

Revista de Ciencias Sociales

¿Qué desconocemos al desconocer?: Más allá de los prejuicios hermenéuticos hacia los migrantes

Villarreal, Julio Francisco*

Resumen

El presente trabajo intenta develar los costos de oportunidad epistémicos por los que las comunidades hegemónicas habitualmente discurren, en sus intercambios testimoniales, con el migrante en cuanto alteridad. Este artículo posee como objetivo acreditar que, incluso de existir un deseo conscientemente reflexivo por parte de tales comunidades de escindirse de su propio sistema de representación de la realidad, una tal empresa podría resultar epistémicamente impracticable. La metodología utilizada apela a la revisión de literatura especializada en base a un diseño exploratorio, no experimental y de naturaleza cualitativa. En este sentido, uno de los principales hallazgos de este opúsculo predicará que, trascendientemente a todo anhelo dirigido a conocer al migrante (independientemente de su país o región de origen), la propia axiología a la que los grupos hegemónicos apelan para representarse a tal alteridad no solo no podría ser reflexivamente advertida por los primeros, sino que, para peor, ésta se perpetuaría en función de dotar de un universo de sentido y pertenencia a la identidad de los mismos. Como conclusión, el presente trabajo sostendrá que considerar el testimonio del migrante en cuanto alteridad será el único medio en virtud del cual las comunidades hegemónicas podrían identificar sus propios condicionamientos y limitaciones epistémicas.

Palabras clave: Epistemologías migrantes; comunidades epistémicas; grupos hegemónicos; alteridad; identidad.

* Doctorando en Sociología del Derecho por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Magister en Relaciones Internacionales y Diplomacia. Magister en Relaciones Internacionales. Abogado. Docente en la Universidad Continental, Huancayo, Perú. E-mail: juvillarreal@continental.edu.pe ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7158-1736>

What do we ignore when we don't know: Beyond hermeneutical prejudices towards migrants

Abstract

This paper tries to reveal the epistemic opportunity costs that hegemonic communities usually go through, in their testimonial exchanges, with the migrant as otherness. This article aims to prove that, even if there is a consciously reflective desire on the part of such communities to break away from their own system of representation of reality, such an undertaking could be epistemically impracticable. The methodology used appeals to the review of specialized literature based on an exploratory, non-experimental design and of a qualitative nature. In this sense, one of the main findings of this booklet will preach that, transcendently to all yearning aimed at knowing the migrant (regardless of their country or region of origin), the very axiology to which the hegemonic groups appeal to represent such otherness Not only could it not be reflexively noticed by the former, but even worse, it would be perpetuated in order to provide a universe of meaning and belonging to their identity. In conclusion, the present work will maintain that considering the testimony of the migrant as alterity will be the only means by virtue of which the hegemonic communities could identify their own conditioning and epistemic limitations.

Keywords: Migrant epistemologies; epistemic communities; hegemonic groups; otherness; identity.

Introducción

A lo largo de la historia de los usos -y abusos- de los discursos ha sido una constante la endémica supresión del sistema de representación de la realidad de los grupos que no comulgaran con los estándares sociopolíticos hegemónicos. Ello, naturalmente, ha importado mutilar el eventual aporte veritativo de tales voces, premisa que, de suyo, resultaría irreconciliable con reconocerle un determinado valor epistémico al testimonio de la alteridad.

En efecto, podría invocarse una pluralidad de comunidades que de consuetudo han sido sometidas a una tal marginación, mas en este caso la referencia será, en tanto objeto de análisis del presente trabajo, la relativa a los migrantes en tanto sujetos arquetípicamente tributarios de una cierta injusticia epistémica.

Como consecuencia de una tal injusticia epistémica (concepto que se desarrollará más detalladamente en breve), el grupo en cuestión no podría transmitir ni dar a conocer a terceros

el conjunto de pretensiones y demandas que reflejasen acabadamente su identidad y experiencia diaria de vida. Ello desde que concurriría, cual implicancia de la primera, una segunda injusticia, ahora testimonial (Fricker, 2017) por parte de los eventuales *recipients* tanto de la retórica como de la evidencia que sostiene al discurso y pretensiones de aquellos marginados. En este sentido, y al decir de Hookway (2010), tal injusticia se configuraría

Cuando alguien no es tributario de credibilidad alguna: sus afirmaciones no son aceptadas por aquellos a quienes se dirigen, considerándoseles carentes de lo que se requiere para ser un informante confiable (...). Una persona puede ser objeto de un tal tratamiento no porque se haya observado que no es merecedora de confianza en aquellos casos representativos que tuvieron lugar en el pasado, sino más bien como resultado de la aplicación de estereotipos negativos, por ejemplo, raciales. (p.152)

Es en este sentido, en el que deviene metodológicamente conducente examinar el contenido epistémico de las representaciones

que desde las comunidades hegemónicas se predicán respecto al migrante en cuanto alteridad. Acaece que la propia dialéctica solipsista y por demás ajena a las condiciones de posibilidad de poder otorgarle a tal otredad el derecho a ser escuchada y consecuentemente considerada podría suponer severas implicancias sobre la propia capacidad con la que el migrante contaría a los fines de representarse, a sí mismo, como un sujeto epistémicamente valioso. Al decir de Gutiérrez (2018), tales deletéreas representaciones.

