

# UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO FACOLTÀ DI STUDI UMANISTICI CORSO DI LAUREA IN SCIENZE FILOSOFICHE

## INGIUSTIZIA EPISTEMICA, RESPONSABILITÀ ED ESPERIENZE TRANS

Relatore:

Prof. Francesco GUALA

Tesi di Laurea di: Alex GRISAFI Matr. 939205

Anno Accademico 2019/2020

### Ringraziamenti

Desidero ringraziare il professor Francesco Guala, relatore di questa tesi di laurea, per la sconfinata disponibilità, solerzia e puntualità nel rispondere a dubbi e nel correggere in modo dettagliato e mirato ciò che ho scritto – nonché per aver proposto un corso di lezioni ricchissimo di contenuti illuminanti, senza il quale non sarei venuto a conoscenza del tema di questa tesi.

Ringrazio mio padre e mia madre per avermi sempre sostenuto e supportato, anche di fronte a errori e mancanze, e che finalmente potranno assistere al coronamento del mio ciclo di studi. Grazie anche a zia Giusy, zia Maria, zio Bruno, nonna Pina, mia sorella Tamara, i miei cugini Ivan e Giada, le gatte Nuvola e Tofi. Vi voglio bene.

Ringrazio la ragazza sconosciuta che, durante una lezione dell'anno scorso, ha innescato a sua insaputa un percorso di presa di coscienza, non ancora concluso, sui miei pregiudizi.

Allo stesso modo ringrazio Michele G. che, a sua insaputa e suo malgrado, ha stimolato in me l'interesse ad approfondire il femminismo rendendo possibile questa tesi.

Ringrazio Cordelia Fine, ContraPoints, Miranda Fricker, Julia Serano, PhilosophyTube e Innuendo Studios per la scrittura di libri e la produzione di video che stanno contribuendo a trasformarmi nella persona che sono, sradicando convinzioni e atteggiamenti che non pensavo si sarebbero potuti mettere in discussione.

Ringrazio A., Marta, Martu, M., Q. e Samuel per le preziosissime testimonianze senza le quali questa tesi non avrebbe motivo di esistere.

Naturalmente ringrazio le persone a me care: sperando di non dimenticare nessuno, Albert S., Alessio P., Anna C., Avlas, Biagio, Clara R., Clod, Daniele B., Daniele "DDR", Davide J., Emanuele G., Emanuele M., Emma D., Federico P., Francesco D.C., Giada M., Giorgio S., Grazia, Greta B., James C., Jayloke, Kiki, Lorenzo P., Luca F., Luca G., Marco G., Marco "Malvagio", Marco S., Marta C., Marti B., Martu, Matteo S., Mauro P., Raffaello S., Riccardo "XDinky" S., Rugerfred, Simone M., Stefano B., Saura, Serena C. detta "Polpo", Triex, Victor C.N., Viola L.

Un caloroso grazie a tutto!

## Indice

Intro	oduzione	4
1.	Inquadrare l'ingiustizia epistemica	9
	Epistemologia sociale	9
	La standpoint theory femminista	12
	Postmodernismo	13
	Le radici dell'ingiustizia epistemica	14
2.	Tassonomie dell'ingiustizia epistemica	17
	Lenti	17
	Torti	20
3.	Ingiustizia testimoniale	21
	Potere sociale	21
	Potere di identità	22
	Assegnazione di credibilità	24
	Il caso centrale dell'ingiustizia testimoniale	25
	I torti dell'ingiustizia testimoniale	29
	Ingiustizia testimoniale da deficit di credibilità prescrittivo	32
	Ingiustizia testimoniale da eccesso di credibilità	33
	Smorzamento testimoniale	37
	Ingiustizia testimoniale strutturale	40
4.	Ingiustizia ermeneutica	44
	Ingiustizia ermeneutica strutturale o agenziale	46
	Il legame tra ingiustizia ermeneutica e testimoniale	47
	I torti dell'ingiustizia ermeneutica	47
	Ingiustizia o sfortuna?	50
	Ingiustizia ermeneutica sistematica o incidentale	51
	Risorse ermeneutiche collettive o condivise	53
	Ignoranza ermeneutica volontaria	57
5.	Altre forme di ingiustizia epistemica	62
	Sfruttamento epistemico	
6.	Rimedi all'ingiustizia epistemica	
	Virtù e vizi (più o meno) individuali	
	Ignoranza attiva e meta-insensibilità	

	Meta-lucidità e coscienza caleidoscopica	74
	Contro l'essenzialismo: il pensiero strutturale	78
	Soluzioni strutturali	84
	"Solo le donne possono parlare di aborto", "Tutti possono parlare	e di
	tutto": note su un dibattito distorto	85
7. In	giustizia epistemica e persone trans	90
	Chi sono le persone trans? Termini e concetti	91
	Il potere di decidere chi è trans: i clinici	93
	Il potere di decidere come si parla di persone trans: rappresentazi	ione
	e risorse ermeneutiche	99
	Il potere di costruzione sociale dei soggetti	108
8. Es	perienze tra(n)sformative	120
	Autorevolezza	122
	Molestie	126
	Costrizioni dei ruoli di genere	128
	Cambiamenti ormonali	130
Bibliogr	afia	135

### Introduzione

L'anno scorso, durante una lezione in università, una ragazza vestita e truccata di tutto punto, come ci si aspetterebbe da qualcuna che stia andando a ballare, alzò la mano per portare alcune osservazioni molto puntuali sul neopositivismo logico. In quel momento, mi accorsi che non ci potevo credere: la sensazione viscerale era che una ragazza così agghindata non poteva essere né interessata, né preparata sul neopositivismo logico. Davo come per scontato che sicuramente avrebbe detto qualcosa di superficiale, banale o non pertinente – e a giudicare dalle espressioni sui volti del resto della classe, ero in buona compagnia. Eppure, più parlava e più parte di me doveva riconoscere che la ragazza stava dimostrando la propria preparazione e il proprio acume. Nonostante a un livello più distaccato riconoscessi che in generale l'abito non fa la monaca, e che nello specifico la ragazza era preparata, la reazione viscerale di incredulità, e di tentare di scovare ogni minima imperfezione per smascherarla, per avere la prova che sì, alla fine stava dicendo cose superficiali, non mi lasciava. Mi sono arrovellato su questo episodio per lungo tempo, constatando che non era altro che il caso estremo di un atteggiamento più generale che avevo, anche con le mie amiche: di base, quando erano donne a parlare, c'era una sensazione che ciò che dicevano fosse meno arguto, meno rilevante – detta in modo più diretto e onnicomprensivo, che fossero meno intelligenti.

È stato soprattutto per via di episodi come questi che, quando sono venuto a conoscenza del concetto di *ingiustizia epistemica* durante il corso di filosofia delle scienze sociali, si è accesa una lampadina: molti episodi che avevo vissuto o che vedevo attorno a me, ma che non ero mai riuscito a mettere bene a fuoco, trovavano finalmente un nome, approfondimenti e analisi, venivano inquadrati in una cornice tramite cui potevo riuscire a comprenderli e a comunicarli.

L'ingiustizia epistemica è quell'ingiustizia che i soggetti conoscenti subiscono in quanto soggetti conoscenti: dall'essere creduti meno per via di pregiudizi, fino alla mancanza stessa di concetti per descrivere le esperienze di gruppi sociali esclusi da quei luoghi – come giornalismo, accademia, politica e giurisprudenza – in cui si possono generare e diffondere concetti. Le forme in cui essa si manifesta sono moltissime, e ancor di più i torti che essa provoca o contribuisce a rinforzare. L'ingiustizia epistemica è infatti legata a doppio filo ad altre forme di oppressione, dal

momento che prolifera soprattutto grazie alla marginalizzazione e al pregiudizio. Per questo, si tratta di un concetto di primaria importanza per quei movimenti di giustizia sociale che si battono per le cause femministe, antirazziste, queer e non solo.

Nonostante questo, la letteratura italiana sul tema dell'ingiustizia epistemica è inesistente: il dibattito avviene, a partire dal libro del 2007 di Miranda Fricker intitolato *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, quasi esclusivamente in ambito anglosassone e in lingua inglese. È vero che le idee sull'ingiustizia epistemica traggono a piene mani da elaborazioni precedenti (W.E.B. Du Bois, Frantz Fanon, María Lugones, Gayatri Chakravorty Spivak, Michel Foucault, Sandra Harding, Donna Haraway, Lorraine Code, Charles Wade Mills, per citare alcuni nomi tra gli altri); nello stesso tempo, anche molti dei loro testi non sono stati tradotti in italiano, e soprattutto la cornice dell'ingiustizia epistemica ha il merito di essere la prima a identificare forme di ingiustizia *distintamente* epistemiche, facendo ordine nelle importantissime intuizioni delle autrici e autori precedenti.

Per questo motivo, ho scelto di scrivere la tesi in italiano anziché inglese: si tratta di un tentativo di aggiungere il tassello dell'ingiustizia epistemica al grande mosaico dell'attivismo per la giustizia sociale, nella convinzione che si tratti di una aggiunta di rilievo per sollevare nuove questioni, e portare chiarezza su questioni già presenti.

Il primo capitolo inquadrerà l'ingiustizia epistemica nel contesto dell'epistemologia sociale, nonché nelle sue radici storiche.

Il secondo capitolo fornirà alcune tassonomie, con spirito pluralista, per familiarizzare con le tipologie di ingiustizia epistemica e dei torti che queste arrecano.

Nel terzo capitolo si esplorerà la forma di ingiustizia a cui Fricker dedica più spazio nel suo libro: l'ingiustizia del ricevere meno credibilità di quella che spetterebbe per via di pregiudizi sull'identità sociale della persona. Oltre a questa, si vedranno varianti in cui le ingiustizie derivano da eccesso di credibilità, da stereotipi prescrittivi anziché descrittivi, dal troncamento della testimonianza da parte di chi parla, nonché da casi strutturali senza nessun colpevole particolare.

Il quarto capitolo è dedicato all'ingiustizia ermeneutica: l'ingiusto deficit di intellegibilità di esperienze e dinamiche (soprattutto di oppressione) rilevanti per gruppi marginalizzati, perché i concetti in questione o non esistono o non circolano nelle risorse concettuali condivise nella società; e questa mancanza è dovuta alla

ingiusta esclusione di determinati gruppi sociali dai luoghi in cui si generano e si diffondono significati sociali.

Il quinto capitolo espone altre forme di ingiustizia epistemica individuate successivamente al libro di Miranda Fricker. La maggior parte riceverà un semplice e breve accenno, mentre si approfondirà più in dettaglio lo sfruttamento epistemico: l'estorsione di lavoro epistemico non riconosciuto e non ricompensato, in condizioni non eque e che contribuiscono a rafforzare e mantenere ingiustizie.

Il sesto capitolo è dedicato ai rimedi per le ingiustizie epistemiche: non solo le virtù individuali per correggere il proprio carattere epistemico, ma anche le virtù istituzionali per correggere le strutture che mantengono l'ingiustizia epistemica. Tra gli elementi principali si rilevano l'importanza del contatto sociale con persone di gruppi marginalizzati, del contatto parasociale (personaggi di film, libri, videogiochi...) come surrogato a sua volta efficace, la tecnica del *perspective-taking*, e l'abituarsi al pensiero strutturale e anti-essenzialista.

Il settimo capitolo è il case study della tesi: uno dei gruppi sociali più oppressi e discriminati è quello delle persone trans, e molte delle ingiustizie che queste vivono sono collegate a, e rinforzate da, forme di ingiustizia epistemica. I clinici hanno il potere di decidere chi può avere accesso alle terapie ormonali e chirurgiche, per esempio, e lo fanno spesso basandosi su stereotipi sessisti, alimentati da una rappresentazione mediatica pesantemente distorta; tutto questo concorre persino a ostacolare la comprensione di sé stesse per le persone trans, che si trovano a leggere i loro vissuti con le lenti attivamente ostili e carenti presenti nel discorso pubblico.

L'ottavo capitolo, infine, è volto a esplorare un'intuizione di Rachel McKinnon: anziché vedere cosa l'epistemologia sociale ci può insegnare sulle dinamiche oppressive vissute dalle persone trans, si indagherà che cosa le persone trans possono insegnarci sull'epistemologia sociale. Coloro che compiono un percorso di transizione, vivendo socialmente prima come donne e poi come uomini, o viceversa, si trovano nella situazione unica di sperimentare in prima persona il mondo, e le discriminazioni, da due posizionamenti sociali radicalmente diversi – potendo quindi smascherare ciò che è difficile notare se vi si ha accesso soltanto da un punto di vista. Grazie soprattutto alle testimonianze di sei persone trans, amiche dell'autore, si parlerà di autorevolezza,

molestie, costrizioni dei ruoli di genere e impatto degli ormoni (testosterone e estrogeni) in uomini e donne.

Prima di cominciare, è doveroso fare tre precisazioni. Lungo la tesi si parlerà di gruppi, e a volte di persone, dominanti/privilegiate o oppresse/marginalizzate. Solamente in alcune istanze viene specificato, ma è sempre da intendersi come una semplificazione linguistica: non ci sono gruppi monolitici di persone esclusivamente dominanti e persone esclusivamente marginalizzate, bensì molteplici assi di oppressione che si intersecano tra loro, con effetti combinati diversi dalla semplice somma delle parti. Ogni persona può trovarsi a far parte di un gruppo dominante oppure marginalizzato a seconda del contesto rilevante: se si parla di razzismo in un contesto occidentale, le persone bianche sono dominanti rispetto a persone razzializzate come nere; ma una donna bianca si troverà a essere marginalizzata quando si prendono in esame questioni legate al sesso e al genere. Le persone queer sono marginalizzate nella società nel suo complesso, ma all'interno della comunità queer i maschi gay bianchi sono in posizione dominante, e le persone trans, o bisessuali, o lesbiche, o asessuali, si trovano a essere marginalizzate nella marginalizzazione. E così via.

Una seconda precisazione è che tutte le citazioni delle fonti sono state tradotte in italiano, nonostante fossero quasi tutte in inglese in originale – lo si è fatto per comodità di lettura, e per scrivere un testo accessibile anche a chi conosce solamente l'italiano, confidando che le traduzioni siano adeguate. In ogni caso, dal momento che sono riportate le fonti, è possibile controllare e confrontare con l'originale. Allo stesso modo si è cercato di tradurre in italiano ogni termine tecnico che fosse traducibile, ma non è stato possibile farlo in tutti i casi: termini come *gaslighting*, *catcalling*, *gatekeeping* e *deadname* sono rimasti in inglese, e sono stati spiegati.

L'ultima precisazione è che, scrivendo una tesi sull'ingiustizia epistemica, la consapevolezza della possibilità di stare perpetrando ingiustizia epistemica con questa stessa tesi ha aleggiato costantemente sopra di me. Scoprire che queste idee hanno radici profonde nei pensieri e nelle azioni di attiviste, attivisti, pensatrici, pensatori lungo almeno tutto il secolo precedente e non sono nate dal nulla nel 2007 ha comportato il dover trovare un equilibrio tra l'estremo del leggere una letteratura sterminata senza mai arrivare a una conclusione, e l'altro estremo del cancellare delle voci che meritano di essere riconosciute e ascoltate. Per le necessità dei tempi e degli

scopi di una tesi di laurea magistrale, non si è potuto recuperare tutto, ma si è cercato di ricordare i nomi delle personalità che hanno dato contributi ante litteram a quella che poi è stata chiamata ingiustizia epistemica. Nel fare ciò, inoltre, mi sono dovuto limitare ai testi di filosofia e ai nomi disponibili tramite citazioni di altri autori, presenti e reperibili nei database di riferimento, e in lingue a me comprensibili. Come ha rilevato Nancy Tuana<sup>1</sup>, questo significa che moltissima filosofia è esclusa in partenza: molte delle riviste accademiche di filosofia africane, per esempio, non sono neppure incluse nei database online e nelle biblioteche più prestigiose. Infine, parlare di persone trans senza esserlo in prima persona significa rischiare concretamente di distorcere o annacquare tali esperienze. Per cercare di ridurre al minimo questo problema, pur sapendo che non è possibile eliminarlo del tutto, ho coinvolto e ascoltato molte persone trans lungo la stesura della tesi, chiesto chiarimenti e sottoposto di volta in volta la mia comprensione delle questioni, nonché le mie scelte su cosa trattare e come farlo, al loro scrutinio. Mi scuso per ciò che è inevitabilmente rimasto di distorto, impreciso o annacquato, e per la cancellazione di coloro che hanno certamente dato contributi importanti sul tema dell'ingiustizia epistemica, ma di cui non sono venuto a conoscenza per via dell'esclusione dal canone filosofico occidentale.

Nella speranza di aver svolto, nonostante queste limitazioni, un lavoro valido, vi auguro buona lettura.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Tuana 2017, p. 135.

### CAPITOLO 1 – Inquadrare l'ingiustizia epistemica

Il nome di "ingiustizia epistemica" viene coniato da Miranda Fricker già nel 1998, ma è solo dal 2007 che acquisisce notorietà, grazie al suo libro *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. L'opera di Fricker ha impostato i termini del dibattito, rendendo l'ingiustizia epistemica un tema caldo e fiorente nel campo dell'epistemologia sociale (e all'intersezione con etica e filosofia politica). Per comprendere meglio lo spazio che l'ingiustizia epistemica si ritaglia, è opportuno offrire dei brevi cenni sull'epistemologia sociale, e sui due filoni con cui Fricker si trova in relazione critica, e polemica: la Standpoint Theory di derivazione marxista, e il postmodernismo.

### Epistemologia sociale

L'epistemologia nella sua accezione generale è la branca della filosofia che indaga la conoscenza e come dovremmo comportarci per determinare cosa è vero, quali sono i fatti e i fattori rilevanti, quali sono i limiti della conoscenza.

Nella sua versione più diffusa nella filosofia occidentale, l'epistemologia è stata eminentemente individuale: si teorizza assumendo che i soggetti di conoscenza siano individui generici (intercambiabili l'uno con l'altro) e auto-sufficienti – è il modello atomistico dei soggetti di conoscenza.<sup>1</sup>

In quest'ottica, le differenze sociali tra individui vengono bollate a priori come irrilevanti per l'epistemologia.

A partire dagli anni '80, in contrapposizione al modello atomistico, nasce e si sviluppa l'epistemologia sociale.<sup>2</sup>

Molta dell'epistemologia sociale è di matrice femminista, e cerca di spiegare alcuni fatti difficilmente inquadrabili nell'epistemologia tradizionale: a partire dagli anni '70, molte scienziate femministe hanno portato contributi trasformativi in campi come antropologia, sociologia, scienze politiche, ricerca medica, psicologia, biologia e archeologia.<sup>3</sup> Le metodologie scientifiche che si supponevano rigorose e "oggettive"

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Grasswick 2006.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Grasswick 2006.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Kourany 2017.

non hanno impedito l'insinuarsi di assunzioni di genere "che, una volta esposte, erano insostenibili su base empirica, concettuale e politica". 4

Tra gli innumerevoli esempi si possono citare:

- Gli studi sulla sessualità e le relazioni umane condotti assumendo solamente l'attrazione eterosessuale, tra uomo e donna, così come le interpretazioni di reperti archeologici, dati antropologici in chiave eterosessuale e legata agli stereotipi di genere della nostra cultura;<sup>5</sup>
- Le sperimentazioni di farmaci effettuate spesso esclusivamente su soggetti maschi (anche quando animali), con il risultato che le donne hanno il 154% degli effetti collaterali dai farmaci rispetto agli uomini, di cui la seconda casistica più comune è che semplicemente il farmaco non sortisce alcun effetto e per molte patologie e sindromi, come è il caso degli infarti, molti trattamenti medici e farmaci somministrati risultano dannosi anziché benefici per le donne, portando a sanguinamento e maggiore probabilità di morte;<sup>6</sup>
- Gli studi di biologia evoluzionista, primatologia e sociobiologia che assumono che la selezione sessuale agisca primariamente sui maschi, portando a risultati erronei fino a che non sono giunti i contributi di scienziate esplicitamente femministe, che si prefiggevano di contrastare l'androcentrismo – come Jeanne Altman che ha significativamente migliorato la metodologia della ricerca sul comportamento animale.<sup>7</sup>

Non si tratta di teorizzare una "scienza femminista", né un metodo o un modo di conoscere femminista (il che presupporrebbe quello stesso essenzialismo sulle differenze di genere che le femministe contrastano). Piuttosto, l'ideale convenzionale di oggettività è messo in discussione dai programmi di ricerca femministi e dai risultati da essi ottenuti. Come scrive Sandra Harding in "Why Has the Sex/Gender System Become Visible Only Now?": "l'infusione delle politiche femministe nella ricerca scientifica ha migliorato la ricerca in questi campi sotto diversi parametri standard,

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Grasswick 2006.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Schiebinger 1999, cap.7; Fehr & Weaver 2017.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Criado-Perez, 2019, capp. 10-11.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Schiebinger 1999, capp. 7-8; Wylie & Nelson 2007; Fehr & Weaver 2017.

incluse qualità empirica, completezza e ampiezza esplicativa, tra le altre virtù epistemiche cardine associate all'"oggettività". 8

Si tratta di riconoscere che non è una serie incredibile di coincidenze che, da un lato, le donne siano state escluse e marginalizzate dall'attività scientifica; e che, dall'altro lato, molta scienza si sia dimenticata delle donne e abbia assunto stereotipi di genere acriticamente. E non è una serie incredibile di coincidenze che nelle varie discipline sia servito l'arrivo di scienziate donne *e femministe* a correggere questi problemi. <sup>9</sup>

I soggetti di conoscenza non sono irrilevanti e non sono intercambiabili. L'epistemologia sociale cerca di spiegare questo fatto, fornendo un'analisi normativa (e non semplicemente descrittiva) della conoscenza e di come migliorarla – e in questo si distingue dalla sociologia della scienza.

Le correnti femministe in epistemologia sociale sono state inquadrate in una celebre tripartizione di Sandra Harding: <sup>10</sup>

- Empirismo femminista (esponente principale: Helen Longino)
- Standpoint theory femminista (esponente principale: Sandra Harding)
- Postmodernismo femminista (esponente principale: Donna Haraway)

La tripartizione è una semplificazione, dal momento che nel tempo le correnti si sono mescolate, ibridate e moltiplicate, e che poche opere ricadono inequivocabilmente in una singola categoria. Si tratta comunque di una tassonomia utile per avere un'idea di partenza delle principali direzioni nella letteratura.<sup>11</sup>

Miranda Fricker pone esplicitamente il suo concetto di ingiustizia epistemica in relazione con le ultime due correnti, mentre non risulta un posizionamento relativamente all'empirismo.

Può quindi risultare utile una breve caratterizzazione di queste due correnti, tenendo a mente che non potrà rendere conto della varietà di posizioni diverse al loro interno.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Harding 1983.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Schiebinger 1999.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Grasswick 2006.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Grasswick 2006.

### La standpoint theory femminista

La standpoint theory femminista (teoria del "punto di vista", con l'enfasi sul *punto* da cui si guarda) prende le mosse dagli sviluppi del materialismo Marxista di Georg Lukács, per cui i proletari avrebbero una comprensione più profonda delle relazioni sociali rispetto ai capitalisti, per via della loro posizione relativamente alla produzione. <sup>12</sup>

Si ritiene comunemente che la propria identità, le proprie convinzioni politiche possano, al più, andare ad interferire con l'oggettività nella scienza e nell'acquisizione di conoscenza. La standpoint theory "ribalta questo assunto e riconosce che l'identità può essere una risorsa critica per creare conoscenza". <sup>13</sup>

La versione femminista consta di tre tesi: 14

1. Conoscenza situata. Non sono soltanto fattori epistemici (evidenza, giustificazione, affidabilità...) ad incidere: per alcune proposizioni, che un agente epistemico sia nella posizione di conoscerle dipende da alcuni fatti sociali, non epistemici, di quell'agente.

Due esempi per dare plausibilità alla tesi: citando Nagel, non si può sapere cosa si prova ad essere un pipistrello senza esserlo; e non è possibile sapere cosa si prova ad avere le mestruazioni se non le si è mai avute. Questi esempi però sono sia più forti (parlano di impossibilità) sia più deboli (non parlano di fatti sociali) della tesi. Due esempi più pertinenti: al rilascio di Siri, l'Intelligenza Artificiale di Apple, se le si diceva "Sto avendo un infarto" sapeva aiutare, mentre se le si diceva "Ho subito uno stupro" rispondeva con "Non so cosa significhi 'stupro"; e quando sempre Apple ha rilasciato Healthkit, un'app che prometteva di tracciare la salute dell'utenza in modo completo, questa teneva traccia persino del molibdeno, ma non del ciclo mestruale. <sup>15</sup>

Il proprio posizionamento sociale in una data società fa sì che ci si trovi ripetutamente in determinate situazioni, e non in altre. Questo fa sì che alcune caratteristiche siano più salienti di altre nell'esperienza. È più probabile che per

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Grasswick 2006.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> McKinnon 2015.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Fricker 2006; Grasswick 2006; Pohlhause 2012; McKinnon 2015; Toole 2019.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Criado-Perez 2019, cap. 9.

- chi ha o ha avuto il ciclo, ciò che lo riguarda sia saliente nell'esperienza, mentre è più probabile che sfugga a chi non l'ha mai avuto.
- 2. Privilegio epistemico. Le identità oppresse non hanno semplicemente maggiore probabilità di conoscenze *diverse*, ma *migliori*: si trovano ad avere facilmente conoscenza sia di ciò che è saliente nei gruppi dominanti (perché questi diffondono la loro visione del mondo), sia di ciò che è saliente nella propria esperienza, e soprattutto nella propria esperienza delle strutture di oppressione. Hanno il potenziale per sviluppare una "doppia coscienza", per dirla a là Du Bois (1903), laddove i gruppi dominanti hanno un'esperienza ovattata dal loro potere.
- 3. Conquista. La conoscenza accessibile da una particolare posizione sociale non è acquisita automaticamente: deve essere conquistata, ottenuta tramite l'esame critico del rapporto tra la propria posizione e la propria oppressione in un sistema sociale ad esempio grazie ai gruppi di autocoscienza femminista.

Questa teoria dunque non dice, poniamo, che tutti e soli i neri sanno cos'è il razzismo, e che nessun bianco possa saperlo: la conoscenza non è né automatica né preclusa in base alla posizione sociale, ma questo è un fattore che incide notevolmente sul suo eventuale ottenimento.

### **Postmodernismo**

Il postmodernismo accetta la tesi della conoscenza situata – d'altronde è stata proprio Donna Haraway a coniare il termine. <sup>16</sup> Là dove però la standpoint theory afferma che alcune conoscenze sono più corrette di altre, il postmodernismo è "scettico sulle rivendicazioni universali della ragione e del progresso delle scienze, e sostiene che soltanto la solidarietà politica tra posizioni sociali possa fare da fondamento per i risultati femministi, non essendoci un fondamento epistemologico indipendente." <sup>17</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Haraway 1988.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Grasswick 2006.

### Le radici dell'ingiustizia epistemica

Nonostante il nome sia stato coniato da Fricker di recente, teorizzazioni su ciò che oggi chiameremmo ingiustizia epistemica risalgono ad almeno un secolo prima. Dalla "doppia coscienza" di W.E.B. Du Bois (1903) alla "alienazione psichica" di Frantz Fanon (1967), dal "viaggio tra mondi" di María Lugones (1983) fino alla "violenza epistemica" di Gayatri Chakravorty Spivak (1988), gli esempi sono innumerevoli. Le riflessioni sull'intersezione tra potere, conoscenza e oppressione – di cui questi sono solo alcuni esempi – sono state una costante dei movimenti di liberazione antirazzisti, decoloniali, femministi, socialisti, e queer.

Ad ogni modo, Fricker si è confrontata soprattutto con le tradizioni della standpoint theory e del postmodernismo.<sup>18</sup>

Fricker stessa ci dice, a dieci anni dalla pubblicazione del libro che ha fatto da apripista, "ciò che speravo per il concetto di ingiustizia epistemica e affini era di ritagliare uno spazio delimitato in cui osservare alcune intersezioni chiave di conoscenza e potere, lontano dalle ingombranti ombre sia di Marx che di Foucault [...] che non facesse affidamento a nessuna narrativa teoretica metafisicamente pesante di una classe [monolitica e rischiosamente cieca di fronte ad altre dimensioni di differenza] epistemicamente privilegiata, né su nessun rischioso flirt con una riduzione della verità o conoscenza al potere sociale." <sup>19</sup>

Riconosce che Foucault non è probabilmente un riduzionista di questo calibro, ma che è "inutilmente provocatorio nella sua retorica". Ad avviso di Fricker l'insistenza del postmodernismo sul fatto che ogni norma è locale lo rende incapace di

"fondare giudizi critici ordinari, come il giudizio che qualche forma di organizzazione sociale è semplicemente ingiusta, o che qualche credenza è semplicemente falsa. [...]

Eppure se tentiamo di cambiare lo status quo con un appello a un qualsiasi standard generale di ragione, apparentemente [secondo il postmodernismo] siamo noi ad essere colpevoli di terrorismo discorsivo. Ad un livello estetico, il postmodernismo può essere un campione di creatività, giocosità e movimento perpetuo, ma questo non dovrebbe nascondere il fatto che al livello del pensiero

-

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Fricker 2006; Fricker 2017a.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Fricker 2017a, p. 56.

critico, rimpiazza la dinamica progressiva della ragione con una lugubre stasi. [...]

Se i potenti stanno meramente esprimendo sé stessi quando dicono agli altri com'è il mondo, allora lo stesso stanno facendo gli oppressi – l'unica differenza è che nel loro caso nessuno li ascolta. [...]

Il postmodernismo impone il pluralismo ad ogni livello tranne a quello giusto. Il pluralismo è espresso come una tesi ontologica su realtà multiple, una tesi metafisica su verità multiple, e una tesi epistemologica sulla 'parzialità permanente delle prospettive'. Nel frattempo, la prospettiva di teorizzare un qualsiasi pluralismo epistemico del primo ordine è stata obliterata in un'esplosione in stile big-bang."<sup>20</sup>

Il pluralismo del "livello giusto" a cui Fricker fa riferimento è quello della pratica discorsiva, in cui distinguere tra gli usi "autoritari" e quelli "autorevoli" della ragione – cosa che il postmodernismo non può fare, vedendo ogni uso della ragione come tirannico.<sup>21</sup>

Nonostante le aspre critiche, Fricker riconosce esplicitamente di avere incorporato qualcosa sia dalla standpoint theory sia dal postmodernismo e da Foucault: dalla prima ha tratto l'insegnamento di metodo del "cominciare dalle vite marginalizzate"; mentre da Foucault ha preso il principio di iniziare ad analizzare il micro-potere, necessario per poter capire il potere strutturale e come combatterlo.

Per Fricker ci sono due benefici del teorizzare l'ingiustizia epistemica in questo modo: il primo è che si comincia osservando subito esperienze concrete, di individui che reagiscono l'uno all'altro, in relazioni di potere; il secondo è che così ci si concentra su ciò che non funziona anziché sul funzionamento ideale – sui fallimenti della giustizia e della ragione anziché sui successi. "Le forme funzionali [di istituzioni, pratiche, esperienze, o famiglie], devono essere viste come forme che stanno allontanando o affrontando con successo problemi e difficoltà endemiche. La vera differenza tra una famiglia felice e una infelice è che quella felice ha trovato un modo di far fronte alle sue tensioni e difficoltà [...] La differenza tra una pratica epistemica funzionale e una disfunzionale è che quella funzionale contiene certe contro-pressioni

-

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Fricker 2006, pp. 150-160.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Fricker 2006, p. 160.

o meccanismi tramite cui contrastare le forze anti-veridiche di vario tipo, come il pregiudizio [...]. Quindi un filosofo che miri solamente a comprendere e rappresentare le pratiche epistemiche nella loro forma più funzionale, magari persino in una forma nozionisticamente ideale, dovrebbe comunque farlo guardando prima a quali potenziali collassi nella disfunzionalità vengono perpetuamente evitati, e grazie a quali meccanismi. Iniziare a filosofare dalle esperienze (reali o immaginate) di chi non ha potere, quindi, tende a incoraggiare un focus sulle disfunzioni interpersonali, e sulle possibilità per correggerle."<sup>22</sup>

### Riassunto

L'ingiustizia epistemica fa parte dell'epistemologia sociale. Questa nasce come risposta all'epistemologia classica in cui i soggetti di conoscenza sono intercambiabili e autosufficienti. Uno dei fatti più importanti da spiegare è come mai molta scienza metodologicamente raffinata fosse intrisa di pregiudizi che portavano a risultati scorretti, e sia servito l'arrivo di scienziate femministe per dare contributi trasformativi a queste scienze. L'epistemologia classica fatica a spiegarlo. L'epistemologia sociale, e in particolare quella femminista, tenta di spiegarlo con tre principali scuole di pensiero. La più fruttuosa è la standpoint theory, per cui alcune esperienze sono più o meno salienti in base al posizionamento sociale dell'individuo: la propria identità non è solo un ostacolo alla conoscenza ma in alcuni casi è una risorsa – in particolare per gruppi marginalizzati, che vedono il mondo sia con le lenti dominanti, sia con le proprie. Miranda Fricker ritaglia per l'ingiustizia epistemica uno spazio in cui analizzare le intersezioni di conoscenza e potere, in relazione critica sia con la standpoint theory (metafisicamente ingombrante nel teorizzare divisioni così monolitiche tra classi, e privilegi epistemici) e il postmodernismo (che appiattisce la verità sul potere e rende difficile fondare le istanze dei gruppi oppressi su basi di giustizia anziché di pluralismo for the sake of it). Da queste correnti Fricker trae questi principi: partire dalle vite oppresse, dal micro-potere, da ciò che non funziona.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Fricker 2017a.

### CAPITOLO 2 – Tassonomie dell'ingiustizia epistemica

L'idea di ingiustizia epistemica – di ingiustizia legata alla conoscenza – è quella di "considerare come le pratiche e istituzioni epistemiche possano essere impiegate e strutturate in modi simultaneamente infelici verso certi valori epistemici (come verità, appropriatezza e comprensione) e ingiuste verso particolari soggetti conoscenti."<sup>1</sup> Il presente capitolo è un tentativo di esplicare alcune dimensioni chiave dell'ingiustizia epistemica per la loro analisi: si tratta delle lenti e dei torti.<sup>2</sup>

### Lenti

Nello spirito di evitare di perpetuare ingiustizia epistemica mentre si parla di essa, nella letteratura filosofica si è cercato sia di recuperare gli importantissimi contributi di pensatrici e pensatori precedenti all'introduzione del termine<sup>3</sup>, sia un pluralismo di lenti con cui guardare a queste pratiche, per metterne di volta in volta in luce aspetti diversi, che con altre lenti sarebbero oscurati.<sup>4</sup>

L'idea è che una struttura concettuale chiusa, da cui emergano in modo esaustivo tutti i tipi di ingiustizia epistemica, sia una chimera.<sup>5</sup>

Pohlhaus ha identificato quattro lenti, ma è esplicita sul fatto che non sono le uniche possibili, e che alcune ingiustizie epistemiche risultano visibili attraverso più di una lente (con sfumature diverse).<sup>6</sup>

Le quattro lenti sono quella dell'oppressione sociale, quella dell'interdipendenza, quella dei gradi di cambiamento, e quella del lavoro<sup>7</sup> epistemico.

- Oppressione sociale. Sotto questa lente si osserva come le oppressioni sistematiche che conducono a vari tipi di ingiustizie si intersechino con l'ingiustizia epistemica, e come questa rinforzi relazioni di dominanza e oppressione. In quest'ottica si

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Pohlhaus 2017, p. 13.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Medina parla anche di Fonti (semantiche o performative), Dinamiche (agenziali o strutturali) e Ampiezza (incidentale o sistematica), ma queste verranno esplicitate quando compariranno nell'analisi di specifiche forme di ingiustizia epistemica, a beneficio della scorrevolezza e della comprensione. Medina 2017, pp. 45-47.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Pohlhaus 2017, pp. 13-16.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Pohlhaus 2017, pp. 14-16.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Dotson 2012; Pohlhaus 2017.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Pohlhaus 2017, p. 16.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> In originale *labor*. Lungo la tesi si utilizzerà la traduzione "lavoro", ma non esistono singoli termini italiani in grado di restituire *labor* con tutte le sue connotazioni: si tratta di lavoro faticoso, drenante, travaglio.

manifestano due gruppi di ingiustizie epistemiche: quelle che strutturano relazioni ineguali tra soggetti conoscenti (come per esempio l'attribuire minore credibilità a persone di gruppi stereotipati in quanto irrazionali, meno intelligenti o ingannevoli – è l'ingiustizia testimoniale); e quelle che spostano l'attenzione epistemica al servizio del potere, del suo mantenimento e mettendo in ombra l'oppressione (come l'ingiustizia ermeneutica, per cui le istanze dei gruppi oppressi risultano meno intellegibili perché le risorse concettuali per comprenderle non circolano adeguatamente nella società).

- Interdipendenza. Questa lente mette al centro il fatto che diventiamo soggetti di conoscenza in modo interdipendente l'uno con l'altro, e la fiducia è la relazione epistemica centrale. In quest'ottica emergono due gruppi di ingiustizia epistemica: le esclusioni che mantengono gli agenti epistemici isolati l'uno dall'altro senza giustificazione (per esempio la marginalizzazione di donne e minoranze nell'attività scientifica, che danneggia i soggetti esclusi e intralcia lo sviluppo di conoscenza); e le fratture nella fiducia epistemica (fiducia in sé stessi, che viene a essere minata per esempio con il *gaslighting*<sup>8</sup>; fiducia negli altri, e fiducia in istituzioni e pratiche sociali fiducia che può essere rotta da queste istituzioni verso gruppi sociali storicamente danneggiati da esse).
- Gradi di cambiamento. Le due lenti precedenti trattano il legame tra ingiustizia epistemica e forme di oppressione sociopolitiche; questa lente mette in luce anche forme irriducibilmente epistemiche. La domanda che ci si pone è quale sia il grado di cambiamento minimo necessario per correggere l'ingiusta esclusione di soggetti dal contribuire a pratiche epistemiche. Vi sono quindi ingiustizie di primo, secondo e terzo ordine. Per quelle del primo ordine, il sistema epistemico e i suoi valori sono corretti: vanno solo applicati in modo più efficiente (è il caso della svalutazione della credibilità di determinati gruppi: i valori epistemici di fiducia e imparzialità sono già presenti nel sistema vanno applicati in modo più coerente). Per le ingiustizie del secondo ordine, il sistema invece è manchevole: ci sono lacune, mancano risorse concettuali e per correggere l'ingiustizia vanno aggiunte

<sup>8</sup> Forme di violenza psicologica intenzionale o non-intenzionale in cui si induce la vittima a ritenere di essere pazza, delirante, a mettere in dubbio la propria capacità di percepire e ricordare gli eventi.

18

(come nel caso in cui esperienze di gruppi marginalizzati sono meno intellegibili perché per via della loro esclusione non esistono le risorse concettuali per comprenderle). Per le ingiustizie del terzo ordine, il sistema funziona in modo appropriato, ma nel suo insieme è inadeguato per un particolare compito epistemico. Occorre riconoscere l'esistenza di sistemi epistemici differenti, superare la resilienza epistemica che li caratterizza tutti, e riuscire a spostarsi tra essi (si consideri il caso in cui per rimediare a deficit di credibilità su, per esempio, l'esistenza del razzismo attestato da chi lo vive, ci si basi su ricerche scientifiche sul bias implicito: si risolve il problema del primo ordine – l'ingiusto deficit di credibilità; si risolve anche il problema del secondo ordine – integrando nel sistema conoscenze e concetti per comprendere il razzismo; ma non si risolve il problema del terzo ordine: si accetta la norma del sistema epistemico per la credibilità, per cui le testimonianze in prima persona dell'oppressione non sono utilizzabili come evidenza dell'esistenza del razzismo, non sono credibili finché non ci sono ricerche, centrate sui bias di chi discrimina anziché sull'esperienza vissuta dell'oppressione). In definitiva, nelle ingiustizie di primo ordine il sistema è inefficiente e va applicato più coerentemente, nel secondo è insufficiente e va emendato, nel terzo è inadeguato e occorre spostarsi su un altro.

