de una duda constante de sus capacidades de acción y de un sentimiento de no poder, que se manifiesta en una relación con el espacio menos fluida y confiada. Así, las mujeres se perciben y se comportan como deficientes e incapaces, dado el miedo con el que enfrentan el mundo con su propia corporalidad. Esto trae como consecuencia que sus cuerpos sean más expuestos a la agresión, al daño y a la violencia.

En el caso del conocimiento, sucede algo similar, pues aparece también una suerte de incapacidad cognitiva para los sujetos que están en posición de desventaja en la estructura social. Esta incapacidad cognitiva es fruto, o bien de la forma sistemática en que son poco creíbles o no son creíbles cuando refieren algo a un oyente, o cuando no pueden comprender con claridad lo que les sucede, ni dar sentido a ello, debido a los prejuicios identitarios que acompañan a los recursos hermenéuticos hegemónicos. Es notable que en este terreno del conocimiento se hable de déficit de credibilidad o de deficiencia cognitiva (para el caso de la injusticia testimonial como hermenéutica respectivamente), porque se va minando la capacidad de producción de conocimiento, de comprensión de sí y del mundo social.

Análogo al terreno del cuerpo, en el daño que se ejerce sobre las sujetos de conocimiento, se producen dudas epistémicas, en el sentido de falta de confianza acerca de sus capacidades como razonadoras. El miedo, la inseguridad y la cobardía, terminan por apoderarse de las sujetos, lo que genera la imposibilidad de crear nuevos puntos de vista y significados en el conocimiento. Además, también expone a las mujeres a mayor peligro y daño, como consecuencia de las lagunas en los recursos hermenéuticos y de las barreras que les impiden comprender lo que les sucede. Esto señala lo problemática que es la vivencia de las mujeres en las sociedades patriarcales, capitalistas y urbanas, pues produce una erosión de las potencialidades de sus cuerpos, así como de sus habilidades cognitivas; además de que posiciona a las mujeres, dentro de la estructura social y de la categorización de los hablantes en lugares de desventaja, de forma persistente.

Ahora bien, el vínculo no es solo un paralelismo entre el cuerpo y el conocimiento. Los prejuicios identitarios negativos que sostienen los oyentes tienen como base las condiciones de la percepción social y de la imaginación colectiva. También sucede con los prejuicios estructurales, en tanto han ido fijando creencias y formas de percepción de los otros. De

modo que, como lo indica Lisa Guenther, la fenomenología es la que revela las condiciones de posibilidad de la actividad testimonial y hermenéutica en su nivel más fundamental (Guenther, 2017). Es a través de los cuerpos y de sus rasgos visibles, que la percepción social se va produciendo y termina moldeando nuestra relación epistémica con otros. En esta percepción y construcción de imágenes de la sensibilidad y de la imaginación, se condicionan los juicios, creencias y expectativas sociales que tenemos de los demás.

Cabe anotar, siguiendo a Guenther, que Merleau-Ponty (1993) considera que la percepción no es una reacción a un estímulo objetivo ni la constitución de un objeto. Se trata de una manera de relacionarse con el mundo (Guenther, 2017). Si atendemos a la dimensión material de las percepciones, vemos claramente que las relaciones que establecemos con otros y con el mundo, en las sociedades patriarcales, capitalistas y urbanas, están mediadas por la jerarquización, lo que va reproduciendo comportamientos en el cuerpo y en el conocimiento que, a su vez, reproducen la estructura social. Merleau-Ponty (1993) considera que toda percepción involucra una dimensión social: no solo percibimos a otros en el mundo sino que percibimos de acuerdo con otros, por lo que intersubjetivamente le vamos dando forma a la vida social.

Lo anterior es fundamental para el problema de la injusticia epistémica porque “las identidades sociales de raza, género, capacidad, clase y sexualidad se perciben en y a través del cuerpo” (Guenther 2017, 199). Por supuesto, la relación no solamente va en una vía, porque los estereotipos que pueden desencadenar prejuicios identitarios, agenciales y estructurales, también van gestando modos de comportamiento en el conocimiento y en el cuerpo. Por otro lado, si Fricker reconoce que los juicios de credibilidad son más bien espontáneos e irreflexivos y no-inferenciales, está indicando entonces que el espacio de la corporeidad es fundamental para la percepción de los hablantes y su correspondiente categorización en el espacio de las razones.

Ahora bien, hasta el momento hemos establecido una distinción analítica entre cuerpo y conocimiento. Sin embargo, esto puede ser problemático porque parece indicar que el conocimiento es algo meramente mental, en el que no se ve involucrado el cuerpo. Por otro lado, nuestra explicación podría interpretarse como si el cuerpo fuese el lugar en el que se gestan solamente los prejuicios y las percepciones erróneas que se tienen sobre los hablantes. Por supuesto, esto no es así. Más bien, podemos señalar que el conocimiento está atado al cuerpo, es más, es el cuerpo mismo quien conoce. Esto permite señalar la idea de que la constitución de significados sociales son prácticas intersubjetivas e intercorporales, pues son los cuerpos los que crean las bases sobre las que descansan las pretensiones de conocimiento y de sentido (Guenther, 2017).