Se sustentan en una suerte de “pánico moral” estructurado sobre la base de fantasías racistas relativas a un Otro construido como inferior, animal, racializado (...). Esta representación es presentada por los medios de comunicación masiva cual una “noticia fáctica” [la cual, de todos modos] no es neutral, sino que está condicionada por genealogías históricas estigmatizantes, alimentadas por intereses políticos. (p.18)

En este sentido, el que los migrantes sean objeto de una tal retórica no podría resultarles, a estos últimos, emocional, intelectual y, en definitiva, psicológicamente indiferente o irrelevante. Ello desde que, tal y como sostiene la tradición de los estudios culturales, cada individuo no puede ser entendido como una entidad indivisa y ajena al universo de representaciones en torno a este último socialmente construida, desde que la bóveda de sentido y praxis que lo constituye le es forzosamente tributaria (Hall, 1997).

Al decir de Taylor (1994), toda falta de reconocimiento importa, en definitiva, un perjuicio, antes que en relación con la sociedad que deniega este último, respecto a la proyección de la propia construcción personal e identitaria. Consideraciones como la mentada suponen, en definitiva, que el migrante deba, en el mejor de los casos, renunciar a su propia identidad a los fines de adaptarse al conjunto de exigencias que las comunidades hegemónicas de acogida le demandasen como condición de su propia admisión a estas últimas (Yoshino, 2007; Guillén, Menéndez y Moreira, 2019).

De este modo, el hecho de que determinados estereotipos se estructuren en función de ciertos estándares hegemónicos

(Malgesini y Giménez, 2000; Romero, 2021), denotaría que el derecho a la construcción de la propia individualidad dependería de la posibilidad de que algunos grupos puedan representar ciertas subjetividades en desmedro de terceras otras (Grossberg, 1996).

Tal consideración resulta ser heurísticamente relevante, puesto que es ésta la que explica la relación de causalidad entre la propia injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica, entendiendo a esta última como una suerte de “exclusión de los procesos y espacios de producción de sentidos sociales sobre distintos fenómenos [...la cual da lugar] a la falta de categorías adecuadas para dar sentido a las experiencias de las comunidades no hegemónicas” (Pérez, 2019, p.90).

En definitiva, los migrantes, en gran medida merced al ascendiente e influjo de ciertas percepciones negativas que la cultura dominante hacia éstos dirigiría (en función de la injusticia testimonial), se verían privados de la posibilidad de construir su propia identidad cultural (producto de la mentada injusticia hermenéutica). De este modo, la concurrencia de ambos tipos de abusos conformaría:

Un tipo específico de agravio llamado injusticia epistémica [el cual] afecta a algunas prácticas cognoscitivas cotidianas como la entrega verbal de información, el compartir conocimientos con los otros y la interpretación discursiva de nuestras experiencias sociales, [...dañando] capacidades humanas tan valiosas como nuestra condición de sujetos de conocimiento (González, 2015, p.52)

Es en este punto en el cual el presente trabajo apela a la tesis de Bunge (1999) según la cual “el relativismo epistémico implica el relativismo cultural, pero no viceversa” (p.467). En efecto, este artículo intentará probar la hipótesis conforme la cual, incluso si se hiciera una determinada concesión y se tipificaran a las prácticas de las comunidades dominantes como culturalmente aceptables, el recurso a estas últimas no podría garantizar que los grupos hegemónicos desarrollen una hermenéutica de la alteridad lo suficientemente imparcial como para poder conocer al migrante en cuanto paradigma de tal otredad.

Ahora bien, resulta ostensible que ningún actor renunciaría a sus facultades cognitivas si ello no supusiera, de modo inmediato, una considerable ventaja para sí. En efecto, y de conformidad a tal premisa, todo sujeto –individual o colectivo– podría proveer lo necesario a los fines de “la puesta en vigencia de la verdad, a través de la decisión, la acción e iniciativa” (Balibar, 1995, p.22) sobre sus propios saberes. Acaece que, en definitiva, privarse de una determinada posibilidad de conocimiento no resultaría una actitud ingenua si tal acción resultara beneficiosa: Una verdad parcial, bajo un tal supuesto, podría transformarse en terminante e incluso, sempiterna.

En efecto, filósofos como Saborit (1997), sugerirán que el deseo de reafirmar un privilegio constituiría una de las principales razones en virtud de las que el hombre, en tanto sujeto reflexivo, podría terminar autoengañándose. Una tal condición no solo supondría, severas dificultades para poder abandonar tal sofístico proceder en la medida de que su beneficio se extienda en el tiempo, sino, incluso, para poder percibirse como epistémicamente dependiente de tal práctica. De hecho, si un sujeto se encontrase radicalmente situado en un tal esquema de representación mental, ¿bajo qué extraña constelación de circunstancias podría este último independizarse de su ceguera cognitiva?

Evidentemente, una tal redención no podría provenir de aquel mismo sujeto que resultara favorecido con la perpetuación de la marginación epistémica de la alteridad. Por el contrario, este opúsculo argüirá que resultaría inevitable, a tal fin, el concurso de aquellos, cuya pretérita segregación explicará la necesidad de un tal autoengaño o peor aún, en términos de Sohn–Rethel, tal y como lo señala Zizek (1998), del desconocimiento de la propia condición como síntoma de la ideología.

En otras palabras, aquella entidad que permitiría tal falsa representación según el no sería una realidad social cuya existencia implicara el desconocimiento de sus participantes de la esencia de tal representación sino el propio ser social en

la medida en que esté condicionado por tal engañadora consciencia.

En efecto, cuando Laclau (2010), quien refiere que el propio sujeto es el presupuesto causalmente necesario para la conformación de un orden social radicalmente idealizado, no solo suscribe la tesis de que las ficciones poseen implicancias indeleblemente concretas en las vidas de los ciudadanos (inclusive más concretas que la propia facticidad de la cual todo sujeto tiende a evadirse), sino que adscribe a la premisa de que es el individuo, y no sus propias representaciones, el responsable de tal engaño.