- Lavoro epistemico. Questa quarta lente porta attenzione alle condizioni di produzione della conoscenza, e raggruppa le ingiustizie epistemiche in tre categorie: quelle che contrastano il lavoro epistemico (molti dei deficit di credibilità rientrano in questa casistica); quelle che lo liquidano o invalidano (si pensi al fatto che il semplice conoscere le filosofie non occidentali può ridurre la

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Davidson 2019. Descrivere le ingiustizie epistemiche del terzo ordine in poche righe è un compito arduo e che si presta a fraintendimenti – per rendere pienamente giustizia al tema occorrerebbe più spazio di quanto sia appropriato in questa sede. Tra le principali obiezioni che si potrebbero sollevare c'è quella per cui questa impostazione suggerirebbe che non si deve fare ricerca scientifica sul razzismo, e che si deve credere di default a chiunque sostenga di essere oppresso. Si tratterebbe di un fraintendimento, comprensibile alla luce della brevità del testo. Studiare come si manifesta il razzismo anche (non solo) tramite ricerche scientifiche è ben accetto – il problema sta nel ritenere che l'esistenza stessa del razzismo sia controversa alla luce delle innumerevoli testimonianze (ed è importante che siano innumerevoli), e che gli standard per la sua credibilità richiedano necessariamente studi scientifici. La ricerca scientifica dovrebbe concentrarsi sul "come funziona?", non sull'"esiste?", pretendendo di dare legittimità alle testimonianze ma, così facendo, sottoscrivendo delle norme sulla legittimità inadeguate.

propria credibilità come filosofi)<sup>10</sup>; e quelle che lo sfruttano (dal *tokenismo* al *discorso estorto* allo sfruttamento epistemico).

Fedele al pluralismo di lenti, l'esposizione dell'ingiustizia epistemica nei prossimi capitoli si fonderà principalmente sulla lente dell'oppressione sociale, ma di volta in volta focalizzandosi anche sulle altre in base all'ottica più adatta per osservare ulteriori forme di ingiustizia epistemica, o nuovi aspetti di forme già viste sotto altra luce.

### Torti

L'ingiustizia epistemica si caratterizza per il fare un torto a soggetti conoscenti *in quanto soggetti conoscenti*, dove l'attività conoscitiva è considerata una facoltà essenziale per il valore umano. <sup>11</sup> Le analisi dei torti dell'ingiustizia epistemica hanno coniugato quattro approcci di tradizioni filosofiche differenti, ciascuna in grado di illuminare aspetti diversi:

- Con l'approccio deontologico/kantiano si è analizzato come l'ingiustizia epistemica riduce il soggetto conoscente a un oggetto, o a essere considerato come l'*altro*, che non rientra a pieno titolo tra i soggetti.
- Con l'approccio consequenzialista si sono analizzati i danni e le conseguenze, epistemiche e non, provocate dalle varie forme di ingiustizia epistemica.
- Con l'approccio della teoria della virtù si è indagato come l'ingiustizia epistemica possa derivare da, e consolidare, vizi epistemici; e come la si possa contrastare coltivando virtù epistemiche.
- Con l'approccio della teoria del riconoscimento, di derivazione hegeliana, si è esplorato come le ingiustizie epistemiche fanno venire meno il fondamentale riconoscimento (in forma di amore, rispetto e stima) di volta in volta con noncuranza, mancanza di rispetto e disistima.<sup>12</sup>

Questi approcci saranno combinati nella discussione dei torti delle varie forme di ingiustizia epistemica, talvolta con la prevalenza di uno o l'altro a seconda di quelli che sono stati più fruttuosi per l'analisi di determinate forme, nonché dei rimedi.

-

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Pohlhaus 2017, pp. 21-22.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Fricker 2007, p. 44.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Congdon 2017.

### **CAPITOLO 3 – Ingiustizia testimoniale**

"Marge, c'è l'intuito femminile, e poi ci sono i fatti.<sup>1</sup>"

L'ingiustizia testimoniale è il tipo di ingiustizia epistemica a cui Miranda Fricker dedica più spazio in *Epistemic Injustice*: tutti i capitoli tranne l'ultimo, che si concentra invece sull'ingiustizia ermeneutica, oggetto della prossima sezione.

Come prima approssimazione, si ha ingiustizia testimoniale nell'accezione di Fricker quando un soggetto conoscente vorrebbe *trasmettere* conoscenza, ma viene creduto meno del dovuto per via di pregiudizi di identità, e a causa di questo la conoscenza non viene trasmessa. È importante sottolineare che ciò non avviene volontariamente, ma è invece un difetto nella percezione della credibilità (ed è per questo che si tratta di un'ingiustizia epistemica prima che etica).

Come si vedrà in seguito, la nozione di ingiustizia testimoniale si è espansa per includere altre forme; e inoltre si è estesa oltre il solo atto della testimonianza, includendo "le attività dell'indagare, domandare, discutere, speculare e deliberare, così come le miriadi di forme culturalmente specifiche che tali attività assumono in contesti diversi"<sup>2</sup>.

Per il momento, la versione iniziale di Fricker verrà qualificata, mettendola in relazione con concetti ad essa essenziali.

### Potere sociale

Fricker giunge alla formulazione dell'ingiustizia testimoniale partendo dal definire la nozione di potere sociale: in prima battuta, il potere sociale è

"la capacità che abbiamo come agenti sociali di influenzare come vanno le cose nel mondo sociale"<sup>3</sup>.

Può operare sia in modo *attivo* che *passivo*. Quando un vigile fa una multa, il potere sta operando attivamente; quando il comportamento di una persona è influenzato dal sapere che può essere multata, il potere opera passivamente.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> La frase, riportata da Fricker in *Epistemic Injustice* (2007), è tratta dall'adattamento cinematografico di *The Talented Mr Ripley* di Anhony Minghella (1999). Marge Sherwood ha capito che Tom Ripley ha ucciso il suo compagno Dickie. Il padre del morto, Herbert Greenleaf, preferisce credere all'assassino, ritenendo che suo figlio si sia suicidato, liquidando ciò che dice Marge come farneticazioni irrazionali dovute all'emotività.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Wanderer 2017, p. 32.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Fricker 2007, p. 9.

Può essere *agenziale* o *strutturale* – agenziale quando è esercitato da un agente, strutturale quando non c'è nessun agente particolare ad esercitarlo (come per l'insieme di leggi, istituzioni e norme che fungono da barriere per il voto di determinati gruppi sociali negli USA). "Nessun agente sociale [...] specifico li sta escludendo dal processo democratico, eppure ne sono esclusi, e la loro esclusione evidenzia un'operazione di potere sociale. Sembra che in casi come questo il potere che influenza il loro comportamento sia così meticolosamente disperso lungo il sistema sociale che dovremmo pensarlo come senza un soggetto."<sup>4</sup>

La definizione di potere sociale a cui giunge Fricker è:

"una capacità socialmente e praticamente situata di controllare le azioni degli altri, dove questa capacità può essere esercitata (attivamente o passivamente) da particolari agenti sociali, o, in alternativa, può operare in modo puramente strutturale."<sup>5</sup>

Si tratta di una concezione in cui il potere non è necessariamente negativo; spinge però a chiedersi, in ogni determinata istanza, "chi o cosa sta controllando chi, e perché".

### Potere di identità

Fricker nota che anche nei casi di potere agenziale c'è sempre un elemento strutturale sottostante: il potere agenziale si fonda sulla coordinazione con il sistema sociale in cui si inserisce. L'insegnante ha il potere di dare valutazioni degli studenti perché, tra le altre cose, queste valutazioni incidono sull'eventuale bocciatura, e in seguito sul mondo del lavoro. Se non ci fosse questa coordinazione, e le valutazioni non avessero alcuna conseguenza, il potere dell'insegnante svanirebbe.

Questo è importante perché in alcuni casi, la coordinazione sociale tramite cui opera il potere sociale non è *pratica*, bensì *immaginativa* – ossia dipendente dalle concezioni delle identità sociali condivise nell'immaginario sociale collettivo. Nella misura in cui nell'immaginario sociale è condivisa l'idea che "le persone nere sono meno intelligenti", o che "le donne sono emotive e irrazionali", c'è uno spazio in cui sorge un potere di identità che consente di silenziare o liquidare testimonianze.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Fricker 2007, pp. 10-11.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Fricker 2007, p. 14.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Fricker 2007.

Nella misura in cui nell'immaginario sociale è condivisa l'idea che "una donna non dovrebbe interrompere un uomo che sta parlando", inoltre, questo potere di identità può essere esercitato passivamente – così che la testimonianza non abbia luogo, con la donna che si auto-censura senza che gli uomini presenti abbiano attivamente fatto nulla per metterla a tacere.

Nel dipingere questo quadro del potere di identità, Fricker non fa esplicitamente riferimento a studi scientifici; ciononostante, si tratta di fenomeni studiati in psicologia sociale, sotto il nome di minaccia dello stereotipo (*stereotype threat*), e della più ampia minaccia da identità sociale (*social identity threat*). La presenza di stereotipi, sia quando è esplicitamente rinforzata, sia in misura minore anche quando non è nominata, conduce i soggetti a peggiorare significativamente le proprie *performances*, o direttamente a evitare o allontanarsi da interazioni o attività, o ritirare il proprio investimento emotivo da esse.<sup>7</sup>

Per gli scopi dell'ingiustizia testimoniale l'effetto della minaccia dello stereotipo più rilevante è quello dell'evitamento. A titolo di esempio, in uno studio di Mary Murphy e colleghe, sono stati fabbricati due video quasi identici, di presentazione di un corso estivo legato a matematica, scienze e ingegneria. I video mostravano in totale circa 150 persone che partecipavano al corso, sedute ad assistere ad una conferenza. L'unica differenza tra i due video è che in un caso il 75% delle persone era uomo, replicando il tasso effettivamente presente in quell'ambito; nell'altro caso, il pubblico della conferenza mostrato era diviso equamente tra uomini e donne. I video sono stati mostrati a studenti di corsi di quei settori. Risultato? Nel campione che ha visto il video "sbilanciato", le donne erano meno interessate degli uomini a partecipare al corso; ma nel campione con il video "bilanciato", la differenza di genere spariva, con donne e uomini egualmente interessate. Si tratta di uno dei tanti studi che mostra come anche il semplice squilibrio numerico tra donne e uomini possa innescare la minaccia dell'identità sociale e spingere le persone appartenenti al gruppo di minoranza a evitare di partecipare.

Un aspetto interessante, sottolineato sia da Fricker che nella letteratura scientifica, è che il potere di identità opera anche in contrasto con le credenze esplicite dei soggetti.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> McKinnon 2014; Goguen 2016; Saul 2017.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Fine 2010, cap. 4.

Il potere di identità può essere sia agenziale che strutturale: il caso sopracitato del corso estivo è emblematico del caso strutturale – la composizione di genere di un dato corso di studi, evento, ambito lavorativo, è un fattore che incoraggia o scoraggia dal parteciparvi, e dunque influenzando ulteriormente la futura composizione di genere, senza che ci siano agenti identificabili come responsabili.

### Assegnazione di credibilità

La ragione per cui il potere di identità è rilevante per l'ingiustizia testimoniale è che in uno scambio testimoniale gli ascoltatori devono fare ricorso a stereotipi sociali come euristica per valutare la credibilità dell'interlocutore.<sup>9</sup>

Fricker definisce uno stereotipo come una "associazione largamente diffusa tra un dato gruppo sociale e uno o più attributi."<sup>10</sup>

Ci sono tre caratteristiche importanti che Fricker sottolinea a riguardo:

- 1. Gli stereotipi possono essere affidabili o meno.
- 2. Gli stereotipi non operano necessariamente al livello delle credenze esplicite.
- 3. Gli stereotipi possono avere sia valenza positiva che negativa.

Come si vedrà in una successiva sezione, un altro punto importante è<sup>11</sup>:

4. Gli stereotipi possono essere descrittivi o prescrittivi.

Fricker si limita a considerare il caso di stereotipi descrittivi, per cui per il momento ci si limiterà a essi.

A volte l'utilizzo di stereotipi per valutare la credibilità è pienamente giustificato, come quando si crede ad un medico per qualcosa che riguarda la sua area di competenza; altre volte - quando lo stereotipo non è affidabile ed è invece pregiudizievole – è fuorviante.

Un pregiudizio non è semplicemente uno stereotipo non affidabile – serve qualcosa di più: Fricker poggia su un esempio di Nomy Arpaly per mostrarlo.

"Solomon [...] è 'un ragazzo che vive in una piccola e isolata comunità rurale in un paese povero' che 'crede che le donne non siano neanche lontanamente competenti

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Fricker 2007, p. 16-17. <sup>10</sup> Fricker 2007, p. 30.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Munroe 2016.

quanto gli uomini nel pensiero astratto, o almeno che non siano inclini a tale pensiero'. Non ha mai incontrato una donna incline al pensiero astratto; la biblioteca locale contiene solamente libri di uomini, e ha incontrato molti uomini che erano pensatori astratti, e tra questi sembra esserci consenso sul fatto che le donne non ne siano adatte. Fino a qui, suggerisce Arpaly, Solomon non potrebbe essere accusato di irrazionalità. Ma ora ci chiede di immaginare che lui vada all'università, dove studia insieme a studentesse capaci. Se questa evidenza contraria alla sua visione cambia la credenza, allora la credenza si rivela essere un errore onesto. Se non la modifica, invece, la credenza si rivela essere irrazionale, e in più un pregiudizio [...]"<sup>12</sup>

### Il caso centrale dell'ingiustizia testimoniale

Tutto questo serve a identificare quello che Fricker considera il caso centrale di ingiustizia testimoniale: quello *sistematico*, in cui

- 1. Viene assegnato un livello di credibilità diminuito ad un soggetto conoscente.
- 2. Questo livello di credibilità diminuito fa la differenza per cui la conoscenza non viene trasmessa.
- 3. Il livello di credibilità è diminuito per via di uno stereotipo con pregiudizio di identità negativo: uno stereotipo non affidabile, resistente alle evidenze contrarie, e con valenza negativa *nel contesto*<sup>13</sup>.

La qualifica de "nel contesto" è una correzione successiva di Wade Munroe, perché alcuni pregiudizi di identità possono avere una valenza positiva in generale ("le donne sono empatiche e cordiali"), che diventa negativa in un contesto come quello manageriale, dove simili qualità sono ritenute inadeguate. Si tratta del cosiddetto sessismo benevolo, benevolo semplicemente perché ciò che viene attribuito al gruppo sociale, tramite la generalizzazione dello stereotipo, sono qualità ritenute positive; e a

.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Fricker 2007, pp. 33-34.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Il resoconto di Fricker prevede inoltre che il pregiudizio sia mantenuto di fronte all'evidenza contraria per via di uno stato motivazionale eticamente negativo. In questa sede quel requisito è stato tolto, poiché come fa notare Munroe si tratta di una questione empirica, e in ogni caso non è necessario per qualificare l'ingiustizia testimoniale sistematica, e non si perde nulla togliendolo – Munroe 2016, pp. 8-9.

differenza del sessismo ostile (quello più noto), è motivato da un atteggiamento verso le donne benevolente – ma comunque paternalista e che conduce a discriminazione. <sup>14</sup> È il punto 3 quello che identifica il caso centrale di ingiustizia testimoniale con i casi *sistematici*, escludendo quelli *incidentali*.

Può succedere che una persona sia creduta meno del dovuto e per via di questo la conoscenza non venga trasmessa, *una tantum*, ad esempio nel caso in cui una scienziata proponga un articolo ad una rivista scientifica che ha un pregiudizio dogmatico contro quel metodo di ricerca, così che la scienziata riceva un livello di credibilità diminuito e l'articolo sia rifiutato. Si tratta di un caso genuino di ingiustizia epistemica, dice Fricker, potenzialmente anche molto dannoso per la persona e per il progresso scientifico – ciononostante l'impatto sulla vita del soggetto è altamente localizzato.

"Il pregiudizio contro quel metodo di ricerca non rende il soggetto vulnerabile ad altri tipi di ingiustizie (legali, economiche, politiche). L'ingiustizia testimoniale qui prodotta è incidentale. Di contro, le ingiustizie testimoniali che sono connesse, tramite un pregiudizio comune, ad altri tipi di ingiustizia, possono appropriatamente essere chiamate sistematiche. Le ingiustizie testimoniali sistematiche, quindi, sono prodotte non solo dal pregiudizio, ma specificamente da quei pregiudizi che 'rintracciano' il soggetto lungo dimensioni differenti dell'attività sociale - economiche, educative, professionali, sessuali, legali, politiche, religiose e così via. Essere soggetto ad un pregiudizio rintracciante rende la persona suscettibile non solo all'ingiustizia testimoniale, ma a una gamma di diverse ingiustizie, così che quando tale pregiudizio genera un'ingiustizia testimoniale, quell'ingiustizia è sistematicamente connessa con altri tipi di ingiustizia attuale o potenziale. [...] L'ingiustizia testimoniale sistematica costituisce il nostro caso centrale – è centrale dal punto di vista dell'interesse su come l'ingiustizia epistemica si inquadra nel modello più ampio della giustizia sociale."<sup>15</sup>

Una delle tipiche dinamiche con cui l'ingiustizia testimoniale si manifesta e si alimenta è quella che Rachel McKinnon ha battezzato come *circolo (infernale) dell'ingiustizia* 

-

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Munroe 2016, p. 6.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Fricker 2007, p. 27.

epistemica. Avviene quando si liquida una testimonianza sulla base di un pregiudizio basato sull'emotività (cose come "dici così perché hai *le tue cose*", "le emozioni stanno accecando il tuo giudizio, è una questione da affrontare in modo calmo e razionale"); "una risposta normale a questa ingiustizia testimoniale è di diventare *più* emotivi (rabbia, frustrazione). Ma questa emotività conseguente è trattata come *ulteriore* ragione per liquidare la testimonianza. E così via: è un circolo vizioso." <sup>16</sup>

Nella letteratura scientifica, numerosi sono gli studi che mostrano come percepiamo le persone più o meno credibili sulla base di stereotipi pregiudizievoli, in particolare di genere e razza<sup>17</sup>. Un esempio è lo studio in cui ai due gruppi di soggetti venivano sottoposti due CV identici, salvo per il nome (Dr. Karen Miller o Dr. Brian Miller), come candidatura per una posizione di ricerca accademica. Brian Miller è stato percepito come avente migliore esperienza, ed è stato ritenuto assumibile da tre quarti dei soggetti, contro meno della metà che hanno ritenuto assumibile Karen Miller. Quando sono usciti dal "laboratorio" e hanno proposto i due CV in università reali, data l'eccezionalità del CV una risposta positiva giungeva quasi sempre sia per Karen che per Brian Miller; ma nel caso di Karen, nelle risposte si indicavano frasi come "Vorremmo vedere le prove che abbia effettivamente ottenuto queste borse di studio e pubblicazioni da sola", o "Dovremo verificare le sue capacità nella pratica"; e Karen ha ricevuto risposte con scetticismo 4 volte più numerose di Brian. <sup>18</sup>

In un esperimento, a vari gruppi, con uomini e donne, venivano date le stesse informazioni, ma solamente un pezzo a persona. È emerso che in ciascun gruppo le informazioni che avevano più probabilità di influenzare le decisioni e le deliberazioni erano quelle che erano state date a uomini – laddove le stesse informazioni, in altri gruppi in cui erano state fornite a donne, tendevano a venire percepite come meno valide e a non entrare nei processi di deliberazione collettivi. <sup>19</sup>

Un'altra fonte preziosa per venire a conoscenza delle disparità di credibilità viene dalle tante testimonianze di donne a riguardo: Fricker ne riporta varie di donne che, alle riunioni di lavoro, si ritrovano ad esempio a dover scrivere le loro idee su biglietti di

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> McKinnon 2017a, p. 169.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Fine 2010, cap. 4; Munroe 2016, pp. 10-11.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Fine 2010, cap. 5.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Munroe 2016, pp. 10-11.

carta e passarle a colleghi uomini, così che le loro idee vengano ascoltate e spesso anche applicate.<sup>20</sup>

Particolarmente illuminanti sono i resoconti di donne trans che, dopo la transizione, si trovano a vivere sulla propria pelle la differenza di valutazione di credibilità tra il prima e il dopo. Marta, un'informatica, racconta così la sua esperienza: "Nonostante sia laureata in informatica, e non abbia molte difficoltà con i tecnicismi informatici, ora è diventato impossibile parlare con dei tecnici informatici. Mi trattano come fossi una scema, ed è assurdo perché ho sperimentato la cosa sia prima che dopo la transizione, e c'è un'evidente differenza basata su stereotipi. Mi si mettono a spiegare delle cose banali che io stessa prima avevo spiegato. Non ricevono l'input che io possa conoscere già quelle cose. Mi ricordo di un TED Talk<sup>21</sup> che faceva lo stesso esempio di una donna trans con la passione delle bici... e lì per lì ero un po' scettica. Non che non le credessi, però sai un po' quelle cose ti sembrano irreali. Quando ti ci ritrovi fa molto effetto: io ora sono molto meno propensa a parlare coi tecnici perché sono disincentivata dal fatto che ogni volta ormai le discussioni al telefono durano un'ora e passa, mentre prima in dieci minuti me la cavavo. 22.

Anche Rachel McKinnon riporta episodi simili, e li commenta così: "Prima della mia transizione, ero in qualche modo consapevole delle storie in cui le donne dicevano di essere state interrotte, ignorate, o in qualche modo escluse dalla conversazione. [Questo episodio], comunque, è un'osservazione molto minore. Ma è stato il primo di molti, di gravità crescente. È stato surreale: sapevo che le donne sono spesso escluse dalle conversazioni proprio nel modo in cui mi stava succedendo, ma non l'avevo mai percepito prima che accadesse a me."<sup>23</sup>

Dall'altro lato, molti uomini trans riportano miglioramenti di trattamento, relativamente alla credibilità e non solo, che rientrano a pieno titolo nel tragicomico: come Thomas, un avvocato, con un collega che si è complimentato con il capo per essersi liberato di Susan, l'incompetente, aggiungendo invece che il 'tizio nuovo' era 'semplicemente delizioso' – senza rendersi conto che si trattava della stessa persona.<sup>24</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Fricker 2007, p. 47.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Stone Williams 2017.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Testimonianza inedita.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> McKinnon 2015, pp. 435-436.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Schilt 2006, p. 476.

### I torti dell'ingiustizia testimoniale

Il torto primario dell'ingiustizia epistemica è, per definizione, commesso verso il soggetto conoscente *in quanto soggetto conoscente* – intaccandolo in una facoltà essenziale per il valore umano.<sup>25</sup> A questo si affiancano dei danni secondari, non tutti di natura epistemica, che possono seguire all'ingiustizia.

Il danno primario dell'ingiustizia testimoniale, nello specifico, va a colpire il soggetto nella sua facoltà di fornire conoscenza – uno degli aspetti della "sfaccettata facoltà così significativa negli esseri umani: ovvero, la facoltà della ragione."<sup>26</sup>

Colpire una facoltà essenziale per il valore umano aggiunge un livello simbolico per cui il soggetto è meno che pienamente umano – l'ingiustizia testimoniale coinvolge una disumanizzazione. La sincerità e/o la competenza vengono messe ingiustamente in discussione, disonorando in modo umiliante.<sup>27</sup>

Tra i danni secondari, figurano i seguenti:

- La conoscenza non viene trasmessa, con una perdita che può essere da parte di chi ascolta, chi parla o entrambi.
- Eventuali conseguenze pratiche del non essere creduti: si pensi a un processo in tribunale e alle conseguenze di un ingiusto verdetto di colpevolezza, o al vedere le proprie idee ignorate finché non le propone un collega uomo, che otterrà i benefici in termini di riconoscimento, promozione, etc.<sup>28</sup>
- Eventuali conseguenze epistemiche del non essere creduti: perdita della fiducia nella propria idea, nella sua giustificabilità (e quindi letteralmente perdita di conoscenza); nei casi persistenti, perdita di sicurezza nelle proprie capacità intellettuali, al punto da ostacolarne lo sviluppo (della virtù del coraggio intellettuale, per esempio: "la volontà di concepire ed esaminare alternative a credenze diffuse, la perseveranza di fronte all'opposizione altrui, finché non si viene convinti del proprio errore, e la determinazione richiesta per portare un progetto a compimento").<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Fricker 2007, p. 44.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Fricker 2007, p. 44.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Fricker 2007, pp. 44-46.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Fricker 2007, p. 47.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Fricker 2007, pp. 47-49.

Queste permettono di esplorare più a fondo il danno primario: la tesi di Fricker, ripresa da Bernard Williams, è che le interazioni con gli altri in un contesto di reciproca fiducia sono essenziali per la formazione e consolidazione delle proprie opinioni, e di alcuni aspetti basilari della propria identità – per dirla con Williams, "Condotto a vincolarmi ai valori condivisi degli altri, a rendere più solide le mie stesse credenze e sentimenti . . . Divento ciò che con sempre maggiore fermezza professo sinceramente; Divento ciò che ho dichiarato con sincerità a loro."<sup>30</sup>

L'ingiustizia testimoniale persistente e sistematica esclude il soggetto dalle conversazioni con mutua fiducia, marginalizzandolo proprio nell'attività con cui si forgia parte della propria identità, si arriva a scoprire e sviluppare ciò che si è. Fricker fa l'esempio di una donna di classe media del diciannovesimo secolo che abbia un potenziale interesse per la politica, in un momento in cui non c'è il diritto di voto e l'idea che una donna si interessi alla politica suona ridicola e assurda, per via del loro temperamento morale e intellettuale inadeguato. "Se quando questa donna esprime le sue credenze e opinioni durante le cene riceve un muro di incredulità da quelli che spera essere compagni di conversazione, non sarà probabile che nel tempo sia inibita precisamente nello sviluppo di un aspetto essenziale a chi lei è? [...] E a meno che non corra il rischio diventando una suffragista [...], non manca forse precisamente del tipo di comunità che potrebbe fornire le risorse per solidarietà e resistenza?"<sup>31</sup>

Infine, il pregiudizio potrebbe avere un effetto di profezia auto-avverante, con un potere costitutivo, oppure addirittura un potere causale che plasma il soggetto così come lo dipinge – numerosi studi in psicologia sociale lo mostrano: per esempio il test presentato come "di intelligenza" oppure no a soggetti neri – nel primo caso ottenevano risultati peggiori dei bianchi, nel secondo invece eguali<sup>32</sup>. O ancora, a degli insegnanti a cui era stato detto che alcuni alunni, scelti in realtà casualmente, fossero particolarmente intelligenti, e nel giro di 8 mesi questi alunni hanno mostrato un aumento del QI significativamente più alto degli altri. Le diverse aspettative degli insegnanti sulle capacità intellettuali hanno portato un loro reale miglioramento.<sup>33</sup> Inoltre, in studi sull'empatia di Ickes, che misuravano le reali capacità anziché

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Cit. in Fricker 2007, p. 53.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Fricker 2007, pp. 54-55.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Fricker 2006, p. 57.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Fricker 2006, p. 56.

un'autovalutazione, non c'era differenza nelle capacità tra uomini e donne. Nella versione in cui invece veniva anche chiesto, alla fine di ogni compito, quanto la persona riteneva di essere stata accurata, le donne ottenevano risultati migliori – Ickes suggerisce che sia avvenuto perché il cambiamento "ha ricordato alle donne che *dovrebbero* essere empatiche, incrementando la loro motivazione". <sup>34</sup> Persino scrivere una pagina di diario fittizia di un professore in prima persona migliora le prestazioni su compiti intellettuali rispetto a chi l'ha scritta in terza persona e a chi ha ricevuto altri personaggi di cui scrivere il diario, come ha scoperto Adam Galinsky in una serie di esperimenti. <sup>35</sup>

Intaccare la capacità di una persona di partecipare alle interazioni umane come datrice di conoscenza sincera e competente, intacca quindi concretamente il suo valore e le sue facoltà. Una testimonianza di ciò è fornita dalla filosofa Stacey Goguen in *Overcoming Epistemic Injustice*:

"Mi è accaduto personalmente. Una volta (una delle tante [...]), all'università, chiesi a un professore [una cosa che non ero riuscita a capire]. A un certo punto lungo la risposta, il professore si chiese se il cervello delle donne non fosse strutturato di natura per pensare in termini di categorie logiche come i cervelli degli uomini. L'implicazione non detta era che forse c'era qualcosa nel mio cervello che avrebbe potuto spiegare perché [l'argomento] non mi era risultato immediatamente comprensibile. La conversazione mi tenne sveglia per alcune notti, in cui mi chiedevo cosa significasse avere un cervello per natura non incline a pensare in termini di categorie logiche, e se avrei dovuto diffidare dei miei pensieri sulle cose, dato che avrei potuto avere un cervello illogico." <sup>36</sup>

Questo conclude la discussione sui torti dell'ingiustizia testimoniale sistematica, il caso centrale indagato da Miranda Fricker. Negli anni successivi alla pubblicazione di *Epistemic Injustice*, la cornice di Fricker è stata riveduta ed espansa in varie direzioni, individuando e analizzando nuove forme di ingiustizia testimoniale: dovute a stereotipi prescrittivi anziché descrittivi (Munroe 2016); dovute a eccesso di credibilità anziché deficit (Medina 2013; Davis 2016); dovute ad auto-compromissione della

<sup>35</sup> Fine 2010, cap. 1.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Fine 2010, cap. 2.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Goguen 2019, p. 39.

testimonianza (Dotson 2011); e strutturali anziché agenziali (Anderson 2012). Nei prossimi paragrafi si vedranno queste forme di ingiustizia testimoniale, compresi torti specifici quando divergono dal caso centrale.

### Ingiustizia testimoniale da deficit di credibilità prescrittivo

Come si è accennato in precedenza, Miranda Fricker fa riferimento ad un modello di stereotipo in psicologia sociale in cui questo è solamente una generalizzazione descrittiva, che pretende di descrivere come il gruppo sociale effettivamente è. È possibile constatarlo quando dice che la generalizzazione può essere più o meno forte – da "tutte le donne sono intuitive", passando per "quasi tutte le donne sono intuitive", fino a "molte donne sono intuitive." Nella trattazione manca la tipologia prescrittiva, quella per cui si direbbe "le donne devono essere intuitive".

Munroe nota come la ricerca in psicologia sociale più recente tratta anche degli stereotipi che non si limitano a dire come i gruppi sociali sono, bensì come dovrebbero essere. <sup>38</sup> I processi tramite cui le componenti descrittive e prescrittive degli stereotipi portano a discriminazione sono differenti <sup>39</sup>.

Persone di gruppi in cui vigono stereotipi descrittivi per cui sarebbero meno sinceri, o meno competenti, vengono percepiti come tali – ed è la forma di ingiustizia testimoniale individuata da Fricker.

La discriminazione sugli aspetti prescrittivi degli stereotipi invece non arriva come percezione di minore credibilità, bensì come una forma di punizione, di ritorsione verso qualcuno che non si comporta in modo aderente allo stereotipo.

La percezione di competenza (mediata dagli stereotipi in modo inconsapevole) non è l'unico fattore che entra in gioco quando si valuta la credibilità di qualcuno: anche la piacevolezza della persona parlante ha un effetto sull'influenza sociale, ad esempio tramite lo stile di presentazione e il comportamento non verbale.<sup>40</sup>

Si osserva quindi che le donne rischiano ritorsioni, in forma di minore credibilità, quando mostrano assertività e competenza al di fuori di contesti tradizionalmente

32

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Fricker 2007, p. 31.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Munroe 2016, p. 9.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Per una analisi filosofica di come gli stereotipi descrittivi, in congiunzione con il pensiero essenzialista, conducano a stereotipi prescrittivi, alla naturalizzazione dello status quo e a oppressione si veda Haslanger 2017.

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> Munroe 2016, p. 12.

femminili<sup>41</sup> – molti studi mostrano che le donne possono avere più influenza sociale e persuasione verso uomini quando hanno uno stile di comunicazione incerto: la valutazione di competenza diminuisce, ma vengono ascoltate maggiormente, ed è più facile che ciò che stanno dicendo venga trasmesso.<sup>42</sup>

Viceversa, in molte circostanze per le donne mostrare maggiore competenza viene letto come "arroganza" e/o "frigidità" e viene punito, liquidando ciò che hanno da dire. 43

### Ingiustizia testimoniale da eccesso di credibilità

In *Epistemic Injustice*, Fricker si chiede se anche l'eccesso di credibilità dato da un pregiudizio possa costituire ingiustizia epistemica. La sua risposta si articola in tre punti:

- 1. In un modello distributivo di giustizia, con un eccesso di credibilità qualcuno avrebbe ricevuto più della fetta che spetterebbe. Ma la credibilità non è un bene finito e scarso. Il problema dell'ingiustizia epistemica non è distributivo, perché non ci sarebbe nulla di distintamente epistemico in ciò: il problema è l'ingiustizia in cui qualcuno è trattato male specificamente nelle sue capacità come soggetto di conoscenza; cosa che succede con i deficit di credibilità, ma non con gli eccessi.<sup>44</sup>
- 2. Nel complesso gli eccessi di credibilità tendono ad essere vantaggiosi (salvo casi incidentali e non sistematici che si possono immaginare, come un medico di base a cui i pazienti chiedono risposte su questioni specialistiche, che il medico non conosce, compromettendo la relazione di fiducia medico-paziente; o una professoressa che chiede un feedback su una conferenza da fare a un collega che ripone in lei una fiducia estrema e quindi non la critica come dovrebbe, lasciando passare alla conferenza un lavoro che non va bene).<sup>45</sup>
- 3. Ci possono essere casi in cui sovrastimare sistematicamente le capacità di qualcuno come soggetto conoscente possono portarlo a sviluppare un'arroganza epistemica tale che lo sviluppo di virtù epistemiche gli sia pressoché precluso, e rendendolo

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Fine, Skewes & Haslam 2018.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Munroe 2016, p. 12.

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> Fine 2010, cap. 5; Munroe 2016, p. 9; Fine, Skewes & Haslam 2018.

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> Fricker 2007, pp. 19-20.

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Fricker 2007, p. 18.

chiuso di mente, dogmatico, impervio alle critiche. La malformazione del suo carattere epistemico può essere una forma di ingiustizia epistemica, essendo stato trattato male precisamente nelle sue capacità come soggetto di conoscenza? Fricker risponde affermativamente, ma dice che si tratta di un caso peculiare e cumulativo di ingiustizia testimoniale. Nessuna delle singole istanze, dei momenti individuali di eccesso di credibilità è da sola un'ingiustizia testimoniale, perché nessuna gli fa un torto sufficientemente da sé. Fricker non nega quindi questa forma, ma la relega ai casi non centrali, essendo cumulativa, continuando a vincolare la caratterizzazione principale al solo deficit di credibilità. 46

Sono state percorse nuove strade criticando tutti e tre i punti. Il primo inquadrando la credibilità in un modello di giustizia distributiva, legando in modo essenziale gli eccessi di credibilità per certi gruppi/individui ai deficit verso altri gruppi/individui<sup>47</sup>; il secondo in modo meno intuitivo, trovando forme di svantaggio sistematiche e distintamente epistemiche legate agli eccessi di credibilità in sé e per sé<sup>48</sup>; e il terzo contestando come limitata una analisi che si concentri solo su momenti individuali<sup>49</sup>. Il terzo punto verrà trattato nel paragrafo sull'ingiustizia testimoniale strutturale, mentre il primo non risulta particolarmente illuminante: che gli eccessi di credibilità siano legati o meno essenzialmente ai deficit, l'analisi dell'ingiustizia e dei suoi rimedi rimane sostanzialmente invariata.

Ci si concentrerà quindi sul punto 2. In *Typecasts, Tokens, and Spokespersons* (2016), Emmalon Davis mostra in modo convincente come l'eccesso di credibilità verso persone di gruppi marginalizzati (soprattutto razzializzati e di minoranze sessuali) sia una forma sistematica che danneggia individui in quanto soggetti e trasmettitori di conoscenza.

Questo avviene tramite stereotipi positivi e prescrittivi, sulla scia del sessismo benevolo della precedente sezione – ad esempio caratterizzazioni per cui gli individui asiatici sono matematici eccezionali, gli uomini gay sono esperti di moda, le persone

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> Fricker 2007, pp. 20-21.

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Medina 2013, Coady 2017.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Anderson 2012, Medina 2012, Fricker 2016b.

nere sono atlete formidabili e con il ritmo nel sangue, le persone del terzo mondo sono *esotiche* e culturalmente ricche, le persone con disabilità sono ispiratrici, e così via. <sup>50</sup> Oltre agli svariati svantaggi che questi stereotipi positivi creano, ci sono specifici danni epistemici. Quando ci si aspettano informazioni o aiuto in matematica da una persona asiatica, sul vestiario da un uomo gay, per la sola appartenenza a tale gruppo sociale, la vittima viene trattata come intercambiabile con le altre del suo stesso gruppo, e l'atto è motivato da uno stato motivazionale eticamente negativo – "l'incapacità o non volontà di riconoscere l'individualità (intellettuale, esperienziale, e così via) di membri dello stesso gruppo sociale." <sup>51</sup>

Questa pretesa che gli individui di gruppi marginalizzati siano enciclopedie ambulanti di informazioni viene chiamata *typecasting syndrome* – che si potrebbe tradurre con *sindrome del catalogo*.

Il danno primario, intrinseco di questa forma di ingiustizia epistemica è chiamato da Davis quello della *rappresentazione obbligatoria*<sup>52</sup>, rifacendosi in modo originale all'idea di *soggettività circoscritta* o *troncata* di Gaile Pohlhaus. Il soggetto di conoscenza non viene oggettificato, come è nel resoconto di Fricker – è trattato come soggetto, sì, ma inaffidabile e incompleto: ci si aspetta, si pretende e si concede solamente che la persona contribuisca in modi che sono considerati "unici" e "distintivi" del suo gruppo sociale, bloccando il resto.

Si ha quindi un'inclusione e un ascolto sulla carta, ma che continua a essere di fatto un'esclusione epistemica, in modo analogo al *tokenismo*. Ai socialmente svantaggiati sono sistematicamente negate opportunità di avanzamento, ma a piccole quantità da questi gruppi – i *token* – sono garantite posizioni in spazi occupati principalmente dagli avvantaggiati. [...] La loro presenza è salutata con comportamenti che [...] mirano ad eliminare il disagio e la potenziale minaccia vissuta (o anticipata) da parte degli avvantaggiati. [...] La competenza di un token è indebolita per ridurre la minaccia o incoraggiare la percezione che il *token* confermi gli stereotipi negativi

<sup>51</sup> Davis 2016, pp. 487-488.

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> Davis 2016, p. 486.

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> Compulsory representation, in Davis 2016, p. 490.

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> Da *tokenism*, dove token significa gettone, segnalino, pedina.

associati col suo gruppo; [...] e le abilità del *token* sono amplificate o esagerate in accordo con gli stereotipi positivi per portare attenzione alla sua diversità [...]"<sup>54</sup> Al danno primario, come nella cornice di Fricker, si affiancano una serie di danni secondari, svantaggi successivi, non tutti epistemici, non tutti necessariamente presenti in tutti i casi:

- Essendo il *token* per definizione l'unico, o uno dei pochi membri del suo gruppo sociale in un dato ambiente, verrà percepito come avente l'autorità di parlare per conto di qualsiasi altra persona del "gruppo", e gli sarà spesso richiesto di fare da portavoce di istanze non sue.
- Questo perpetua l'idea che i membri di gruppi marginalizzati condividano una esperienza monolitica.
- La forte pressione a rispondere come portavoce può indurre ansia, imbarazzo, rabbia per la propria identità resa uno spettacolo pubblico, vergogna se non possiede la conoscenza che viene attribuita.
- Questo può comportare danni distintamente epistemici: l'ansia può bloccare la trasmissione di conoscenza, o perché scombussola i pensieri, o perché ostacola la capacità di parlare in modo intellegibile o con sicurezza.
- Inoltre può intaccare il senso del proprio valore far pensare che si vale solo come simboli della diversità e rappresentanti di un gruppo, e non nella propria individualità, con molte conseguenze dannose tra cui, eventualmente, auto-censura ed evitamento di discussioni e scambi epistemici.
- C'è inoltre un maggiore rischio che sia richiesta costantemente produzione di conoscenza in condizioni di sovraccarico, mancato compenso, e mancato riconoscimento del lavoro (è lo *sfruttamento epistemico*, che verrà trattato in una sezione successiva).
- Mentre viene richiesta la prestazione sull'area considerata di pertinenza per lo stereotipo, gonfiando eccessivamente la valutazione di credibilità, si continua ad ignorare e attribuire mancanza di competenza su tutte le altre aree.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> Corsivo non in originale. Davis 2016, p. 491.