Esto también puede cuestionar la idea de que el cuerpo es solamente el lugar de la opresión y el espacio en el que pasivamente se inscriben todas las formas sociales y culturales predominantes. Y, paralelamente, que el conocimiento de los subordinados no puede producirse ni darse en un contexto social en el que las hegemonías han constituido el mundo. Pero el cuerpo también es el lugar de la resistencia y lucha, pues nunca podrán ser meros objetos o el simple reflejo de la opresión, es más, “la experiencia corporal puede ser la base de nuestra conciencia acerca de las estructuras sociales opresoras y el lugar donde se ponen en práctica la complicidad, la subversión o la resistencia” (Al-Saji 2010, 33).

Precisamente, una fenomenología del cuerpo femenino no se compromete solamente con describir, sino también con hacer inteligible lo que se ha naturalizado y normalizado en nuestra conducta. Este es un camino ineludible para poder denunciar las estructuras injustas y resquebrajarlas. Además, si la constitución de sentido es una actividad intercorporal y si percibimos de acuerdo con otros, el reconocimiento de las injusticias es una acción que hacen los cuerpos en sus luchas y subversiones colectivas. Así, el cuerpo es un lugar para la transformación del mundo en que vivimos. Lo mismo sucede con el conocimiento. Si son los cuerpos los que resultan situados en el espacio social, “la identidad puede dar acceso a hechos perceptivos que pueden ser relevantes para la formulación de diversas afirmaciones de conocimiento” (Martín-Alcoff 2006, 43). Por ello, el conocimiento también puede ser el lugar de la transformación del espacio social que habitamos.

5. Conclusiones

Hemos establecido un vínculo entre las dudas corporales y las dudas epistémicas de las mujeres. Este vínculo ha resultado ser un paralelismo. Además, hemos podido señalar cómo el conocimiento es ya una producción corporal e intercorporal (Guenther, 2017), que involucra una relación con los otros y en esta relación, el cuerpo tiene un lugar imprescindible, bien sea porque sobre él se sostienen los prejuicios identitarios, producto de la percepción e imaginación social, o porque él produce la lucha y la resistencia, en tanto su posición en el espacio social es capaz de generar nuevos puntos de vista y comportamientos. Estas relaciones nos han permitido entender que las mujeres, en los contextos patriarcales, capitalistas y urbanos que nos interesan, viven constantemente situaciones opresoras. No obstante, el cuerpo y el conocimiento no solamente son el reflejo de la subordinación, sino también el de la libertad de expresión y acción.

El cuerpo y el conocimiento de las mujeres, así como de otros sujetos subalternos, es el espacio de la transformación, porque cualquier espacio “está en constante transformación” (Ranade 2007, 1524). En este sentido, ningún espacio puede ser fijo, pero es necesario moldearlo nuevamente para habitarlo de formas más justas. Para que esto suceda, consideramos que es central la revisión de las condiciones que hacen posible esa transformación. En nuestro caso, creemos firmemente que la fenomenología crítica es una práctica de liberación de las formas naturalizadas de opresión (Guenther 2017, 202). La indagación sobre las injusticias epistémicas también es central, porque esto nos permite entender la dimensión social del conocimiento y las barreras que enfrentamos en su constitución, así como los efectos que esto tiene en la organización de la estructura social y en los cuerpos que la habitan.

Por supuesto, hay un segundo nivel, después de esta mirada a la comprensión de lo que pasa en el cuerpo y el conocimiento. Se trata de poder ejercitar las virtudes que nos hacen mejores perceptores, oyentes y conocedores, tal y como lo afirma Fricker (2017a). En otras palabras son el propio cuerpo y la percepción social los que deben moldearse y ejercitarse para poder quebrar las estructuras injustas, de tal manera que podamos ser más sensibles al lugar que ocupamos en la estructura social y en el espacio de las razones, así como al lugar que ocupan otros, de tal forma que sea posible bloquear parte de los prejuicios identitarios negativos que sostenemos sobre los oyentes y que han ido dando forma a la estructura

interpretativa colectiva (Fricker, 2017a). Necesitamos una sensibilidad bien ejercitada y, con ella, una meditación sobre lo que hacemos con nuestros cuerpos y la forma como recibimos socialmente las creencias, las formas de percepción social y las expectativas sobre los otros.