En este sentido, el presente artículo parte del presupuesto de que invocar el auxilio de aquel que fuera el propio autor o padre de tal invención, supondría, a los fines de sustraerse de los dictados de ésta, una *contradictio in terminis*. Por lo cual, a los efectos de denunciar tal artificio debe, forzosamente, apelarse a aquel otro, que sea “reconocido y que se mantenga hasta el final como sujeto de acción” (Foucault, 1988, p.14), de modo tal que se abra ante la relación de poder entre ambos sujetos, el subordinado y el hegemónico todo un abanico de respuestas, reacciones, efectos e invenciones posibles.

En virtud de tal consideración este estudio tendrá como objetivo acreditar que es la propia potencia del sistema de representación de la marginada alteridad la que explica el hecho de que sean las comunidades hegemónicas aquellas que consistentemente priven a la primera de la oportunidad de dar a conocer sus *epistemes*. Solo de este modo, despojada la alteridad de aquellas condiciones que permitiesen reconocer como válida su propia representación de la realidad, resultaría posible, intentar demostrar en este artículo, manchar el contenido de la contestataria identidad de tal otredad.

Al decir de Fraser (2000), suprimida esta otredad no existiría posibilidad alguna de formular cualquier tipo de reivindicación de derechos del propio colectivo segregado respecto a los privilegios que explican las prácticas excluyentes de las comunidades hegemónicas.

En este sentido, el principal aporte del presente trabajo se filia en el hecho de que el mismo buscará probar que es en virtud del propio sistema de representación de la realidad de tales grupos hegemónicos, que la imposición de determinadas jerarquías epistémicas no necesariamente habría de representarse únicamente en términos de la supresión de la voz de la alteridad (voz que habrá de expresar, verbigracia, una demanda o reivindicación de carácter cultural o político). Ello desde que este artículo intentará acreditar que la posibilidad de eliminar la identidad de la otredad para inmediatamente reelaborarla a partir del influjo semántico y emocional mayoritario (Barthes, 2002), debe entenderse en función de un *telos* ciertamente más amplio que el de una tal pretensión. En efecto, al decir de Zizek (1998):

La “tolerancia” liberal excusa al Otro folclórico, privado de su sustancia (como la multiplicidad de “comidas étnicas” en una megalópolis contemporánea), pero denuncia a cualquier Otro “real” por su «fundamentalismo», dado que el núcleo de la Otredad está en la regulación de su goce: el “Otro real” es por definición “patriarcal”, “violento”, jamás es el Otro de la sabiduría etérea y las costumbres encantadoras. Uno se ve tentado aquí a reactualizar la vieja noción marcuseana de “tolerancia represiva”, considerándola ahora como la tolerancia del Otro en su forma aséptica, benigna, lo que forcluye la dimensión de lo Real del goce del Otro. (p.157)

En tal inteligencia, un segundo aporte del presente trabajo se explicará en función del hecho de que este acreditará que es la representación vívida, sentida y presente de su condición por el propio migrante, aquella que dispara la represión sobre la identidad de este. El hecho que el requisito para que la alteridad pueda ser objeto de un cierto grado de tolerancia suponga ser la pérdida, en términos de Zizek (1998), de la sustancia que estructura su singularidad; denota, justamente, que la mentada injusticia epistémica no solo se articula, sino que -peor aún- ontológicamente requiere de la imposición de un segundo universo simbólico sobre el de la Otredad.

Es justamente la posibilidad de analizar la dinámica sobre las que se instituye la mentada mutilación de la subjetividad del

migrante, aquella que da cuenta de la propia relevancia o necesidad teórica del presente trabajo. En efecto, esta contribución argüirá que una de las principales razones que subyacen a tal mutilación se explicaría en función de hecho, de que aquellas concesiones que eventualmente las comunidades sociopolíticas hegemónicas puedan extender a un tercer grupo no serían susceptibles de explicarse cual exteriorización de un culto o sentido de altruista o solidaria comunión con los valores sociales y culturales de este último.

Ello desde que, tal y como se acreditará en el propio desarrollo del trabajo, el mentado acto proveería, simplemente, a la radical afirmación del universo de sentido que, bajo los propios criterios (verbigracia, para Zizek (1998), gastronómicos en tanto estéticos) de tal comunidad tributarían a su única, y excluyente en relación con el Otro, reafirmación.

En lo relativo a la metodología del presente trabajo, debe referirse que ésta se basa en la revisión de literatura especializada sobre sociología del conocimiento, alteridad y comunidades epistémicas. Este estudio, asimismo, responde a un diseño exploratorio, no experimental y de naturaleza cualitativa.

1. Fundamentación teórica

1.1. Sobre una epistemología migrante trascendente a los límites cognitivos y analíticos hegemónicos

Bien podría sostenerse que la supresión del contenido epistémico de las representaciones de la alteridad, no necesariamente habrá de depender o poder explicarse únicamente en función o a partir de consideraciones exclusivamente sociopolíticas. Ello desde que también pueden incidir, en un tal supuesto, factores de naturaleza estrictamente semiótica. Tómese el supuesto relativo a la “estigmatización” del migrante (Stumpf, 2014) en tanto representación de la otredad.