- La presenza di *token* può dare la falsa idea che non ci siano più situazioni oppressive e che la situazione attuale sia paritaria e giusta. <sup>55</sup>

#### Smorzamento testimoniale

Nell'influente articolo *Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing* (2011), Kristie Dotson espande l'ingiustizia testimoniale andando oltre il caso classico in cui la trasmissione di conoscenza non avviene perché il parlante non viene riconosciuto appropriatamente come credibile, come soggetto di conoscenza. Dotson aggiunge la casistica in cui è il parlante stesso a troncare la propria testimonianza, assicurandosi che contenga solo ciò che chi ascolta sembra in grado di recepire adeguatamente. È lo *smorzamento testimoniale*<sup>56</sup>.

Mentre nel caso classico la testimonianza viene proferita integralmente, ma non viene recepita, nello smorzamento testimoniale l'ingiustizia è al livello del proferimento stesso, che viene compromesso in primo luogo.

Dotson invita ad adottare una cornice in cui la responsabilità in uno scambio comunicativo non sta solamente sul polo di chi parla, ma anche di chi ascolta, così che alcuni dei casi in cui il parlante compromette la propria testimonianza si qualifichino come *violenza epistemica*, perché chi ascolta è venuto meno alle responsabilità della *competenza testimoniale*.

Prima di esplicitare i requisiti e le caratteristiche dello smorzamento testimoniale, alcuni esempi aiuteranno a comprendere di cosa si tratta:

- Spesso donne di gruppi razzializzati tacciono sugli episodi di violenza domestica e stupro che vivono all'interno delle loro comunità e famiglie, perché nel discorso pubblico, in cui la violenza di uomini bianchi viene sistematicamente sminuita e ignorata, mentre quella di persone razzializzate è presa come prova della naturale propensione alla violenza, la vicenda verrebbe letta in chiave razzista arrivando quindi a sopprimere la propria testimonianza, e a non chiedere aiuto.<sup>57</sup>
- Soprattutto tra gli anni '60-'80, e in misura minore ancora oggi, in ambito clinico ci si aspettava dalle persone trans che rientrassero in un sottoinsieme di esperienze

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup> Davis 2016, pp. 491-493.

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> In inglese *Testimonial Smothering*. Dotson 2011, p. 244.

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> Dotson 2011, p. 244.

molto limitato (tra cui, per esempio, forte ripugnanza per il proprio corpo, ed esperienze risalenti alla prima infanzia). Per poter accedere a terapia ormonale e chirurgia, dunque, molte persone trans si ritrovavano a dover compromettere la propria testimonianza, tacendo su alcuni elementi, ed enfatizzandone (e anche fabbricandone) altri. <sup>58</sup>

Cassandra Byers Harvin riporta, tra i tanti episodi, uno in cui una donna bianca le chiese su cosa stesse lavorando. "Harvin risponde indicando che sta facendo ricerche su come 'crescere figli neri in questa società'. La donna bianca prontamente chiede, 'E in che modo sarebbe diverso dal crescere figli bianchi?' Harvin nota che non è solo la domanda ad essere problematica, dato che indica una mancanza di consapevolezza dei problemi razziali negli Stati Uniti, ma anche il tono che indicava che la donna credeva che Harvin 'stesse facendo problemi per il nulla'."<sup>59</sup>

I tre requisiti affinché una istanza di compromissione della testimonianza sia smorzamento testimoniale sono:

- 1. Il contenuto della testimonianza deve essere delicato e rischioso ossia chi ascolta può facilmente non trovarla intellegibile, con il rischio di formazione di false credenze che possono causare danno sociale, politico e/o materiale.
- L'audience deve dimostrare incompetenza testimoniale relativamente al contenuto della testimonianza.
- 3. L'incompetenza testimoniale deve seguire da, o sembrar seguire da, ignoranza coerente e dannosa.<sup>60</sup>

Per comprendere l'incompetenza testimoniale, Dotson fa l'esempio dell'assistere ad una conferenza di fisica nucleare, per chi non ha una formazione in fisica: non tutto ciò che si ascolta è intellegibile, ma si è consapevoli della propria mancanza di conoscenza e si è grossomodo in grado di individuare quando non si sta capendo qualcosa. In questo caso, chi ascolta dimostra comunque competenza testimoniale.

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup> Fricker & Jenkins 2017b, p. 272.

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> Dotson 2011, p. 247.

<sup>&</sup>lt;sup>60</sup> Dotson 2011, p. 244.

L'incompetenza testimoniale, invece, sorge nel momento in cui non solo si hanno lacune critiche che ostacolano la corretta comprensione, ma si è inconsapevoli di tali lacune, non le si sa individuare e si ritiene che ciò che si sta ascoltando abbia piena intellegibilità ai propri occhi, quando non è così. <sup>61</sup> Si tratta della *meta-insensibilità*, nei termini di José Medina: l'insensibilità alla propria insensibilità (dove la sensibilità ha una connotazione sia percettiva, dei sensi, che affettiva). <sup>62</sup>

Per il punto 3, Dotson richiede che si possa parlare di smorzamento testimoniale quando l'ignoranza è coerente, segue da lacune predicibili nelle risorse cognitive, per via del proprio posizionamento sociale nel senso della Standpoint Theory.

Si tratta di lacune spesso non intenzionali: nel resoconto di Dotson, non è richiesta l'intenzione per costituire violenza epistemica – a chi ascolta non è richiesto di non avere lacune, ma è attribuita la responsabilità di interrogarsi sulle proprie lacune ed essere sensibile a esse, così da creare un clima di ascolto ed evitare lo smorzamento testimoniale.

Quando questa responsabilità viene meno, il clima ostile, che segnala l'incompetenza testimoniale, viene spesso creato e mantenuto da microaggressioni. <sup>63</sup> Essendo una delle dinamiche cardine che conducono a smorzamento testimoniale, sono presentate brevemente.

Le microaggressioni sono un fenomeno studiato da pochi decenni in psicologia sociale: si tratta di "sgarbi o insulti diretti a membri di gruppi oppressi" che "comunicano *bias* e possono essere espressi in modo implicito o esplicito" <sup>64</sup>, e che "negano l'esperienza, valore, e/o umanità del membro del gruppo oppresso". <sup>65</sup> Molte delle microaggressioni si manifestano in modo, appunto, implicito e micro, come il chiedere con tono scettico e invalidante in che modo mai sarebbe diverso crescere figli neri da figli bianchi. La letteratura scientifica mostra come, a dispetto dell'essere micro, questi fenomeni abbiano conseguenze pesanti sui membri di gruppi marginalizzati, tra cui la *conformità forzata* e la *perdita di integrità*, di cui lo smorzamento testimoniale è una manifestazione. "Molti partecipanti riportano la

62 Medina 2013, pp. 75-76.

<sup>&</sup>lt;sup>61</sup> Ibidem, pp. 245-246.

<sup>&</sup>lt;sup>63</sup> Dotson 2011, pp. 246-247.

<sup>&</sup>lt;sup>64</sup> Sue, Capodilupo, Rivera & Nadal 2019, p. 3.

<sup>65</sup> Sue, Capodilupo, Rivera & Nadal 2019, p. 86.

sensazione di dover navigare due mondi su base quotidiana: il loro mondo e il mondo bianco. [...] Un certo livello di sacrificio di sé sembra richiesto [...] per potersi conformare [...]. Un partecipante [dello studio] descrive le conseguenze del dover convivere con episodi di microaggressioni quotidianamente [...]: 'Parte di me pensa che stia sempre fingendo sul lavoro . . . Come se avessi sempre una maschera . . . non puoi dire davvero ciò che pensi, devi filtrarlo con così tante lenti finché esce fuori un risultato accettabile per chi sta ascoltando'."66

Tra i danni distintivi dello smorzamento testimoniale figura quello per cui, compromettendo le proprie testimonianze su temi socialmente delicati di gruppi oppressi, l'ignoranza viene mantenuta e consolidata, perché tendono a circolare solamente versioni impoverite e distorte – a ulteriore e fasulla conferma della bontà delle interpretazioni dominanti. Lo si vede bene nel circolo vizioso dei clinici che concedevano terapie ormonali e chirurgia solamente alle persone trans che si conformavano alla loro concezione ristretta dell'esperienza delle persone trans; così da ottenere testimonianze distorte e compromesse; così che i clinici imparavano molto poco da queste testimonianze, che invece confermavano falsamente la bontà dell'idea che le esperienze trans siano riconducibili tutte al modello di partenza.<sup>67</sup>

In questo lo smorzamento testimoniale è a cavallo tra le ingiustizie di *trasmissione* di conoscenza tra chi parla e chi ascolta, a quelle di *circolazione* della conoscenza nelle risorse epistemiche condivise – la cui analisi più approfondita si troverà nel capitolo sull'ingiustizia ermeneutica.

## Ingiustizia Testimoniale Strutturale

Nella cornice originale di Fricker, l'ingiustizia testimoniale è agenziale, mentre l'ingiustizia ermeneutica è strutturale – senza colpevoli individuali. Negli anni successivi sono state proposte forme di responsabilità dell'agente nell'ingiustizia ermeneutica (come si vedrà nel capitolo successivo) e forme di ingiustizia testimoniale strutturale, a partire dall'articolo *Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions* (2012) di Elizabeth Anderson.

<sup>&</sup>lt;sup>66</sup> Sue, Capodilupo & Holder 2008, p. 334.

<sup>&</sup>lt;sup>67</sup> Fricker & Jenkins 2017b, pp. 272-273.

La differenza tra agenziale/transazionale e strutturale/sistemico si può qualificare come segue: una teoria della giustizia è agenziale/transazionale se identifica dei criteri di giustizia per scambi, interazioni tra una persona e un'altra. Ad esempio, nella teoria della giustizia di Robert Nozick, lo scambio economico deve essere volontario, con consenso reciproco, e senza inganno da nessuna delle due parti. Enché le transazioni rispettano queste regole, e la posizione iniziale era giusta, la proprietà dell'essere giusta si trasferisce a tutte le distribuzioni di ricchezza successive – compresi eventualmente monopoli e diseguaglianze per quanto grandi. Nessuno dei singoli scambi era ingiusto, per cui il loro insieme non può esserlo.

Altre teorie della giustizia, invece, a partire dai risultati disastrosi di una serie cumulativa di transazioni che soddisfano i criteri di giustizia locali, sono strutturali/sistemiche: "forniscono criteri per valutare le proprietà globali di sistemi di regole che governano le transazioni, e impongono vincoli alle regole permissibili, con un occhio verso il controllare gli effetti cumulativi di transazioni individuali che potrebbero essere innocenti da un punto di vista locale". <sup>69</sup>

Considerare casi di ingiustizia testimoniale strutturale significa considerare casi in cui non c'è nessun colpevole individuale, nessuna delle singole interazioni si può considerare ingiusta presa da sola, eppure il risultato cumulativo è ingiusto e richiede provvedimenti. In quest'ottica l'esempio di Fricker dell'eccesso di credibilità che porta ad arroganza – in cui è solo l'effetto cumulativo a costituire ingiustizia epistemica, e non le singole transazioni – non andrebbe liquidato come di minore importanza.

Nel 2007 Fricker lo minimizzava perché proponeva solamente rimedi individuali all'ingiustizia epistemica (persino nel caso dell'ingiustizia ermeneutica, pur essendo strutturale).<sup>70</sup>

Ma negli anni seguenti, un buon numero di filosofe e filosofi (tra cui Anderson, ma anche Medina, Dotson e Davis) hanno sottolineato l'importanza di individuare anche soluzioni strutturali, andando oltre la virtù individuale, e concentrandosi quindi anche su quelle situazioni di ingiustizia epistemica in cui i singoli scambi che le costituiscono non sono ingiusti da soli. Fricker stessa ha accolto esplicitamente questa correzione,

<sup>&</sup>lt;sup>68</sup> Anderson 2012, pp. 163-164.

<sup>&</sup>lt;sup>69</sup> Anderson 2012, pp. 163-164.

<sup>&</sup>lt;sup>70</sup> Anderson 2012, p. 165.

riconoscendo le ingiustizie testimoniali strutturali<sup>71</sup>, e la necessità di pensare anche soluzioni strutturali.<sup>72</sup>

Delle soluzioni all'ingiustizia epistemica si tratterà in una sezione successiva.

Un esempio di ingiustizia testimoniale strutturale si può rinvenire nella forma preventiva, in cui la testimonianza non viene richiesta in primo luogo – questa viene accennata già da Fricker stessa. <sup>73</sup> L'esempio è quello di una lista di esperti che viene convocata in Parlamento, come consulenti per legiferare su un determinato settore. Se nella lista mancano figure qualificate e importanti per via del pregiudizio di chi l'ha redatta, si tratta di ingiustizia testimoniale agenziale. Diventa strutturale nel momento in cui il Parlamento utilizza da decenni la stessa lista, senza averla aggiornata, e senza sapere che non rappresenta adeguatamente gli esperti del settore – non c'è (più) nessun colpevole, ma le istituzioni stanno escludendo preventivamente testimonianze importanti. <sup>74</sup>

L'esempio di Anderson ha comunque un momento di ingiustizia agenziale nel passato – quello in cui la lista è stata redatta. Non si può quindi dire che tutte le singole transazioni erano giuste – anche se si può dire che nessun agente attuale ha colpa, nessuno sta attribuendo un deficit di credibilità ad una testimonianza, visto che questa non avviene in primo luogo. È comunque possibile renderlo un esempio inequivocabilmente strutturale proponendo il caso in cui la lista del passato era effettivamente corretta e rappresentativa degli esperti, ma lo scenario è cambiato nel tempo e la lista è rimasta obsoleta.

Un altro esempio è quello dell'istruzione: tramite stereotipi, assegniamo meno credibilità a persone non istruite, e che parlano in modo sgrammaticato e impoverito. L'istruzione segnala legittimamente competenza e credibilità, nei campi dove occorre un giudizio informato – non ci sarebbe quindi colpa da parte di chi ascolta e assegna poca credibilità a una persona non istruita. <sup>75</sup> I singoli scambi sono potenzialmente ineccepibili. Il problema sorge dal fatto che l'istruzione non è distribuita equamente (negli Stati Uniti certamente più che in Italia), e ci sono gruppi sociali

<sup>&</sup>lt;sup>71</sup> Fricker 2017b, pp. 268-269.

<sup>&</sup>lt;sup>72</sup> Fricker 2016b, pp. 18-19.

<sup>&</sup>lt;sup>73</sup> Fricker 2007, p. 130.

<sup>&</sup>lt;sup>74</sup> Anderson 2012, pp. 165-166.

<sup>&</sup>lt;sup>75</sup> Anderson 2012, p. 169.

sistematicamente deprivati di un'educazione decente, per cui pur essendo corretto nelle singole interazioni, "l'uso dell'istruzione come segnalatore di credibilità tenderà a escludere quei gruppi da ulteriore partecipazione alla discussione." <sup>76</sup>

#### Riassunto

L'ingiustizia testimoniale è una forma di ingiustizia epistemica legata alla trasmissione di conoscenza: la casistica centrale è quella in cui una persona viene creduta meno per via di uno stereotipo con pregiudizio di identità, e il deficit di credibilità fa la differenza affinché la persona non sia creduta. Oltre alla mancata trasmissione di conoscenza, ci possono essere conseguenze pratiche negative per chi aveva un interesse a trasmetterla, nonché conseguenze epistemiche (perdita di fiducia nella propria idea, ostacolo alle proprie virtù epistemiche). Ancor più importante, c'è un danno intrinseco primario commesso verso il parlante in quanto soggetto conoscente: lo si esclude da una pratica fondamentale per il valore umano, deumanizzandolo, e intaccando i processi tramite cui il soggetto arriva a sviluppare la propria identità, soffocandone lo sviluppo o giungendo, nei casi persistenti e sistematici, ad avere un potere costitutivo o causale sul soggetto, rendendolo così come lo stereotipo lo dipinge. Altre forme di ingiustizia testimoniale sono quelle in cui lo stereotipo alla base è prescrittivo: dice come le persone di un dato gruppo dovrebbero essere, e si punisce chi non aderisce liquidandone la testimonianza; quelle in cui c'è un eccesso di credibilità anziché un deficit, e si esige da persone di gruppi marginalizzati di fungere da rappresentanti del proprio gruppo anziché da individui; quelle in cui è chi parla a compromettere la propria testimonianza, per renderla accettabile a un pubblico non in grado di coglierne i significati, inconsapevole del proprio limite e in cui questa incomprensione porterebbe danni (smorzamento testimoniale); e quelle in cui non ci sono specifici colpevoli dell'ingiustizia, che deriva da aspetti strutturali.

<sup>&</sup>lt;sup>76</sup> Anderson 2012, p. 169.

# CAPITOLO 4 – Ingiustizia Ermeneutica

Nel capitolo finale di *Epistemic Injustice*, Miranda Fricker identifica e dà il nome a un altro tipo di ingiustizia epistemica: quella ermeneutica. Nella versione originale di Fricker, laddove l'ingiustizia testimoniale è un'ingiustizia legata al *trasmettere* conoscenza, la forma ermeneutica è un'ingiustizia che si manifesta nell'*acquisire* conoscenza.

L'argomento di Fricker sull'ingiustizia ermeneutica si fonda su tre premesse<sup>1</sup>:

- 1. Risorse ermeneutiche situate. I nostri sforzi di interpretazione del mondo, dell'esperienza, e di elaborazione degli strumenti concettuali per interpretarli, sono "orientati dai nostri interessi infatti cerchiamo più di tutto di capire quelle cose che ci serve capire."<sup>2</sup>
- 2. Difformità di interessi. Diversi gruppi sociali hanno almeno alcuni pattern di esperienze sociali diverse, diverso posizionamento rispetto a sfere sociali (produzione, riproduzione, ...), e dunque interessi diversi.<sup>3</sup>
- 3. Marginalizzazione ermeneutica. Alcuni gruppi sociali sono e sono stati sistematicamente esclusi dai luoghi in cui si generano e diffondono significati sociali (soprattutto giornalismo, politica, accademia e legge).<sup>4</sup>

L'ingiustizia ermeneutica si ha quando una persona di un gruppo marginalizzato avrebbe un interesse a comprendere in prima persona qualcosa della propria esperienza, oppure a comunicarlo, ma non le è possibile farlo perché i concetti, gli strumenti interpretativi che potrebbero gettare luce sull'esperienza non sono disponibili; e non sono disponibili per via dell'ingiusta marginalizzazione ermeneutica del suo gruppo sociale – ingiusta poiché dovuta a un pregiudizio di identità strutturale. Si tratta di un fenomeno più difficile da notare rispetto all'ingiustizia testimoniale, perché là dove il problema dell'ingiustizia testimoniale sta nel non applicare correttamente valori epistemici condivisi (attribuire la giusta credibilità), nel caso dell'ingiustizia ermeneutica c'è una lacuna nelle risorse condivise, e lo si può

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Solo la terza è chiamata da Fricker esplicitamente nel modo qui riportato (marginalizzazione ermeneutica); le altre non hanno nome.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Fricker 2007, p. 152.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Fricker 2007, pp. 147-148.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Fricker 2007, p. 152.

apprezzare fino in fondo solamente dopo che è stata colmata, rivelando che prima c'era. L'esempio cardine citato da Fricker è quello di molestia sessuale<sup>5</sup>, tramite la storia di Carmita Wood: nel dipartimento di fisica nucleare dove lavorava, un collega approfittava di varie occasioni, come il prendere faldoni vicini a lei, per strusciare un braccio contro il suo seno; o per toccarsi quando le era vicino; fino a un episodio in cui cercò di baciarla in ascensore. Lo stress della situazione le aveva provocato dolori cronici alla schiena e al collo, finché non trovò altra soluzione che licenziarsi. Nel richiedere i sussidi di disoccupazione, le venne chiesto perché avesse lasciato il lavoro dopo otto anni, e "Wood non aveva idea di cosa dire per descrivere quegli episodi odiosi. Provava vergogna e imbarazzo." Dovendo compilare il modulo, rispose che era per ragioni personali, e il sussidio le venne rifiutato. Nel 1974, in un gruppo di autocoscienza femminista, Carmita Wood e altre donne condivisero le loro storie, tutte molto simili. "Realizzammo che [...] ciascuna di noi – le donne dello staff, Carmita, le studenti – aveva avuto un'esperienza come questa a un certo punto, sai? E nessuna di noi l'aveva mai detto a nessuno prima. Fu uno di quei momenti click, aha!, di profonda rivelazione." Condividendo insieme le esperienze e riflettendo insieme, giunsero a coniare il nome di sexual harassment, là dove prima c'era il flirt.<sup>6</sup>

A posteriori ci sembra oramai (quasi) ovvio – quasi perché vi sono ancora sacche di resistenza che vogliono rappresentare le molestie sessuali come delle *avances*, e le donne che se ne lamentano come donne che non sanno stare al gioco, o frigide, etc. – ma nel complesso ad oggi ci sono le risorse ermeneutiche condivise per comprendere e comunicare le molestie sessuali. Ma non era così prima del 1974 – c'erano lo stupro/violenza sessuale, e le avances/flirt, ma nulla nel mezzo; né nella comprensione collettiva, né nei moduli da compilare per i sussidi di disoccupazione, né per la legge, né pienamente per chi si trovava a subire molestie, e poteva giungere a intuire che ci fosse un problema, ma senza riuscire a metterlo pienamente a fuoco, e senza poterlo comunicare.

Un altro esempio di lacuna ermeneutica, sempre in questo ambito, è il riconoscimento dello stupro coniugale come stupro – laddove molte persone tuttora faticano a concepire che in una relazione vi possa essere stupro; la depressione post-parto al posto

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Sexual harassment in originale.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Fricker 2007, pp. 149-150.

dell'isteria<sup>7</sup>; l'introduzione della categoria di "genere" come distinta da quella di "sesso" per identificare forme di divisione e controllo sociale fino ad allora concepite come naturali;<sup>8</sup> e si potrebbe continuare a lungo con esempi tratti dai gruppi LGBTQIA+<sup>9</sup>, antirazzisti, etc.

## Ingiustizia ermeneutica strutturale o agenziale

Nella formulazione originale di Fricker, l'ingiustizia ermeneutica è strutturale: non ha specifici colpevoli individuali e individuabili<sup>10</sup>. Laddove l'ingiustizia testimoniale (nella sua forma principale) avviene nel momento in cui qualcuno sta assegnando un deficit di *credibilità* a qualcun altro, agendo in modo eticamente ed epistemicamente colpevole, l'ingiustizia ermeneutica è diversa: è un ingiusto deficit di *intellegibilità* nel momento in cui è nell'interesse di qualcuno comprendere o comunicare qualcosa della propria esperienza, ma non può farlo perché mancano i concetti e le risorse interpretative che lo permetterebbero.<sup>11</sup>

Analisi successive si sono soffermate sulle componenti agenziali e di responsabilità sia individuale (ad esempio tramite l'ignoranza ermeneutica volontaria<sup>12</sup> o ignoranza attiva<sup>13</sup>) che collettiva e istituzionale<sup>14</sup> (come l'allocazione di fondi per la ricerca medica). Queste verranno discusse in modo più dettagliato nei prossimi paragrafi e capitoli.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Fricker 2007, p. 155.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Harding 1983.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Lesbiche, Gay, Bisessuali, Transgender, Queer, Intersessuali, Asessuali, e il "+" indica che la sigla non è esaustiva con queste identità cristallizzate, ma aperta a tutte le identità che escono da sessualità e affettività eterosessuali e cisgender (ossia, di persone che si riconoscono nel sesso assegnato loro alla nascita e che sono attratte esclusivamente da persone dell'altro sesso, in ottica binaria).

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Fricker 2007, p. 159. Nonostante ciò, riconosce che ci sono casi in cui alcuni agenti (individuali o istituzionali) possono essere considerati responsabili della marginalizzazione ermeneutica: Fricker 2007, p. 154; o dell'ingiustizia ermeneutica: Fricker 2016b, pp. 16-18.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Fricker 2007, p. 154.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Pohlhaus 2012.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Medina 2013, cap. 1.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Medina 2017, pp. 42-43.

## Il legame tra ingiustizia ermeneutica e testimoniale

Uno dei punti di contatto tra elementi strutturali e agenziali per l'ingiustizia ermeneutica è già esplorato da Fricker in Epistemic Injustice: si tratta di una dinamica di circolo vizioso in congiunzione con l'ingiustizia testimoniale: la persona del gruppo marginalizzato cerca di esprimere qualcosa per cui non esistono le parole e le forme espressive, ma chi ascolta attribuisce la mancata intellegibilità non alla lacuna ermeneutica. bensì fatto che fa di parte un gruppo credibile/inaffidabile/irrazionale/stupido; diventa così una prova per diminuire ulteriormente la credibilità già minata della persona, incentivando ancor di più a non dare spazio per esprimere ciò che ancora non ha parole per essere espresso, marginalizzando ermeneuticamente, e così via. 15

### I torti dell'ingiustizia ermeneutica

Anche per l'ingiustizia ermeneutica si sono esplorati il danno primario e i danni secondari. Nonostante ciò che si sta cercando di rendere intellegibile non riesca ad essere tale né per chi parla né per chi ascolta, il danno primario colpisce chi parla. Fricker l'ha riassunto con un'immagine molto esplicativa: "Le lacune ermeneutiche sono come il buco nell'ozono – sono le persone che ci vivono sotto a scottarsi." <sup>16</sup>
Una prima caratterizzazione del danno primario sta nel fatto che la persona è impossibilitata a rendere intellegibile qualcosa che è nel suo interesse comprendere e/o comunicare. Come nel caso dell'ingiustizia testimoniale, dopo uno sguardo ai danni secondari si potrà caratterizzare meglio anche il danno primario:

- Danni pratici: conseguenze pratiche dei più disparati tipi possono derivare dall'ingiustizia ermeneutica. Nel caso di Carmita Wood, lo stress si è manifestato con sintomi psicosomatici; inoltre mancava una tutela legale per ciò che nelle risorse ermeneutiche condivise non era riconosciuto, così che non ha potuto ottenere il sussidio di disoccupazione che le spettava.
- Danni epistemici: "Quando ti trovi in una situazione in cui sembra tu sia l'unica persona a sentire dissonanza tra la comprensione condivisa e il tuo senso intimo di una data esperienza, tende a minare la tua fiducia nella tua stessa capacità di capire

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Fricker 2007, p. 159-160.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Fricker 2007, p. 161.

il mondo."<sup>17</sup> Alcuni dei danni epistemici sono simili a quelli dell'ingiustizia testimoniale: letterale perdita di conoscenza, ostacolare l'acquisizione di nuova conoscenza, ostacolare l'ottenimento e coltivazione di virtù epistemiche come il coraggio intellettuale.

Si può quindi ora esaminare se l'ingiustizia ermeneutica abbia, come l'ingiustizia testimoniale, un potere costitutivo e un potere causale sull'identità del soggetto. La risposta di Fricker è decisamente affermativa: l'esempio che riporta in Epistemic Injustice è quello di Edmund White nel suo romanzo autobiografico Un giovane americano: in adolescenza, negli Stati Uniti degli anni '50, Edmund cerca di dare senso all'attrazione che prova verso gli uomini, e si trova ad avere a che fare con varie costruzioni collettive della figura dell'Omosessuale nel discorso pubblico; nonostante nessuna di queste gli si confaccia, si tratta di immagini potentissime: sono immagini create da persone eterosessuali per persone eterosessuali, data la marginalizzazione ermeneutica – l'impossibilità per le voci omosessuali di diffondersi nel discorso pubblico. E così, in quanto omosessuale, che lui lo voglia o meno socialmente è considerato come un "vampiro", una creatura innaturale e abominevole, con desideri riprovevoli<sup>18</sup>. Succede anche per le persone trans: le risorse ermeneutiche per comprendere la loro esperienza non sono condivise, così che, in barba alla loro volontà, contino socialmente come persone del sesso assegnato alla nascita e vengano appellate come tali; le donne trans si trovano inoltre a contare socialmente come le "trappole che seducono e ingannano gli uomini" o come "uomini patetici" la cui presentazione di genere è tragicomicamente maldestra. 19

Il fatto che le risorse ermeneutiche dominanti non permettano di comprendere queste esperienze ha spesso un impatto che ostacola o distorce lo stesso sviluppo dell'identità. Tre esempi a riguardo:

 Con l'iniziativa "Looks Like Me UK", varie bambine e bambini neri hanno potuto travestirsi da personaggi del film *Black Panther*. Interrogata sul personaggio preferito, una bambina ha scelto Shuri, dicendo: "Non sapevo che le donne nere

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Fricker 2007, p. 163.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Fricker 2007, pp. 165-166.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Fricker 2017b, p. 274-275.

potessero essere scienziate. Quindi... penso che diventerò una scienziata". <sup>20</sup> Era la prima volta nella vita che la bambina era in grado di considerare quella possibilità per sé stessa, grazie ad un film che va in controtendenza rispetto alla marginalizzazione ermeneutica. Se non l'avesse mai visto, forse non avrebbe mai potuto scoprire e capire qualcosa di importante sui suoi interessi, in quanto precluso dalla comprensione collettiva.

- Una delle idee collettive sull'omosessualità più radicate (che nell'ultimo decennio sta fortunatamente perdendo presa) è che l'amore sia solamente tra uomo e donna, e che quindi due uomini o due donne non possano amarsi davvero, e che la loro esperienza possa essere solamente sessuale e carnale. La forza di questo immaginario può indurre le persone omosessuali a non comprendere lo spettro della propria affettività e sessualità, fino a ritenere che sia impossibile per loro innamorarsi – il che può allontanare dalle relazioni, perché non le si concepisce come una possibilità, e allontanare quindi dal proprio sviluppo affettivo e relazionale. Similmente, nelle risorse collettive la bisessualità viene spesso concepita come inesistente, così che molte persone bisessuali non riescono a dar senso alle proprie esperienze e a ritenersi eterosessuali (o, più raramente, gay), di nuovo andando a compromettere la piena fioritura della propria affettività e sessualità – soffocando lo sviluppo della propria identità.
- Difficoltà simili sono incontrate da molte persone trans. Come riporta Juliet Jacques: "Non ero sicura se [indossare abiti femminili] mi rendesse un "crossdresser", che sembrava il termine meno carico di implicazioni, o un "travestito", o "transessuale". Non mi piaceva nessuna di queste etichette . . . La parola [travestito] . . . suonava sessuale in modo squallido e triste . . . non era una parola che volevo applicare a me. Anche "transessuale" non era accurato. Dovevi essere qualcuno passato per vari processi medici per alterare il tuo corpo, no? E io non l'avevo fatto, e non avevo intenzione di farlo: loro non sono come me, pensavo". <sup>21</sup>

Dalla marginalizzazione ermeneutica dunque derivano lacune ermeneutiche, discorsi pubblici fatti sulla pelle di gruppi marginalizzati senza che la loro voce possa contare, e queste lacune possono costruire l'identità in due modi: costitutivo (contare

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Alder 2018.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Cit. in Fricker 2017b, p. 274.

socialmente in un certo modo diverso da ciò che si è), e causale (venire allontanati da strade e sviluppi della propria vita e identità, oppure indirizzati verso altre strade perché è ciò che prevede l'immaginario collettivo sul proprio gruppo sociale, su cui il gruppo non ha avuto voce in capitolo).<sup>22</sup>

Ricollegandosi all'immaginario del vampiro, un sunto incisivo del danno di identità dell'ingiustizia ermeneutica è stato dato dal romanziere Junot Díaz: "C'è questa idea che i mostri non si riflettono negli specchi. È ciò che ho sempre pensato non è che i mostri non si riflettono negli specchi. È che se volete rendere degli esseri umani dei mostri, negategli, al livello culturale, qualsiasi riflesso di sé stessi". <sup>23</sup>

### Ingiustizia o sfortuna?

Una questione delicata per l'ingiustizia ermeneutica riguarda il come determinare quando una lacuna interpretativa è dovuta a ingiustizia e quando no – l'esempio di Fricker è il caso in cui un paziente abbia una patologia rara e/o nuova, ancora poco conosciuta nel suo momento storico, e quindi faccia fatica a rendere intellegibili le sue esperienze dei sintomi al medico: nell'ottica di Fricker non si tratta di ingiustizia ermeneutica, ma di un caso di *sfortuna epistemica circostanziale*. Perché? Perché occorre "considerare le condizioni sociali di sfondo che hanno condotto alla lacuna ermeneutica rilevante". <sup>24</sup> Lo sfondo dell'ingiustizia ermeneutica è la marginalizzazione ermeneutica: relazioni di potere ineguali in cui alcuni gruppi non hanno voce o hanno meno voce.

La distinzione che opera Fricker tra ingiustizia e sfortuna è stata problematizzata da varie autrici<sup>25</sup>: si pensi per esempio ai casi accennati nel primo capitolo sugli enormi disservizi che la medicina ha compiuto e ancora fin troppo compie verso le donne, spiegata dalla loro esclusione sistematica – la scarsa comprensione di patologie nuove è difficilmente imputabile a esclusione sistematica, ma che dire delle patologie rare? Per le patologie che vengono poco studiate poiché non è remunerativo essendo estremamente rare, la mancata comprensione è dovuta anche a un sistema e una

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Fricker 2007, p. 168.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Cit. in Alder 2018.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Fricker 2007, p. 152.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Dotson 2012, pp. 39-41; Tremain 2017, pp. 177-178.

allocazione di fondi che va a svantaggio di chi quella patologia la ha, e non ha il potere di dettare l'agenda della ricerca medica.

## Ingiustizia ermeneutica sistematica o incidentale

Fricker distingue tra casi sistematici e casi incidentali di ingiustizia ermeneutica: come per l'ingiustizia testimoniale, i casi sistematici "tendono a coinvolgere marginalizzazione ermeneutica persistente e ad ampio raggio, mentre i casi incidentali tenderanno a coinvolgere marginalizzazione ermeneutica solo brevemente e/o relativamente ad un frammento altamente localizzato dell'esperienza del soggetto. [I casi incidentali] non derivano da ineguaglianze strutturali di potere, ma piuttosto da un momento singolo di impotenza."<sup>26</sup>

L'esempio di Fricker riguarda Joe, un personaggio del romanzo *L'amore fatale*, che subisce stalking religioso da un fanatico (chiamandolo a tutte le ore, etc.) – quando Joe cerca di denunciare il fatto, la polizia gli chiede se ha ricevuto danno fisico, minacce alla sua persona, alla sua proprietà, a terzi, ricatti, se ha prove che la persona intenda causargli stress e così via. Nessuna delle casistiche corrisponde, e Joe si trova in difficoltà a spiegare la sua situazione, finché l'agente gli dice che non è una questione di competenza della polizia, non c'è nulla di illegale e c'è la libertà di religione. Sarebbe nel suo interesse spiegare la sua esperienza di stalking, ma l'interpretazione del fenomeno è che si sta ossessionando per nulla, esagerando la faccenda e addirittura volendo limitare la libertà di religione altrui.<sup>27</sup>

L'ingiustizia incidentale può avere conseguenze pesanti e gravi, talvolta quanto quella sistematica. La differenza non è nella gravità del danno, bensì nel come si inquadra nel complesso delle ingiustizie sociali.<sup>28</sup> Il caso di Joe non è dovuto a un pregiudizio di identità.

Purtroppo in Fricker manca una analisi delle dinamiche per cui sorgono lacune ermeneutiche incidentali, e la letteratura successiva non si è concentrata su questo punto. Non è un caso che ci sia una lacuna ermeneutica legata allo "stalking religioso" – Fricker si limita a dire che è dovuto ad una marginalizzazione ermeneutica, sì, ma

\_

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Fricker 2007, p. 156.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Fricker 2007, p. 157.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Fricker 2007, p. 158.

che a differenza del caso sistematico questa non sorge da un pregiudizio di identità strutturale. Da cosa sorga, non è specificato.

Questa difficoltà è particolarmente interessante per il caso dello stupro e violenza verso gli uomini. È noto che talvolta la lacuna ermeneutica è dovuta a una mancanza di concetti, mentre in altri casi i concetti sono disponibili, ma non è concesso utilizzarli per esprimere alcune esperienze.<sup>29</sup>

Il caso dello stupro sugli uomini è del secondo tipo: il concetto di stupro e di violenza sessuale è disponibile, ma così come fino a poco tempo fa nel discorso pubblico non era utilizzabile per casi all'interno del matrimonio – non era concepibile – allo stesso modo risulta tuttora inconcepibile quando a subirlo sono uomini da parte di donne.

Quando i giornali riportano simili casi di cronaca, non si utilizzano le parole, né i concetti, di "stupro" o "violenza sessuale" – si tende invece a dipingere in modo umoristico la vicenda, parlando dell'uomo (o ragazzino) come fortunato. Nell'immaginario collettivo l'uomo non può essere stuprato, e ciò ha una forza tale che spesso persino gli uomini che subiscono violenza sessuale non riescono a concepirla e sentirla con la dovuta gravità – è a tutti gli effetti un annebbiamento dell'intellegibilità, è un caso di ingiustizia ermeneutica.

Si tratta di un caso incidentale, poiché gli uomini non subiscono marginalizzazione ermeneutica *in quanto* uomini; ma definirlo incidentale dovrebbe essere solamente l'inizio dell'analisi. Come mai c'è una lacuna ermeneutica proprio su questo aspetto? Una risposta specifica andrà probabilmente nella direzione di individuare quelle risorse interpretative condivise e dominanti che vanno a ostacolare e soffocare altre letture – per esempio, le idee per cui "l'uomo apprezza il sesso con donne attraenti sempre e comunque", "se l'uomo non vuole fare attività sessuale è abbastanza forte da impedirlo" e "l'attività sessuale non può avere luogo se l'uomo non lo desidera per ragioni fisiologiche", etc.

Nella letteratura sull'ingiustizia epistemica, però, sembra mancare una analisi più generale delle forme e dinamiche con cui si manifestano le forme incidentali – il che è peculiare, considerando che è riconosciuto che la loro gravità non è necessariamente minore di quelle sistematiche.

-

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Medina 2017, pp. 45-46.

### Risorse ermeneutiche collettive o condivise

Una delle principali modifiche apportate al resoconto di Fricker sull'ingiustizia ermeneutica è stata il raffinare il modello sulle risorse ermeneutiche collettive. Per quanto qua e là in *Epistemic Injustice* ci siano accenni a ciò che è giunto dopo, in linea di massima l'idea è che ci sia un unico insieme di risorse ermeneutiche collettive, disponibili a tutti, e null'altro – per cui nei casi di ingiustizia ermeneutica le persone marginalizzate per prime faticano a comprendere segmenti della propria esperienza, oscurati dalle lacune.

Questo è stato criticato da più parti<sup>30</sup>, perché nonostante vi siano indubbiamente molti casi di questo genere, ce ne sono anche molti altri in cui le persone di gruppi marginalizzati sanno comprendere benissimo le proprie esperienze: sono riuscite a sviluppare le risorse ermeneutiche necessarie, ma quando provano a comunicare con i gruppi dominanti insorge il deficit di intellegibilità, perché questi ultimi si rifiutano di riconoscere o di utilizzare risorse ermeneutiche che pure esistono.

Le risorse ermeneutiche non sono una questione di tutto o niente: dire che alcune esperienze, problemi, identità sono impossibili da esprimere, comprendere o interpretare all'interno di una particolare cultura è una tesi discutibile. L'intellegibilità è una questione di grado: "tipicamente, in una comunità espressiva, ci sono significati e interpretazioni ben stabiliti e largamente condivisi, ma anche significati e interpretazioni con una circolazione più limitata e precaria, e anche significati e interpretazioni che stanno ancora lottando per essere formati e accettati [...]. La domanda non è soltanto se ci sono risorse espressive e interpretative disponibili per generare e condividere significati, ma come queste risorse sono usate, da chi, in quali modi."<sup>31</sup>

La cornice di Fricker non tiene sufficientemente conto delle sacche di dissenso e resistenza in cui si sviluppano contromitologie, epistemologie alternative, significati: risorse ermeneutiche formate e condivise all'interno del gruppo.<sup>32</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Mason 2011; Dotson 2012; Pohlhaus 2012; Medina 2013; Medina 2017; Goetze 2018; Davis 2018.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Medina 2017, p. 43.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Dotson 2012, p. 31.