Pero también requerimos, quizá como propuesta final, compartir las experiencias sobre el cuerpo y el conocimiento, pues “el proceso de compartir estas interpretaciones a medio configurar despertó recursos hasta la fecha adormecidos para darle un sentido social que reportaba claridad” (Fricker 2017a, 239). El aislamiento impide hacer visibles las experiencias del cuerpo vivido, erosiona la confianza e impide la lucha política; esta última es necesaria para transformar las estructuras injustas, pues como lo menciona Fricker (2017) no es suficiente el ejercicio de las virtudes individuales para el cambio social. Necesitamos seguir insistiendo en un cuerpo y un conocimiento que nos permita la movilidad social e ir a los niveles interpersonales, a lo más cercano e inmediato que es el propio cuerpo. Es este un camino para hacer real un mundo más justo. Que el cuerpo sea el lugar de la lucha y la resistencia, así como el conocimiento.

Referencias

- Al-Saji, A. (2010). Bodies and sensings: On the Uses of Husserlian Phenomenology for Feminist Theory. *Continental Philosophy Review*, 43(1), 13-37. <https://doi.org/10.1007/s11007-010-9135-8>
- Balaguer, M.L. (2008). Género y regulación de la publicidad en el ordenamiento jurídico. *Revista Latina de Comunicación Social*, 63, 382-391. 10.4185/RLCS-63-2008-775-382-391
- Bartky, S. (1991). *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York: Routledge.
- Beauvoir, S. (2020). *El segundo sexo*. Buenos Aires: DeBolsillo.
- Butler, J. (2017). *El género en disputa*. Barcelona, Paidós.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan*. Barcelona: Paidós.
- Fricker, M. (2017a). *Injusticia epistémica*. Barcelona: Herder.
- Fricker, M. (2017b). Evolving Concepts of Epistemic Injustice. En: Medina, J., y Pohlhaus, G. Jr., (eds.). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. New York: Routledge.
- Gadamer, H. (1998). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Guenther, L. (2017). Epistemic Injustice and Phenomenology. En: Medina, J., y Pohlhaus, G. Jr., (eds.). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. New York: Routledge.
- Heinämaa, S. (2003). *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. New York: Rowman and Littlefield publishers.
- Giménez, G. (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera Norte*, 9(18), 9-28. <https://doi.org/10.17428/rfn.v9i18.1441>
- Korsmeyer, C. (2004). *Gender and Aesthetics*. New York: Routledge.
- Lackey, J. (2018). Credibility and the Distribution of Epistemic Goods. En: McCain, K., (ed.). *Believing in Accordance with the Evidence: New Essays on Evidentialism*. New York: Springer.
- Martín-Alcoff, L. (2006). *Visible identities*. New York: Oxford University Press.

- Martín-Alcoff, L. (2018). *Rape and Resistance*. Cambridge: Polity Press.
- Medina, J. (2013). *Epistemology of Resistance: gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations*. New York: Oxford University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Península.
- McDowell, L. (2002). *Género, identidad y lugar: un estudio de las geografías feministas*. Madrid: Cátedra.
- Moragón-Alcañiz, F. y Martínez-Bello, V. (2016). Juegos de niñas y juegos de niños: Estudio sobre la representación del juego infantil a través del dibujo. *Revista Educación*, 40(1), 1-17. <http://dx.doi.org/10.15517/revedu.v40i1.17439>
- Origi, G., y Ciranna, S. (2017). Epistemic Injustice: the Case of Digital Environments. En: Medina, J., y Pohlhaus, G. Jr., (eds.). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. New York: Routledge.
- Ranade, S. (2007). The Way She Moves: Mapping the Everyday Production of Gender-Space. *Economic and Political Weekly*, 42(17), 1519-1526. <https://doi.org/10.2307/4419518>
- Rich, A. (1984). Notes toward a Politics of Location. En: Rich, A. *Blood, Bread, and Poetry*. London: Little Brown & Co.
- Robles, A.L. (2014). Miedo en las calles: principal emoción de la inseguridad pública delictiva. Un estudio criminológico y de género. *Revista IUS*, 8(34), 81-100. <https://doi.org/10.35487/rius.v8i34.2014.123>
- Saul, J. (2013). Implicit Bias, Stereotype Threat, and Women in Philosophy. En: Hutchison, K., y Jenkins, F. (eds.). *Women in Philosophy: What Needs to Change?* Oxford: Oxford Academic.
- Sime, R. L. (1996). *Lise Meitner: A life in physics*. California: University of California.
- Tardivo, G., et al. (2022). Los roles de género en la publicidad de los productos de limpieza: el caso de los anuncios de Don Limpio. *Zer*, 27(52), 135-153. <https://doi.org/10.1387/zer.23126>
- Velandia-Morales, A., y Rincón, J. (2013). Estereotipos y roles de género utilizados en la publicidad transmitida a través de la televisión. *Universitas Psychologica*, 13(2), 517-527. doi:10.11144/Javeriana.UPSY13-2.ergu
- Young, I.M. (1980). Throwing like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality. *Human Studies*, 3(2), 137-156. <http://www.jstor.org/stable/20008753>
- Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press.
- Young, I. M. (2005). *On Female Body Experience*. Oxford University Press.
- Young, I.M. (2002). *Inclusion and Democracy*. Oxford University Press.