En tal caso, la clasificación de este último como ontológicamente “inferior,

animal, racializado (...), [si bien estaría condicionada por genealogías] históricas (...) alimentadas por intereses políticos” (Gutiérrez, 2018, p.18), dependería, en definitiva, de una lectura de carácter contextualmente quietista (en tanto ajena o indiferente al universo de representaciones hasta entonces ignotas) por parte de la comunidad hegemónica. Ello desde que la mentada “injusticia epistémica” (Fricker, 2017) se explicaría, en cuanto tal, merced a la pervivencia de una forma de conservadurismo categorial, desde que los individuos muestran una preferencia por aquellas categorías “enraizadas”, y no complementan ni revisan a la ligera sus propios esquemas. Como implicación de tal propensión a legitimar las estructuras simbólicas ya arraigadas,

Las representaciones desconocidas no ejercen mucha influencia en las categorías de referencia. Los sistemas cognitivos de la psique de las personas responden a casos afines, mas no a los de distante naturaleza. Los filósofos se encuentran con tal situación cuando sus estudiantes no filósofos no se muestran impresionados con los contraejemplos de ciencia ficción. (Goldman, 1993, pp.279-280)

La tesis de Goldman, relativa a los límites cognitivos de la práctica filosófica demuestra que, en definitiva, los modos de ver o entender una realidad determinada (incluso en aquellos supuestos en los cuales exista una pretensión epistémicamente redentista respecto a esta última), podrían representarse como sempiternamente persistentes o insolubles.

Es en virtud de tal consideración que las posibilidades de evasión en relación a una tal injusticia epistémica podrían incluso entenderse como meramente ideales. Ello en tanto tales posibilidades dependan o se estructuren en función del abandono de la propia red de significaciones, en cuyo seno el sujeto cognoscente hegemónico se encontraría constituido por “un cuerpo de tradiciones, costumbres y hábitos que determinan tanto su identidad individual como la colectiva del grupo de pertenencia” (Laclau, 2010, p.72). ¿Cuál es, entonces, la solución a tal encerrona semiótica-contextual? En la medida que todo

sujeto se encuentre histórica y culturalmente situado, no pareciera ser plausible dar con esta última. Sin embargo, un eventual intento de salida sería susceptible de ser ensayado.

En efecto, al tiempo que predicara el ascendiente del conservadurismo hermenéutico que impide interpelar las propias perspectivas, filósofos como Goldman (1993), abrazarían la premisa de que “las representaciones desconocidas no ejercen mucha influencia en las estructuras categoriales. Los sistemas cognitivos de las personas responden a casos afines, mas no a los de distante naturaleza” (pp. 279-280).

En este punto deviene en necesario referir que la prosa de Goldman no representa una tesis de su exclusivo dominio o heredad. Cientistas políticas como Hartsock (1983), ya habían acreditado que toda teorización o bien solapada o plenamente consciente de “la realidad *sub examine* de cada sujeto” (p.288) habría de otorgarle una distinción relevante al desarrollo de la propia actividad, relativa ésta al mundo personal o comunitario de lo sensible, así como de la práctica.

Tal supuesto, a los efectos de poder denunciar la prevalencia de un conjunto de representaciones hegemónicas, sostendrá Hartsock (2003), requeriría “ir más allá de la superficie de las manifestaciones culturales a los efectos de revelar las verdaderas pero solapadas relaciones sociales” (p.304), en virtud de las cuales se explique el cercenamiento o mutilación del contenido epistémico del testimonio de la alteridad.

Por tanto, podría concluirse la presente sección refiriéndose que los efectos del solipsismo a cuyo abandono las tesis de Hastock invitaran, parecerían trascender el exclusivo universo de lo moralmente objetable. En efecto, el presente apartado ha intentado acreditar, en tanto aporte teórico original, que en la medida que se asuma que la determinación de la condición de verdad de un determinado modo de ver o entender el mundo haya de provenir exclusivamente del propio universo de sentido de aquel llamado a realizar tal examen, existirán muy buenas razones para que tal representación resulte ser epistémicamente equivocada.

A su vez, esta sección también sugirió que tal condición supondría ser especialmente gravosa para las propias comunidades hegemónicas desde que estas últimas, como se explicara, comulgarían con un descrédito particularmente patente hacia las ideas o percepciones de la alteridad.

En definitiva, aquel sujeto situado al interior del sistema de representación de la realidad de tales comunidades hegemónicas, a la hora de presentar como válidas a sus propias adscripciones, únicamente podría acudir a una argumentación de carácter circular. Si bien el presente trabajo, en la siguiente sección, se abocará al estudio de las implicancias del mentado solipsismo sobre la imposibilidad hermenéutica de conocer el testimonio del migrante en cuanto alteridad, resultaría por demás teóricamente provechoso que futuros estudios en la materia se aboquen al examen de los efectos de tal injusticia epistémica sobre terceros grupos históricamente marginados: Verbigracia, la comunidad LGBT, las minorías religiosas, los objetores de conciencia, entre otros.

1.2. Deseos de certeza en lugar de sabiduría: Sobre los costos epistémicos de la emancipación de la alteridad

Habida cuenta de lo suscripto en las secciones precedentes, resultaría razonable sostener que, en definitiva, el que exista una ostensible diferencia de capacidades testimoniales y hermenéuticas a la hora de plasmar el sistema de representación de la realidad de cada una de las comunidades sociopolíticas, supone ser una gráfica manifestación de la relación de poder existente entre ambas.

Ello desde que, tal y como antaño suscribiera Weber (1964), por “poder” no debe entenderse el nudo recurso a la fuerza, sino la capacidad de consistentemente imponer la propia volición a la alteridad. Al decir de Dotson (2014), frente a un tal escenario:

Lo que se necesita es una reforma, no una revolución. Aun así, tal reforma resultaría

de difícil ejecución debido a la ineficiente adjudicación de los privilegios epistémicos. Por tales privilegios epistémicos debe entenderse el conjunto de prerrogativas y preferencias, por un lado, y obstáculos y desventajas, por el otro, que se distribuyen en función de la titularidad de diversas posiciones sociales con respecto a la producción de conocimiento. A menudo tal privilegio epistémico es conexo al propio capital social, político y económico de quien lo detenta. (p.125)

Por lo tanto, el presente trabajo sugerirá que la solución a la encerrona lógica que supone la íntima comunión entre los mentados privilegios epistémicos y materiales habrá de filiarse en el uso que se le dé al conjunto de significaciones culturalmente situadas. Tal estrategia requeriría que estas últimas, en lugar de condicionar o delimitar cognitivamente a todo sujeto, permitan la redención de aquellas condiciones hermenéuticas que otrora lo oprimieran. Pero condición inexcusable para ello sería una reingeniería de los modos de “entender y (re) constituir el yo, el género, el conocimiento, las relaciones sociales y la cultura sin usar formas de pensar y de vivir lineales, teleológicas, jerárquicas, holísticas o binarias” (Flax, 1987, p.622).