Fricker stessa ora non parla più di risorse *collettive*, bensì *condivise*: quei "significati cui pressoché chiunque può attingere e di cui ci si può aspettare che siano compresi nello spazio sociale da pressoché chiunque altro."<sup>33</sup>

Si riconosce quindi che ci sono più gruppi, con sovrapposizioni varie ed eventuali tra loro, impegnati nell'attività di creazione e condivisione di risorse ermeneutiche, e che queste risorse circolano di più o di meno nello spazio sociale, e solo alcune di queste sono condivise ragionevolmente da chiunque.

In questo senso, il problema dell'ingiustizia ermeneutica è il problema dell'ingiusta *circolazione* di conoscenza: alcune conoscenze non possono circolare tanto quanto altre, faticano a entrare nelle risorse condivise, o vi entrano compromesse o in altre condizioni ingiuste. Emmalon Davis propone una lista non esaustiva dei modi in cui le risorse ermeneutiche arrivano a essere condivise:

- Accidentalmente. Come risultato dell'aumentata interazione tra i gruppi senza che ci fosse l'intenzione sottostante.
- Reciprocità. Come risultato del desiderio collettivo tra gruppi e comunità di ottenere una comprensione condivisa e raggiungere obiettivi condivisi.
- Assimilazione forzata. Come risultato degli sforzi da parte di gruppi più potenti di assimilare gruppi meno potenti o di mobilitarli per i propri scopi.
- Resistenza. Tramite atti di resistenza da parte dei gruppi marginalizzati per facilitare un riconoscimento e comprensione più ampio delle proprie esperienze.<sup>34</sup>

Trystan S. Goetze invece considera tutte le combinazioni interessanti di chi possiede le risorse ermeneutiche per comprendere una certa esperienza, tra il soggetto, il gruppo sociale di appartenenza del soggetto rilevante, e il gruppo sociale rilevante della persona con cui il soggetto sta comunicando.

-

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Fricker 2016, p. 163.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Davis 2018, pp. 703-704.

Assumendo che le risorse ermeneutiche non siano condivise (altrimenti per definizione sarebbero accessibili a – quasi – chiunque), e ignorando due possibilità astratte non interessanti,<sup>35</sup> Goetze giunge a identificare questi sei casi<sup>36</sup>:

Tipo di Chi ha le risorse interpretative rilevanti? ingiustizia

		Gruppo sociale	Gruppo sociale di	
	Condivise	esterno con cui sta	appartenenza del	Soggetto
		comunicando	soggetto	
Oscurazione <sup>37</sup>	No	No	No	No
Isolamento	No	No	No	Sì
Separazione	No	Sì	No	No
Ghettizzazione	No	No	Sì	Sì
Esportazione	No	Sì	No	Sì
Ostruzione	No	Sì	Sì	Sì

- Oscurazione. In questo scenario né il soggetto né nessun interlocutore hanno gli strumenti interpretativi rilevanti: la marginalizzazione ermeneutica è così severa che finora non si è organizzato nessun dissenso ermeneutico efficace. Esempio: il concetto di "molestia sessuale" prima che si organizzassero i gruppi di autocoscienza femminista e che Carmita Wood e altre donne coniassero il concetto.
- Isolamento. Si ha quando il soggetto è in grado di comprendere la propria esperienza, ma lo scenario è tale da non poter essere comunicata a nessuno in modo intellegibile. Nel tempo probabilmente perderà la presa sugli strumenti interpretativi, finché "non avrà più la certezza di starli applicando correttamente." Esempio: l'ultimo membro vivente di una cultura indigena ormai estinta, o individui sradicati dalla propria cultura e portati in culture diverse.

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> Quelle in cui il gruppo sociale di appartenenza del soggetto ha sviluppato le risorse ermeneutiche rilevanti, ma il soggetto no.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Goetze 2018, p. 9.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Effacement in originale (è l'unica traduzione non scontata).

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Goetze 2018, p. 10.

- Separazione. Gli strumenti interpretativi per dare senso alla propria esperienza si trovano in un gruppo di cui il soggetto non fa parte. Una volta in contatto con questo gruppo, le sue esperienze potranno "clickare". Esempio: Fricker parlava del caso di una donna repubblicana colpevolizzata dal marito e da sé stessa per i comportamenti dopo il parto; solamente tempo dopo, entrando in contatto con femministe, ha saputo dell'esistenza della depressione post-parto e ha potuto comprendere la propria esperienza.
- Ghettizzazione. Il gruppo ha sviluppato le risorse interpretative tramite pratiche di dissenso per acquisire conoscenza della propria esperienza distintiva e comunicare all'interno del gruppo. Per via della marginalizzazione, le risorse non circolano in nessun altro gruppo. Esempio: i migranti non bianchi dal Commonwealth al Regno Unito dopo la Seconda Guerra Mondiale, abituati nelle terre d'origine a vedersi come cittadini Britannici, ritrovandosi invece in un contesto dove tale concetto non aveva luogo.
- Esportazione. Il gruppo di appartenenza del soggetto non ha gli strumenti interpretativi rilevanti, ma un altro gruppo sì, e il soggetto li acquisisce da lì, ma i tentativi di farli circolare nel proprio gruppo sono frustrati. Esempio: la situazione della donna repubblicana di cui sopra dopo aver acquisito la conoscenza della depressione post-parto è finalmente in grado di dare senso alla propria esperienza, ma nella sua famiglia e giri di amicizie repubblicani e antifemministi non viene compresa, fino a cambiare gruppo di appartenenza (divorziando). Persone LGBTQIA+ che nel loro contesto sociale faticano a dare senso al proprio vissuto, finché scoprono gruppi in cui le loro esperienze hanno un nome e sono riconoscibili, ma non risulterebbero intellegibili per la propria famiglia.
- Ostruzione. Sia il gruppo del soggetto che altri gruppi possiedono gli strumenti interpretativi rilevanti, ma le interpretazioni socialmente dominanti li contrastano (in alcuni casi attivamente), per cui questi strumenti non entrano nelle risorse condivise. Esempio: concetti come quello di "ideologia daltonica" (color blindness) sono stati sviluppati in seno a gruppi antirazzisti e sono riusciti a circolare anche in altri gruppi di attivismo per la giustizia sociale, ma continuano a non riuscire a entrare nelle risorse ermeneutiche condivise.

# Ignoranza ermeneutica volontaria

È piuttosto intuitivo capire come mai, se c'è una lacuna ermeneutica, una persona non riesca a rendere intellegibile qualcosa della propria esperienza: mancano gli strumenti per farlo. Più complesso è comprendere i casi in cui la persona ha le risorse ermeneutiche, comprende la propria esperienza, e il deficit non è cognitivo ma comunicativo: cosa succede quando qualcuno parla tramite risorse ermeneutiche che mancano a chi ascolta, e chi ascolta non riesce a trovare intellegibile ciò che viene detto?

Cosa succede insomma nei casi di ghettizzazione, ostruzione ed esportazione? Perché spesso è così arduo comprendere chi fa affidamento a risorse ermeneutiche non condivise?

Sono state date molte risposte<sup>39</sup> convergenti a questa domanda: l'idea è che ci sia una ignoranza ermeneutica volontaria<sup>40</sup>, o ignoranza attiva<sup>41</sup>, come meccanismo che sostiene quei tipi di ingiustizia ermeneutica che si possono racchiudere insieme sotto il termine di ingiustizia contributoria<sup>42</sup>: quelli in cui, per l'appunto, le risorse ermeneutiche ci sono e vengono usate, ma chi ascolta non trova intellegibile il discorso.

La tesi è che non ci siano solamente lacune, ma anche risorse ermeneutiche che distorcono attivamente la realtà – per dirla con Charles Mills in *The Racial Contract*, "un particolare schema di disfunzioni cognitive localizzate e globali (ma che sono psicologicamente e socialmente funzionali), che producono l'ironico risultato per cui i bianchi in generale sono incapaci di comprendere il mondo che loro stessi hanno creato."<sup>43</sup>

L'ignoranza ermeneutica volontaria riprende argomenti delle epistemologie dell'ignoranza e della Standpoint Theory. Si fonda sulla distinzione cruciale tra situazionalità e interdipendenza – cruciale per mostrare come questa ignoranza sia possibile mantenendo la responsabilità per ciò che non si sa.

<sup>40</sup> Pohlhaus 2012.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Mason 2011.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Medina 2013, cap. 1.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Dotson 2012.

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> Mills 1997, p. 18.

- Situazionalità. Il posizionamento sociale crea "sfide comuni", che nel tempo rendono salienti alcuni aspetti dell'esperienza. Inoltre, essere vulnerabili a specifici altri gruppi fa sì che si debba sapere che cosa le persone di questi gruppi si aspettano, che cosa notano, di cosa si preoccupano, mentre non è vero il contrario.
- Interdipendenza. Le risorse ermeneutiche sono sviluppate e utilizzate collettivamente, non individualmente. In ogni data situazione la nostra esperienza "è plasmata e resa possibile da modi condivisi di organizzare le cose, e sistemi di teorie, metodologie e pratiche connesse". 44

Come si è già visto, non tutte le risorse ermeneutiche sono egualmente adatte a rendere conto dell'esperienza, essendo legate a interessi, e "coloro che sono situati in posizioni per cui le risorse epistemiche sono sottosviluppate sono ben situati per saperlo: ci sono intere parti del mondo per cui le risorse dominanti non sono molto adatte". 45

Eppure, quando oltre a notare l'inadeguatezza, persone di gruppi marginalizzati riescono anche a sviluppare insieme risorse ermeneutiche alternative, è particolarmente arduo comunicare con chi è situato diversamente – spesso anche quando c'è disposizione all'ascolto, la conoscenza non viene acquisita per via della relazione dialettica tra situazionalità e interdipendenza:

- Da un lato (quello della situazionalità), nell'esperienza di chi è situato diversamente non sono salienti gli aspetti del mondo per cui quelle risorse sono utili; per cui può sembrare che non stiano a indicare nulla, che si vedano problemi dove non ce ne sono. "Non c'è niente da notare", quindi le risorse dominanti non sono percepite come inadeguate.
- Dall'altro lato (quello dell'interdipendenza), la persona marginalizzata non può rimediare bypassando l'esperienza e appellandosi alle risorse ermeneutiche, perché queste non sono attualmente disponibili a chi ascolta, e possono venire liquidate preventivamente, prima di imparare a usarle, dato che non si attagliano a qualcosa di saliente nell'esperienza.

Per illustrare aspetti peculiari dell'ignoranza ermeneutica volontaria, Pohlhaus riprende un caso che Fricker sviscera per illustrare l'ingiustizia testimoniale in

\_

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> Pohlhaus 2012, p. 718.

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Pohlhaus 2012, p. 719.

Epistemic Injustice: quello de Il buio oltre la siepe. Robinson è un giovane ragazzo nero accusato ingiustamente di violenza sessuale verso una ragazza bianca nell'Alabama degli anni '30.

Ci sono alcune peculiarità per cui ciò che succede non è semplicemente ingiustizia testimoniale:

- La giuria non si sta limitando a considerarlo inaffidabile, ma interpreta anche in modo sistematicamente erroneo le sue parole e non solo, ma ogni membro della giuria le interpreta simultaneamente, senza consultarsi, nello *stesso* modo erroneo, in perfetta coordinazione: e questo rinforza ulteriormente la convinzione che l'interpretazione condivisa sia corretta, sia dovuta ai dati di fatto e non anche alle risorse ermeneutiche condivise (messe invece in ombra).
- Robinson e gli altri due personaggi, bianchi, che credono a lui, sanno perfettamente dell'interpretazione simultanea ed erronea della giuria. Ciò è mostrato in modo emblematico quando alla domanda sul perché Robinson si fermasse così spesso alla residenza Ewell, aiutando Mayella gratis, lui risponde che lo faceva perché le dispiaceva per lei. "*Tu* eri dispiaciuto per *lei*, tu eri *dispiaciuto* per lei? [...] [Robinson] realizzò il suo errore [...] ma il danno era fatto. Sotto di noi [nell'aula di tribunale, dalla balconata] a nessuno era piaciuta la risposta [...]. [L'accusatore] fece una lunga pausa per lasciarla penetrare negli animi."<sup>46</sup>
- Non c'era nessun modo immediato disponibile a Robinson per correggere l'errore.

L'errore è dovuto al fatto che la giuria usava solo le risorse epistemiche dominanti, sviluppate da chi aveva voce in una società fortemente suprematista e patriarcale. "In ottica classista e patriarcale, non c'era nessuna durezza nella vita di qualcuno come Mayella Ewell, una povera donna nubile che si occupava dei suoi fratelli e sorelle minori e un padre vedovo e alcolizzato. In ottica razzista, non c'era possibilità di una connessione umana genuina tra una donna bianca e un uomo nero. In questo caso non è semplicemente che il vero significato delle parole di Robinson non è intellegibile per la giuria, ma anche che quelle stesse parole sono recepite dalla giuria con un significato totalmente diverso dal resoconto effettivo di Robinson."

-

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> Pohlhaus 2012, p. 726.

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Pohlhaus 2012, p. 726.

Usando le risorse epistemiche dominanti, le parole di Robinson avevano un significato ben preciso (ed erroneo): implicavano superiorità nei confronti di una donna bianca (le cui difficoltà date dall'essere donna e povera erano ignorate), arrivando all'assurdo. E Robinson (con i due personaggi bianchi che lo supportano) sapeva benissimo, un istante dopo aver pronunciato con leggerezza quelle parole, che quella era l'interpretazione che sarebbe stata data: è il tema della doppia coscienza. A Robinson per navigare il mondo sociale e cercare di sopravvivere occorre padroneggiare le risorse ermeneutiche dominanti, sapere come viene dipinto e cosa ci si aspetta da lui; laddove le persone situate in modo dominante non hanno questa *necessità* di conoscere il mondo così come è esperito da posizioni non dominanti. <sup>48</sup>

Una semplice e breve frase, "Ero dispiaciuto per lei", per essere compresa richiede di uscire da un intero sistema di pensiero classista, suprematista e patriarcale in cui la giuria era immersa da tutta una vita, e il cui posizionamento sociale non rendeva salienti le inconsistenze. Ma notarle non è impossibile, tant'è che due bianchi sono dalla parte di Robinson – e questo per via della distinzione tra situazionalità e interdipendenza: non è possibile trascendere il proprio posizionamento sociale, ma è possibile, pur con difficoltà, accogliere risorse epistemiche rivolte a elementi non salienti nella propria esperienza del mondo.

La giuria si è rifiutata di farlo – si è rifiutata di riconoscere le persone nere come agenti epistemici a tutto tondo. E qui sta l'ingiustizia ermeneutica nella sua variante contributoria: nel fatto che nonostante le risorse epistemiche siano mantenute e sviluppate in modo interdipendente, si rifiuta di consentire lo sviluppo o di riconoscere risorse già sviluppate per conoscere il mondo da posizioni diverse dalla propria.

Farlo richiede un *viaggio tra "mondi"*<sup>49</sup> – entrare in contatto con una comunità epistemica, sviluppando una relazione di fiducia, allenandosi a sfidare le proprie intuizioni radicate per via di ciò che è saliente nella propria esperienza e per via delle risorse epistemiche in cui si è immersi. Ma non è impossibile.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> Pohlhaus 2012, pp. 719-721.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Dotson 2012, pp. 34-35. Il concetto è nato in Lugones 1987.

### Riassunto

L'ingiustizia ermeneutica nella sua forma sistematica consiste in un deficit di intellegibilità di esperienze per mancanza delle risorse interpretative condivise, dovuta alla marginalizzazione di gruppi dai luoghi in cui si generano significati sociali. A volte la persona del gruppo marginalizzato non riesce a comprendere la propria esperienza, fatica a renderla intellegibile; altre volte, gruppi di resistenza e dissenso hanno creato le risorse interpretative necessarie a comprendere l'esperienza, ma non riescono a comunicarla perché queste risorse interpretative non riescono a entrare in quelle condivise (talvolta per ostruzione attiva, di cui uno dei meccanismi principali è l'ignoranza ermeneutica volontaria).

Come per l'ingiustizia testimoniale, quella ermeneutica ha possibili danni pratici ed epistemici. Il danno primario, intrinseco, sta nel non riuscire a rendere intellegibile qualcosa che è nel proprio interesse comprendere e/o comunicare. Questo può anche avere un potere costitutivo e causale sul soggetto: la mancanza di risorse interpretative condivise fatte dalle persone dirette interessate può portare a contare socialmente come qualcosa che non si è, a essere allontanati e a non vedere come possibilità elementi centrali della propria persona, o a comportarsi nel modo in cui le risorse dominanti raccontano il proprio gruppo di appartenenza.

# CAPITOLO 5 – Altre forme di ingiustizia epistemica

Le forme di ingiustizia epistemica inquadrate dopo l'opera di Fricker sono molteplici, ben più di quante possano essere trattate con il giusto approfondimento in questa sede: dall'appropriazione epistemica al *gaslighting*, fino alla rottura della fiducia personale e istituzionale.

Dopo un accenno estremamente conciso a queste forme, sarà esplorata più in dettaglio solamente un'altra manifestazione di ingiustizia epistemica: lo sfruttamento epistemico.<sup>1</sup>

- Appropriazione epistemica. Si ha quando risorse ermeneutiche sviluppate da comunità marginalizzate riescono ad entrare nelle risorse condivise, ma l'origine non viene riconosciuta e il merito è attribuito a membri di gruppi comparativamente privilegiati, con più voce; e una volta staccate dalla loro origine, sono usate in modi che avvantaggiano sproporzionalmente gruppi dominanti.<sup>2</sup>
- *Gaslighting*. Forme di violenza psicologica intenzionale o non-intenzionale in cui si induce la vittima a ritenere di essere pazza, delirante, a mettere in dubbio la propria capacità di percepire e ricordare gli eventi.<sup>3</sup>
- Rottura della fiducia personale. La pratica della testimonianza è condotta da agenti socialmente situati, e a volte si trovano in relazioni strette o in altro modo importanti; in tali casi, il tradimento della testimonianza ha dinamiche peculiari.<sup>4</sup>
- Rottura della fiducia istituzionale. La credibilità in pratiche sociali come quella scientifica, o nelle istituzioni, è minata per gruppi storicamente trattati in modo ingiusto da queste pratiche. Tra gli esempi emblematici lo studio quarantennale di Tuskegee, Alabama, in cui persone nere ammalate di sifilide vennero, a loro insaputa, lasciate infettare i propri figli e morire, pur essendo nota la cura terminato nel 1972 solo perché divenne pubblicamente noto; la sterilizzazione forzata di gruppi etnici o persone trans; teorie patologizzanti sulla diversità sessuale, nonché razziste e sessiste resistite per decenni e tuttora presenti. <sup>5</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Berenstain 2016.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Davis 2018.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Il termine viene dal film *Gaslight* di George Cukor del 1944 (in italiano intitolato *Angoscia*). McKinnon 2017a; McKinnon 2019.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Wanderer 2017; Hawley 2017; Grasswick 2017b.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Grasswick 2017a; Grasswick 2017b.

# Sfruttamento epistemico

Mentre l'ingiustizia testimoniale è legata alla *trasmissione* di conoscenza, e l'ingiustizia ermeneutica alla sua *acquisizione* e *circolazione*, lo sfruttamento epistemico riguarda la *produzione*. Ne hanno parlato varie figure delle lotte antirazziste, anche di spicco – come Audre Lorde, Toni Morrison e Julianna Britto Schwartz – ma è stata Nora Berenstain ad esplorare questo fenomeno sotto la lente dell'ingiustizia epistemica.<sup>6</sup>

Avviene quando persone privilegiate inducono, in modo asimmetrico e coercitivo, persone marginalizzate a educare le prime o spiegare la natura dell'oppressione di cui soffrono. Si tratta di sfruttamento perché è una forma di lavoro, spesso non riconosciuto come tale, non ricompensato, emotivamente gravoso, coercitivo, e che mantiene le strutture di oppressione.

Lo sfruttamento epistemico è ubiquo nelle interazioni sociali, mascherato da eufemismi come "offrire spiegazioni alternative", "fare l'avvocato del diavolo" o "stare semplicemente ponendo una domanda", ma il modo più diretto per apprezzare che si tratta di lavoro è considerare come sia intessuto nella struttura di molte università statunitensi (e non solo).<sup>8</sup> Molte si impegnano sulla carta per la promozione della diversità, ma senza un programma strutturato e corretto, con l'effetto di richiedere "informalmente" alle e ai docenti di colore, soprattutto donne, di organizzare incontri, conferenze, fare da counselor e da mentori a studenti, seguire e sponsorizzare organizzazioni studentesche e produrre opuscoli e siti informativi. Tutto ciò costituisce un notevole impegno in termini di tempo e sforzo emotivo, e non viene pagato né riconosciuto, così che mentre i colleghi bianchi riescono più facilmente a "fare carriera" quelli razzializzati si trovano la zavorra di compiti extra gratuiti che distraggono dal loro lavoro – è quella che molti accademici razzializzati chiamano la black or people of color tax. 9 Nella gran parte dei casi questo lavoro inoltre non viene raccolto, non ne sorge nulla. "Gli oppressori esigono lavoro e poi lasciano i frutti del lavoro a marcire e deperire". 10

\_

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Berenstain 2016, pp. 569-570.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Berenstain 2016, p. 570.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Berenstain 2016, p. 573.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Berenstain 2016, p.573.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Berenstain 2016, p. 574.

Lo sfruttamento epistemico è coercitivo per via di un doppio vincolo, come esemplificato da Berenstain:

"Supponete che Amina, una donna Nera, sia in giro con un conoscente maschio bianco, Ben, quando una donna bianca la approccia, si avvicina e le tocca i capelli, ed esclama 'Che morbidi!'. Amina dice alla donna bianca di non toccarle i capelli. La donna bianca, offesa, risponde 'Stavo solo cercando di farti un complimento', e se ne va piccata.

Ben chiede quindi ad Amina come mai sia stata 'così maleducata' verso la donna che 'stava semplicemente essendo gentile'. Amina è stanca e non se la sente di difendere il suo diritto all'autonomia del corpo, né di spiegare la storia dell'oggettificazione bianca dei corpi delle donne Nere, e del razzismo insito nell'arrogarsi il diritto di toccare una donna Nera senza permesso da parte di una persona bianca.

Ad ogni modo, Amina sa che se si rifiuta di spiegare queste cose a Ben, o se semplicemente dice 'Non mi va di parlarne', corre il rischio di venire dipinta come eccessivamente emotiva, irrazionale, ipersensibile, scontrosa e aggressiva.

Amina si trova dunque di fronte a un doppio vincolo: può o dedicarsi al travaglio emotivo estorto, consistente nello spiegare perché l'azione della donna bianca era razzista e giustificando la propria reazione, oppure rischiare di venire vista come una conferma dell'immagine di dominio misoginera della Donna Nera Arrabbiata." <sup>12</sup>

Tra i fattori principali che rendono questo tipo di situazioni un doppio vincolo ci sono la cumulatività (microaggressioni di questo tipo avvengono costantemente nella vita di persone marginalizzate)<sup>13</sup>, la constatata futilità di rispondere nella maggior parte dei casi – anzi, la futilità combinata al drenaggio emotivo e di tempo lo rende un atto spesso auto-distruttivo<sup>14</sup> – e la congiunzione con altre forme di ingiustizia epistemica. Alcune delle manifestazioni sono le seguenti:

64

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> In originale *misogynoir*, termine coniato da Moya Bailey per indicare la particolare forma di oppressione data dall'intersezione di misoginia e razzismo.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Berenstain 2016, p. 576.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Sue, Capodilupo & Holder 2008; Sue 2010; Sue, Capodilipo, Rivera & Nadal 2019.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Berenstain 2016, p. 577.

- Quando una persona educa sulla situazione della propria oppressione, spesso le viene chiesto quindi quali siano le soluzioni non è accettabile esprimere semplicemente la rabbia e la frustrazione e il dolore, bisogna produrre soluzioni costruttive. "L'assunzione qui è che se non può produrre modi di cambiare i sistemi che critica, non ha diritto di criticarli o esprimere rabbia a riguardo [...] 'Smettila di lamentarti e fa' qualcosa a riguardo!' Questa risposta dipinge chi parla come meramente preda della rabbia e cancella il lavoro coinvolto nell'educare gli altri sull'oppressione. Nello stesso tempo silenzia la/il parlante mentre esige ancora più lavoro". <sup>15</sup>
- Risposte scettiche di default: non si crede che l'esperienza della persona marginalizzata sia davvero come viene descritta, oppure la si liquida come caso isolato e anomalo anziché come istanza in un quadro di oppressione sistematico.
- Questo, in congiunzione con l'ignoranza ermeneutica volontaria, produce sfruttamento epistemico (e sono dinamiche che si manifestano anche online). Per illustrarne il meccanismo, si considerino le norme del dibattito per le obiezioni: un'obiezione sostanziale è una che richiede una risposta sostanziale da chi parla; se non può essere prodotta, la tesi di chi parla ne esce indebolita. Viceversa, un fraintendimento non richiede una risposta sostanziale: se chi fraintende non arriva a comprendere, la tesi di chi parla non ne è indebolita. Tornando alle situazioni descritte, lo scettico non riconosce l'esistenza di risorse ermeneutiche alternative, e si ritiene sullo stesso piano epistemico di chi è posizionato in modo da vivere, poniamo, il razzismo. Dunque lo scettico solleva delle obiezioni che ritiene essere sostanziali quando, in realtà, sono fraintendimenti. Impostando la questione così, quindi, esige una risposta, e se la persona si rifiuta di rispondere, agli occhi di coloro che rifiutano di considerare risorse ermeneutiche diverse da quelle dominanti, sembra che non stia riuscendo a rispondere a un'obiezione sostanziale e stia "perdendo il dibattito"; diventa quindi impellente rispondere, mettendo sulle spalle della persona ulteriore lavoro cognitivo ed emotivo, e in condizioni impari. Lo scetticismo di default, quindi, è sia una risposta a lavoro prodotto in condizioni

65

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Berenstain 2016, pp. 577-578.

di sfruttamento epistemico, sia un modo di esigere ancora più lavoro, in un circolo vizioso. <sup>16</sup>

- Sempre in congiunzione con l'ingiustizia contributoria, cancellare e liquidare le risorse ermeneutiche non dominanti "permette a chi è situato in modo dominante di pretendere che queste risorse non esistano, che a sua volta supporta la posizione per cui non può essere responsabile della propria ignoranza. La pretesa è usata anche per implicare che la persona marginalizzata abbia l'obbligo di educarlo producendo queste risorse 'mancanti'. Dopotutto [...] se le risorse non ci sono e la persona marginalizzata non le istruisce, come si può pretendere che le persone situate in modo dominante imparino?"<sup>17</sup>
- Di nuovo, in congiunzione con l'ignoranza ermeneutica volontaria, se si cede alla situazione impari creata dallo scettico e si risponde producendo la conoscenza richiesta, la risposta difficilmente verrà compresa (non essendo lo scettico disposto a riconoscere e utilizzare le risorse ermeneutiche non dominanti necessarie), facilmente sarà fraintesa, e spesso ne saranno estrapolati pezzi che lo scettico userà per creare degli argomenti fantoccio contro il gruppo marginalizzato, che però risultano plausibili a chi non è familiare con le risorse ermeneutiche utilizzate da quel gruppo, producendo ulteriori esigenze di risposte per correre ai ripari. Tutto questo crea "l'apparenza di un dibattito bilanciato e ragionevole da cui la posizione di ignoranza attiva di chi è privilegiato emerge come vincitrice razionale". <sup>18</sup>

## Riassunto

Lo sfruttamento epistemico è un'ingiustizia per cui persone di gruppi dominanti esigono costantemente e ripetutamente di essere educate dagli oppressi sulla propria oppressione, senza fare lo sforzo di cercare le risorse esistenti e disponibili; senza riconoscere e ricompensare il lavoro estorto; liquidandolo poi come falso o fraintendendolo come scettici che ritengono di stare facendo obiezioni sostanziali, esigendo dunque ulteriori risposte che, se non date, convinceranno sia lo scettico che molte delle persone che assistono alla discussione che la persona oppressa stia

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Berenstain 2016, pp. 578-580.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Berenstain 2016, p. 585.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Berenstain 2016, p. 587.

"perdendo il dibattito", mettendola quindi nella situazione in cui deve produrre ulteriori risposte, che verranno a loro volta fraintese e usate per argomenti fantoccio, i quali creeranno l'esigenza per ulteriori risposte e spiegazioni, e così via, in un circolo vizioso di ingiustizia contributoria e sfruttamento epistemico. 19

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Berenstain 2017, p. 587.

# CAPITOLO 6 – Rimedi all'ingiustizia epistemica

Il quadro fin qui dipinto, in cui a vari gradi l'ingiustizia epistemica avviene costantemente, e contrariamente alle teorie ideali l'ingiustizia è la norma, ed è la giustizia a essere l'aberrazione<sup>1</sup>, conducono naturalmente a chiedersi cosa si possa fare per arginare questa ingiustizia, correggerla e muoversi verso la giustizia epistemica. Le varie soluzioni proposte nel tempo si possono dividere in individuali, strutturali e ibride. Le prime si concentrano sul cercare di correggere atteggiamenti, comportamenti, vizi, pregiudizi delle persone. Le seconde spostano l'attenzione dalle menti individuali all'ambiente che plasma il comportamento delle persone. Le forme ibride hanno aspetti di entrambe e non sono riconducibili solo a una o all'altra.

Salvo alcune eccezioni,<sup>2</sup> il dibattito sui rimedi all'ingiustizia epistemica è caratterizzato dal ritenere importante utilizzare tutte le varie soluzioni elaborate – al massimo con espansioni o correzioni dei resoconti altrui, ritenendoli talora sì insufficienti e limitati, ma comunque necessari a contrastare l'ingiustizia epistemica e non in contrapposizione l'uno con l'altro.

Non essendo possibile esaminare tutte le soluzioni proposte, questo capitolo si concentrerà su un sottoinsieme selezionato: le virtù individuali; la meta-lucidità e la coscienza caleidoscopica per superare l'ignoranza attiva e la meta-ignoranza; il pensiero strutturale e anti-essenzialista; e alcuni accenni di soluzioni strutturali.

## Virtù e vizi (più o meno) individuali

Come si ricorderà, in *Epistemic Injustice* Fricker ritiene che l'ingiustizia testimoniale sia primariamente agenziale, mentre vede l'ingiustizia ermeneutica come strutturale. Coerentemente con questo, chiude il libro scrivendo che la condotta virtuosa individuale può al massimo mitigare l'ingiustizia ermeneutica, ma non può eliminarla: per quello occorre "azione politica collettiva per il cambiamento sociale."<sup>3</sup>

Nonostante questo, nel libro esplora in dettaglio solamente le virtù individuali. Una virtù è una disposizione, che si consolida coltivandola e praticandola finché diventa

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Fricker 2007, p. 39.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Alfano 2019.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Fricker 2007, p. 174.

un'abitudine, ed è degna di lode. Le virtù sono concepite non come regole rigide e astratte da applicare in ogni occasione – consistono invece nello sviluppare un'adeguata sensibilità ai vari contesti.

La *virtù della giustizia testimoniale* è descritta come la disposizione a "neutralizzare l'impatto del pregiudizio nei giudizi di credibilità". Fricker parla di una variante *innocente* e di una *correttiva*: una persona possiede questa virtù innocentemente nella misura in cui non è stata esposta a pregiudizi verso un certo gruppo sociale, e dunque non ne diminuisce la credibilità nei propri giudizi. Siccome una volta persa l'innocenza non la si può riottenere, più interessante è la versione correttiva.

La versione correttiva può a sua volta essere coltivata tramite *riflessione attiva*, ma anche più *spontaneamente*.<sup>6</sup>

Tramite riflessione attiva l'idea è di coltivare l'attenzione sui propri giudizi di credibilità, sulle dissonanze tra le proprie percezioni, credenze e risposte emotive<sup>7</sup> – come nell'esempio portato nell'Introduzione, della ragazza in abiti succinti che prende la parola sul neopositivismo logico. Ascoltandola, ci si ritrova increduli a fare i conti con la propria risposta emotiva viscerale, che dice "una ragazza così *non può* sapere queste cose, *né può* esserne interessata, *necessariamente* starà per dire cose superficiali e sbagliate", in contrasto da un lato con le proprie credenze esplicite sul fatto che l'abito non faccia *la monaca*; e in contrasto dall'altro lato con la percezione: più il discorso va avanti, più è chiaro che la ragazza sa bene di cosa sta parlando, ma la risposta emotiva continua a rimanere di stupore e scetticismo.

Soffermare l'attenzione sulle proprie dissonanze può aiutare a intraprendere una riflessione attiva, e così a cercare di compensare il deficit di credibilità artificialmente – imponendosi di sospendere il giudizio, o cercando ulteriori prove, o anche decidendo di accordare fiducia alla persona che sta parlando in parziale contrasto con la propria percezione di credibilità. Quale sia la scelta migliore dipende dal contesto: da ciò che

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Ci sono diverse concezioni di virtù e di vizio (di cui le più importanti sono quella affidabilista e quella responsabilista), ma per gli scopi del presente capitolo sarà sufficiente questa caratterizzazione sommaria). Battaly 2017.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Fricker 2007, p. 92.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Fricker 2007, p. 92.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Fricker 2007, p. 91.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Fricker 2007, p. 92.

sta venendo proferito, dalla persona, dai tempi e modalità dello scambio comunicativo, dallo scopo della comunicazione – come si diceva, le virtù sono sensibili al contesto. In alternativa alla riflessione attiva c'è una modalità più spontanea: la familiarità e interazione prolungata con persone di un gruppo sociale, tra gli antidoti migliori al pregiudizio, che può condurre nel tempo a non percepire più come meno credibili le persone di quel gruppo.<sup>9</sup>

Come virtù della giustizia ermeneutica la proposta di Fricker è di imparare a prestare attenzione alla possibilità che la difficoltà che l'interlocutore sta avendo mentre cerca di rendere qualcosa comunicativamente intellegibile non sia dovuta al fatto che ciò che dice non ha senso o che l'interlocutore è stupido, bensì a qualche lacuna nelle risorse ermeneutiche collettive."<sup>10</sup>

Si ricorderà il caso de *Il buio oltre la siepe*, in cui una semplice e breve frase come "Ero dispiaciuto per lei" risulta incomprensibile e non può essere interpretata correttamente se non uscendo da un'intera visione del mondo.

L'ascoltatrice ermeneuticamente virtuosa è consapevole di queste possibilità, specie quando l'ambito riguarda esperienze di gruppi marginalizzati, e quindi si sforza di comprendere le parole altrui nei *loro* termini *prima* di sottoporle a critica, <sup>11</sup> sapendo che "il parlante si sta scontrando con una difficoltà oggettiva, e non con un fallimento soggettivo."12

A seconda del contesto e delle possibilità, l'ascoltatrice virtuosa cercherà di consultare altre persone con posizionamento sociale ed esperienze simili a quelle del parlante per comprendere meglio, oppure sospenderà il giudizio. <sup>13</sup>

Emmalon Davis ha integrato altri elementi alle virtù per raggiungere giustizia testimoniale ed ermeneutica, che mirino non solo a migliorare il proprio carattere, ma anche l'ambiente epistemico: pone l'attenzione sul bisogno di considerare vari elementi salienti nelle interazioni: le identità sociali di chi sta assistendo alla conversazione o anche solo è presente nell'ambiente; la sottorappresentazione del parlante negli ambienti; le gerarchie istituzionali all'interno delle quali avviene

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Fricker 2007, p. 96.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Fricker 2007, p. 169.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Goetze 2018, p. 86.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Fricker 2007, p. 169.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Fricker 2007, p. 172.

l'interazione; altri scambi assieme a cui quello attuale potrebbe costituire un pattern. <sup>14</sup> Persone posizionate in modo dominante devono imparare quando e come usare, e quando e come rinunciare, al proprio potere epistemico: talvolta occorre fare un passo indietro per non oscurare delle voci; talvolta per far circolare risorse ermeneutiche bisogna fare da megafono, perché si è più ascoltati delle persone marginalizzate – e anche in tal caso occorre fare attenzione a parlare *con* loro, e non *di* loro e neanche *per* loro (il che produrrebbe dinamiche da *salvatore bianco* che, di nuovo, oscurano e sovradeterminano). <sup>15</sup>

## Ignoranza attiva e meta-insensibilità

In *The Epistemology of Resistance*, Medina dedica molto spazio a esplorare le virtù che permettono di avvicinarsi alla giustizia epistemica, e lo fa iniziando da una analisi dei vizi da riconoscere e sradicare: "difetti profondamente radicati nella personalità e nel funzionamento cognitivo [che] impattano sulla facoltà di imparare dagli altri e dai fatti; [...] danneggiano la conoscenza sociale disponibile e le possibilità di miglioramento epistemico della comunità del soggetto."<sup>16</sup>

Una prima distinzione è tra i vizi più comuni tra persone di gruppi oppressi, e quelli più comuni nei gruppi dominanti. Occorre tenere presente che Medina sottolinea più volte l'insoddisfazione per una visione monolitica dei gruppi sociali, e che ogni individuo concreto sarà situato in modo dominante sotto alcuni aspetti, e marginalizzato sotto altri – "Neppure le forme più estreme di privilegio e oppressione sono omogenee e unidimensionali" per cui "Non possiamo generalizzare e parlare de *la* prospettiva epistemica degli oppressori. Categorizzazioni così rigide e omogenee dei gruppi sociali non portano a nient'altro che stereotipi, cattiva sociologia, e cattiva epistemologia." Questi vizi non sono esclusivi di un gruppo, non sono universali nel gruppo, e non sono automatici. Quindi in che senso si parla di vizi più comuni tra i gruppi dominanti o tra i gruppi oppressi? Si tratta delle considerazioni già viste della standpoint theory e dell'ignoranza ermeneutica volontaria: non è possibile inferire il

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Davis 2016, pp. 495-496.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Davis 2016, p. 496.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Medina 2013, p. 31.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Medina 2013, p. 205.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Medina 2013, p. 45.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Medina 2013, p. 43.

carattere epistemico di un soggetto conoscendo solo il suo posizionamento sociale, perché la conoscenza non è automatica; ma essendovi insiemi di esperienze, sfide, bisogni (e mancanze di essi) ripetute e comuni all'interno di ogni dato gruppo sociale, gli individui di un gruppo concreto nel complesso tenderanno più verso alcune regolarità che non altre.<sup>20</sup>

I vizi più comuni tra gli oppressi sono quelli già visti parlando dei danni secondari epistemici delle ingiustizie testimoniali ed ermeneutiche: perdita della fiducia nella propria capacità di comprendere e percepire il mondo, perdita di coraggio intellettuale - l'esempio estremo portato da Medina è quello della mentalità dello schiavizzato<sup>21</sup> osservata da Tocqueville durante i suoi viaggi: "Una parte cruciale di questa mentalità era la sottovalutazione delle proprie capacità cognitive al punto di una brutale mancanza di autostima e fiducia epistemica in sé stessi."<sup>22</sup>

Dall'altro lato, i vizi dei gruppi dominanti hanno la loro manifestazione estrema nella mentalità degli schiavisti:

- Arroganza epistemica. "Tocqueville [...] ci dice come, dalla prima infanzia, il Sudista bianco impara a diventare 'un dittatore domestico', e che 'la prima abitudine che contrae è quella di governare senza resistenza'. [...] Pensare qualsiasi cosa uno voglia pensare, senza resistenza, non conduce allo sviluppo di buone abitudini epistemiche. Nel caso estremo, la realtà nella sua interezza può essere percepita [...] come a sua disposizione e frutto della sua volontà. [...] Lasciare che la prospettiva di qualcuno possa procedere incontrollata risulta in una inevitabile, quotidiana accumulazione di sviste, errori, stereotipi e distorsioni."<sup>23</sup> Godere di troppa stima epistemica, essere incensati, non incontrare resistenza, conduce facilmente al vizio dell'arroganza epistemica.
- Pigrizia epistemica. Un altro vizio può sorgere dal privilegio di non avere bisogno di sapere qualcosa. Un esempio riguarda i membri delle classi superiori e, spesso, gli uomini di ogni classe sociale, che non devono occuparsi delle minuzie della

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Medina 2013, pp. 45-46.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Si preferisce utilizzare il termine schiavizzato anziché schiavo, in linea con i movimenti antirazzisti, per sottolineare che una persona non è schiava essenzialmente, per natura, ma viene schiavizzata da qualcuno in un contesto sociale di oppressione. Il paragrafo successivo su essenzialismo e pensiero strutturale espanderà il tema in relazione all'ingiustizia epistemica.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Medina 2013, pp. 41.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Medina 2013, pp. 32-33.

gestione domestica. Questo libera tempo ed energie che possono essere dedicate ad altro, costituendo indubbiamente un vantaggio, ma produce anche limitazioni e dipendenze cognitive da altri. Più in grande, spesso i modi concreti in cui operano i meccanismi del potere e dell'oppressione non sono visibili a chi è in posizione di potere – e nei casi più violenti come torture e genocidi (ma non solo), "i meccanismi dell'oppressione sono resi invisibili: letteralmente portati fuori dalla vista per proteggere alcuni membri della classe privilegiata, o perché dipinti come incapaci di gestirli, o per risparmiare loro 'turbamenti' non necessari". <sup>24</sup> Dal potersi permettere il lusso di non informarsi su determinati domini sociali può sorgere il vizio epistemico della pigrizia, di una mancanza di curiosità su ciò che non impatta in modo negativo, immediato e diretto su di sé e sul proprio gruppo di appartenenza.