En otras palabras, aquí se sugiere que el presupuesto necesario para la mentada redención epistémica supone ser el que tales condiciones sean susceptibles de ser cognitivamente aprehendidas y denunciadas por aquellos individuos que se encuentren bajo el imperio de las mentadas relaciones sociales y culturales hegemónicas.

Dado que son los grupos relegados o marginados los que se hayan de consuetudino hermenéuticamente sometidos por estas últimas, tesis como la de Flax (1987) sostendrán que, a contrario *sensu* de la preeminencia interpretativa y cognitiva que las comunidades hegemónicas habrán de reivindicar para su propia manera de ver y comprender el mundo, las corporaciones que estarían mejor preparadas a los efectos de poner en práctica la denuncia de tales condiciones serían aquellas en mayor medida social y políticamente desfavorecidas. Ahora bien, en tanto se acepte que:

La cultura puede entenderse como dimensión y expresión de la vida humana, mediante símbolos y artefactos (obra u objeto con funciones específicas); como el campo de producción, circulación y consumo de signos; y como una praxis que se articula en una teoría [lo cual explicaría a su vez que] el conjunto de creencias y prácticas que constituyen una cultura determinada son susceptibles de ser utilizadas como una tecnología de control, como microfísica del poder, como un conjunto de límites dentro de los cuales la conducta social debe ser contenida, como un repertorio de modelos a los cuales los sujetos están “sujetados”, (...) [podría concluirse que la mentada reforma conseguiría, en los hechos, dificultarse]. (Gerlero, 2018, pp. 238)

En efecto, bien vale preguntarse si las prácticas discursivas de las comunidades epistémicas hegemónicas -incluso si las mismas ensayasen la renovación a la que Dotson (2014) invitase- habrían de permitir que aquellos grupos relegados pudiesen cuestionar la estabilidad del sistema de valores prevalente. Evidentemente, el poder formular un tal cuestionamiento supone una premisa ineludible a los efectos de promover cualquier inversión o trastocamiento de las estructuras socio-políticas dominantes.

En el punto, bien vale recordar que la respuesta al precedente interrogante ha sido entendida, consuetudinariamente, como asertiva o positiva. De hecho, quien fuera una figura de primerísima importancia en la historia de las ideas científicas argentinas, el otrora presidente de la Universidad de La Plata (Argentina), el político, pedagogo, abogado y literato Joaquín V. González suscribiría que todo ejercicio cognitivo, en cuanto tal, “no solo descubre lo ignoto y lo desaparecido, sino que suprime las desigualdades” (Altamira, 2007, p.69).

Ahora bien, dada tal condición, apelar a una hipótesis en sentido contrario podría resultar heurísticamente interesante, en tanto sugestivamente contestataria a una tesis por demás extendida. Ello desde que, en tanto se parte de la premisa de que:

Todas las propiedades “lógicas” y “metodológicas” de la acción cognitiva,

cada rasgo del sentido de la actividad, de su facticidad, de su objetividad, de su responsabilidad, de su carácter comunitario, sin excepciones, deba tratarse como un logro contingente de una práctica común socialmente condicionada (...), [el categórico optimismo positivista del mentado juriconsulto podría ser cuestionado]. (Garfinkel, 1972, p.33)

En este sentido, bien pueden recordarse las consideraciones ya expuestas oportunamente, de conformidad a las cuales el sentido de toda actividad inquisitiva habrá de revelarse como desfavorable para las posibilidades epistémicas de aquellas comunidades no hegemónicas. En efecto, tales comunidades o grupos, en tanto sujetos a la dinámica de funcionamiento de la mentada “ciencia «normal» o autoritaria” (Harding, 1995, p.335), serán objeto de una praxeología del poder específica, de conformidad a la cual este último habrá de ejercerse:

De manera menos visible, menos consciente y no a través de las estructuras institucionales dominantes, [sino que, por el contrario, éstas habrán de operar por medio de] las prioridades, las estrategias de investigación, las tecnologías y los lenguajes que a través de la práctica y la cultura habrán de constituir una técnica cognitiva particular. (Harding, 1995, p.335)

Existirían, por lo tanto, buenas razones para entender que apelar a aquello que una comunidad epistémica dominante entienda como los valores, social y culturalmente aceptables no podría, de suyo, permitir correr los velos sobre las ideas y discursos consuetudinariamente mancillados o ignorados (Dotson, 2014). Al menos no en la medida que grupos como los migrantes no objetan el conjunto de jerarquías y axiomas sobre la que se instituye la validez normativa de las prácticas de toda comunidad hegemónica. Resulta necesario, por lo tanto, cuestionarse:

Conceptos como pueden ser lo científico, la objetividad, la racionalidad, los modelos mecanicistas (...), conceptos que escapan a los procedimientos estandarizados a los efectos de formular juicios valorativamente neutros desde que, en primer lugar, a partir de tales conceptos [ya condicionados] se han conformado las instituciones y

prácticas sociales sobre los que se pretendía que éstas gozaran de una condición de neutralidad. (Harding, 1995, p.336)

En definitiva, el hecho de que los conceptos de referencia (“lo científico, la objetividad, la racionalidad, los modelos mecanicistas”) se encuentren estructuralmente condicionados por “aquellas ideas de valor predominantes en el *logos* de una cultura dada” (Bourdieu y Wacquant, 2012, p.39), habrá de suponer severas consecuencias epistémicas.