- Chiusura mentale. Mentre la pigrizia riguarda ciò che non si ha bisogno di sapere, la chiusura mentale riguarda ciò che si ha bisogno di non sapere<sup>25</sup>. Come per gli altri vizi, Medina sottolinea che tutti li esibiamo in una certa misura, in questo o quell'ambito della vita. La chiusura mentale in particolare può essere molto circoscritta, ma anche nella sua selettività può portare in modo sistematico a negare uno specifico evento storico (come un genocidio) o un particolare tipo di esperienze (come per le sofferenze delle vittime di stupro da parte di partner o uscenti). Può essere un meccanismo di auto-protezione per la difficoltà di accettare alcune verità sulla realtà sociale che si vive e sul sangue, dolore e oppressione che sorregge, lontano dagli occhi, il proprio stile di vita e/o l'identità del proprio gruppo sociale, Paese, e così via.

Combinate insieme, arroganza, pigrizia e chiusura mentale producono quella che Medina chiama *ignoranza attiva*, simile all'ignoranza ermeneutica volontaria già vista: "un'ignoranza che avviene con la partecipazione attiva del soggetto e una varietà di meccanismi di difesa, un'ignoranza che non è semplice da disfare e correggere, che richiede riaddestramento [...] nonché cambiamento sociale. [...] I soggetti attivamente ignoranti non solo possono essere biasimati per la mancanza di determinata

-

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Medina 2013, p. 33.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Medina 2013, p. 34.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Medina 2013, p. 35.

conoscenza, ma anche per l'avere attitudini e abitudini epistemiche che contribuiscono a creare e mantenere corpi di ignoranza."<sup>27</sup> Si è tanto più attivamente ignoranti quanto più di fronte a testimonianze di persone marginalizzate si ritiene di sapere già tutto ciò che occorre sapere, si ritiene di poter interpretare tranquillamente ciò che viene detto con le risorse ermeneutiche condivise, considerate come le uniche e già esaustive, non si ritiene di doversi attivamente interessare e informare sulle esperienze di queste persone e si è inclini a rifiutare ciò che potrebbe compromettere la visione di innocenza del proprio stile di vita, del proprio gruppo di appartenenza, e così via.

Un aspetto particolarmente insidioso dell'ignoranza attiva, già incontrato trattando lo smorzamento testimoniale, è che spesso ha un ulteriore livello di *meta-insensibilità*. Laddove una persona cieca "non ha accesso a una vasta gamma di stimoli ma tipicamente ha un'acuta consapevolezza che c'è molto di più nel mondo empirico di ciò che può percepire", il soggetto meta-insensibile è insensibile alla propria insensibilità, "e assume arrogantemente che non c'è nient'altro da percepire oltre ciò che può vedere o sentire."<sup>28</sup>

## Meta-lucidità e coscienza caleidoscopica

Dal momento che il carattere epistemico non deriva in modo automatico, universale ed esclusivo dal gruppo sociale di appartenenza, soluzioni all'ignoranza attiva e alla meta-insensibilità possono essere elaborate partendo dall'osservare cosa c'è di distintivo negli sviluppi del carattere epistemico di membri di gruppi marginalizzati. I membri di categorie marginalizzate si vedono e si vivono sia con il proprio sguardo, sia con lo sguardo della narrazione dominante. Per via della mancanza di risorse ermeneutiche condivise adeguate a rendere conto di settori della loro esperienza, hanno tipicamente esperienze che dal punto di vista dominante sono *aliene*. Esperienze di questo tipo, tipicamente vissute come sorprese, <sup>29</sup> "chiedono di ritracciare i confini concettuali", <sup>30</sup> possono condurre all'evidenza che qualcosa non quadra nella narrazione dominante e a una messa in dubbio radicale di assunzioni e descrizioni date per scontate.

<sup>28</sup> Medina 2013, p. 76.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Medina 2013, p. 39.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Medina 2013, p. 47.

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Medina 2013, p. 46.

È quella che W. E. B. Du Bois ha chiamato *doppia coscienza* delle persone nere negli Stati Uniti, e che María Lugones descrive come "vedere sé stessi e i propri prossimi al contempo nella costruzione razzista e in quella resistente, [essendo in grado di] mantenere due percezioni incompatibili e parallele al contempo."<sup>31</sup>

Queste esperienze sono un suolo fertile per lo sviluppo di una *sensibilità* all'insensibilità<sup>32</sup>, o meta-lucidità<sup>33</sup>: per abituarsi a riconoscere che c'è molto di più nel mondo di ciò che è visibile tramite le risorse ermeneutiche condivise e quelle di cui si è in possesso. "Non semplicemente lucidità riguardo il mondo sociale, ma riguardo le attitudini cognitive, le strutture cognitive, e i repertori cognitivi di coloro che navigano quel mondo sociale."<sup>34</sup>

Volendo abbandonare la rigidità delle teorie che vedono le persone come appartenenti a gruppi rigidi, esclusivi e contrapposti, Medina propone al posto della doppia coscienza l'idea di *coscienza caleidoscopica*: una soggettività sempre pronta a riconoscere nuove prospettive, a cercare di apprezzare il modo in cui le cose appaiono da posizionamenti sociali diversi, il modo in cui potrebbero apparire se si cambiassero i posizionamenti sociali. Ma è anche una soggettività consapevole che la completa meta-lucidità è irraggiungibile, che una sensibilità aumentata in un certo dominio non garantisce un aumento della sensibilità in altri domini, de che non si può mai dire "comprendo il dolore di tutti", "vedo tutte le mistificazioni della realtà": è consapevole "che le meta-cognizioni sono sempre limitate e devono essere costantemente controllate ed espanse". 37

Come si può andare nella direzione di sviluppare una coscienza caleidoscopica? Le proposte di Medina vengono dal cercare la frizione epistemica, quel contrasto tra esperienze, tra concezioni che aiuta a sentire non solo cognitivamente ma anche affettivamente<sup>38</sup> che c'è qualcosa che non quadra.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Medina 2013, p. 193.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Medina 2013, pp. 73-74.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Medina 2013, p. 192.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Medina 2013, p. 196.

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> Medina 2013, p. 200.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Medina 2013, p. 201.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Medina 2013, p. 202.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Medina 2013, p. 80.

Uno dei modi è simile a quello delineato da Fricker, ma ora è possibile apprezzarlo più in profondità: cercare l'interazione prolungata, costante, profonda con (tante) persone di gruppi marginalizzati.

L'altro, sinergico con il primo, è quello dello *sconvolgimento vissuto* <sup>39</sup>: Medina riporta un'esperienza personale di Shannon Sullivan, quando nel tornare a casa con l'autobus, per la prima volta nella vita si è ritrovata ad essere l'unica persona bianca in mezzo a tante nere. Sullivan riporta "la fratturazione dello schema corporeo 'normale' di una persona bianca in uno schema razziale: ero diventata bianca, non più neutrale, e la mia bianchezza interferiva con l'inabitare fluido e irriflesso nel mio corpo". <sup>40</sup> La semplice interazione con alcune persone di gruppi marginalizzati e la frizione tra risorse ermeneutiche diverse potrebbe non bastare: è difficile per chi è posizionato in modo dominante arrivare a percepirsi sia come viene visto dallo sguardo dominante, già consono alla propria esperienza, sia dallo sguardo di *altri*. Per lo sguardo dominante le persone bianche non sono bianche, sono neutre – sono le *altre* a essere *di colore*. E quando è tutta la struttura sociale a rinforzare questa percezione, non basta essere guardate da una persona nera per sentire lo sguardo diverso: non si percepisce il suo sguardo nella sua peculiarità, il contesto complessivo continua a essere quello in cui come persone bianche si è lo standard. <sup>41</sup>

Lo *sconvolgimento vissuto* certamente non cambia il contesto complessivo, ma forza almeno per un po' di tempo a vedersi con occhi altrui, e a poter in parte apprezzare cosa significa essere l'*altro*. 42

Tutto ciò conduce a un ulteriore modo di sperimentare frizione epistemica mirando a coltivare una coscienza caleidoscopica: quello del mettersi nei panni altrui.<sup>43</sup> Alex Madva raccoglie<sup>44</sup> alcuni studi sul *perspective-taking* in psicologia, mostrandone la

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Lived disruption in originale – Medina 2013, p. 223.

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> Medina 2013, p. 223.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Medina 2013, pp. 207-208.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Medina 2013, p. 223.

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> Un approfondimento eccessivo porterebbe oltre gli scopi di questa tesi, ma è bene far notare le potenzialità del gioco di ruolo per portare le persone a occupare posizionamenti sociali diversi, sia pure solo in forma ludica, giungendo a vedere e vivere in modi nuovi e potenzialmente trasformativi l'*altro*, sé stessi come *altri*, e lo sguardo altrui verso di sé nella identità fittizia – grazie a dinamiche di travaso emotivo da giocatore a personaggio e/o viceversa (il *bleed*). Alder 2018; Deterding & Zagal 2018, p. 156; Sedda, Burchi, Cursi & Zani 2019; Cross 2020.

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> Madva 2019.

potenza per la riduzione dei pregiudizi e la capacità di capire le esperienze di gruppi marginalizzati nei loro termini. Tra gli esempi:

- Uno studio ha testato l'effetto di un videogioco di 20 minuti in cui si occupava la prospettiva di una persona Rom Ungherese. Sia nell'immediato, sia un mese dopo l'esperienza, i partecipanti hanno riportato, rispetto al gruppo di controllo che ha giocato 20 minuti di un altro videogioco, significativamente meno pregiudizi e più accettazione non solo delle persone Rom, ma anche di un altro gruppo non menzionato nel videogioco (rifugiati). Erano inoltre del 10% meno inclini a votare il partito ungherese suprematista bianco rispetto al gruppo di controllo. 45
- Un altro studio condotto porta a porta nell'arco di tre mesi ha rilevato che 10 minuti di conversazione sono sufficienti a migliorare la percezione e il supporto verso persone trans, anche dopo tre mesi, anche dopo la visione di video "informativi" anti-trans, più del miglioramento di atteggiamento medio che c'è stato negli USA verso le persone omosessuali nei quattordici anni tra il 1998 e il 2012. Lo studio, su due gruppi per un totale di 501 soggetti, si basava proprio sul *perspective-taking*: il grosso della conversazione lo facevano i soggetti dell'esperimento, non gli attivisti: tramite un processo attivo in cui li si invitava a ricordare e descrivere episodi in cui si sono sentiti diversi e sono stati esclusi e marginalizzati, raccontando successivamente di esperienze proprie (per attivisti trans) o di proprie amicizie, corredate di foto (per attivisti cis<sup>46</sup>) mostrandone le somiglianze e puntando sulla comune umanità.<sup>47</sup>

Anche il contatto indiretto, para-sociale, può sortire effetti simili: la presenza di persone di gruppi marginalizzati, della loro voce e prospettiva e corporeità in storie, film, serie TV, videogiochi e quant'altro permette sia a persone marginalizzate di riconoscersi nelle esperienze altrui colmando lacune ermeneutiche, sia a persone di gruppi dominanti di entrare indirettamente in contatto con prospettive altre e di familiarizzare con corpi, voci, vissuti marginalizzati. Si è osservato per esempio che la visione della serie TV *Will & Grace* riduce i pregiudizi verso persone omosessuali

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Simonovits, Kézdi & Kardos 2018.

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> Cis o cisgender è un aggettivo designa persone che si riconoscono nel genere assegnato alla nascita. In altri termini, non-trans.

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Broockman & Kalla 2016.

in modo significativo, soprattutto per chi non conosce persone gay dichiarate nella vita reale, e per cui la serie costituiva possibilmente l'unica forma di contatto. <sup>48</sup> La drammatica sottorappresentazione di donne e minoranze nei media (e il fatto che i pochi personaggi presenti sono spesso *token* con poco spazio su schermo, e poco approfondimento del personaggio nella sua tridimensionalità) è dunque un punto più rilevante e di impatto di quanto possa sembrare a prima vista.

## Contro l'essenzialismo: il pensiero strutturale

L'illustre neurologo Charles L. Dana, nel numero del 27 Giugno 1915 del *New York Times*, scrisse:

"Ci sono alcune differenze fondamentali tra le strutture ossee e nervose delle donne e degli uomini. Il tronco encefalico della donna è relativamente più largo; la corteccia cerebrale e i gangli basali sono più piccoli; la metà superiore del midollo spinale è più piccola, mentre la metà inferiore, che controlla il bacino e gli arti, è molto più grande. Sono differenze strutturali che sottostanno a differenze precise nei due sessi. Ora, io non dico che queste impediranno a una donna di votare, ma le impediranno di diventare mai un uomo, ed evidenziano che l'efficienza della donna sta in un campo speciale che non è quello dell'iniziativa politica o del giudizio critico dell'organizzazione di una comunità."<sup>49</sup>

Secondo l'assunto essenzialista, estremamente diffuso, "Le regolarità che si incontrano nella realtà non sono accidentali. Sono dovute alle nature delle cose." <sup>50</sup>

L'assunzione normativa dice invece: "Le cose dovrebbero esprimere le loro nature, e in circostanze normali/favorevoli lo faranno. Le circostanze anormali/sfavorevoli non sono buone e dovrebbero essere evitate o cambiate." <sup>51</sup>

Non è questa la sede per una critica del pensiero essenzialista<sup>52</sup>: basti rilevare che bastano poche osservazioni per giungere a rintracciare erroneamente nell'individuo, per via della sua appartenenza di categoria, le cause delle proprietà che possiede. Così,

<sup>50</sup> Haslanger 2017, p. 280.

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> Schiappa, Gregg & Hewes 2006. In generale il fenomeno è indagato con il nome di *Parasocial Contact Hypothesis*.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Fine 2010, cap. 12.

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> Haslanger 2017, p. 281.

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> Per informazioni a riguardo, si rimanda a Dupré 1993, parte 1; Haslanger 2012; Haslanger 2017.

se si osserva che "le donne sono più empatiche", allora si ritiene che siano più empatiche per la loro natura; se ci sono quantità in proporzione molto alta di persone nere nelle carceri statunitensi, allora le persone nere sono più inclini alla delinquenza per natura, e così via.

Questo tipo di pensiero nasconde e oscura le cause strutturali e sociali per cui i gruppi sociali hanno le proprietà che hanno. È molto semplice vederlo soprattutto con esempi del passato, di contesti sociali e culturali differenti da quelli in cui ci troviamo, così che ciò che per persone dell'epoca appariva naturale ed eterno, a noi appare chiaramente come contingente e sociale. Seguono altri esempi di illustri pensatori.

Nei Lineamenti di Filosofia del Diritto nel 1821, Hegel scrive:

"Le donne possono ben esser cólte, ma non sono fatte per scienze più alte, per la filosofia e per certe produzioni dell'arte, che richiedono un universale. Le donne possono aver fantasiose trovate, gusto, leggiadrìa, ma non hanno l'ideale. La differenza fra uomo e donna è quella dell'animale e della pianta: l'animale corrisponde più al carattere dell'uomo, la pianta più a quello della donna, poiché ella è più un quieto dispiegare, che mantiene a suo principio una più indeterminata unitezza del sentimento. Se le donne stanno al culmine del governo, lo stato è in pericolo, poiché esse non agiscono secondo le esigenze dell'universalità, bensì secondo opinione ed inclinazione accidentale."<sup>53</sup>

Nelle Considerazioni sul sentimento del sublime e del bello nel 1764, Kant scrive:

"I n\*\*\*i della costa d'Affrica non hanno della origine loro alcun sentimento che s'innalzi al di sopra del frivolo. Sfida Hume chi che sia di nominargli un sol n\*\*\*o ch'abbia mostrato talenti e sostiene che, a centinaia di migliaia di schiavi tolte alle piagge della loro patria, e molti dei quali han racquistata la lor libertà, non se ne sia un solo incontrato che abbia prodotto cosa di grande nelle arti e nelle scienze; a questa sua assertiva oppone una folta di bianchi, che parevano esser ritenuti dal loro nascimento negli ultimi posti della società, e che ne uscirono mercè la sola forza delle loro qualità native; tanta è ormai distinta la differenza tra queste due specie d'uomini. Esse non si allontanano meno, una dall'altra, sotto il rapporto delle facoltà morali che sotto quello del lor colorito."<sup>54</sup>

-

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> Hegel 1821, § 166.

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> Kant 1764, pp. 97-98.

Pur essendovi ancora oggi oppressione di donne e persone nere, grazie alle mutate circostanze possiamo più facilmente renderci conto che attribuire la scarsa attitudine alla politica o la mancata produzione intellettuale alla loro natura anziché alla deprivazione di istruzione, la schiavitù nonché l'esclusione dei contributi di donne e persone razzializzate dal dominio pubblico, era un grosso errore – un errore in cui persino Kant, Hegel e illustri scienziati sono cascati, e che resiste ancora oggi.

L'essenzialismo porta tipicamente e facilmente a una triplice ingiustizia<sup>55</sup>:

- Oggettificazione ideologica. Le origini sociali e contingenti delle nostre strutture sociali ed epistemiche sono oscurate, ostacolando la facoltà di identificare lacune nelle risorse ermeneutiche condivise e le loro cause.
- Oggettificazione proiettiva. Se le cose e persone manifestano la loro natura, allora si trovano dove è giusto che siano, e le strutture sociali accomodano in modo giusto queste nature: lo status quo è giusto o comunque inevitabile.<sup>56</sup>
- Oggettificazione kantiana. Le persone di gruppi oggettificati nei due modi precedenti vengono deprivate della soggettività e autonomia costitutiva di una agentività epistemica genuina – come si è visto nelle analisi delle ingiustizie testimoniali ed ermeneutiche; e dunque trattate come per natura adatte alla soddisfazione degli interessi dei gruppi dominanti.

Un esempio recente emblematico è quello del Giudice della Corte Suprema statunitense Antonin Scalia, che per il caso Fisher v. University of Texas disse che non era appropriato riservare quote di ammissione per studenti neri: "Non beneficia gli Afroamericani farli arrivare alla University of Texas, dove non performeranno bene, al contrario del farli andare in una scuola meno avanzata, con ritmi più lenti dove andranno bene." Haslanger osserva che nel ragionamento di Scalia, la cattiva performance di studenti afroamericani alla University of Texas rivela qualcosa sul loro potenziale epistemico, anziché ad esempio a fenomeni di minaccia dello stereotipo e altri svantaggi strutturali (ed è l'oggettificazione ideologica); quindi la scuola meno

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup> Haslanger 2017, p. 285.

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> Il collegamento tra essenzialismo e supporto dello status quo è stato osservato da vari studi: si vedano Hussak & Cimpian 2015; Fine, Skewes & Haslam 2018.

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> Haslanger 2017, p. 284.

esigente è più adatta per loro e non occorre nessun cambiamento (ed è l'oggettificazione proiettiva).<sup>58</sup>

Private dell'autonomia e agentività epistemica, le persone nere possono continuare a venire viste come non adatte ai compiti intellettuali superiori, bensì alla manodopera. Le donne non sono adatte alla vita politica o all'attività scientifica, bensì alla maternità e alla cura. Con l'oggettificazione nel senso kantiano, una volta privati di autonomia e agentività epistemica, i soggetti di gruppi oppressi possono venire visti come *per natura* portati a servire e soddisfare gli interessi (produttivi, riproduttivi, sessuali...) dei gruppi dominanti.<sup>59</sup>

Un esempio emblematico, che di nuovo ci è facile riconoscere come tale per via del contesto mutato, viene dall'intero ultimo capitolo dell'*Emilio* di Rousseau, l'unico dedicato all'educazione delle donne. Di seguito alcuni estratti:

"La donna è fatta soprattutto per piacere all'uomo [...] Una volta dimostrato che l'uomo e la donna [...] non sono e non debbono essere costituiti alla stessa maniera, ne consegue che non debbono neppure ricevere la stessa educazione. [...] a loro non è consentito mettersi al di sopra [dei giudizi degli uomini] [...] destinata ad obbedire [...] deve imparare per tempo a subire anche l'ingiustizia e sopportare i torti di un marito senza lagnarsi. [...] l'uomo [cerca] soprattutto di rendersi utile e la donna di piacere. Da ciò deriva che la cortesia delle donne [...] è l'estensione di un loro istinto fondamentale. [...] Non costa dunque molto sforzo alle donne essere cortesi, e quindi neppure alle ragazze imparare a diventarlo. [...] Incapaci di giudicare da sé, esse debbono accettare la decisione dei padri e dei mariti come quella della Chiesa. [...] L'obbedienza e la fedeltà che deve al marito, la tenerezza e le cure che deve ai figli, sono conseguenze talmente naturali ed evidenti della sua condizione di donna [...] Tutte le riflessioni delle donne, quando non abbiano immediato rapporto coi loro doveri, debbono tendere allo studio degli uomini oppure a quelle piacevoli cognizioni che appartengono esclusivamente alla sfera del gusto. Infatti, per quanto riguarda le opere di genio, fa loro difetto la necessaria capacità. [...]"60

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup> Haslanger 2017, p. 284.

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> Haslanger 2017, pp. 284-285.

<sup>&</sup>lt;sup>60</sup> Rousseau 1762, cap. 5.

Si vede nitidamente come le caratteristiche di cura, remissività, attenzione all'aspetto, disinteresse nella cultura e nella vita pubblica osservate nelle donne vengono supposte essere naturali (oggettificazione ideologica), e dunque giuste (oggettificazione proiettiva), fornendo il supporto al ritenere che le donne non abbiano una piena autonomia e agentività epistemica e a esistere in funzione dei bisogni dell'uomo (oggettificazione kantiana) – dove queste tre forme di oggettificazione si supportano e rinforzano vicendevolmente.

Come si contrasta il pensiero essenzialista?

Uno dei problemi è che sembra confermato dall'osservazione: le donne *sono* effettivamente più remissive degli uomini; *sono* effettivamente migliori fornitrici di cure; gli Afroamericani *sono* effettivamente da cinque a otto volte più inclini a essere incarcerati rispetto agli Euroamericani.<sup>61</sup>

Dire quindi "le donne sono brave in matematica quanto gli uomini" o "le persone nere commettono crimini tanto quanto i bianchi" e considerare chiusa la discussione si presta a essere smentito dall'evidenza di nuove osservazioni che confermano la correlazione. <sup>62</sup>

Anziché negare e chiedere alle persone di non vedere queste correlazioni, o liquidarle come non significative, Vasilyeva e Ayala-Lopez sottolineano l'importanza di cercare e fornire spiegazioni strutturali:<sup>63</sup> di evidenziare come le proprietà di gruppi siano prodotto di vincoli strutturali, e non aspetti essenziali, di natura.<sup>64</sup>

I vari studi di cui trattano le autrici mostrano che nonostante le affermazioni generiche ("Alle donne piace il rosa") siano interpretate quasi sempre in senso essenzialista, fornendo i giusti indizi sul contesto la maggior parte delle persone arrivano a fornire spiegazioni strutturali anziché essenzialiste (compreso il 20% dei bambini di tre anni).<sup>65</sup>

Ci sono vari aspetti degni di nota che emergono dagli esperimenti: uno è che chi propone spiegazioni strutturali riesce facilmente a dire che mutando il contesto, muta

82

<sup>&</sup>lt;sup>61</sup> Vasilyeva & Ayala-López 2019, pp. 64-65.

<sup>&</sup>lt;sup>62</sup> Vasilyeva & Ayala-López 2019, pp. 71-72.

<sup>&</sup>lt;sup>63</sup> Vasilyeva & Ayala-López 2019, p. 68.

<sup>&</sup>lt;sup>64</sup> Per una discussione dettagliata di cosa sia una spiegazione strutturale, si veda Haslanger 2016a.

<sup>65</sup> Vasilyeva & Ayala-López 2019, pp. 70-71.

la proprietà, mentre chi propone spiegazioni essenzialiste si aspetta che la proprietà venga conservata anche al mutare delle circostanze.

Un secondo aspetto è che ci può essere apparente accordo tra "essenzialisti" e "strutturalisti" mentre si stanno dicendo cose diverse: "una persona bigotta e una femminista possono concordare che 'Mary non ha ottenuto la cattedra in matematica perché è una donna' – spiegando la connessione tra le donne e la difficoltà a ottenere cattedre in matematica o in termini di mancanza di talento innato, o in termini di barriere strutturali." Per le autrici, il fatto che le frasi si presentino in (almeno) due versioni suggerisce che non occorre bandirle dai discorsi – è sufficiente assicurarsi di corredarle da spiegazioni strutturali quando vengono usate, così da non indurre la spiegazione essenzialista.

Un terzo aspetto che emerge dagli studi è il modo in cui il pensiero essenzialista individua problemi e offre soluzioni: per esempio, per la difficoltà delle donne a trovare e mantenere lavoro quando sono in gravidanza, il problema viene individuato nella causa scatenante, ossia la gravidanza, e la soluzione è quindi di evitare di avere bambini, o almeno aspettare finché il lavoro è garantito. Questo dà la responsabilità della difficoltà a trovare lavoro alla donna che sceglie di avere figli, anziché al sistema in cui si muove e in cui tale scelta è un ostacolo. Ragionando con forme di pensiero strutturale si evita di "incolpare le vittime che compiono scelte vincolate con conseguenze vincolate dalle strutture sociali in cui operano". 67

Coltivare e diffondere il pensiero strutturale, quindi, può aiutare anche a non dare per scontato che la minore credibilità o intellegibilità di persone di gruppi marginalizzati sia dovuta a loro proprietà essenziali, all'essere meno intelligenti, ipersensibili, isteriche; bensì a cause strutturali, che compromettono, tra le altre cose, un accesso eguale all'istruzione, e alla produzione e disseminazione di significati nel discorso pubblico – con il vantaggio che identificare cause strutturali tende a non incontrare la resistenza delle persone, invece di porre l'accento sul fatto che hanno pregiudizi. 68

<sup>&</sup>lt;sup>66</sup> Vasilyeva & Ayala-López 2019, p. 71.

<sup>&</sup>lt;sup>67</sup> Vasilyeva & Ayala-López 2019, p. 73.

<sup>&</sup>lt;sup>68</sup> Vasilyeva & Ayala-López 2019, pp. 73-76.

#### Soluzioni strutturali

L'analisi del pensiero strutturale in chiave essenzialista suggerisce già un rimedio istituzionale al problema: l'informazione circolante nel discorso pubblico, dai libri di testo scolastici ai programmi televisivi di approfondimento, dovrebbe essere orientata al mettere in luce le spiegazioni strutturali dei fenomeni.

Su questa falsariga è possibile pensare a molti altri tipi di rimedi: entrare nei dettagli dei vari ambiti è impossibile (il volume *Overcoming Epistemic Injustice* presenta varie proposte concrete per i sistemi legali, la pratica medica e altro), ma è possibile accennare alle direzioni generali.

Per il problema dell'ingiusta esclusione da pratiche sociali che hanno (anche) rilevanza epistemica, le soluzioni dovrebbero andare nella direzione di rimuovere le barriere alla partecipazione, dirette e indirette – per esempio tramite CV che non indicano genere e origini dei candidati, e rimuovendo le fonti di ostilità nell'ambiente. Evidenze come il fatto che sia sufficiente avere una sproporzione di genere in un dato campo in un dato momento, per avere sproporzione di interesse a partecipare nel tale campo (con la diversità di interesse tra uomo e donna che scompare se quello stesso campo invece ha una distribuzione di genere eguale)<sup>69</sup>, suggeriscono che potrebbero essere necessarie anche pratiche più "aggressive" come le quote rosa, ancorché temporanee.

Una composizione più variegata in ambienti di rilevanza epistemica, e non solo, è un importante fattore di giustizia epistemica – e non solo per i motivi già visti per cui si incentiverebbe la produzione e circolazione di risorse ermeneutiche più comprensive. Si è osservato per esempio che giurie con varietà etnica sono più inclini di quelle omogenee a considerare più prospettive, e a ricordare *più accuratamente* fatti e testimonianze.<sup>70</sup>

Garantire un'istruzione di qualità e veramente accessibile a tutti i gruppi sociali è un altro requisito ovviamente fondamentale – anche per correggere l'ineguale distribuzione dei segnali di credibilità che va a svantaggio di gruppi comparativamente meno istruiti.<sup>71</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>69</sup> Fine 2010, cap. 4.

<sup>&</sup>lt;sup>70</sup> Sommers 2006.

<sup>&</sup>lt;sup>71</sup> Anderson 2012, p. 171.

In generale, dati i problemi di circolazione delle risorse ermeneutiche, nonché del *bias della realtà condivisa* (per cui individui che interagiscono frequentemente tendono a convergere nelle loro prospettive e giudizi sul mondo), e della necessità di mirare allo sviluppo di coscienze caleidoscopiche, è importante un assetto sociale in cui le occasioni di interazioni tra gruppi sociali differenti sono molteplici e continuate, e si cerchi di contrastare fenomeni di segregazione.<sup>72</sup>

"In breve, possiamo dire che la virtù della giustizia epistemica per le istituzioni è altrimenti nota come democrazia epistemica: partecipazione universale in termini di eguaglianza di tutti i soggetti di conoscenza."<sup>73</sup>

# "Solo le donne possono parlare di aborto", "Tutti possono parlare di tutto": note su un dibattito distorto

"Se una persona nera ti dice che qualcosa è razzismo devi riconoscerlo e scusarti, non sta a chi è bianco decidere cos'è razzismo", "No: la verità non dipende da chi la pronuncia".

Con gli strumenti fin qui acquisiti è possibile analizzare un dibattito in voga negli ultimi tempi. Farlo consentirà sia di chiarire meglio quali siano e quali non siano le posizioni fin qui sostenute, sia di identificare quali possano essere buoni rimedi verso la giustizia epistemica e quali no.

Come si è finora visto, le voci e istanze di categorie marginalizzate sono sistematicamente squalificate come meno credibili (ingiustizia testimoniale), la loro partecipazione alle pratiche sociali in cui si generano significati è preclusa e/o fortemente ostacolata (ingiustizia partecipativa), le loro risorse interpretative faticano a essere prodotte (ingiustizia ermeneutica) e a circolare fino a entrare nelle risorse condivise (ingiustizia contributoria), e vengono interpretate scorrettamente in modo sistematico e coordinato alla luce delle risorse interpretative dominanti (ignoranza ermeneutica volontaria).

Alcune delle persone che fanno attivismo per la giustizia sociale e hanno una consapevolezza, più o meno dettagliata, di questi fenomeni, dicono qualcosa sulla falsariga delle frasi citate in precedenza: sta alle donne, e non agli uomini, parlare di

-

<sup>&</sup>lt;sup>72</sup> Anderson 2012, pp. 170-171.

<sup>&</sup>lt;sup>73</sup> Anderson 2012, p. 172.

aborto; sta alle persone razzializzate, e non a quelle bianche, stabilire cos'è razzismo; e così via.

Un simile approccio incontra quasi sempre resistenze e risposte apparentemente puntuali e ragionevoli come che la verità non dipenda da chi la pronuncia e che chiunque possa in linea di principio parlare di qualsiasi cosa.

Un primo fattore da notare è, come si diceva, quello della mala-interpretazione: nel discorso dominante, nelle risorse condivise, non circolano le idee sull'ingiustizia epistemica, e quindi alla luce del discorso dominante sollevare il problema di chi sta parlando di qualcosa viene facilmente letto come se si stesse dicendo che la verità dipende da chi la pronuncia e si stesse attentando a principi epistemici basilari.

È quindi plausibile che in molti casi, chi fa attivismo per la giustizia sociale stia dicendo qualcosa di più raffinato di così, ma stia venendo male-interpretato per l'utilizzo di risorse ermeneutiche differenti e l'incapacità di comprendere il discorso nei suoi termini.

D'altro canto, nel marasma di persone che partecipano al dibattito è certamente ragionevole immaginare che, anche tra chi fa attivismo per la giustizia sociale, ci possa essere una più o meno nutrita fetta che ha assimilato un'idea problematica: l'idea che prende dalla standpoint theory gli argomenti sulla conoscenza situata e sul privilegio epistemico, ma che ignora l'argomento della conquista della conoscenza. In quest'ottica dunque diventa automatico avere o meno determinate conoscenze in base a determinate esperienze, e quindi all'appartenenza a determinati gruppi; e i gruppi sono concepiti come rigidamente divisi e senza sovrapposizioni.

Ma come ricordano sia Fricker che Medina che Pohlhaus (e non solo), apparteniamo a molti diversi gruppi sociali, in varie combinazioni e sovrapposizioni, potenzialmente mutevoli nel tempo<sup>74</sup>, e le persone concrete sono sia oppresse che privilegiate relativamente a diverse assi di oppressione;<sup>75</sup> inoltre l'ottenimento di conoscenza non è per nulla automatico o precluso date le esperienze: non dipende solamente dal posizionamento sociale, ma anche dalle risorse ermeneutiche con cui ci si confronta e

-

<sup>&</sup>lt;sup>74</sup> Tant'è che, contrariamente alla riduzione semplicistica del titolo del paragrafo, esistono anche uomini direttamente interessati da gravidanza e aborto: gli uomini trans.

<sup>&</sup>lt;sup>75</sup> Medina 2013, p. 205.

da una miriade di altri fattori. Parlare de La prospettiva epistemica di un dato gruppo è cattiva sociologia e cattiva epistemologia, <sup>76</sup> è una metafisica ingombrante <sup>77</sup>.

Un principio generalizzato di "farsi da parte e dare credito alla persona oppressa riguardo alla propria oppressione" che non sia sensibile al contesto è destinato a crollare di fronte al *primo senatore italiano nero* che nega il razzismo, all'uomo trans e transmedicalista secondo cui si è veramente trans solamente se ci si è sottoposti a trattamenti chirurgici e ormonali, alla donna cattolica per cui l'aborto è un omicidio ed è sempre un dolore insuperabile per le donne, all'uomo gay per cui non esiste omofobia e già il matrimonio egualitario è troppo oltre.

Questo principio di farsi da parte è troppo grossolano, ma occorre sottolineare che è un principio che viene proposto in un contesto di sistematica ingiustizia ed esclusione, come visto fin qui. Chi si oppone alle istanze di giustizia sociale tende falsamente a vedere la situazione e il dibattito pubblico come neutro: non pensa alla molteplicità di risorse ermeneutiche e alla loro non eguale circolazione, né alla non eguale partecipazione alle pratiche sociali in cui si possono portare la propria voce e le proprie istanze. Per chi si oppone alla giustizia sociale, dunque, è facile applicare i principi, corretti, per cui "la verità non dipende da chi la pronuncia" e "in linea di principio si può avere un'opinione e parlare su ciò che non ci riguarda in prima persona", e vedere le proposte di "dare credito di default alle persone marginalizzate" come un tentativo di andare contro il buonsenso e contro un clima epistemico che si ritiene essere neutrale e già inclusivo, aperto e corretto.

La situazione reale è invece tale per cui si tende a dare di default credibilità a individui e idee dominanti, e a silenziare e contrastare il resto – il clima epistemico è già compromesso, non è neutro, e un principio come quello di dare credito di default a chi parla della propria oppressione può essere comprensibile come contrappeso.

Ma dato che le prospettive dei membri dei gruppi non sono monolitiche, e che l'accesso alla conoscenza non è automatico, quello che occorre non è un principio generale, ma qualcosa di sensibile ai contesti<sup>78</sup>: delle virtù, per l'appunto.

<sup>&</sup>lt;sup>76</sup> Medina 2013, p. 45.

<sup>&</sup>lt;sup>77</sup> Fricker 2017a, p. 56.

<sup>&</sup>lt;sup>78</sup> Fricker 2007, pp. 170-171.

Occorre una sensibilità sia alle proprie attitudini epistemiche, sia all'ambiente epistemico. E occorre una sensibilità che non si limita ai singoli episodi, ma che guarda ai pattern complessivi, alle risorse ermeneutiche e alla loro circolazione, alla partecipazione ineguale.

Non si tratta quindi di dare ragione di default, in un singolo scambio comunicativo, alla singola persona nera che ci dice cos'è e cosa non è razzismo, qualunque cosa ci stia dicendo.

Si tratta invece di evitare di rispondere subito "ma la verità non dipende da chi la pronuncia" e invece cercare attivamente, e ascoltare, *molteplici* persone direttamente interessate. Si tratta di fare attenzione alla tendenza a liquidare le testimonianze di gruppi marginalizzati per via di pregiudizi. Si tratta di fare attenzione alla mancanza di risorse ermeneutiche per comprendere adeguatamente cosa stanno dicendo. Si tratta di riconoscere che se ci viene detto che abbiamo detto qualcosa di razzista, non hanno *automaticamente* ragione, ma è molto probabile che ci sia qualcosa che ci sta sfuggendo e non abbiamo considerato, perché siamo in un clima epistemico che pensiamo sia neutro e che invece porta a pensare che abbiano *automaticamente* torto, che stiano sollevando questioni esagerate, irrilevanti, che facciano problemi per nulla, che siano irrazionali, stupide.

È una sensibilità da coltivare nell'arco del tempo, in cui giustizia e ingiustizia non si manifestano sempre anche nei singoli episodi: quando ci si lamenta della mancanza di donne nella *task-force* per combattere il coronavirus, non bisogna interpretare la richiesta come se si dicesse che in ogni singola istanza occorre che ci siano donne perché gli uomini non possono parlare dei problemi delle donne; si sta sollevando il problema di cui quell'episodio è solo una goccia, il problema (in questo caso) dell'esclusione sistematica e continua delle donne.

Non c'è dunque un'uscita semplice dal problema: in linea di principio è legittimo parlare di ciò che non ci riguarda, ma la situazione è enormemente più complessa e un principio astratto simile, senza essere corredato da altre considerazioni, ne maschera gli aspetti di ingiustizia e oppressione. Nel dibattito, inoltre, si confondono spesso il piano del diritto (politico) di esprimere un'opinione, e la correttezza (morale) nella conduzione di una conversazione, privata o pubblica. La proposta che sta venendo qui

sviluppata riguarda il secondo ambito: scorrettezze morali di questo tipo non fanno e non dovrebbero far perdere il diritto politico all'espressione della propria opinione.

L'invito è quindi, per le persone marginalizzate relativamente a un dato asse di oppressione, di ricordare e sottolineare che i gruppi non sono omogenei, nessuno ha accesso automatico alla verità, e le soluzioni all'ingiustizia epistemica si coltivano e si giocano nell'arco del tempo e nei pattern a livello di sistema – non sempre e non solo in singoli episodi.

Mentre invece l'invito per persone posizionate in modo dominante, sempre relativamente a un dato asse, è di fare attenzione alla possibilità di stare interpretando scorrettamente ciò che viene detto, alla possibilità che stia sfuggendo qualcosa, alla consapevolezza che il clima epistemico non è neutro e che occorre uno sforzo costante per migliorare sia il proprio carattere epistemico che l'ambiente in cui ci si muove – e che alcune soluzioni si giocano necessariamente al livello istituzionale e strutturale. Occorre dunque capire di volta in volta, insieme alle persone marginalizzate, se e in che modo sia opportuno parlare delle loro esperienze – quanto si sa davvero delle loro esperienze, nei loro termini? Parlare contribuisce a metterle a tacere o a dare loro voce e spazio?

#### Riassunto

Le soluzioni proposte all'ingiustizia epistemica si dividono tra individuali, strutturali e ibride. Quelle individuali sono soprattutto in forma di virtù, correttive del proprio carattere ma anche dell'ambiente epistemico: occorre sviluppare una sensibilità ai propri punti ciechi, pregiudizi e alle lacune ermeneutiche. Occorre sviluppare non una doppia coscienza ma una coscienza caleidoscopica, sempre pronta a riconoscere nuove prospettive, soprattutto tramite l'interazione con persone di gruppi marginalizzati, il contatto parasociale, e sconvolgimenti dell'esperienza che facciano vivere un assaggio di ciò che significa essere l'"altro" e non lo standard. Occorre abituarsi a riconoscere e sottolineare le spiegazioni strutturali dei fenomeni, per evitare la trappola di attribuire proprietà in modo essenziale ai gruppi sociali. E occorre rimuovere tutte le barriere anche nascoste alla partecipazione universale in pratiche sociali e istituzioni in termini di eguaglianza di tutti i soggetti di conoscenza.

## CAPITOLO 7 – Ingiustizia epistemica e persone trans

A dispetto dei progressi compiuti dalla comunità LGBTQIA+ dai moti di liberazione iniziati con la rivolta di Stonewall del 1969 in poi, le persone trans fronteggiano a tutt'oggi numerosi e gravi problemi, in varie forme a seconda di razzializzazione, classe, aver intrapreso un percorso ormonale di transizione o meno, essere uomini, donne o al di fuori del binarismo uomo-donna. Tra questi problemi si possono citare la quasi impossibilità di accedere al mondo del lavoro (spesso lasciando solo l'opzione della prostituzione), la pesante discriminazione sul lavoro, la difficoltà nella navigazione dello spazio sociale con documenti non congrui, la costante minaccia (e spesso attuazione) di violenza (fino anche all'omicidio) da parte di familiari, sconosciuti, polizia, partner e potenziali partner, la difficoltà ad avere relazioni per via della vergogna di (potenziali) partner a presentare partner trans a familiari e amici, la medicalizzazione della condizione di trans, fino agli alti tassi di depressione e suicidio. Questa premessa è importante poiché trattandosi di un tema poco conosciuto, il rischio è che il presente capitolo sia recepito come una panoramica esaustiva degli ostacoli e le ingiustizie che le persone trans si trovano a fronteggiare. Il capitolo invece si limita a considerare le ingiustizie distintamente epistemiche, con alcuni sconfinamenti anche sulle conseguenze non epistemiche di tali ingiustizie – ma in nessun modo pretende di rendere giustizia alla drammatica oppressione che le persone trans vivono.

Uno dei punti cardine della presente tesi è la grande importanza del posizionamento sociale e del vissuto personale per comprendere le dinamiche di oppressione – per questa ragione, dato che chi scrive è una persona cis (ossia non-trans), il capitolo è stato scritto grazie al continuo confronto e ascolto di varie persone trans, amiche di chi scrive, e include varie loro preziose testimonianze: si tratta di A., M., Marta, Martu, Q. e Samuel.

Le fonti principali di riferimento, oltre a un articolo<sup>1</sup> sull'intersezione tra ingiustizia epistemica ed esperienze trans scritto a quattro mani da Miranda Fricker e Katharine Jenkins, vengono da tre donne trans: la filosofa Rachel McKinnon, la scrittrice e biologa Julia Serano, e Natalie Wynn, "ex-filosofa" e tra le YouTuber più celebri sotto il nome di ContraPoints: con un milione di iscritti, e con video che spesso superano le due milioni di visualizzazioni, è attualmente al sesto posto su Patreon tra i creatori di

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Fricker & Jenkins 2017b.

contenuti video<sup>2</sup> – ed è stata intervistata da numerose testate prestigiose, tra cui *The Atlantic* e *The New Yorker*.

Mentre Rachel McKinnon ha esplicitamente utilizzato gli strumenti dell'ingiustizia epistemica per analizzare le questioni trans, sia Julia Serano che Natalie Wynn hanno descritto vividamente, in un altro linguaggio, dinamiche che ben si prestano a essere lette con la chiave dell'ingiustizia epistemica.

Per via dell'enorme distorsione ed esclusione delle questioni trans nel discorso pubblico, prima di iniziare sarà opportuno fornire una brevissima panoramica dei concetti e termini fondamentali.

## Chi sono le persone trans? Termini e concetti

Ciò che definisce l'essere trans<sup>3</sup> è il non identificarsi nel genere assegnato alla nascita. L'opposto di trans è cis, utilizzato per le persone che si riconoscono nel genere assegnato alla nascita (attualmente la netta maggioranza).

Ci sono uomini trans – come Samuel, che è stato assegnato femmina alla nascita – ma anche donne trans: le più presenti nell'immaginario pubblico, pur se in modo distorto, come si vedrà in un prossimo paragrafo. Marta è una donna trans assegnata maschio alla nascita, per esempio. E ci sono anche persone non binarie – alcune prive di genere, alcune sia uomini che donne, contemporaneamente o con cambiamenti nel tempo, altre ancora al di fuori dello spettro del maschile e del femminile.<sup>4</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> https://graphtreon.com/top-patreon-creators/video. Ultimo accesso il 26 Agosto 2020.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Siccome il termine "transessuale" è nato in contesti clinici e patologizzanti, negli ultimi decenni una larga fetta della comunità trans sta iniziando a prediligere il termine "transgender" e ad abbandonare "transessuale". Siccome alcune persone trans, soprattutto coloro che hanno fatto la transizione e l'hanno fatta molti decenni fa, si riconoscono tuttora nel termine "transessuale", in questo capitolo si utilizzerà solamente la dicitura "trans", salvo quando compare in citazioni, senza prendere posizione in un dibattito in evoluzione e interno alla comunità trans.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Le risorse ermeneutiche condivise non permettono di comprendere il vissuto delle persone non binarie, e descrivendole in tre righe appaiono probabilmente come aliene o scollate dalla realtà. Pur non essendo questa la sede per presentarle adeguatamente (il che richiederebbe un'altra tesi) si è preferito includerle per evitare quella stessa esclusione che si sta qui criticando. Per approfondire la problematicità del dividere gli esseri umani in due sessi e due generi, universali e immutabili, si rimanda a Haslanger 2016b; Jenkins 2016. Anche l'Organizzazione Mondiale della Sanità riporta che "la biologia dello sviluppo suggerisce che una credenza rigida in un dimorfismo sessuale assoluto è scorretta." https://www.who.int/genomics/gender/en/index1.html Ultimo accesso il 30 Agosto 2020.

Le persone trans possono avere un qualunque orientamento sessuale. Samuel, uomo e assegnato femmina alla nascita, è omosessuale – attratto da altri uomini. M., a sua volta uomo e assegnato femmina alla nascita, è eterosessuale – attratto dalle donne. Marta è stata assegnata maschio alla nascita, ed è lesbica – a dirla tutta, contrariamente allo stereotipo che concepisce le donne trans solamente come attratte da uomini (spesso confondendole con uomini gay), tutte le donne trans fin qui citate sono attratte principalmente o esclusivamente da altre donne.

Le persone trans possono inoltre avere una qualunque espressione di genere (di "mascolinità" o "femminilità" secondo i canoni sociali): varie donne trans non hanno interesse a truccarsi o a vestirsi in modo marcatamente "femminile", a differenza di ciò che vuole lo stereotipo.

Alcune persone trans, ma non tutte, esperiscono uno stress e/o disagio, la cui intensità può giungere a essere debilitante, per via del non poter vivere ed essere riconosciute socialmente come membri del genere in cui si identificano e/o per il disallineamento tra la propria identità di genere e il proprio corpo: è quella che il linguaggio patologizzante della psichiatria chiama "disforia di genere".<sup>5</sup>

Alcune persone trans, ma non tutte, decidono di fare la "transizione": un mix di trattamenti ormonali e/o chirurgici per modificare il corpo ed essere percepite in accordo alla propria identità di genere. Samuel e M. sono entrambi uomini trans, nonostante solo Samuel abbia compiuto la transizione.

Il *deadname* è il nome assegnato alla nascita di una persona trans, dopo che questa ha scelto un nuovo nome. Per molte persone trans il *deadname* è fonte di dolore e può anche mettere in pericolo, esponendo pubblicamente lo stato di trans, e talvolta rendendo la persona riconoscibile anche a chi la conosceva precedentemente – è quindi inopportuno sia chiederlo che utilizzarlo, anche per parlare della persona nel passato, a meno che non vi sia il permesso.

Lo stesso discorso vale per le declinazioni al maschile o al femminile e per i pronomi: a meno di diversa indicazione, si utilizzano le declinazioni e i pronomi richiesti anche qualora si stia parlando al passato.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Julia Serano ha proposto termini che mettessero in luce la distinzione tra l'esperire una dissonanza cognitiva per via del disallineamento tra identità di genere/sesso inconscio e genere assegnato/sesso fisico (dissonanza di genere), e dello stress mentale che sorge dalla pressione sociale a conformarsi alle norme di genere (tristezza di genere). Serano 2007, cap. 5.

Lungo il capitolo si parlerà di corpi "maschili" e "femminili", di espressioni di "femminilità" e "mascolinità": nonostante solo in alcune istanze sia specificato, è sempre da intendersi come ciò che è codificato come maschile e femminile nella nostra cultura, e non in senso essenzialista.

## Il potere di decidere chi è trans: i clinici

Si è detto che non tutte le persone trans vogliono o possono intraprendere un percorso di transizione (dove il non potere è spesso dettato dalle condizioni economiche). Coloro che decidono di farlo si trovano però di fronte a un sistema bizantino che funziona a tutti gli effetti in modo escludente e distorsivo: anche Julia Serano parla esplicitamente di *gatekeeping*. È il sistema della International Gender Dysphoria Association (HBIGDA), un'organizzazione professionale che detta le linee guida per "la gestione psichiatrica, psicologica, medica e chirurgica dei disordini dell'identità di genere."

A decidere se la persona è *davvero* trans, potendo quindi concedere o impedire la transizione, sono clinici, quasi esclusivamente cis, che tradizionalmente si basano su concezioni sessiste, stereotipate e distorte – e che a partire dalla seconda metà del XX secolo hanno prodotto un vasto corpo di ricerca sulle questioni trans, "che ha plasmato il modo in cui la nostra cultura vede e valuta le persone transgender, nonché il modo in cui le persone transgender arrivano a comprendere sé stesse. A ogni modo, questo corpo di ricerca, per quanto presentato come 'scientifico' e 'oggettivo', è rivelatore dei *bias* e assunti dei ricercatori più che della popolazione transgender." È soltanto a partire dalla metà degli anni '90 che le linee guida di HBIGDA hanno iniziato a incorporare timide modifiche suggerite dalla comunità trans, ma mantenendo fondamentalmente il medesimo impianto.

Sono frequenti le testimonianze di donne trans che si sono sentite dire che non erano *vere* trans perché non si erano presentate in clinica truccate né con vestiti "da donna" – Viviane Namaste racconta che "Tornai indietro, e questa volta mi truccai [...], indossai il mio vestito di finta pelle e pantaloni attillati neri. E mi disse 'Hai fatto molta

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Serano 2007, cap. 7; Serano 2016, cap. 30.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Serano 2007, cap. 7.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Serano 2007, cap. 7.

strada da quando ti ho vista la prima volta. E ora sono convinta che sei trans.' Ed era tipo tre settimane dopo!"9

E non si tratta solo di questo: agli occhi di larga parte dei clinici, nonché sulla base di molti degli strumenti che utilizzano (per esempio il test COGIATI<sup>10</sup>) le persone trans oltre a dover manifestare un'espressione di genere molto mascolina (per gli uomini, assegnati femmina alla nascita) o molto femminile (per le donne, assegnate maschio alla nascita), devono essere eterosessuali (donne trans attratte da uomini, e viceversa), devono avere il sentore di essere trans fin dall'infanzia, devono aver manifestato una non conformità di genere fin da allora, per esempio nei giocattoli, ma anche in stereotipi come l'interesse per la matematica (considerato mascolino), e devono detestare il proprio corpo e in particolare i propri genitali e volerli modificare chirurgicamente.

Tutto questo insieme di caratteristiche rappresenta soltanto una minima parte delle persone trans: molte sono omosessuali o bisessuali, e anche se alcune avevano il sospetto o la consapevolezza di essere trans fin dall'infanzia, per molte altre non è così. La riassegnazione dei genitali, inoltre, è un'esigenza molto meno sentita di quanto si pensi: sia per la delicatezza dell'operazione, sia perché per essere percepite socialmente come appartenenti al proprio genere la terapia ormonale è spesso sufficiente.

Questo sistema porta a svariate manifestazioni di ingiustizia epistemica: la testimonianza delle persone trans non viene creduta per via di stereotipi sul loro gruppo sociale, il che porta molte persone trans a mentire e distorcere la propria esperienza con i clinici, esagerando la propria femminilità o mascolinità, inventando aneddoti che diano sostegno all'idea che ci fossero segnali fin dall'infanzia e così via (smorzamento testimoniale), in quanto unico modo di ottenere l'accesso alla terapia; e dato che le testimonianze si adeguano alle idee preconcette dei clinici, questi rinforzano la loro

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Serano 2007, cap. 7.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Il test COGIATI viene tuttora spesso utilizzato anche in Italia, come successo ad A., che non fa mistero di avere imbrogliato rispondendo in aderenza ai più beceri stereotipi sulle donne.

http://www.renatodesantis.it/renatodesantis/Educazione affettiva files/Il%20test%20COGI ATI%20sulle%20tendenze%20di%20genere.pdf. Ultimo accesso il 30 Agosto 2020.

convinzione che le teorie e gli stereotipi che usano siano corretti, e continuano a utilizzarli.<sup>11</sup>

Oltre a questo, molte cliniche (anche in Italia) richiedono alla persona trans di fare un "test/esperienza di vita reale" della durata variabile in diversi Paesi e in diverse cliniche, generalmente tra i tre mesi e i due anni, in cui prima si deve vivere a tutto tondo come persone del genere di elezione – presentandosi al mondo al maschile per persone assegnate femmina alla nascita o viceversa, vestendosi in modo "adeguato" secondo l'idea che ci sono vestiti da uomo e vestiti da donna, e così via. Alla fine del test, i clinici giudicano se la persona può effettivamente avere accesso alla transizione 12 – ma è un meccanismo che ha l'effetto di scoraggiare ed escludere chi non aderisce agli stereotipi su come siano gli uomini e le donne, anche fisicamente, e di mettere in condizioni pericolose e ad alto rischio di violenza.

Vi sono innumerevoli testimonianze sul fatto che molte donne trans si siano viste accettare o negare la transizione in base all'essere considerate attraenti secondo canoni convenzionali – non solo testimonianze di persone trans che hanno intuito fosse così, ma anche plateali dichiarazioni da parte di clinici stessi, come "sono più convinto dell'essere femmina di una transessuale *male-to-female* se è particolarmente bella ed è in grado di evocarmi quelle sensazioni che le belle donne generalmente mi evocano." <sup>13</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Fricker & Jenkins 2017b, p. 272.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> In Italia ci sono due percorsi riconosciuti per l'accesso alla transizione: l'ONIG, tutto italiano, e il WPATH, presente anche all'estero, con tempi più snelli ma accessibile solo a persone economicamente più benestanti. L'ONIG prevede minimo quattro mesi, rinnovabili dai clinici, di psicoterapia – finché non viene consentito, eventualmente, l'accesso alla terapia ormonale. Dopo almeno due anni dall'inizio della psicoterapia e dopo almeno dodici mesi di "esperienza di vita reale" può essere autorizzato, o meno, l'accesso alla riassegnazione chirurgica - con un lungo iter legale. Con il percorso WPATH la terapia ormonale richiede di aver sostenuto almeno tre mesi di "test di vita reale" oppure tre mesi di psicoterapia. Dopo almeno dodici mesi di terapia ormonale e test di vita reale, e con due lettere di raccomandazione che accertino stato mentale e terapia ormonale, si può procedere con la riassegnazione chirurgica. In entrambi i casi fino a poco tempo fa, data la legge n. 164 del 1982 e il D.Lgs. 150/2011, art. 31, comma 4, il cambio dei documenti era consentito, con un ulteriore iter legale, solamente dopo l'eventuale riassegnazione chirurgica dei genitali – in sostanza una sterilizzazione forzata. Dopo la sentenza della Corte di Cassazione n. 15138 del 20/07/2015 non è più necessaria la riassegnazione chirurgica per il cambio dei documenti anche se continua a persistere il requisito del trattamento ormonale e la valutazione ed approvazione di giudici e clinici. In ogni caso, ancora oggi i "test di vita reale" sono condotti con documenti non congruenti, con tutte le difficoltà che ciò comporta). <sup>13</sup> Serano 2007, cap. 7.

In questi modi per decenni moltissime persone che neppure mentendo riuscivano a rientrare credibilmente negli stereotipi sono state escluse dalle terapie ormonali e chirurgiche e dal cambiamento legale di genere – con l'effetto di trasmettere un'idea limitata di come siano le persone trans, dato che quelle che ottengono l'accesso alla transizione sono quelle più aderenti allo stereotipo, o che potenzialmente riescono a ricalcarlo.

Per esempio, sulla base di questo sistema di *gatekeeping* (di cui fanno parte anche altri meccanismi) la conoscenza scientifica prodotta dai clinici stimava che le donne trans fossero tre volte più numerose degli uomini trans, mentre oggi sappiamo che la quantità di uomini e di donne è più o meno uguale<sup>14</sup> (e che più o meno una persona su cinquecento è trans)<sup>15</sup>.

Un altro effetto distorsivo del richiedere alle donne trans di essere persino più "femminili" delle donne cis per essere credibili, si vede nelle lamentele di uno dei più importanti clinici e gatekeeper, John Money, che nel 1969 discute i risultati di un test somministrato a persone trans per misurarne le tendenze "mascoline" e "femminili". Money e gli altri autori lodavano gli uomini trans le cui risposte erano sì mascoline, ma tanto quanto quelle degli uomini cis, mentre deridevano le donne trans perché manifestavano una femminilità più marcata delle donne cis. Prevedibilmente, non considerarono un'ipotesi molto plausibile: essendo i clinici quasi sempre uomini, comprendevano che c'era più di un modo di essere uomo - mentre avendo idee sul "femminile" più stereotipate, le donne trans si ritrovavano a dover manifestare una iper-femminilità per essere prese sul serio. A sostegno di questa ipotesi ci sono studi condotti al di fuori del contesto clinico, da donne cis come Anne Bolin, in cui nei test simili a quelli di Money le donne trans davano risultati di femminilità molto più variegati e vicini a quelli delle donne cis. Bolin commenta che "l'importanza di soddisfare le aspettative dei clinici . . . potrebbe essere il singolo fattore più importante responsabile per le concezioni prevalenti di salute medica e mentale del transessualismo."16

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Serano 2007, cap. 7.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Serano 2016, cap. 37.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Serano 2007, cap. 7.

Nel tempo, dice Julia Serano, i clinici hanno capito che molte, se non quasi tutte, le persone trans dicono loro semplicemente quello che vogliono sentire – e lo si vede dagli articoli pubblicati che spesso descrivono le persone trans come ingannevoli e bugiarde – preferendo inserire lamentele nella letteratura medica anziché mettere in discussione le teorie e i presupposti su cui si basavano e riconoscere le dinamiche di potere e di ingiustizia testimoniale all'opera. <sup>17</sup>

L'accusa da parte dei clinici di propensione a mentire è particolarmente ipocrita, "dal momento che i loro stessi protocolli tipicamente costringevano le persone trans a mentire sul loro passato dopo la transizione. In quella che sembra una completa contravvenzione dei principi più basilari della psicoterapia, alle persone trans si richiedeva di inventare per sé stesse storie coerenti col proprio genere (ossia, cis), così che se mai venisse loro chiesto qualcosa del loro passato, non avrebbero dovuto rivelare la loro condizione di trans. [...]" Tra le altre indicazioni che i clinici richiedevano alle persone trans per consentire la transizione c'erano spesso anche il cambiare comune di residenza, di lavoro per evitare imbarazzi al datore di lavoro, nonché di dire a eventuali figli che si sta divorziando e che si andrà a vivere molto lontano e che probabilmente non ci si rivedrà più. 18

Tutte queste misure, volte a "proteggere" la popolazione cis dal venire a contatto con la realtà trans, aveva ulteriormente l'effetto di sradicare le persone trans dalle loro vite, relazioni, occupazioni – con drammatiche conseguenze sia personali, sia sociali: l'isolamento rallenta la possibilità di unione tra persone trans e lo sviluppo di risorse ermeneutiche, mentre lo sradicamento dalle loro relazioni e ambienti rende ancora più difficile fare circolare la conoscenza anche alla popolazione cis.

Considerando tutto quanto detto finora, non è difficile comprendere come mai molte persone trans sviluppano, o continuano a mantenere, depressione e pensieri suicidi dopo la transizione. Nonostante questo, spesso i clinici assumono che la causa sia da trovare nei problemi di genere della persona, che sta ancora lottando con il problema dell'identificazione di genere, offrendo una spiegazione essenzialista che oscura le cause strutturali: l'inqualificabile patologizzazione che porta a forzare le persone trans ad aderire a canoni stereotipati e umilianti, di fronte a persone con il potere di decidere

-

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Serano 2007, cap. 7.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Serano 2007, cap. 7.

delle loro vite, che le costringono a esporsi al rischio di brutale violenza tramite "test di vita reale" con criteri dettati da loro, imponendo una sterilizzazione imposta e spesso lo sradicamento dall'ambiente, le relazioni e l'occupazione della persona, forzandola a ripartire da zero in un mondo che le è attivamente ostile.

La medicalizzazione e patologizzazione delle persone trans, per cui la loro mente non riconoscerebbe correttamente la realtà del corpo, inoltre, conduce a un'altra manifestazione di ingiustizia testimoniale, ben descritta da Julia Serano:

"Questo dualismo – che se il sesso fisico di qualcuno è "reale" e "primario", allora la mente deve automaticamente essere "secondaria" e "difettosa" implica che qualsiasi cosa una persona trans dica sulla propria esperienza, o sul genere più in generale, sia inerentemente sospetta. Assicura in modo efficace che qualsiasi cosa una qualsiasi persona cis dica sul genere, o sulle persone trans, surclassi in automatico ciò che abbiamo da dire su di noi. In effetti, posiziona le persone cis come esperte sulla varianza di genere in virtù del fatto che si suppone che le nostre menti siano difettose, mentre le loro no. E nella mia esperienza molte persone cis sembrano crogiolarsi in questo supposto status da esperti. Non posso neanche contare quante volte ho interagito con persone che sapevano poco o niente sulle persone ed esperienze trans, e che però si sentivano titolate a parlarmi dall'alto in basso, o agire con supponenza intellettuale su questo tema; persone che si riferivano ripetutamente alla mia "confusione di genere" per enfatizzare la mia presunta incompetenza mentale; persone che hanno insinuato che devo essere delirante perché non mi conformo al loro senso comune; persone che hanno liquidato le mie esperienze e prospettiva sulla base che sono contaminate dalla mia presunta malattia mentale. Per tali persone, non importa che io abbia avuto esperienze col genere uniche e illuminanti che a loro mancano. Non gli importa che abbia un PhD in biologia, o che abbia scritto un libro e occasionalmente tenga conferenze sul tema [...]. Per loro, qualsiasi cosa io dica è vista come un mero sottoprodotto della mia 'afflizione mentale' ed è automaticamente ritenuto invalido."19

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Serano 2016, cap. 30.

## Il potere di decidere come si parla di persone trans: rappresentazione e risorse ermeneutiche

Julia Serano riporta che quando Shawna Virago, un'attivista trans, stava organizzando un forum per facilitare la comunicazione tra la comunità trans e la polizia, un giornalista la approcciò per scrivere un articolo. Non era però interessato alla politica, bensì alle transizioni, chiedendo che ciascuna di loro fornisse fotografie "prima" e "dopo". Coloro che si rifiutarono di farlo vennero tagliate fuori dall'articolo. Anni dopo, un altro giornalista le chiese una foto nell'atto di truccarsi e "farsi bella" – anche lì Virago si rifiutò, ma un'altra donna trans acconsentì, e così fu lei ad avere voce in un articolo che teoricamente doveva riguardare sfide sociali e politiche della comunità trans. <sup>20</sup> Si tratta di istanze sistematiche di smorzamento testimoniale (la distorsione della propria testimonianza per far sì che sia recepita) e di ingiustizia testimoniale preventiva (alcune voci sono escluse in partenza).

La rappresentazione nei film è persino peggiore: da *The Crying Game* a *Ace Ventura*, è tipico che la donna trans figuri come espediente di ingannatrice, da cui gli uomini etero sono attratti, finché si scopre che "in realtà era un uomo", portando gli uomini a vomitare – e in questa umiliazione si presume che gli spettatori ridano, ed empatizzino con i poveri uomini ingannati.<sup>21</sup>

L'insieme di ingiustizie testimoniali del giornalismo, produzione "scientifica" nelle pessime condizioni viste nella parte precedente, e di rappresentazione in film, serie TV e affini fatta da e per persone cis, contribuisce a uno scenario deumanizzante.

Nell'immaginario pubblico, la parola "trans" evoca alcune immagini ben precise: uomini gay che "diventano" donne per poter sedurre l'uomo etero, "travestiti", prostituzione. Gli uomini trans sono quasi completamente invisibili, per non parlare delle persone non binarie. Le donne trans, invece, sono allo stesso tempo iperfemminilizzate (mostrate nell'atto di truccarsi, di camminare con tacchi a spillo, mostrate deboli, frivole, confuse) e invalidate: in realtà sarebbero uomini, che riescono a ottenere solo una femminilità artificiale e maldestra, oppure una femminilità insidiosa e attraente per circuire l'uomo etero. C'è anche iper-sessualizzazione,

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Serano 2007, cap. 2.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Serano 2007, cap. 2. *Disclosure: Trans Lives on Screen*, un documentario di Sam Feder del 2020, mostra come sono rappresentate le persone trans nella storia del cinema, e tratta molti dei temi di questo paragrafo.

nell'idea che le ragioni principali per la transizione siano sessuali, nel dipingerle come prostitute, e nel fatto che l'unico contatto che molti uomini etero hanno con le donne trans sia tramite la lente distorsiva della pornografia. Non solo: c'è oggettificazione nel modo in cui i media sensazionalizzano la riassegnazione chirurgica dei genitali, senza alcun riguardo per la privacy e il rispetto delle persone trans.<sup>22</sup>

L'iper-sessualizzazione e l'oggettificazione, peraltro, concorrono a rinforzare l'ingiustizia testimoniale: alla luce di numerose ricerche, gli individui che vengono sessualizzati sono visti come meno che umani, l'empatia verso di loro è significativamente ridotta, non sono presi altrettanto seriamente, e sono visti come meno competenti e intelligenti.<sup>23</sup>

L'idea preconcetta che le donne trans facciano la transizione in funzione dell'uomo etero fa inoltre sì che siano invisibilizzate le voci di tutte quelle donne trans lesbiche o bisessuali, che costituiscono con ogni probabilità la maggioranza delle donne trans. Le persone trans omosessuali ricevono costantemente domande da persone incredule, che chiedono perché mai "un uomo dovrebbe diventare donna se prova attrazione per le donne". Samuel, uno degli uomini trans che ha contribuito al presente capitolo, riporta come non solo le persone comuni, ma anche i giudici gli abbiano chiesto come abbia fatto a partorire (è genitore) sentendosi un maschio.

In generale la marginalizzazione ermeneutica fa sì che le risorse ermeneutiche condivise siano estremamente carenti per parlare delle esperienze delle persone trans: sia quelle mediche, in cui per esempio le donne trans etero, cioè attratte da uomini, sono descritte come maschi gay; sia quelle del discorso comune, in cui per esempio si parla di "donne biologiche" *versus* "donne trans", come se le persone trans fossero in qualche senso inorganiche o cyborg. <sup>24</sup> Si tratta di un linguaggio che pone costantemente le persone trans in una condizione di invalidazione, inferiorità e artificialità.

Il linguaggio è inadeguato anche a esprimere il vissuto più intimo dell'esperienza trans, come descrive magistralmente Serano, parlando della sua infanzia:

-

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Serano 2007, Introduzione.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> American Psychological Association Task Force on the Sexualization of Girls 2010, pp. 27-35.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Serano 2007, cap. 8.

"Tentare di tradurre queste esperienze subconsce in pensieri consci è un casino. Tutte le parole disponibili nella lingua inglese falliscono completamente nel catturare o convogliare con accuratezza la mia comprensione personale di questi eventi. Per esempio, se dicessi che mi 'vedevo' come una femmina, o che 'sapevo' di essere una ragazza, starei negando il fatto che ero consapevole in ogni istante del mio fisico maschile. E dire che 'desideravo' o 'volevo' essere una ragazza cancella quanto l'essere femmina per me fosse logico, quanto suonasse giusto nel livello più profondo del mio essere. Potrei dire che 'mi sentivo' come una ragazza, ma questo darebbe la falsa impressione che sapevo come le altre ragazze (e ragazzi) si sentivano. E se dicessi che 'ero destinata a essere una ragazza', o che 'avrei dovuto essere nata' femmina, implicherebbe che avevo qualche tipo di intuizione cosmica sul grande schema dell'universo, ma decisamente non l'avevo. Forse il modo migliore per descrivere come sento il mio sesso subconscio sta nel dire che sembra come se a qualche livello, il mio cervello si aspetti che il mio corpo sia femminile."

È bene ricordare che le esperienze delle persone trans sono estremamente variegate e che laddove molte si riconoscono nelle parole di Serano, molte altre invece no.

Secondo Serano la difficoltà più grossa che le persone cis hanno a comprendere le persone trans viene da quella che nei termini dell'ingiustizia epistemica è una lacuna ermeneutica: manca nel discorso pubblico un concetto che renda adeguatamente conto della percezione del proprio sé sessuato distinta dalla percezione del proprio corpo sessuato. Dal momento che per le persone cis non vi è dissonanza, è un concetto che non è emerso fino a pochi decenni fa, e che comunque non è entrato nelle risorse ermeneutiche condivise. Secondo Serano la situazione è analoga a quella degli anni '70 e '80 per l'orientamento sessuale:

"La maggior parte delle persone etero aveva un simile punto cieco riguardo l'orientamento sessuale. Le persone spesso esprimevano un'incapacità di concepire come qualcuno potesse essere attratto dallo stesso sesso. Dicevano cose ridicole come, 'Non è naturale,' 'Dev'essere una fase,' e 'Proprio non lo capisco.' Avevano la faccia tosta (o ingenuità) di chiedere alle persone queer, 'Ma come fai a sapere che sei davvero gay?' senza mai pensare di porsi la stessa

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Serano 2007, cap. 5.

domanda: 'Come faccio a sapere che sono davvero etero?' Forse il cambiamento concettuale più importante che ha facilitato l'accettazione graduale delle persone LGB [...] è che le persone etero non possono più dare la loro attrazione per l'altro sesso completamente per scontata [...]. Ora riconoscono che, proprio come le persone queer, anche loro hanno un orientamento sessuale – loro sono eterosessuali. Allo stesso modo, non credo che le persone trans saranno mai pienamente accettate in questa società finché le persone cis non riconoscono che anche loro hanno un sesso subconscio e che, se non combattono una costante raffica di pensieri subconsci riguardo l'essere dell'altro sesso, allora molto probabilmente il loro sesso subconscio coincide con quello fisico."<sup>26</sup>

Dal momento che le persone cis non hanno nella propria esperienza elementi salienti che rendano importante l'idea che Serano ha chiamato "sesso subconscio", possono liquidare facilmente la nozione come non credibile, inutile, insussistente – è l'ignoranza ermeneutica volontaria. Di più, se non si rendono conto di questo punto cieco, è la meta-ignoranza di cui parlava Medina, e da cui Serano mette in guardia: è fondamentale rendersi conto dei propri punti ciechi.

È interessante notare che questa asimmetria di voce e di potere (essendo le persone trans un'estrema minoranza) crea un doppio standard epistemico di credibilità. Per comprenderlo, è meglio presentare prima alcuni casi analoghi. Uno di questi riguarda proprio l'orientamento sessuale, l'attrazione: a dispetto del fatto che moltissime persone dichiarano di non essere attratte solo da un sesso, e vivono concretamente relazioni sia con uomini che con donne che con persone non binarie, tuttora persistono sacche di forte scetticismo sull'esistenza dei bisessuali – al punto che è stato persino pubblicato di recente su PNAS uno studio scientifico per appurare che non stessero mentendo tutti quanti. Lo studio si intitola "Robust evidence for bisexual orientation among men", ed è interessante leggere frammenti dell'abstract e del primo paragrafo:

"La domanda se alcuni uomini abbiano un orientamento bisessuale [...] è rimasta controversa sia tra scienziati che profani. Gli scettici credono che l'orientamento sessuale maschile possa essere solo omosessuale o eterosessuale [...] Lo status della bisessualità maschile [...] ha una storia

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Serano 2007, cap. 8.

controversa. Nonostante alcuni uomini si identifichino come bisessuali e abbiano esperienze sessuali con uomini e donne, la misura in cui questo rifletta un orientamento bisessuale sottostante è stata messa in discussione. [...] Kinsey dimostrò che l'attrazione e il comportamento bisessuale auto-dichiarati non sono rari. A ogni modo, dato che la scala si basava su auto-dichiarazioni, i risultati non possono fornire la prova definitiva dell'orientamento bisessuale."<sup>27</sup>

Non si condurrebbe mai uno studio per scoprire se è vero che esistono uomini attratti dalle donne, o se invece stanno tutti mentendo dall'alba dei tempi: è dato per assodato. Le dichiarazioni e il comportamento di uomini bisessuali, invece, a quanto pare non sono sufficientemente credibili di per sé, e richiedono una dimostrazione scientifica. Se la maggioranza della popolazione fosse bisessuale e solo una minoranza fosse attratta da un solo sesso, la situazione sarebbe verosimilmente ribaltata: ad essere "controverse", da "mettere in discussione", da "richiedere ulteriori ricerche", sarebbero le affermazioni di quella minoranza di uomini attratti da donne e donne attratte da uomini.

Allo stesso modo, esistono alcune persone che non traggono alcun tipo di piacere dalla musica, che per loro risulta essere solo un insieme di suoni come altri – la condizione va sotto il nome di anedonia musicale. Una reazione tipica quando queste persone parlano della loro esperienza è di scetticismo, di pensare che forse non sanno bene quel che stanno dicendo e non hanno capito che cosa significa 'apprezzare la musica', e che sicuramente l'apprezzano anche loro. Probabilmente non hanno ancora trovato il genere musicale giusto. Se ascoltassero questa dozzina di brani che ci piacciono tanto, sicuramente capirebbero.

È indicativo non solo che vi sia scetticismo verso la condizione minoritaria, ma anche che sia essa ad avere un nome, mentre non c'è un nome per la condizione maggioritaria, quella di chi i suoni che vanno sotto il nome di "musica" li apprezza – e così la condizione maggioritaria può passare come universale. Ma se la specie umana si fosse evoluta diversamente, e lo standard fosse quello di non trarre alcun tipo di piacere dai suoni e di non sentirli come melodie, lo scetticismo sarebbe riservato a quelle poche persone che sosterrebbero di sentire la musica. Che cosa? Delle persone

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Jabbour et al. 2020.

ascoltano i suoni e ci sentono qualcosa di più? Che cosa dovrebbe significare, è incomprensibile: sicuramente se lo staranno inventando per attirare l'attenzione. Al massimo ci vorranno ricerche scientifiche prima di crederci – e soltanto allora si potrà dire che hanno una strana condizione, che chiameremo "edonia sonora".

Dopo questi esempi, si può tornare alla situazione delle persone trans, che Natalie Wynn riassume magistralmente:

"L'unica ragione per cui sentiamo in primo luogo il bisogno di una teoria sulle persone trans è che la società è così intollerante con noi che esige costantemente che giustifichiamo la nostra stessa realtà. [...] Puoi dimostrare logicamente che ami i tuoi stessi figli? No. E il tentativo di dimostrarlo è tanto degradante quanto futile."<sup>28</sup>

Wynn mostra di essere consapevole dell'ingiustizia epistemica nella produzione, accettazione e circolazione ineguale di risorse ermeneutiche. Uno dei punti cardine della rappresentazione deumanizzante delle donne trans è che la loro intera esistenza sia una trappola per gli uomini etero, che si è manifestata in modo emblematico con la recente nascita e diffusione della parola *trap*, "trappola", usata per indicare donne trans (nonché *drag queen* e *cross-dresser*, senza particolare riguardo né consapevolezza delle differenze). Wynn ha realizzato un video magistrale per sviscerare la problematicità di questo fenomeno, e l'ha intitolato *Are traps gay?*, riprendendo la domanda resa celebre su internet, che sta nel chiedersi se essere attratti da "trappole" (donne trans) comporti essere gay. Da un lato, proporre fin dal titolo questa impostazione deumanizzante significa accettare di stare al gioco di chi ha avuto il potere di diffondere questa concezione. Dall'altro lato, Wynn nel video stesso dice:

"Ho sempre creduto che se vuoi persuadere qualcuno, è utile incontrarlo al punto in cui si trova. E in questo caso, 'Are traps gay?' è il punto in cui le persone si trovano. Quando [...] cercheranno su google 'are traps gay?' chi volete che glielo spieghi? Le vostre scelte sono Milo Yiannopoulos, questo tizio, uno scozzese condannato per crimini d'odio chiamato Count Dankula, o questa trans. E al rischio di suonare arrogante, penso dovrei essere io. Come donne trans, abbiamo poco potere nella società. Le persone che conducono la conversazione su di noi sono più grandi e più forti di quanto siamo noi. Quindi

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Wynn 2019b, 29:15-29:26; 30:20-30:28.

siamo come un corridore che gareggia contro un'auto. L'unico modo per vincere è dirottare l'auto. Questo video è il mio tentativo di dirottare la conversazione che gli uomini etero stanno portando avanti su di noi."<sup>29</sup>

In una situazione in cui le risorse ermeneutiche di comunità marginalizzate non riescono a circolare, una possibile soluzione sta nel saper sfruttare sapientemente quelle più dominanti per ottenere l'attenzione del pubblico, e poi scardinarle dall'interno.

La strada da compiere è però ancora lunga, e anche se di recente le questioni trans sono sempre più visibili nel dibattito pubblico, i modi in cui si svolge hanno prevedibilmente i caratteri dell'ingiustizia epistemica. Un esempio riguarda le sempre maggiori voci trans che cercano di problematizzare la posizione diffusa "Non trovo attraenti le persone trans / non potrei mai avere una relazione con una persona trans".

Ciò che viene detto tipicamente da molte persone trans consiste, più o meno, dei seguenti punti – e in realtà molti più di quanti possano essere efficacemente riassunti qui:<sup>30</sup>

- Ci sono persone trans che si sono sottoposte a un'operazione chirurgica di riassegnamento dei genitali, e altre no; uomini, donne e persone non binarie; alte, basse, di tutti i tipi. Molte non vengono neppure percepite come persone trans se questo non viene rivelato.
- Tant'è che quello che succede concretamente è che molte persone cis sono attratte da questa o quella persona trans, per poi rifiutare il tutto quando ne vengono a conoscenza.
- In quei casi in cui le persone cis superano il tabù e accettano di iniziare una relazione con una persona trans, la relazione può essere sessualmente soddisfacente anche per partner etero o omosessuali, che continuano a rimanere del proprio orientamento.

L'invito è dunque a interrogarsi sui propri tabù e pregiudizi, perché alla luce dell'esperienza e delle relazioni vissute, le persone trans sanno che per molte persone è possibile superarli; fermo restando che nessuno è costretto ad avere relazioni con

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Wynn 2019a, 4:51-4:57; 5:05-5:37.

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Si rimanda a Wynn 2019a per una esposizione più completa.

persone senza il proprio consenso, che in alcuni casi può essere ben possibile che l'avversione non sia superabile, e che non c'è alcun obbligo di interrogarsi sui propri tabù, solo un invito.