En efecto, el material cognitivo no puede escindirse de un ritual de perpetuación del conjunto de regularidades políticas, sociales y culturales sobre las que se establece la cercenación o mutilación de las voces, pretensiones y, en general, manifestaciones identitarias de ciertas comunidades tradicionalmente marginadas. Como consecuencia de ello, existirían razones de consideración para evitar continuar apelándose al mentado universo de representaciones hegemónicas. Al menos en tanto se entienda como un bien, no solo deontológica sino también epistémicamente valioso la concesión, para las comunidades históricamente segregadas, de la potestad de ser oídas.

En este orden de ideas, y a partir de lo suscripto en la presente sección no puede sino concluirse que, en definitiva, de querer estudiarse los propios hábitos sociales de formación, difusión y legitimación del conocimiento, todo sujeto cognoscente debería radicalmente abandonar una estrategia que, en tanto acriticamente determinista, aceptase como un hecho irrevocable el propio contenido de representación de la realidad de los grupos socio-políticamente prevalentes. Ello desde que tal estrategia conduciría a la imposibilidad de cuestionar las prácticas epistémicas a las que tales comunidades de sentido apelarían a los fines de unilateralmente legitimar sus exclusivas (y excluyentes en relación a terceras otras) adscripciones, perspectivas e ideas.

De este modo, la presente sección ha intentado advertir sobre la praxis epistémica que permitiría dejar de avalar el conservadurismo metodológico que subyace

a la retórica de tales comunidades, retórica que daría lugar, en cuanto tal, a asumir que existirían garantías epistémicas más allá de aquellas que una determinada comunidad de sentido podría, en cuanto tal, objetivamente brindar. En este sentido, el presente artículo advierte sobre la conveniencia y utilidad de que terceras futuras investigaciones se aboquen a examinar las consecuencias concretas que tal conservadurismo metodológico podría suponer sobre los discursos y representaciones de aquellos grupos que, en función de su hegemónica condición, no se avinieran a considerar el parecer de la alteridad.

2. Resultados y discusión

Bien podría abrazarse un determinado ideario epistémico, como aquel que predicara la necesidad de adoptar o bien una visión ciega (*blind sight*) del conocimiento, o absolutamente rigorista al momento de dar cuenta de la realidad, o “bien tributaria a una anegada pasividad frente a los propios impulsos e ideales del sujeto cognoscente” (Daston y Galison, 2010, p.42). Aun así, el culto a una praxis pretendidamente objetiva podría terminar censurando aquellas voces que, en tanto no hegemónicas, de todos modos, poseyeran un determinado contenido instrumentalmente valioso. Ello desde, independientemente del propio empeño o deseo del sujeto cognoscente en abrazar un ideario objetivista, éste no podría emanciparse de las máximas reguladoras de la razón socialmente dominantes.

Al decir de Novick (1988), aquellos modelos que pretendieran comulgar una suerte de “representación efectiva de los hechos -en tanto ésta no suponga la incidencia de determinadas inclinaciones del hermeneuta, quien debería actuar como un juez imparcial-” (p.25), únicamente servirían para legitimar una discrecional distribución de las competencias epistémicas. Ello se traduciría en la imposibilidad de poder conocerse, concretamente, cuáles serían aquellos grupos que habrían de beneficiarse

de tal gnoseológicamente objetable estado de situación.

Evidentemente, un culto idealista como el descripto podría obstar a la capacidad del sujeto cognoscente de poder “prestar atención a aquellas formas concretas de injusticias [epistémicas] en el mundo” (Proctor, 1991, p.226), cercenándose así toda posibilidad de un ejercicio dialécticamente contestatario a los efectos de poder interpelar a estas últimas. De este modo, bajo las condiciones en las que se impone el dominio de una determinada comunidad en detrimento de terceras otras, al decir de Habermas (1971), “las cuestiones de hecho se definirían únicamente como el producto de decisiones metodológicas, siendo que las consecuencias prácticas derivadas de la aplicación de tales criterios quedarían, por ende, excluidas de toda suerte de reflexión” (p.280).

Frente a la posibilidad cierta de que elementos que en otras circunstancias hubieran inevitablemente sido considerados terminen cayendo en “desuetudo”, debería reconocerse que el pretender, que bajo las condiciones de referencia el universo de representación de la realidad del grupo relegado sea igualmente examinado y discutido “reflejaría una imaginación mecanicista” (Diamond, Scholte y Wolf, 1975, p.870). Esta última a su vez, revelaría un “idealismo esencial” puesto que, en definitiva, la separación razonada entre subjetividad y objetividad no existe en la práctica dialéctica.

De conformidad a tal premisa, no solo la mentada praxis, sino la titularidad de las credenciales inherentes a los intereses, campos de conocimiento, perspectivas, demandas, pretensiones, identidades y, en general, el propio concepto de paradigma también resultaría ser un producto sociológico. Por lo tanto, este último “no podría interpretarse simplemente como una herramienta analítica para el estudio de analogías y metáforas” (Firth, 1975, p.9).

Una posición radical en tal sentido, sostendría que bajo el esquema de referencia no podría predicarse distinción alguna entre sistemas de representación de la realidad

cognitivamente valiosos o conducentes (verbigracia, a los efectos del debate democrático entre distintos colectivos de pertenencia como los nacionales y los migrantes) y aquellos carentes de toda posibilidad de ser entendidos como tales.

En la medida en que aquellas comunidades de sentido hegemónicas, cuya práctica se desarrolla en el seno del acriticamente sosegado universo de la “ciencia normal” (Kuhn, 2004), incurran sistémicamente en un proceder que refuerce o reafirme aquel estado de situación sobre el que se instituye la mentada “injusticia epistémica” (Fricker, 2017), no resultaría normativamente plausible sostener que esta última suponga ser una condición ajena o autónoma y, por lo tanto, desagregable, de toda empresa cognitiva. En palabras de Marí (1991):

La ciencia es un estatuto que incluye (...) en el interior de su práctica, sus mismas condiciones de aplicación. Así la división clásica entre teoría y aplicaciones de la teoría es rechazada, incorporando dicha práctica sus condiciones de aplicación. Condiciones de aplicación no son las efectividades tecnológicas sino las “condiciones” no formales y formales (...). Un concepto se torna así científico en el interior de su práctica teórica, en un proceso que incluye las propias técnicas de realización. (p.326)

En definitiva, el presente artículo ha intentado probar que en aquellos supuestos en los cuales toda corporación cognoscente vede las posibilidades deliberativas de aquellos grupos tradicionalmente desfavorecidos, la injusticia de referencia habrá de ser, por lo tanto, doble. Esta última resultará, en consecuencia, no solo epistémica, sino, también, y para el propio deseo cognitivista de tal grupo, de cuño heurístico. Sucede que, en la medida de que tal injusticia obste a la propia imposibilidad de conocer las razones que subyacen a esta última (verbigracia, ignorarse el hecho de formarse parte de una comunidad de sentido que ontológicamente habría cercenado las representaciones de la realidad de la alteridad) tal grupo hegemónico no solo desconocería, sino que, para peor, desconocería desconocer.

Conclusión.

El presente trabajo ha intentado probar, de conformidad a su objetivo, que no sería sino la comunidad epistémica hegemónica aquella que mutilaría, merced a su conformismo cultural y políticamente conservador, sus propias capacidades de representarse como ontológicamente anquilosado y discrecional no solo el contenido de su producción cognitiva, sino también las propias ideas reguladoras de valor (verbigracia, sus prejuicios y sesgos hermenéuticos hacia el migrante en tanto alteridad) a las que, a los fines de una tal producción, habría de apelar.

De hecho, a lo largo de la historia de los movimientos sociales del siglo XX, no han sido pocos los grupos que, en función de sus reivindicaciones, han logrado denunciar las limitaciones cognitivas que los grupos hegemónicos exteriorizaran a la hora de condicionar o mutilar sus propias condiciones de poder conocer y entender, acabadamente, el sistema de representación de la realidad de la otredad.

En este sentido, la experiencia de las comunidades migrantes podría constituirse cual refracción de aquella que, en las últimas décadas, los colectivos feministas desarrollaran. En efecto, en virtud del repudio a un tal solipsismo epistémico, aquellos grupos de sujetos cognoscentes constituidos mayoritaria o exclusivamente por mujeres, han demostrado encontrarse gnoseológicamente mejor situados que aquellos otros conformados por sus congéneres. Ello desde que, para una determinada pluralidad de supuestos, los hombres carecerían de la experiencia que las primeras efectivamente poseerían (en tanto sujetos tradicionalmente marginados de los circuitos de producción epistémica y deliberativa).

Sería un tal contraste el que explicaría, en definitiva, que las percepciones, preocupaciones y pretensiones de las mujeres resultasen ajenas y, en el peor de los supuestos, ininteligibles para los hombres. En definitiva, es tal condición situada la que le permitiría a las primeras poder dar cuenta, en tanto grupos

oprimidos, de la abyecta condición del orden social imperante, brindándole a las mentadas la posibilidad de promover una agenda no solo cultural sino también epistémicamente reformista, en tanto contestataria del universo de representaciones y adscripciones ya instituidas.

En tal orden de ideas, este estudio ha intentado aportar al debate la tesis conforme la cual, en función de la denuncia de los discursos y las instituciones sociopolíticas mayoritariamente aceptadas, una perspectiva solidaria al testimonio de grupos consuetudinariamente marginados como el de los migrantes permitiría de suyo que los grupos hegemónicos puedan abandonar aquel estado de situación en el cual, como se mentara, desconocían desconocer.

El sentido trascendente que una epistemología abocada a la consideración de las razones de la alteridad puede suponer constituye, por ende, uno de los principales hallazgos del presente trabajo. En efecto, este opúsculo ha consistentemente probado que el único recurso para evitar abrazar el conservadurismo metodológico de los grupos hegemónicos supondría ser la denuncia de las iniquidades, abusos o endémicas injusticias que las minorías como las de los migrantes deben persistentemente sobrellevar.

En este orden de ideas, podría resultar provechoso o conducente que futuras líneas de investigación se aboquen a analizar el modo en el que tales injusticias podrían perpetuar un estado de incuria o indolencia epistémica en el cual el culto a un universo de representaciones que se entiende como objetivo (en tanto prevalente) sería aquel que, justamente, explicaría no solo su implícita parcialidad, sino también la falta de posibilidades de dejar a esta última atrás.

Debe referirse, de todos modos, que las eventuales limitaciones metodológicas por las que tales trabajos podrían eventualmente discurrir resultarían ser las mismas por las que, para este opúsculo, se transitaran. La referencia es, claro está, a la potencial condición de encontrarse, el propio investigador, atravesado por el conjunto de valores y presupuestos que,

en cuanto tales, lo constituyen en relación con su propia cultura (hegemónica) de pertenencia.