Nonostante questo, ciò che avviene sistematicamente in risposta è il classico ciclo di ignoranza ermeneutica volontaria e sfruttamento epistemico visto nei capitoli precedenti: alla luce di risorse ermeneutiche lacunose e distorsive, questi punti assumono un significato completamente diverso da quello che hanno con le risorse ermeneutiche sviluppate dalle comunità trans. Così, le parole vengono interpretate scorrettamente in modo indipendentemente coordinato, alla stessa maniera da quasi ogni persona non sia familiare con le persone trans. Ciò che viene letto è che le persone trans vogliono obbligare gli altri ad avere relazioni e rapporti con loro, non accettano che ci siano legittimi gusti sessuali differenti, e chiunque non sia disposto ad avere una relazione con una persona trans è transfobico e degno di riprovazione.

I messaggi di persone trans vengono dunque presi, decontestualizzati e riproposti in altri lidi fomentando ulteriormente la diffusione dell'interpretazione erronea, così che alcune persone trans accettano il ricatto e cercano di correre ai ripari producendo lunghe spiegazioni nella speranza di correggerla, che non possono venire comprese finché persiste l'ignoranza ermeneutica volontaria, e così via – dando la percezione illusoria che le persone trans stiano dicendo cose assurde e, nonostante non siano neppure state comprese, sembra stiano "perdendo il dibattito" sia se evitano di rispondere, sia se producono lunghe risposte, sia se dopo una "discussione" in condizioni ingiuste sbottano e rispondono per le rime.

Tutto questo mette in luce l'importanza di spazi di resistenza in cui si utilizzano risorse ermeneutiche diverse da quelle condivise per approfondire i vissuti ed elaborare strumenti, per l'appunto, di resistenza. Si critica spesso la "autoghettizzazione" della comunità LGBTQIA+, o i momenti di separatismo di alcune correnti femministe, spesso dipingendo la situazione come se questa precludesse lo scambio e la conoscenza reciproca tra gruppi diversi. Ma, come si è ben visto, la situazione non è simmetrica e speculare: i gruppi oppressi tendono a essere molto consapevoli dei vissuti e le esperienze dei gruppi dominanti, essendo queste espresse nelle risorse ermeneutiche condivise, a disposizione di tutti e con cui hanno a che fare ogni giorno della loro esistenza – mentre non vale il contrario. Se non vi fossero spazi e momenti di

resistenza, non si potrebbero elaborare risorse ermeneutiche alternative, necessarie per i gruppi marginalizzati: lo si vede quando ogni volta che i discorsi delle persone trans giungono al pubblico più vasto, la forza della maggioranza priva delle risorse ermeneutiche adeguate fa sì che la conversazione si sposti sul livello zero: anche se si parlava di temi molto specifici, la conversazione si appiattisce ogni volta sul giustificare l'esistenza delle persone trans, sul giustificare che non siano mentalmente "malate", sul dibattere l'essenzialismo di sesso e di genere in risposta al fiume di maggioranza che dice che "per la biologia esistono solo due sessi, o sei uomo o sei donna e lo sarai sempre".

Accusare di autoghettizzazione e di paura del confronto con gli altri, di non volersi esporre a visioni contrarie, costituisce dunque una pesante distorsione della situazione, che incolpa coloro che già conoscono a menadito le concezioni dominanti, e che hanno bisogno di momenti (neanche totalizzanti) separati affinché la loro voce non sia diluita nel discorso dominante, così da non stare sempre al livello zero della discussione, per andare oltre ed elaborare i propri vissuti. L'accusa di autoghettizzazione, inoltre, oscura il fatto che è l'ignoranza ermeneutica volontaria di una larga fetta delle persone posizionate in modo dominante ciò che ostacola uno scambio in termini paritari e giusti tra i gruppi sociali.

Riguardo la condizione di opprimente sfruttamento epistemico, sempre Wynn sintetizza benissimo ciò che si prova dopo un lungo video in cui affronta una delle tante teorie pseudo-scientifiche deumanizzanti sulle persone trans, e che però riescono a circolare e avere spazio nel discorso pubblico (quella dell'autoginefilia di Blanchard, secondo cui le donne trans attratte da donne sarebbero uomini feticisti che eroticizzano l'idea di sé stessi come donne). È impossibile comprendere interamente il messaggio di Wynn senza la visione integrale del video, ma un pallido assaggio viene dalla chiusura:

"Penso che alcune persone cis si congratuleranno con me per aver prodotto questo video. Alcune diranno cose come 'perché le altre persone trans non possono essere calme e razionali e aperte riguardo la loro esperienza come te?' Be', sono molto felice se il video vi ha chiarito le idee, ma mi piacerebbe che le persone cis pensassero un po' più a fondo riguardo il perché non molte donne trans parlano di queste cose. È umiliante. È sfiancante. E mi ha richiesto di

pubblicizzare una analisi dettagliata dei miei sentimenti sessuali più privati per lo scrutinio di persone che mi disprezzano. Ho dovuto discutere cose che sono onestamente terrorizzata dal discutere, perché ho paura che le persone non mi prenderanno mai seriamente come donna, rovinando qualsiasi possibilità io abbia di essere felice. Per le donne trans questo dibattito è intensamente personale e rischioso. La posta in palio sono le nostre vite e la nostra felicità. Mentre Blanchard e Bailey non sono semplicemente devoti e neutrali ricercatori della verità scientifica. Sono stati continuamente, e senza motivo, derisori e crudeli verso le persone trans. Hanno abusato del loro potere come autorità accademiche per rappresentarci scorrettamente e umiliarci. Nessuna parte della mia esperienza corrisponde alle tesi centrali della loro teoria."<sup>31</sup>

### Il potere di costruzione sociale dei soggetti

Nella trattazione del danno primario delle ingiustizie testimoniali ed ermeneutiche, si è visto come queste ingiustizie hanno spesso un potere costitutivo e un potere causale sui soggetti. Il potere è costitutivo quando fa sì che un soggetto sia considerato socialmente come qualcosa che non è, nonostante i vani sforzi di fare altrimenti: così, le donne trans *contano come* trappole, prostitute, uomini gay, uomini feticisti che si travestono da donne, persone artificiali, uomini che si fingono donne per predarle nei bagni e spogliatoi pubblici. Le persone trans nel loro insieme *contano come* malate mentali, e contano come membri del genere assegnato alla nascita: a dispetto delle richieste, le donne trans vengono spesso chiamate al maschile, gli uomini trans al femminile, e i tentativi di elaborare espressioni neutre per le persone non binarie<sup>32</sup> sono accolte con scherno, senza riuscire a comprenderne le motivazioni.

Questo potere costitutivo, chiaramente, informa le interazioni sociali. Rachel McKinnon parla di "evitamento situazionale"<sup>33</sup> – che consiste nell'evitare situazioni in cui aleggia la possibilità della minaccia dello stereotipo, già incontrata in capitoli

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Wynn 2018, 45:29-46:28.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> In italiano soluzioni come le desinenze troncate, o con l'asterisco (\*), lo schwa (a) e la u stanno incontrando più o meno fortuna in gruppi LGBTQIA+, queer, femministi e transfemministi, mentre vengono osteggiate e ridicolizzate da larga parte di chi ne è estraneo e ne venga in contatto. In lingua inglese si sta diffondendo l'utilizzo del pronome neutro they/them al singolare.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Situational avoidance in originale.

precedenti. McKinnon porta quattro esempi di evitamento situazionale dovuti al modo in cui le donne trans sono costituite nella società<sup>34</sup>:

- Il primo esempio, estremamente specifico, è comunque rappresentativo di dinamiche che avvengono in generale. Quando McKinnon ha scoperto l'esistenza del libro How To Be a Woman, 35 che parla in modo umoristico di genere e sessismo, avrebbe voluto leggerlo. Ma mentre nessuno dubiterebbe dei motivi di una donna cis per leggere un libro simile, dato che le donne trans contano come artificiali incombe la minaccia dello stereotipo: la lettura del libro potrebbe essere attribuita al fatto che vuole imparare a diventare una donna, perché "in realtà non lo è" – e per evitare simili evenienze, si può arrivare a evitare di leggere il libro. Andando oltre il caso specifico, McKinnon (come Serano) sottolinea l'ipocrisia del fatto che quando le donne trans sperimentano abbigliamento, trucco, portamento, movenze femminili vengono derise come uomini che stanno cercando di imitare una femminilità stereotipata che non appartiene loro – e si tratta di ipocrisia in quanto sono esattamente i modi con cui le ragazze cis sperimentano in infanzia e adolescenza, tramite imitazione e tentativi, fino a trovare ciò che è più congeniale al proprio essere. L'unica differenza sta nel fatto che le donne trans possono sperimentare spesso solo in età adulta.
- Laddove l'assertività nelle donne cis è punita perché non conforme al ruolo di genere che le donne "devono" rispettare, e quindi a loro volta sperimentano l'evitamento situazionale, per le donne trans c'è un'importante differenza. Dato che l'assertività è vista come propria del maschile, l'assertività di una donna trans potrebbe essere attribuita al fatto di essere "nata uomo", "in realtà un uomo" e per evitare che le persone chiamino in causa il genere con cui sono state assegnate alla nascita, spesso evitano in ogni modo di mostrarsi assertive e con altri atteggiamenti codificati come mascolini.
- I due esempi precedenti iniziano a far intravedere la presenza di un doppio vincolo: se le donne trans si presentano in modo tipicamente femminile, sono percepite come le classiche donne trans che vogliono semplicemente mettere tacchi a spillo

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> McKinnon 2014.

<sup>.</sup> 

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> In italiano è stato tradotto come *Ci vogliono le palle per essere una donna*, generando probabilmente tutt'altro tipo di situazione.

e abiti da sera tutto il tempo, che cercano di esagerare una femminilità artificiale per nascondere il fatto che in realtà sono uomini; se invece non lo fanno, se non si presentano in modo marcatamente femminile, il motivo è che stanno esprimendo il loro vero sé, ossia l'essere in realtà uomini. Non c'è via d'uscita – ed è importante ricordare che il punto non è che queste osservazioni vengono effettivamente fatte in ogni circostanza, ma che la minaccia dello stereotipo è sempre presente per via di come le donne trans contano socialmente, e che questo è sufficiente per condurre all'evitamento situazionale.

- È convenzione sociale per le donne, negli USA come in Italia, il recarsi nei bagni assieme e aspettare le altre per uscire insieme. Ma dal momento che le donne trans contano come "uomini predatori che diventano donne per avere accesso ai loro spazi e violentarle", molte si privano di questa pratica sociale – ad attendere nei bagni salgono l'ansia e lo stress, si chiedono se qualcuna non stia pensando che forse è trans, forse vuole violentarla, e quindi si esce dal bagno da sole senza aspettare le amiche.

Un altro esempio di interazione sociale, nonché di legislazione, informata dal modo in cui le donne trans contano socialmente loro malgrado, fa capo al loro contare come "trappole", come donne che sono in realtà uomini per sedurre l'uomo etero. Così, l'uomo etero che si scopre attratto da una donna trans teme di non poter più contare come eterosessuale, e dato il forte stigma sociale sull'omosessualità, nei casi migliori eviterà la donna, nei peggiori esorcizzerà la paura di essere gay facendole violenza brutale o anche uccidendola. Dopodiché, nei Paesi a common law come USA e Regno Unito l'omicida potrà fare affidamento sulla difesa da panico gay (gay panic defense) per ottenere un forte sconto sulla pena, perché temendo di diventare o essere considerato omosessuale, "giustamente" l'omicida entra in uno stato di insanità temporanea che costituisce una circostanza attenuante. 36

Come detto sopra, oltre a un potere costitutivo l'ingiustizia epistemica ha anche un potere causale – il potere di allontanare da strade e sviluppi della propria vita e identità e di indirizzare verso altre strade, perché è ciò che prevede l'immaginario collettivo

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Wynn 2019a; Andresen 2020.

sul proprio gruppo sociale, e su cui il gruppo non ha avuto (sufficiente?) voce in capitolo.<sup>37</sup>

Gli esempi precedenti spesso mostrano non solo il potere costitutivo, ma anche quello causale all'opera: nello scoraggiare dall'assertività e altri tratti codificati per il genere, da alcune convenzioni sociali, dal modo in cui ci si presenta al mondo con l'abbigliamento e affini. Ora è il momento di indagare la possibilità che il potere causale dell'ingiustizia epistemica vada ancora più a fondo, ostacolando la comprensione stessa della propria identità per le persone trans.

Le testimonianze in merito sono innumerevoli. Fricker riporta quella di Juliet Jacques:

"Non ero sicura se [indossare abiti femminili] mi rendesse un "cross-dresser", che sembrava il termine meno carico di implicazioni, o un "travestito", o "transessuale". Non mi piaceva nessuna di queste etichette . . . La parola [travestito] . . . suonava sessuale in modo squallido e triste . . . non era una parola che volevo applicare a me. Anche "transessuale" non era accurato. Dovevi essere qualcuno passato per vari processi medici per alterare il tuo corpo, no? E io non l'avevo fatto, e non avevo intenzione di farlo: loro non sono come me, pensavo". 38

Julia Serano racconta di avere avuto, fin dall'infanzia, interessi e attitudini abbastanza in linea con quelli "maschili" – e che ciò che era disponibile nell'immaginario collettivo l'ha portata fuori strada nella comprensione di sé per moltissimi anni:

"[A sei anni] avevo sogni in cui gli adulti mi dicevano che ero una ragazza; disegnavo immagini di bambini con aghi che si infilavano nei loro peni, immaginando che la medicina nella siringa li facesse scomparire; avevo un'inspiegabile sensazione di stare facendo qualcosa di sbagliato ogni volta che entravo nello spogliatoio dei maschi a scuola; [...] avevo sempre il sospetto strisciante che in qualunque momento qualcuno potesse darmi una pacca sulla spalla e dire, 'Ehi, che stai facendo qui? Non sei un ragazzo'.

Non ero sicura di cosa farne di quei sentimenti, al tempo. Dopotutto, ero ovviamente un ragazzo – chiunque lo sapeva. E a differenza di altre bambine nello spettro *male-to-female*, non ho mai davvero voluto prendere parte ad

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Fricker 2007, p. 168.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Cit. in Fricker 2017b, p. 274.

attività femminili [...]. La mia comprensione di 'ragazza' e 'ragazzo' si basava in larga parte sulle preferenze di genere nei giocattoli, attività e interessi, e non mi era chiaro come riconciliare i miei sentimenti vaghi e subconsci con la mia passione per i dinosauri e il mio desiderio di entrare nella major league di baseball da grande.

Fu solo a undici anni che riconobbi consciamente questi sentimenti subconsci come un bisogno o desiderio di essere femmina. [...] Mi ritrovai inspiegabilmente portata a togliere le tende dalla finestra e avvolgerle al mio corpo come un vestito. [...] Sembravo una ragazza. Fissai il mio riflesso per più di un'ora, folgorata. Fu come un'epifania perché, per qualche ragione inspiegabile, vedermi come ragazza aveva perfettamente senso per me. [...] Di fatto il primo pensiero che mi passò per la testa [...] fu che dovevo essere gay, un'idea senza dubbio ispirata dagli stereotipi sui maschi gay sgargianti e femminili che apparivano regolarmente in TV negli anni '70. A ogni modo, una volta entrata nella pubertà e con l'arrivo dei desideri sessuali, mi ritrovai attratta alle donne e non agli uomini, che non fece altro che confondermi ulteriormente, dato che ai tempi non avevo neppure sentito la parola 'lesbica'. Col passare del tempo, mi gettai su ogni sorta di teoria e identità di genere che sembrava potenzialmente spiegare i miei sentimenti subconsci. Per un po', mi pensai come crossdresser, e vedevo il mio sesso subconscio femminile come un 'lato femminile' che cercava di uscire. Dopo anni di crossdressing, persi interesse, realizzando che il mio desiderio di essere femmina non aveva nulla a che fare con i vestiti o la femminilità di per sé. Ci fu anche un periodo in cui abbracciai la parola 'pervertito' e vidi il mio desiderio di essere femmina come un qualche tipo di kink sessuale. Ma dopo aver esplorato quel percorso, divenne ovvio che quella spiegazione non poteva rendere conto della vasta maggioranza di istanze in cui pensavo all'essere femmina in un contesto non sessuale. Dopo aver letto Kate Bornstein e Leslie Feinberg, [...] iniziai a pensarmi come bigendered, vedendo il mio sesso subconscio femminile come tanto legittimo quanto la mia maschilità fisica. Negli anni immediatamente precedenti alla mia transizione, iniziai a esprimere il mio essere femmina il più possibile nel contesto di un corpo maschile; agli occhi del mondo, divenni un ragazzo queer molto androgino. Pur essendo un sollievo essere semplicemente me stessa, non badare a ciò che gli altri pensavano di me, mi trovavo ancora a lottare con una conoscenza inconscia, costante e trascinante, che dovevo essere femmina e non maschio. Dopo venti anni di esplorazioni e sperimentazioni, infine raggiunsi la conclusione che il mio sesso inconscio femminile non aveva nulla a che fare con ruoli di genere, femminilità o espressione sessuale – aveva a che fare con la personale relazione che avevo con il mio corpo.<sup>39</sup>

[...] Fu solo dopo aver incontrato varie donne trans che non rispecchiavano il classico archetipo transessuale che realizzai che era possibile per me fare una transizione fisica e vivere come una donna in qualche modo non conforme riguardo al genere e la sessualità."<sup>40</sup>

Dall'esperienza di Serano è molto chiaro come concetti inadeguati e lacunosi nelle risorse condivise hanno ostacolato per vent'anni la comprensione di sé stessa: dalla distorsione dei significati di gay, mascolinità, femminilità, alla non disponibilità dell'idea di lesbica, fino alle teorie "scientifiche" e i film per cui le donne trans sono crossdresser e "pervertiti", che l'hanno indotta a sperimentare in accordo a quell'immaginario. È anche chiaro come abbia dovuto entrare in contatto con gruppi con proprie risorse ermeneutiche diverse da quelle condivise per comprendere sé stessa.

Tra gli altri aspetti interessanti su cui pone l'attenzione, Serano osserva che la difficoltà a ottenere informazioni e comprensione sulle persone queer non è dovuta solamente alla mancanza di esposizione ad esse:

"Piuttosto, l'ignoranza sulle persone marginalizzate è spesso *imposta* dal centro. Per esempio, se una donna etero decidesse di andare in un bar lesbico (dove potrebbe avere l'opportunità di imparare di più sulle persone lesbiche e le loro prospettive), rischierebbe che i suoi amici etero e i membri della sua famiglia assumano che sia lesbica. In altre parole, rischia di venire marginalizzata a sua volta. In modo simile, se un uomo etero dovesse comprare un libro sulla transessualità (poniamo, per esempio, questo libro), altri potrebbero sospettare che sia segretamente trans o un *tranny-chaser*. La

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Serano 2007, cap. 5.

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> Serano 2007, cap. 14.

costante minaccia di essere ostracizzati, diretta alle persone che mostrano anche il minimo interesse nelle culture e prospettive marginalizzate, crea dal centro un'ignoranza imposta riguardo chi è ai margini."<sup>41</sup>

Il discorso prosegue osservando come pur non costituendo una minoranza in senso numerico, le donne sono un gruppo marginalizzato – come si è osservato anche negli scorsi capitoli. Anche relativamente al femminile vige l'ignoranza imposta, come si osserva dall'irresistibile bisogno di specificare che i fiori che si stanno comprando non sono per sé stessi, e di tenere la borsetta che una donna ha chiesto di tenere per un minuto ben lontana dal proprio corpo per segnalare che non è propria. 42

La marginalizzazione del femminile porta sia al *disprezzo* di ciò che è femminile e inferiore, sia alla *mistificazione* del femminile: una curiosità sensazionalizzata, vedendo le donne come un mistero incomprensibile e inavvicinabile. Serano ritiene che entrambi questi fenomeni abbiano un potere causale, tra le altre cose, per le donne trans: per quanto riguarda il disprezzo del femminile, Serano racconta di come giunse a odiare sé stessa per il proprio desiderio di essere ciò che tutto il mondo le diceva di disprezzare; <sup>43</sup> relativamente alla mistificazione, invece, Serano osserva con acume che nella loro socializzazione maschile, le donne trans hanno già mistificato la femminilità prima di comprendere sé stesse – e in questo senso, Serano nota come a posteriori, per lei come per altre donne trans, il *crossdressing* ha costituito anche una pratica per avvicinarsi a quel presunto mistero che è il femminile e demistificarlo poco alla volta. <sup>44</sup>

Anche A., una ragazza trans, racconta simili difficoltà a comprendere la propria esperienza:

"Fino ai 17 anni avevo un'idea molto nebulosa ed errata di cosa significasse essere trans: nello specifico, credevo che le persone trans fossero 'uomini che si mettevano vestiti da donna e si prostituivano' o qualcosa di simile – quindi non capivo cosa sentivo e non facevo il collegamento. Lo vedevo come qualcosa di non collegato a me, ero istintivamente schifata, credo per un *bias* verso chi si prostituisce e per il non capire il vestirsi da donna a quello scopo.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Serano 2007, cap. 17.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Serano 2007, cap. 18.

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> Serano 2007, cap. 15; Fricker 2017b, p. 275.

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> Serano 2007, cap. 17.

Quando a 17 anni ho visto un video su YouTube di una ragazza trans che raccontava la sua esperienza, ho capito quasi immediatamente."<sup>45</sup>

M., assegnato femmina alla nascita e trans, descrive così il percorso di comprensione della propria identità:

"Sono cresciuto in un contesto sociale nel quale ero relativamente a mio agio, in cui non ho percepito quasi nessuna pressione sociale indirizzata al genere che mi è stato assegnato. Non avevo il concreto bisogno di porre troppa attenzione al concetto di trans – e alla luce di quello che potevo reperire nel mio immediato intorno, definirmi omosessuale, lesbica era quanto di più vicino potessi usare per descrivere la discrepanza che sentivo. D'altronde, la sottocategoria butch<sup>46</sup> era ampiamente pubblicizzata nei contesti LGBT (sia quelli con cui avevo contatti personali, sia nei media reperibili quando ero adolescente). [Spiegarmi così ciò che sentivo] parve funzionare, almeno dalla pre-pubertà fino al passaggio dei vent'anni. Non fosse che [il ritenermi lesbica] non spiegava la mia saltuaria attrazione fluida verso il genere maschile, che semplicemente supponevo di non poter avere, e una serie di disagi fisici più marcati della semplice espressione di genere – la presenza del seno, la corporatura e tutto il resto che sono riuscito a spiegarmi con il concetto di disforia di genere: e con cui di recente ho anche dato una spiegazione al modo in cui ho vissuto da bambino. Vediamola così, adesso ho l'impressione di essere passato dal sopravvivere passivamente come un uomo, a vivere attivamente come tale."47

Samuel racconta delle difficoltà ancora diverse nel comprendere di essere un uomo trans attratto quasi esclusivamente dagli uomini e genitore:

"È un argomento complesso, perché solo da relativamente poco si è scisso l'orientamento dall'identità. Quindi per tantissimi anni questa cosa che provavo, essere identificato in un genere maschile, era un 'ma no, mi piacciono gli uomini, non può essere questo'. Proprio perché non c'era nessun esempio che mi rappresentasse. Me lo spiegavo dicendomi che non ero normale. Che

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Testimonianza inedita.

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> Nel gergo *queer*, indica una persona lesbica con espressione, atteggiamento, abbigliamento, capigliatura prettamente codificati come mascolini.

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Testimonianza inedita.

avrei dovuto dimenticare questa cosa in qualche modo. La pietra tombale me l'ha data la visione di *Boys don't cry* alle scuole superiori [un film su un uomo trans, attratto da donne, che finisce brutalmente ucciso da due suoi conoscenti]. Mi ha talmente terrorizzato, e soprattutto confermato che per essere trans dovevo essere attratto solo dalle donne, che mi sono detto 'io non sono così e mai lo sarò'.

Ho sotterrato ciò che sentivo per anni. Mi vivevo le mie storie con i ragazzi... c'era una forte sublimazione del corpo, e avevo sviluppato un disturbo alimentare che mi portava a desiderare un corpo sempre meno formoso. La terapia per i disturbi alimentari mi ha messo più in contatto con il mio corpo. Da lì in avanti, continuavo a sognare di essere un ragazzo: nel sogno mi dicevo 'wow, stavo sognando di essere questa ragazza... che incubo', come se quella fosse la realtà e la vita il sogno.

Poi ho di nuovo risotterrato tutto, ho continuato la mia vita per anni, fino ad arrivare a stare con il mio attuale ex compagno, padre di mio figlio. Quando è capitata la gravidanza, l'abbiamo tenuta e affrontata insieme, non ci dispiaceva avere un figlio. Mi ricordo che ho pensato che finalmente avrei avuto una forte motivazione a dimenticare una volta per tutte questa scemenza di essere maschio. Voglio dire, sarei stata 'mamma', non c'era condizione più irreversibile di questa, e nella mia mente sarei finalmente diventata una persona con un ruolo così forte e definito, la 'madre', che non ci sarebbe stato spazio per il ruolo maschile.

La gravidanza è andata estremamente bene. Ero a mio agio, stavo psicologicamente bene, e questo mi diede la conferma che era tutta una scemenza. Ho partorito, ho addirittura allattato, tutto a mio agio. Ma da quando è iniziato lo svezzamento di mio figlio, da lì in avanti è esploso tutto.

Era come se il mio vero centro, la mia essenza, si fosse letteralmente rotta il [...]. Era come se, cerco di tradurre a parole, dialogasse con questa maschera femminile, così: 'Ho avuto pazienza, ti ho dato retta, sono stato in disparte, ora che hai fatto tutto quello che per gli altri è il dovere biologico femminile... adesso basta, non posso più aspettare.'

Mi era stato piantato un seme da mio padre, due anni prima. Prima di morire, mi disse che non c'è cosa più brutta di arrivare a morire pensando 'Certo che questa cosa avrei potuto farla, e per delle scemenze non l'ho fatta.' Da lì mi ha sedimentato quella che poi sarebbe stata l'esplosione, in cui non ho più potuto tenere nascosta la mia natura. Sembra macabro da dire, ma da lì in avanti avevo chiara l'idea che sulla mia tomba non poteva esserci scritto 'Sara'.

Ovviamente ti lascio immaginare il terrore di intraprendere la transizione con un figlio piccolo: avevo l'idea di uccidergli la madre davanti agli occhi. Tutto il percorso psicologico è stato fatto soprattutto per questo. [...] Mio figlio ora che ha cinque anni, sa che ero 'nata femmina' e che sono diventato maschio, mi chiama tranquillamente mamma ma dandomi il maschile: 'mia mamma è andato qui', 'mamma, dove sei stato?'. Per lui è estremamente naturale, anche essere consapevole che 'prima eri una femmina e adesso maschio'. Non è la giusta narrazione dire 'eri femmina', ma attualmente non c'è un vero percorso narrativo per un bambino di cinque anni.

Ovviamente va seguito per questa cosa, soprattutto perché il mondo intorno a lui è molto diverso – più crescerà e più potrebbe essere una situazione delicata. Sicuramente non gli ha dato nessuno scompenso questa cosa nello specifico, ed è importante saperlo: ai bambini, in sostanza, se non sono condizionati a odiare questo genere di cose, non gliene importa nulla di cosa sei."<sup>48</sup>

La prossima testimonianza mostra il potere che le rappresentazioni possono avere per raggiungere la comprensione di sé – si tratta di rappresentazioni minoritarie, non circolanti nel discorso pubblico, ma esistenti nelle comunità queer. La testimonianza è quella di Q., persona non binaria:

"Prima di imbattermi nella rappresentazione di una persona non binaria in un contesto che spiegherò tra poco, ho dato per scontato che tutti, in fondo in fondo, sentissero ciò che sentivo io. Se provavo a confrontarmi sull'argomento con altri, finivo per sentire una certa frustrazione nel non rivedermi nelle loro parole.

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> Testimonianza inedita.

È stato durante una partita a un gioco di ruolo che mi si è accesa la lampadina: in *Stonewall 1969*<sup>49</sup>, gioco di Stefano Burchi, i giocatori devono interpretare dei personaggi appartenenti allo spettro LGBTQIA+, scegliendoli tra alcuni già creati in precedenza dall'autore. Mi ritrovai quindi a sfogliarli, quando vidi il personaggio chiamato JJ: una persona assegnata femmina alla nascita (come me) con ciò che potrei definire un'identità di genere fluida.

Ricordo di aver pensato che, caspita, mi sentivo proprio così!

Dopo quel momento ho passato i mesi successivi a documentarmi, a leggere esperienze, a parlare con persone non binarie, sentendo finalmente di aver trovato ciò che ero.

La mia via per la comprensione, però, è stata piuttosto traversa. Per buona parte della mia vita non ho lasciato andare l'idea che tutti fossero costretti a essere uomini o donne. Ricordo quanto non volevo che mi scambiassero per un maschio prima dello sviluppo (perché era chiaramente "sbagliato" sembrarlo), o il disagio provato nei confronti del mio seno durante la pubertà, accompagnato allo stesso tempo dalle magliette più scollate che riuscivo a trovare, perché insomma, essendo una femmina dovevo fare così, no? Arrivavo al punto di esasperare la femminilità pur di togliere ogni dubbio su di me, a costo di provare disagio. Già faticavo ad avere amici, essendo considerata una persona strana per altri motivi, figuriamoci se avessi condiviso quelle sensazioni con qualcuno!

Avrei voluto imbattermi anche solo accidentalmente nell'idea che il modo in cui mi sentivo era valido e normale. È stato bello, seppur dopo i 25 anni, capire qualcosa in più su di me. Credo semplicemente che se mi fosse capitato di imbattermi prima in certe informazioni, avrei capito prima. Trovo piuttosto significativo il fatto che mi sia servito imbattermi in un personaggio non binario per identificare meglio qualcosa che fino a quel momento era stato troppo astratto. Mi fa piacere vedere che comincia a circolare qualche informazione in più, per esempio mio fratello minore ha saputo cosa significa *non binary* grazie

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> In corso di pubblicazione presso Asterisco Edizioni.

ad alcuni personaggi della serie *Steven Universe*. È impressionante vedere quanto sono cambiate le cose rispetto agli anni della mia adolescenza."<sup>50</sup>

Esplorare e scoprire la propria identità tramite giochi di ruolo e videogiochi, potendo impersonare e sperimentare personaggi del genere in cui ci si identifica in un contesto sicuro, è una costante delle persone trans, soprattutto più giovani.<sup>51</sup>

#### Riassunto

Le persone trans fronteggiano molte manifestazioni di ingiustizia epistemica, rinforzate da, e a loro volta rinforzanti, altri tipi di ingiustizia. I clinici hanno il potere di decidere chi è trans e può avere accesso alla transizione e chi no, e l'hanno sistematicamente usato sulla base di idee stereotipate su come siano le persone trans. In questo modo le persone trans si trovano a mentire per ottenere il lasciapassare, e i clinici non imparano e si vedono confermate le proprie teorie erronee. La patologizzazione delle persone trans le costituisce inoltre come aventi malattie mentali, squalificando in partenza le loro prospettive sul genere.

Le rappresentazioni pubbliche e mediatiche delle persone trans, inoltre, sensazionalizzano, iper-sessualizzano e oggettificano le donne trans, mentre invisibilizzano gli uomini e le persone non binarie.

La marginalizzazione ermeneutica e un immaginario pubblico lacunoso e distorto rendono difficile per le persone trans rendere intellegibile la propria esperienza, sia agli altri (che applicano un doppio standard epistemico richiedendo "prove scientifiche" per esperienze che se fossero di maggioranza sarebbero date per scontate), sia a sé stesse.

È la norma per le persone trans impiegare anni a capire di esserlo, per il non riuscire a riconoscersi nei significati confusi e lacunosi disponibili di "gay", "travestito", "feticista", "prostituta" e altri.

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> Testimonianza inedita.

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> Alder 2018; Cross 2020.

### **CAPITOLO 8 – Esperienze tra(n)sformative**

Questo ultimo capitolo è un tentativo di esplorare un'intuizione di Rachel McKinnon, sulle esperienze trasformative di quelle persone trans che compiono un percorso di transizione avendo così l'accesso a un punto di vista in prima persona sulle diversità di trattamento di uomini e di donne nella società, da cui è possibile imparare moltissimo. L'intuizione sarà esplorata soprattutto attraverso le voci di A., Marta, Martu e Samuel.

Il confronto critico con la standpoint theory è stato una costante di questa tesi. Se è vero che l'appartenenza a un gruppo sociale plasma le sfide che si devono tipicamente fronteggiare, e dunque ciò che è saliente nell'esperienza, e dunque ciò che si è in posizione peggiore o migliore di conoscere – allora le persone trans che intraprendono il percorso di transizione si trovano in una posizione unica. Sono persone che si sono trovate a muoversi nel mondo venendo percepite e trattate prima come uomini e poi come donne, oppure viceversa. Significa muoversi nel mondo dovendo affrontare sfide radicalmente differenti, ed elementi salienti nell'esperienza radicalmente differenti. <sup>1</sup> Rachel McKinnon dice che prima della transizione era consapevole che, per esempio, le donne sono spesso interrotte, ignorate o escluse dalle conversazioni.

"Uno può essere relativamente ben consapevole del concetto di misoginia e dei suoi effetti sulle donne. A ogni modo, abitare effettivamente il mondo come donna e avere le forze patriarcali a operare su di sé è un'altra storia. In breve, c'è differenza tra il conoscere le regole di uno sport e il giocare. Alcune cose semplicemente devono essere vissute in prima persona. [...] È stato surreale: ero consapevole che le donne sono spesso escluse dalle conversazioni esattamente nel modo [in cui stava succedendo a me], ma non l'avevo mai percepito prima che mi accadesse. Cambiare la mia identità e posizionamento sociale [...] ha cambiato, e iniziato ad acuire, la mia capacità persino di percepire tali istanze come istanze di sessismo. Il cambiamento sociale ha condotto a cambiamenti epistemici. Non dico che questi cambiamenti erano inevitabili, però: la transizione non ha garantito che avrei avuto questi cambiamenti epistemici. A ogni modo, sicuramente li ha facilitati."<sup>2</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> McKinnon 2014, p. 432.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> McKinnon 2014, p. 435-436.

L'intuizione è condivisa anche da Julia Serano:

"Ho effettivamente vissuto con gli altri che mi hanno trattato sia come maschio che come femmina in momenti differenti della mia vita. Si potrebbe facilmente sostenere che le persone trans sono posizionate in modo unico per dare resoconti di prima mano su cosa esattamente il 'privilegio maschile' *sia* o *non sia*. [...]

Le persone dello spettro *male-to-female* possono fornire al femminismo intuizioni cruciali nel funzionamento dell'effemimania [la visione per cui la femminilità è inferiore e da disprezzare, nelle donne ma anche negli uomini] e offrire strategie che potenzialmente la contrastino. Inoltre, coloro tra noi che fanno la transizione a femmina possono fornire resoconti di prima mano sui modi molto diversi in cui le donne e gli uomini sono trattati nel mondo – una prospettiva particolarmente rilevante oggi, visto quanto è comune per le persone affermare ingenuamente che come società abbiamo trasceso il sessismo e ci siamo mossi in un'era 'post-femminista'."<sup>3</sup>

Anche Rachel McKinnon parla di un "risveglio femminista" tipico delle donne trans dopo la transizione, per via del confronto tra il trattamento prima e dopo. Sia la testimonianza di Samuel, che verrà portata a breve, sia quelle portate da uno studio di Kristen Schilt, però, mostrano come il risveglio femminista post-transizione sia un'esperienza presente anche per molti uomini trans. Un uomo dello studio di Schilt dice, parlando del lavoro: "Giuro che ai ragazzi fanno passare lisce tante di quelle cose! Quei pigri b\*\*\*\*\*i la fanno franca su così tante cose e le donne che lavorano sodo vengono semplicemente ignorate . . . Ne sono molto consapevole. Ed è una delle ragioni per cui sono diventato molto più femminista dopo la transizione."

La testimonianza di Samuel, oltre a rappresentare un "risveglio femminista" di un uomo trans, pone l'accento su come la transizione metta nella posizione di accorgersi di alcune modalità di trattamento verso le donne anche più acuta di come non sia vivendo sempre e solo socialmente come donna, senza sperimentare la differenza:

121

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Serano 2007, cap. 17

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> McKinnon 2014, p. 426; p. 435.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Schilt 2006, p. 473.

"Credevo di essere, in quanto visibilmente e socialmente stata donna, femminista. E invece no, lo sono diventato veramente solo dopo aver cominciato il percorso della transizione, perché certe cose non le vedevo davvero. Mi sono accorto della mia misoginia passata – era assolutamente interiorizzata, ma non me ne rendevo conto.

Solo una volta che ho sbattuto il muso sulle differenze di genere percepite nel percorso di transizione, soprattutto su tutte le cose che mi hanno detto in merito al fatto che ho partorito sentendomi uomo, mi è diventato palese quanto ancora le donne siano pesantemente schiave. [...]

Ci sono talmente tante differenze sotterranee nel vivere da donna o da uomo, che sono difficili da cogliere. Capisco chi non le vede... di mio, da donna non le vedevo, a parte quelle palesi."<sup>6</sup>

Il resto del capitolo proporrà esperienze in prima persona di differenze di trattamento tra uomini e donne rilevate da Julia Serano, da alcuni uomini trans dello studio di Schilt, e da alcune delle persone che hanno accettato di contribuire a questa tesi: Marta, Samuel, A. e Martu. Infine, saranno presentati anche i cambiamenti nelle sfere emotiva, percettiva e sessuale dovuti agli ormoni, tramite testimonianze di Serano, di Martu e di Samuel.

Le differenze sono presentate, per comodità di esposizione, divise in macrocategorie chiamate "Autorevolezza", "Molestie", "Costrizioni dei ruoli di genere" e "Cambiamenti ormonali".

### Autorevolezza

Il differente livello di credibilità assegnato tipicamente alle donne, in quanto donne, è uno dei punti cardine sollevati nella presente tesi – portando già nel capitolo sull'ingiustizia testimoniale la storia di Marta. Verrà riproposta qui, data la sua rilevanza, seguita poi da altre testimonianze non solo sulla credibilità, ma anche sul rispetto, sulla subordinazione e molto altro. Marta dice:

"Nonostante sia laureata in informatica, e non abbia molte difficoltà con i tecnicismi informatici, ora è diventato impossibile parlare con dei tecnici informatici. Mi trattano come fossi una scema, ed è assurdo perché ho

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Testimonianza inedita.

sperimentato la cosa sia prima che dopo la transizione, e c'è un'evidente differenza basata su stereotipi. Mi si mettono a spiegare delle cose banali che io stessa prima avevo spiegato. Non ricevono l'input che io possa conoscere già quelle cose. Mi ricordo di un TED Talk<sup>7</sup> che faceva lo stesso esempio di una donna trans con la passione delle bici... e lì per lì ero un po' scettica. Non che non le credessi, però sai un po' quelle cose ti sembrano irreali. Quando ti ci ritrovi fa molto effetto: io ora sono molto meno propensa a parlare coi tecnici perché sono disincentivata dal fatto che ogni volta ormai le discussioni al telefono durano un'ora e passa, mentre prima in dieci minuti me la cavavo. 8"

Julia Serano racconta così i cambiamenti nella sua esperienza legati a questa sfera:

"La mia identità di donna è cresciuta dalla frustrazione dell'essere chiamata "p\*\*\*\*a" ogni volta che mi faccio valere, o quando gli altri fanno commenti sui miei livelli ormonali ogni volta che sono legittimamente agitata o arrabbiata per qualcosa. [...]

Prevedibilmente, nessun aspetto della mia transizione sociale è stato più difficile per me che abituarmi al modo in cui sono trattata da alcuni (ma certamente non tutti) gli uomini. Certo, non era interamente inaspettato. [...] A un livello intellettuale, sapevo che a volte sarei stata ignorata o molestata una volta iniziato a vivere come femmina, ma avevo sottostimato quando frustrante e dolorosa sarebbe stata ogni singola istanza. Le parole non possono esprimere quanto sia paternalistico e esasperante che gli uomini mi parlino dall'alto in basso, mi parlino sopra, e a volte letteralmente inizino a fare la voce come si parla ai bambini."9

Dall'altro lato, gli uomini trans sperimentano un'aumentata autorevolezza. Già nel capitolo sull'ingiustizia testimoniale era stato riportato l'aneddoto di Thomas, un avvocato, con un collega che si è complimentato con il capo per essersi liberato di Susan, l'incompetente, aggiungendo invece che il 'tizio nuovo' era 'semplicemente delizioso' – senza rendersi conto che si trattava della stessa persona. <sup>10</sup> Dallo studio di Schilt emergono, tra le altre, queste testimonianze:

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Stone Williams 2017.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Testimonianza inedita.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Serano 2007, cap. 10.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Schilt 2006, p. 476.