Referencias bibliográficas

- Altamira, R. (2007). *Mi viaje a América: Libro de documentos*. Universidad de Oviedo.
- Balibar, E. (1995). *Nombres y lugares de la verdad*. Nueva Visión.
- Barthes, R. (2002). *Mitologías*. Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P., y Wacquant, L. (2012). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo XXI Editores.
- Bunge, M. (1999). *Buscar la filosofía en las ciencias sociales*. Siglo XXI Editores.
- Daston, L., y Galison, P. (2010). *Objectivity*. Zone Books.
- Diamond, S., Scholte, B. y Wolf, E. (1975). Anti-Kaplan: Defining the Marxist tradition. *American Anthropologist*, 77(4), 870-876. <https://doi.org/10.1525/aa.1975.77.4.02a00110>
- Dotson, K. (2014). Conceptualizing epistemic oppression. *Social Epistemology*, 28(2), 115-138. <https://doi.org/10.1080/02691728.2013.782585>
- Firth, R. (1975). An Appraisal of Modern Social Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 4, 1-36. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.04.100175.000245>
- Flax, J. (1987). Postmodernism and gender relations in feminist theory. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 12(4), 621-643. <https://doi.org/10.1086/494359>
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3-20. <https://doi.org/10.2307/3540551>
- Fraser, N. (2000). Rethinking recognition. *New Left Review*, 3, 107-120.
- Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica: El poder y la ética del conocimiento*. Herder Editorial.
- Garfinkel, H. (1972). Remarks on ethnomethodology. In J. J. Gumperz y D. Hymes (Eds.), *Directions in sociolinguistics* (pp. 301-324). Rinehart & Winston.
- Gerlero, M. S. (2018). *Haciendo Sociología Jurídica*. Visión Jurídica.
- Goldman, A. I. (1993). Epistemic folkways and scientific epistemology. *Philosophical Issues*, 3, 271-285. <https://philpapers.org/rec/GOLEFA-5>
- González, J. A. (2015). La injusticia epistémica y la justicia del testimonio. *Discusiones Filosóficas*, 26(16), 49-68. <https://doi.org/10.17151/difil.2015.16.26.4>
- Grossberg, L. (1996). Identity and cultural studies: Is that all there is? In S. Hall y P. Du Gay (Eds.), *Questions of cultural identity* (pp. 87-107). Sage Publications.
- Guillén, J. C., Menéndez, F. G., y Moreira, T. K. (2019). Migración: Como fenómeno social vulnerable y salvaguarda de los derechos humanos. *Revista de Ciencias Sociales (Ve)*, XXV(E-1), 281-294. <https://doi.org/10.31876/rcs.v25i1.29619>
- Gutiérrez, E. (2018). The coloniality of migration and the «refugee crisis»: On the asylum-migration nexus, the transatlantic white European settler colonialism- migration and racial capitalism. *Refuge: Canada's Journal on Refugees*, 34(1), 16-28. <https://doi.org/10.7202/1050851ar>
- Habermas, J. (1971). *Knowledge and human interest*. Beacon Press.
- Hall, S. (Ed.) (1997). *Representation: Cultural representations and signifying practices*. Sage Publications.

- Harding, S. (1995). «Strong objectivity»: A response to the new objectivity question. *Synthese*, 104(3), 331-349. <https://doi.org/10.1007/bf01064504>
- Hartsock, N. C. M. (2003). The feminist standpoint: Developing the ground for a specifically feminist historical materialism. In S. Harding y M. B. Hintikka (Eds.), *Discovering reality: Feminist perspective on epistemology, metaphysics, methodology, and philosophy of science* (pp. 283-310). Kluwer Academic Publishers.
- Hookway, C. (2010). Some varieties of epistemic injustice: Reflections on Fricker. *Episteme*, 7(2), 151-163. <https://doi.org/10.3366/epi.2010.0005>
- Kuhn, T. S. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2010). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Malgesini, G., y Giménez, C. (2000). *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Los Libros de la Catarata.
- Marí, E. E. (1991). Ciencia y ética: El modelo de la ciencia martillo, *Doxa*, (10), 319- 327. <https://doi.org/10.14198/DOXA1991.10.14>
- Novick, P. (1988). *That noble dream: The objectivity question and the American historical profession*. Cambridge University Press.
- Pérez, M. (2019). Violencia epistémica: Reflexiones entre lo invisible y lo ignorable. El lugar sin límites. *El Lugar sin Límite: Revista de Estudios y Políticas de Género*, 1(1), 81-98. <https://revistas.untref.edu.ar/index.php/ellugar/article/view/288>
- Proctor, R. N. (1991). *Value-free science?: Purity and power in modern knowledge*. Harvard University Press.
- Romero, V. (2021). Masculinidad, migración y pobreza extrema: Mirada retrospectiva de exmigrantes en Hermosillo, Sonora-México. *Revista de Ciencias Sociales (Ve)*, XXVII(2), 67-79. <https://doi.org/10.31876/rcs.v27i2.35900>
- Saborit, P. (1997). *Anatomía de la Ilusión*. Pre-Textos.
- Stumpf J. P. (2014). Crimmigration: Encountering the leviathan. In S. Pickering y J. Hamm (Eds.). *The Routledge Handbook on Crime and International Migration* (pp. 237-250). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203385562>
- Taylor, C. (1994). The politics of recognition. In A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (pp. 25-74). Princeton University Press.
- Weber, M. (1964). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Yoshino, K. (2007). *Covering: The hidden assault on our civil rights*. Random House.
- Zizek, S. (1998). Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo. En E. Grüner (Ed.), *Estudios culturales: Reflexiones sobre el Multiculturalismo* (pp. 137-188). Paidós.