Henry: "Ho ragione molto più spesso adesso . . . Anche con gente che sa che sono trans, c'è la sensazione che io sappia di cosa sto parlando." <sup>11</sup>

Roger: "[Nel periodo in cui lavoravo in un punto vendita, dopo aver fatto la transizione] i clienti entravano e venivano direttamente da me. Bypassavano la mia capa e venivano direttamente da me perché ovviamente, in quanto maschio, ne sapevo [sarcasmo]."<sup>12</sup>

Roger: "In ambienti come i workshop professionali o le riunioni, quando le donne facevano commenti o osservazioni, queste venivano snobbate o attaccate. Allora alzavo la mano e dicevo la stessa cosa in un modo che cercasse di rinforzare ciò che aveva detto la donna, e le risposte erano tipo [dirette a me], 'È un'idea eccellente!'"<sup>13</sup>

Preston: "[Come donna supervisor di un gruppo, spesso non mi assegnavano abbastanza persone, non avevo accesso alle risorse necessarie ma continuavano ad aspettarsi che facessi il mio lavoro con competenza. Dopo la transizione] non mi è stato chiesto di fare nulla di diverso. Ma il lavoro mi è stato reso più semplice. [Prima della transizione] c'erano periodi in cui mi dicevano, 'Be', non ho nessuno da mandarti.' Ci mancavano una o due persone, o gli autocarri non erano disponibili. Oppure mi mandavano persone non preparate. E arrivavo al punto da chiedermi, perché devo lottare per queste cose? Se non vuoi le tue merci, non le avrai. E giuro che è cambiato da un giorno all'altro con la transizione, [mi basta dire] 'ho bisogno di questo, questo è ciò che voglio' [schiocca le dita]. Non ho più dovuto lottare su niente." 14

Samuel si concentra soprattutto sul raccontare ciò che ha capito delle relazioni di dominanza e subordinazione insiti nei rapporti uomo-donna:

[...] Infatti i maschi etero sono quelli che con me hanno cambiato più di tutti l'approccio – sono diventati più amichevoli, in modo schietto e alla pari: persino gente che non è propriamente l'emblema dell'accettazione delle persone trans. Le donne cis ed etero invece mi hanno buttato improvvisamente addosso un potere che non ho mai avuto verso le donne, dei doveri verso i loro

<sup>12</sup> Schilt 2006, pp. 475-476.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Schilt 2006, p. 475.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Schilt 2006, p. 476.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Schilt 2006, p. 478.

sentimenti molto più grandi. Potenzialmente posso ferirle più facilmente, e ho chiuso amicizie per questo. È come se da quando ho iniziato ad apparire socialmente come uomo mi dessero un ruolo molto più totalizzante – non tutte, ma alcune hanno cambiato talmente faccia con me che non mi sono sentito di mandare avanti l'amicizia.

Percepisco una sorta di 'potere maggiore' verso le donne, soprattutto etero. Ho molto più potere psicologico di prima da uomo, e ho limitato di molto la confidenza con le ragazze più giovani che mostrano interesse verso di me – perché rispetto a prima percepisco la mia pericolosità, assolutamente involontaria, ma che c'è ed è innegabile. Mi sono ritrovato su un tappeto di uova che non avevo mai visto, mi ha mostrato l'ascendente di potere nelle relazioni che prima non percepivo – lo vivevo considerandolo normale.

È una cosa sottile da vedere, ma il rapporto etero tra uomo e donna è automaticamente impostato come subordinanza, senza se e senza ma: anche se non vuoi quel potere, perché porta solo rogne, oltre al fatto che nessuno dovrebbe sentirsi 'soggiogato'... c'è, ed è palese soprattutto se sei stato da entrambi i lati. L'emancipazione femminile è impossibile se prima non ci si accorge che la propensione istintiva che ci è stata insegnata è di essere sempre 'sotto scacco' nei confronti di un uomo.

In misura minore o maggiore, anche nella donna più emancipata di questo pianeta ci sarà sempre una visione istintiva di inferiorità, come se l'uomo avesse in mano la tua esistenza, in qualche modo. Di mio ho cercato di regolare molto il mio approccio, perché mi sono accorto che potevo involontariamente ferire o addirittura indurre ragazze a fare cose per me. [...] Gli uomini dovrebbero rendersi conto di questo implicito potere, che si spera venga decostruito."<sup>15</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Testimonianza inedita.

### Molestie

Le persone trans che fanno la transizione sperimentano un cambiamento radicale nel trattamento riservato dagli uomini. Oltre alla più banale constatazione che iniziando a essere percepite come donne si subiscono frequenti molestie da sconosciuti per strada, poter vivere le dinamiche da entrambi i lati porta ad alcune osservazioni più sottili e meno intuitive, come sulle differenze di sguardo riportata sia da Julia Serano che da Samuel. In *Whipping Girl*, Serano dice:

"I cambiamenti nel mio genere sociale [...] furono almeno tanto drammatici (se non di più) dei cambiamenti fisici al mio corpo. [...] La mia identità come donna crebbe tramite esperienze positive, come il sentirmi a mio agio nel mio corpo femminile. Ma sorse anche da esperienze negative, come la regolarità con cui le persone porgono attenzioni non richieste al mio corpo, che sia per *catcalling* <sup>16</sup> o per le allusioni sessuali che gli sconosciuti a volte mi lanciano, o i commenti occasionali che le persone hanno iniziato a fare, insinuando che potrei perdere un po' di peso (nonostante io pesi tanto quanto prima della transizione, e nessuno vedeva il mio peso come un problema, prima). [...]

[Le parole non possono esprimere] quanto intimorisca che estranei facciano commenti osceni su quello che mi farebbero mentre cammino sola di notte nelle vie buie della città. E anche se avevo avuto molte liti e alterchi con strani uomini quando avevo un corpo maschile, non avevo mai esperito quel livore inferocito nelle loro voci e la furia nei loro volti che ora a volte vedo – un'ira estrema che alcuni uomini sembrano riservate specificamente alle donne che credono minacciare il loro fragile ego maschile. [...]<sup>17</sup>

Quello che credevo prima [della transizione] – che i commenti [sessuali] fossero espressione di desiderio sessuale – all'improvviso ha iniziato a sembrarmi implausibile. Al tempo (solo due mesi dopo la transizione), sembravo una donna solo a malapena e non ero certo un figurino. [...] Molti dei commenti erano inequivocabilmente meschini e insultanti, e non c'erano tentativi di spacciarli per *flirting*. Stavo chiaramente venendo sessualizzata

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Molestie di strada come commenti indesiderati, gesti, strombazzi, fischi, inseguimenti indesiderati, avances sessuali persistenti. Il nome si ispira al modo in cui si richiamano gatti randagi per strada per avvicinarli.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Serano 2007, cap. 10.

apertamente da questi estranei, e non perché fossi considerata attraente, ma semplicemente perché apparivo essere una donna. E lo scopo di commenti così platealmente volgari non era esprimere attrazione o attirare il mio potenziale interesse, bensì esercitare un pizzico di controllo su di me: farmi sentire a disagio, intimidita, arrabbiata, o spaventata – forzarmi a guardare da un'altra parte o attraversare la strada per evitare le loro molestie. [...]"<sup>18</sup>

## Samuel racconta la sua esperienza così:

"Da ragazza, degli estranei che si approcciavano a me, era più alta la percentuale di quelli viscidi. Lo sguardo, il modo di guardarmi era più disagiante. Mentre da maschio, gli approcci degli estranei, dei ragazzi gay, bisessuali, sono diversi: ti sorridono, come se questo segnale bastasse per capire che ci si piace, e l'ho trovato estremamente dolce. Con i maschi etero era estremamente diverso: dal più sensibile al meno, il modo di guardare una donna è più 'pesante', come se stesse valutando una cavalla, se è una buona razza o no. Poi esistono anche ragazzi gay molto viscidi, sia chiaro – ma è come se fosse un tratto della loro personalità, non un rito comune. Non so se riesco a rendere l'idea... non ne sto neanche facendo un discorso morale: a parità di voglia di avere un rapporto sessuale, anche occasionale, l'approccio verso le donne è molto diverso. Da ragazza ero quasi sempre spaventata, sembrava stessero valutando un animale da monta - non era su un piano di parità e rispetto. È un modo preciso di guardare le donne tipico di chi è educato da etero. E parlo proprio di educazione, un conto è l'orientamento che è innato, un altro conto è l'educazione culturale all'eteronormatività – che fa parte di uomini etero ma anche di donne. Entrambi hanno questo modo di soppesare la donna e darle più o meno credibilità."19

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Serano 2007, cap. 14.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Testimonianza inedita.

# Costrizioni dei ruoli di genere

In *Whipping Girl*, Serano osserva che alla luce della sua esperienza ciò che va comunemente sotto il nome di sessismo dovrebbe essere distinto in almeno due sottotipi:

- Sessismo opposizionale: si tratta della concezione per cui sia uomini che donne hanno i loro ruoli, e vengono puniti se ne fuoriescono. Donne mascoline, uomini femminili, persone omosessuali, tutto ciò che esce dall'idea di cosa dovrebbe fare un uomo o una donna è punito, mentre la conformità è incentivata.
- Sessismo tradizionale: è la concezione per cui ciò che è maschio e ciò che è maschile è superiore, e ciò che è femmina e ciò che è femminile è inferiore.

La combinazione di queste due forme di sessismo ha alcune conseguenze. Una di queste è che le donne si trovano con un doppio vincolo: aderire ai propri ruoli di genere significa essere inferiori, mentre sfidarli significa essere devianti. L'altra conseguenza è che gli uomini che manifestano caratteristiche codificate come femminili sono puniti più delle donne che manifestano caratteristiche maschili, perché stanno sia uscendo da ciò che i ruoli prevedono per loro (sessismo oppositivo), sia abbracciando ciò che è visto come inferiore (sessismo tradizionale).

Sia Serano che lo studio di Schilt citano abbondante letteratura scientifica a sostegno di questa posizione, ma quello che interessa in questa sede è la prospettiva unica che può essere fornita da chi ha vissuto socialmente sia come uomo che come donna.

### Serano racconta:

"Nei miei cinque anni vissuti come donna – una che solo di rado si trucca, che veste regolarmente come un maschiaccio<sup>20</sup>, che per lunghi periodi non si depila le gambe o le ascelle, che a volte impreca come una marinaia, che a volte è molto fisicamente attiva, e non ha paura di fare cose considerate mascoline come usare attrezzi, sollevare scatole pesanti, etc. – non ho mai vissuto un singolo commento [...] di critica sulla mia espressione di genere mascolina che fosse anche lontanamente vicino al livello di intensità e accondiscendenza che

.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> *Tomboy* nell'originale.

ricevevo regolarmente per le mie espressioni femminili quando ero percepita come maschio. [...]"<sup>21</sup>

Sul tema, Samuel osserva che:

"Solo una volta che ho sbattuto il muso sulle differenze di genere percepite nel percorso di transizione, soprattutto su tutte le cose che mi hanno detto in merito al fatto che ho partorito sentendomi uomo, mi è diventato palese quanto ancora le donne siano pesantemente schiave. Si ha la percezione che l'uomo per essere tale non partorirebbe mai. Non parlo di biologia: ho notato che molti pensano che se un uomo per assurdo fosse messo nella condizione di partorire avrebbe una repulsione e un trauma troppo grande, mentre la donna no. Per la donna è una benedizione soffrire così, e deve esserlo per essere una vera femmina, perché è programmata per soffrire — e questo pensiero è aberrante. Si dà per scontato che la donna sia programmata per sopportare più dell'uomo... lo trovo il principale punto da cui partono tutti gli abusi fisici e psicologici verso le donne. [...]"<sup>22</sup>

Per concludere, è utile considerare un'osservazione di Serano su come le differenze di genere possano arrivare a costituirsi e rinforzarsi tramite dinamiche sociali, sulla base di un cambiamento da lei stessa esperito:

"Quando iniziai a essere percepita come femmina regolarmente, fui sorpresa da quanto spesso degli estranei maschi mi dicessero di sorridere – 'Su con la vita, non è che va tutto male!', dicevano. Non c'è bisogno di dire che trovavo queste osservazioni condiscendenti, considerando che nessuno si era mai azzardato a dirmi che dovrei sorridere per loro quando ero percepito come maschio. A ogni modo, nonostante la mia determinazione a non conformarmi ai suggerimenti di estranei paternalisti, nel tempo smisi di sentire questo tipo di commenti. Ovviamente, qualcosa era cambiato. Forse a un livello inconscio, ho imparato a sorridere di più senza realizzarlo. Oppure la spiegazione ha a che fare con un altro meccanismo di difesa che ho imparato da quando vivo come donna: avere molto meno contatto visivo con estranei rispetto a prima, che riduce significativamente le volte in cui uomini strani mi molestano. Questi

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Serano 2007, cap. 17.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Testimonianza inedita.

comportamenti, che spesso sono considerati femminili perché sono principalmente le donne a manifestarli, sembrano originare come risposta inconscia nel farsi strada nel mondo come donna."<sup>23</sup>

#### Cambiamenti ormonali

Gli effetti più manifesti della terapia ormonale per le persone trans consistono soprattutto nella modifica dei caratteri sessuali secondari: agli uomini trans crescono barba e peli e la voce si abbassa, mentre le donne trans si vedono crescere il seno e perdono barba e peli (la voce, se la persona è già entrata nella pubertà, non si alza). C'è anche una generale redistribuzione della muscolatura e massa corporea, nonché cambiamenti nella fisionomia e fisiologia dei genitali.

L'attenzione di questo capitolo, però, è rivolta a cambiamenti meno immediatamente visibili: è rivolta a ciò che cambia, e a ciò che rimane uguale, nelle sfere emotiva, percettiva, cognitiva, sessuale, attitudinale. La ricerca scientifica, così come la società nel suo insieme, ha moltissimo da imparare sulle differenze di genere dall'esperienza vissuta di persone trans post-transizione: cosa cambia, cosa *non* cambia in ciò che, spesso con tanta cattiva scienza e pessimo giornalismo, viene attribuito in modo riduzionista al testosterone o agli estrogeni?<sup>24</sup>

Ciò che riporta Serano nella sua esperienza è che iniziando a prendere estrogeni, "Ho tutte le stesse emozioni che avevo prima, solo che ora sono cristalline. In altre parole, non sono le effettive emozioni, quanto piuttosto la loro intensità che è cambiata."<sup>25</sup> Serano racconta che mentre prima, quando le capitava di piangere, sentiva che avrebbe potuto smettere in qualsiasi momento, se proprio lo avesse voluto, dopo la transizione non ne è più in grado. La presa di posizione contro l'idea che vuole razionalità ed emozioni come in contrapposizione è però nettissima: "Certamente non sento come se le mie emozioni si mettessero di mezzo nelle mie capacità di logica o ragionamento, o che controllino unilateralmente ogni mio pensiero o decisione. Rimango perfettamente in grado di agire in base a pensieri razionali piuttosto che seguendo i miei sentimenti A ogni modo, quello che non posso più fare (almeno, non più quanto riuscivo prima)

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Julia Serano 2007, cap. 19.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Fine 2017.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Serano 2007, cap. 4.

è di ignorare completamente le mie emozioni, reprimerle, o scacciarle dalla mia mente."<sup>26</sup>

Serano riporta di avere molto più interesse di prima nel senso del tatto: non nel senso che sia diventato più acuto, bensì nel senso che gioca un ruolo maggiore nel modo in cui esperisce il mondo – quando è interessata a qualcosa, come un libro o un oggetto di qualsiasi materiale, sente di doverlo toccare e maneggiare per averne un quadro completo. A ogni modo, sembra qualcosa che varia da persona a persona, dal momento che Martu non ha riscontrato questo cambiamento – a differenza di quello sull'emotività meno appannata e più lucida di prima, che sembra un'esperienza quasi universale (e che gli uomini trans vivono nel senso contrario – descritto come un aumento nel desiderio sessuale, e di risposta aumentata agli stimoli visivi).<sup>27</sup>

La differenza si riscontra anche nel senso dell'olfatto, che Serano riporta essersi inequivocabilmente acuito, riuscendo a percepire odori che prima non sentiva – ma Martu osserva che forse a lei non è successo in quanto fumatrice.

I cambiamenti più drastici riportati sia da Serano che da Martu che da uomini trans di loro conoscenza riguardano la sfera sessuale: laddove le donne trans tendono a sperimentare una netta diminuzione nell'interesse sessuale, vale l'opposto per gli uomini trans. Non è solo l'interesse a cambiare, ma anche le modalità, i pattern di eccitazione, le sensazioni corporee, di cui Serano dà un resoconto dettagliato.<sup>28</sup>

Samuel descrive così la sua esperienza come uomo trans:

"A livello organico, con il testosterone è successo quello che la mia endocrinologa mi aveva preannunciato: addio sbalzi d'umore, che gli estrogeni purtroppo portano. Poi un aumento della libido che inizialmente mi ha lasciato stordito, e con la chiara idea che è una follia vivere questa stessa cosa, che io ho vissuto a 34 anni, quando se ne hanno 13-14. I ragazzini andrebbero presi e aiutati tantissimo su questo punto, perché è accecante. Poi ci si abitua, ma le prime volte smetti di essere davvero lucido su quel punto, è incredibile. [...] La ruminazione mentale si è affievolita tantissimo, è come se servisse più l'azione che il pensiero. Non parlo della capacità riflessiva individuale, non parlo di

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Serano 2007, cap. 4.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Serano 2007, cap. 4.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Serano 2007, cap. 4.

attitudine personale: sono una persona molto riflessiva [...] Parlo proprio del ruolo che hanno gli ormoni di enfatizzare, accendere o spegnere caratteristiche nostre che ci appartengono. [...] Sicuramente non si cambia personalità o attitudine, ma quegli aspetti della tua stessa personalità avranno 'più o meno energia' anche in base agli ormoni predominanti."<sup>29</sup>

Come biologa, come persona interessata al dibattito "natura e cultura" e avendo sperimentato i cambiamenti in prima persona e ascoltato le esperienze di innumerevoli altre persone trans, Serano avverte l'importanza di puntualizzare:

"Nel sentire la mia esperienza, sono sicura che alcune persone – soprattutto coloro che preferiscono spiegazioni sociali, più che biologiche, delle differenze di genere – saranno in qualche modo deluse per la natura predicibile della mia trasformazione. [...] D'altro canto, chi non aspettava altro di vedere confermati i preconcetti popolari sugli ormoni sarà probabilmente altrettanto deluso dal sentire ciò che *non* è cambiato durante la mia transizione ormonale: il mio orientamento sessuale; i "tipi" di donne da cui sono attratta; i miei gusti in fatto di musica, film o hobby; le mie idee politiche; il mio senso dell'umorismo; i miei livelli di aggressione, competitività, propensione alla cura, creatività, intelligenza; le mie capacità matematiche o di leggere cartine. [...]

È chiaro che i livelli maschili tipici di testosterone, di per sé, sono insufficienti a produrre molti di quei comportamenti stereotipicamente maschili, quasi certamente per la variabilità che esiste da persona a persona nel modo in cui l'ormone è processato ed esperito. Anche se parte di me è tentata di attribuire la mia apparente maggiore insensibilità al testosterone al fatto che sono trans – che su qualche livello, non sono mai stata pienamente o completamente maschio – so anche che molte persone cis sono a loro volta eccezioni. Conosco svariati uomini non-trans che non sono particolarmente interessati al porno, non sono molto aggressivi, e/o che piangono spesso. Ho anche conosciuto donne con alto desiderio sessuale, che apprezzano il porno, e/o che sono tanto aggressive e competitive quanto il maschio alpha medio. Sembra esserci più

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Testimonianza inedita.

variazione all'interno delle donne, e degli uomini, di quella che c'è mediamente tra i due gruppi."<sup>30</sup>

Queste considerazioni sono in linea con ciò che suggerisce la ricerca scientifica più aggiornata, come rilevato dall'eccellente *Testosterone Rex* di Cordelia Fine. Pur essendo vero che a parità di individuo un cambiamento ormonale apporta cambiamenti nelle sfere (come minimo) emotiva, percettiva e sessuale, l'inferenza per cui, per esempio, gli uomini hanno un maggiore desiderio sessuale delle donne, senza ulteriori qualifiche e suggerendo universalità e necessità, è indebita. Non solo la variabilità ormonale (e attitudinale) è maggiore all'interno dei gruppi che tra i gruppi, ma gli ormoni stessi sono processati in modo diverso e hanno effetti diversi da individuo a individuo, e sono regolati anche da eventi sociali.<sup>31</sup>

### Riassunto

Dopo aver visto cosa l'epistemologia sociale può insegnare sulle persone trans, si può guardare a cosa le persone trans possono insegnare all'epistemologia sociale: dato il posizionamento unico di coloro che fanno la transizione, la voce delle persone trans è fondamentale per illuminare e comprendere più a fondo le differenze di trattamento tra uomini e donne, in sfere come l'autorevolezza, le molestie, i ruoli di genere – ma anche per dei resoconti in prima persona su cosa cambia e cosa non cambia nel proprio corpo e nella propria mente con la terapia ormonale.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Serano 2007, cap. 4.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Fine 2017, cap. 6.

# Bibliografia

- ALDER, Avery 2018, *Designing Queer Games*, Video File, 34:25 min, ultimo accesso 14 Agosto 2020 (https://vimeo.com/265203651).
- ALLEN, Amy 2017, "Power/knowledge/resistance: Foucault and epistemic injustice", in *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, materiali a c. di Ian James Kidd, José Medina e Gaile Pohlhaus Jr., Routledge, New York, pp. 187-194.
- AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION Task Force on the Sexualization of Girls 2010, Report of the APA Task Force on the Sexualization of Girls, ultimo accesso il 27 Agosto 2020 (http://www.apa.org/pi/women/programs/girls/report-full.pdf).
- ANDERSON, Elizabeth 2012, "Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions", in *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, Vol. 26, No. 2, pp. 163–173.
- ANDRESEN, W. Carsten 2020, "I track murder cases that use the 'gay panic defense,' a controversial practice banned in 9 states", in The Conversation, 29 Gennaio 2020, Ultimo accesso il 28 Agosto 2020 (https://theconversation.com/i-track-murder-cases-that-use-the-gay-panic-defense-a-controversial-practice-banned-in-9-states-129973).
- ANZALDÚA, Gloria E. & MORAGA, Cherríe L. 2002, *This Bridge Called My Back: writings by radical women of color* (1981), Third Woman Press, Berkeley CA.
- BATTALY, Heather 2017, "Testimonial injustice, epistemic vice, and vice epistemology", in *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, materiali a c. di Ian James Kidd, José Medina e Gaile Pohlhaus Jr., Routledge, New York, pp. 223-231.
- BERENSTAIN, Nora 2016, "Epistemic Exploitation", in Ergo, Vol. 3, No. 22, pp. 569-590.
- BETTCHER, Talia Mae 2014, "Trapped in the Wrong Theory: Rethinking Trans Oppression and Resistance", in *Signs*, Vol. 39, No. 2, pp. 383-406.
- BROOCKMAN, David & KALLA, Joshua 2016, "Durably Reducing Transphobia: A Field Experiment on Door-to-Door Canvassing", in *Science*, Vol. 352, pp. 220–24.
- COADY, David 2017, "Epistemic injustice ad distributive injustice", in *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, materiali a c. di Ian James Kidd, José Medina e Gaile Pohlhaus Jr., Routledge, New York, pp. 61-68.
- CODE, Lorraine 1995, *Rhetorical Space: Essays on Gendered Locations*, Routledge, New York.
- COLLINS, Patricia Hill 1991, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Routledge, New York.
- CONGDON, Matthew 2017, "What's wrong with epistemic injustice? Harm, vice, objectification, misrecognition", in *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*,

- materiali a c. di Ian James Kidd, José Medina e Gaile Pohlhaus Jr., Routledge, New York, pp. 243-253.
- CRIADO-PEREZ, Caroline 2019, *Invisible Women: Data Bias in a World Designed for Men*, Abrams Press, New York.
- CROSS, Katherine 2020, "Role-playing Games as Resistance: Il Nuovo Laboratorio dei Sogni" in *Fuori dal Dungeon. Genere, razza e classe nel gioco di ruolo occidentale*, materiali a c. di Marta Palvarini, Asterisco Edizioni, Milano, pp. 87-108.
- DAVIDSON, Lacey J. 2019, "When Testimony Isn't Enough: Implicit Bias Research as
  Epistemic Exclusion", in *Overcoming Epistemic Injustice: Social and Psychological Perspectives*, materiali a c. di Sherman, Benjamin R. & Goguen, Stacey, Rowman &
  Littlefield International, Londra, pp. 269-283.
- DAVIS, Emmalon 2016, "Typecasts, Tokens, and Spokepersons: A Case for Credibility Excess as Testimonial Injustice", in *Hypatia*, Vol. 31, No. 3, pp. 485-501.
- DAVIS, Emmalon 2018, "On Epistemic Appropriation", in *Ethics*, Vol. 128, pp. 702-727.
- DETERDING, Sebastian & ZAGAL, José P. 2018, *Role-playing Game Studies: Transmedia Foundations*, Routledge, New York.
- DOTSON, Kristie 2011, "Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing", in *Hypatia*, Vol. 26, No. 2, pp. 236-257.
- DOTSON, Kristie 2012, "A Cautionary Tale: On Limiting Epistemic Oppression", in *Frontiers: A Journal of Women Studies*, Vol. 33, No. 1, pp. 24-47.
- DOTSON, Kristie 2014, "Conceptualizing Epistemic Oppression", in *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 28:2, pp. 115-138.
- Du Bois, W. E. B. 1994, *The Souls of Black Folk* (1903), Dover, New York.
- DUPRÉ, John 1993, *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*, Harvard University Press, Cambridge.
- FANON, Frantz, 1967, Black Skin, White Masks, Grove Press, New YorK.
- FEDER, Sam 2020, Disclosure: Trans Lives on Screen, Netflix.
- FEHR, Carla e WEAVER, Sara 2017, "Values, Practices, and Metaphysical Assumptions in the Biological Sciences", in *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, materiali a c. di Ann Garry, Serene J. Khader e Alison Stone, Routledge, New York, pp. 314-327.
- FINE, Cordelia 2010, *Delusions of Gender: The Real Science Behind Sex Differences*, Icon Books Ltd, Londra 2012.
- FINE, Cordelia 2017, *Testosterone Rex: Myths of Sex, Science, and Society*, W.W. Norton & Company, New York.

- FINE, Cordelia, SKEWES, Lea & HASLAM, Nick 2018, "Beyond Mars and Venus: The role of gender essentialism in support for gender inequality and backlash", *PLOS ONE*, Vol. 13, No. 7.
- FRICKER, Miranda 1998, "Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 98, pp. 159-177.
- FRICKER, Miranda 2006, "Pluralism without Postmodernism", in *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy* (2000), materiali a c. di Fricker, Miranda & Hornsby, Jennifer, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 146-165.
- FRICKER, Miranda 2007, Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing, Oxford University Press, Oxford.
- FRICKER, Miranda 2016a, "Fault and No-Fault Responsibility for Implicit Prejudice: A Space for Epistemic 'Agent-Regret'", in *The epistemic Life of Groups: Essays in the Epistemology of Collectives*, materiali a c. di Brady, Michael S. & Fricker, Miranda, Oxford University Press, Oxford, pp. 33-50.
- FRICKER, Miranda 2016b, "Epistemic Injustice and the Preservation of Ignorance", in *The Epistemic Dimensions of Ignorance*, materiali a c. di Peels, R & Blaauw, M., Cambridge University Press, Cambridge, pp. 144-159.
- FRICKER, Miranda 2017a, "Evolving concepts of epistemic injustice", in *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, materiali a c. di Ian James Kidd, José Medina e Gaile Pohlhaus Jr., Routledge, New York, pp. 53-60.
- FRICKER, Miranda & JENKINS, Katharine 2017b, "Epistemic Injustice, Ignorance, and Trans Experience", in *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, materiali a c. di Ann Garry, Serene J. Khader e Alison Stone, Routledge, New York, pp. 268-278.
- GOETZE, Trystan S. 2018, "Hermeneutical Dissent and the Species of Hermeneutical Injustice", in *Hypatia*, Vol. 33, No. 1, pp. 73-90.
- GOGUEN, Stacey 2016, "Stereotype Threat, Epistemic Injustice, and Rationality", in *Implicit Bias & Philosophy*, Vol. 1, materiali a c. di Brownstein, Michael & Saul, Jennifer, Oxford University Press, Oxford, pp. 216–37.
- GOGUEN, Stacey 2019, "Positive Stereotypes: Unexpected Allies or Devil's Bargain?", in
   Overcoming Epistemic Injustice: Social and Psychological Perspectives, materiali a c. di
   Sherman, Benjamin R. & Goguen, Stacey, Rowman & Littlefield International, Londra,
   pp. 33-47.
- GOLDBERG, Sanford 2017, "Social epistemology and epistemic injustice", in *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, materiali a c. di Ian James Kidd, José Medina e Gaile Pohlhaus Jr., Routledge, New York 2017, pp. 213-222.

- GRASSWICK, Heidi 2013, "Feminist Social Epistemology", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2006, revisione sostanziale Febbraio 2013, ultimo accesso 9 Agosto 2020 (https://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/feminist-social-epistemology/).
- GRASSWICK, Heidi 2017a, "Epistemic injustice in science", in *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, materiali a c. di Ian James Kidd, José Medina e Gaile Pohlhaus Jr., Routledge, New York, pp. 313-323.
- GRASSWICK, Heidi 2017b, "Trust and Testimony in Feminist Epistemology", in *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, materiali a c. di Ann Garry, Serene J. Khader e Alison Stone, Routledge, New York, pp. 256-267.
- HALL, Kim Q. 2017, "Queer epistemology and epistemic injustice", in *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, materiali a c. di Ian James Kidd, José Medina e Gaile Pohlhaus Jr., Routledge, New York, pp. 158-166.
- HARAWAY, Donna 1988, "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", in *Feminist Studies*, Vol. 14, No. 3, pp. 575-599.
- HARDING, Sandra 1983, "Why Has the Sex/Gender System Become Visible Only Now?", in *Discovering Reality*, materiali a c. di Harding S. & Hintikka M.B., Vol. 161. Springer, Dordrecht, pp. 311-324.
- HASLANGER, Sally 2012, Resisting Reality: Social Construction and Social Critique, Oxford University Press, Oxford.
- HASLANGER, Sally 2016a, "What is a (social) structural explanation?", in *Philosophical Studies*, Vol. 173, pp. 113-130.
- HASLANGER, Sally 2016b, "Theorizing with a purpose: the many kinds of sex", in *Natural Kinds and Classification in Scientific Practice*, materiali a c. di Catherine Kendig, Routledge, New York, pp. 129-144.
- HASLANGER, Sally 2017, "Objectivity, epistemic objectification, and oppression", in *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, materiali a c. di Ian James Kidd, José Medina e Gaile Pohlhaus Jr., Routledge, New York, pp. 279-289.
- HAWLEY, Katherine 2017, "Trust, Distrust, and Epistemic Injustice", in *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, materiali a c. di Ian James Kidd, José Medina e Gaile Pohlhaus Jr., Routledge, New York, pp. 69-78.
- HEGEL, G.W.F. 1821, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Edizioni Laterza, Bari-Roma 1999.
- HOOKS, bell 1990, *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, Routledge, New York 2015.

- HUSSAK, Larisa J. & ANDREI Cimpian 2015, "An Early-Emerging Explanatory Heuristic Promotes Support for the Status Quo", in *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 109, pp. 739–752.
- JABBOUR, Jeremy et al. 2020, "Robust evidence for bisexual orientation among men", in *Proceedings of the National Academy of Sciences*, Vol. 117, No. 31, pp. 18369-18377.
- JENKINS, Katharine 2016, "Amelioration and Inclusion: Gender Identity and the Concept of *Woman*", in *Ethics*, Vol. 126, No. 2, pp. 394-421.
- KANT, Immanuel 1764, *Considerazioni sul sentimento del sublime e del bello*, Tipografia di Palma, Napoli 1826.
- KOURANY, Janet A. 2010, *Philosophy of Science after Feminism*, Oxford University Press, New York.
- KOURANY, Janet A. 2017, "Philosophy of Science and the Feminist Legacy", in *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, materiali a c. di Ann Garry, Serene J. Khader e Alison Stone, Routledge, New York, pp. 303-313.
- LANGTON, Rae 2000, "Feminism in epistemology: Exclusion and objectification", in *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, materiali a c. di Fricker, Miranda & Hornsby, Jennifer, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 127-145.
- LUGONES, María 1987, "Playfulness, "World"-Travelling, and Loving Perception", in *Hypatia*, Vol. 2, No. 2, pp. 3-19.
- MADVA, Alex 2019, "The Inevitability of Aiming for Virtue", in Overcoming Epistemic Injustice: Social and Psychological Perspectives, materiali a c. di Sherman, Benjamin R. & Goguen, Stacey, Rowman & Littlefield International, Londra, pp. 85-99.
- MAITRA, Ishtani 2017, "Speech and Silencing", in *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, materiali a c. di Ann Garry, Serene J. Khader e Alison Stone, Routledge, New York, pp. 279-291.
- MASON, Rebecca 2011, "Two Kinds of Unknowing", in *Hypatia*, Vol. 26, No. 2, pp. 294-307.
- McKinnon, Rachel 2014, "Stereotype Threat and Attributional Ambiguity for Trans Women", in *Hypatia*, Vol. 29, No. 4, pp. 857-872.
- McKinnon, Rachel 2015, "Trans\*formative Experiences", *Res Philosophica*, Vol. 92, No. 2, pp. 419-440.
- McKinnon, Rachel 2016, "Epistemic Injustice", in *Philosophy Compass*, Vol. 11, No. 8, pp.437-446.

- MCKINNON, Rachel 2017a, "Allies behaving badly", in *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, materiali a c. di Ian James Kidd, José Medina e Gaile Pohlhaus Jr., Routledge, New York, pp. 167-174.
- McKinnon, Rachel & Sennet, Adam 2017b, "On the Nature of the Political Concept of Privilege", in *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 25, No. 4, pp. 487-507.
- McKinnon, Rachel 2019, "Gaslighting as Epistemic Violence: "Allies," Mobbing, and Complex Posttraumatic Stress Disorder, Including a Case Study of Harassment of Transgender Women in Sport", in *Overcoming Epistemic Injustice: Social and Psychological Perspectives*, materiali a c. di Sherman, Benjamin R. & Goguen, Stacey, Rowman & Littlefield International, Londra, pp. 285-301.
- McWilliams, Emily 2019, "Can Epistemic Virtues Help Combat Epistemologies of Ignorance?", in *Overcoming Epistemic Injustice: Social and Psychological Perspectives*, materiali a c. di Sherman, Benjamin R. & Goguen, Stacey, Rowman & Littlefield International, Londra, pp. 101-118.
- MEDINA, José 2013, The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations, Oxford University Press, Oxford.
- MEDINA, José 2017, "Varieties of hermeneutical injustice", in *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, materiali a c. di Ian James Kidd, José Medina e Gaile Pohlhaus Jr., Routledge, New York, pp. 41-52.
- MILLS, Charles Wade 1997, *The Racial Contract*, Cornell University Press, Ithaca.
- MILLS, Charles Wade 2017, "Ideology", in *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, materiali a c. di Ian James Kidd, José Medina e Gaile Pohlhaus Jr., Routledge, New York, pp. 100-111.
- MUNROE, Wade 2016, "Testimonial injustice and prescriptive credibility deficits", in *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 46, No. 6, pp. 924-947.
- POHLHAUS JR., Gaile 2012, "Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of Willful Hermeneutical Ignorance", in *Hypatia*, Vol. 27, No. 4, pp. 715-735.
- POHLHAUS JR., Gaile 2017, "Varieties of epistemic injustice", in *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, materiali a c. di Ian James Kidd, José Medina e Gaile Pohlhaus Jr., Routledge, New York, pp. 13-26.
- ROONEY, Phyllis 2017, "Rationality and Objectivity in Feminist Philosophy", in *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, materiali a c. di Ann Garry, Serene J. Khader e Alison Stone, Routledge, New York, pp. 243-255.
- ROUSSEAU, Jean Jacques 1762, *Emilio*, Armando Editore, Roma 2002.

- SAUL, Jennifer 2017, "Implicit bias, stereotype threat, and epistemic injustice", in *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, materiali a c. di Ian James Kidd, José Medina e Gaile Pohlhaus Jr., Routledge, New York, pp. 235-242.
- SCHIAPPA, Edward, GREGG, Peter B, Hewes, Dean E. 2006, "Can one TV show make a difference? Will & Grace and the Parasocial Contact Hypothesis", in *Journal of Homosexuality*, Vol. 51, No. 4, pp. 15-37.
- SCHILT, Kristen 2006, "Just One of The Guys? How Transmen Make Gender Visible at Work", in *Gender & Society*, Vol. 20, No. 4, pp. 465-490.
- SCHIEBINGER, L. 1999, *Has Feminism Changed Science?*, Harvard University Press, Londra.
- SEDDA, Francesco Rugerfred (Rugerfred), BURCHI, Stefano, CURSI, Giulia & ZANI, Francesco 2019, *Bleed L'influenza reciproca tra giocatore e personaggio @ PLAY 2019*, Video file, 1:04:31 ore, 18 Aprile 2019, ultimo accesso 21 Agosto 2020 (https://www.youtube.com/watch?v=yBniD7QkLSQ).
- SERANO, Julia 2007, Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity, Seal Press, Emeryville CA.
- SERANO, Julia 2016, *Outspoken: a decade of transgender activism & trans feminism*, Switch Hitter Press, Oakland CA.
- SIMONOVITS, Gábor, KÉZDI, Gábor & KARDOS, Péter 2012 "Seeing the World Through the Other's Eye: An Online Intervention Reducing Ethnic Prejudice", in *American Political Science Review*, Vol. 112, No. 1, pp. 186-193.
- SOMMERS, Samuel R. 2006, "On Racial Diversity and Group Decision Making: Identifying Multiple Effects of Racial Composition on Jury Deliberations", in *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 90, No. 4, pp. 597–612.
- SPIVAK, Gyatri Charavorty 1988, "Can the Subaltern Speak?", in *Marxism and the Interpretation of Culture*, materiali a c. di Nelson, Cary & Grossberg, Lawrence, University of Illinois Press, Urbana, pp. 271-316.
- Sue, Derald Wing, Capodilupo, Christina M., & Holder, Aisha M. B. 2008, "Racial microaggressions in the life experience of Black Americans.", in *Professional Psychology: Research and Practice*, Vol. 39, No. 3, pp. 329–336.
- SUE, Derald Wing 2010, Microaggressions and Marginality: Manifestation, Dynamics, and Impact, John Wiley & Sons, Inc., Hoboken NJ.
- Sue, Derald Wing, Capodilupo, Christina M., Torino, Gina C., Rivera, David P. & Nadal, Kevin L. 2019, *Microaggression Theory: Influence and Implications*, John Wiley & Sons, Inc., Hoboken NJ.

- SULLIVAN, Emily & ALFANO, Mark 2019, "Negative Epistemic Exemplars", in *Overcoming Epistemic Injustice: Social and Psychological Perspectives*, materiali a c. di Sherman, Benjamin R. & Goguen, Stacey, Rowman & Littlefield International, Londra, pp. 17-31.
- SULLIVAN, Shannon 2017, "On the harms of epistemic injustice: pragmatism and transactional epistemology", in *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, materiali a c. di Ian James Kidd, José Medina e Gaile Pohlhaus Jr., Routledge, New York, pp. 205-212.
- STONE WILLIAMS, Paula 2017, *I've lived as a man & a woman here's what I learned*, Video file, 15:24 min, 19 Dicembre 2017, ultimo accesso 9 Agosto 2020 (https://www.youtube.com/watch?v=lrYx7HaUlMY).
- TREAMIN, Shelley 2017, "Knowing Disability, Differently", in *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, materiali a c. di Ian James Kidd, José Medina e Gaile Pohlhaus Jr., Routledge, New York, pp. 175-183.
- TONG, Rosemarie & BOTTS, Tina Fernandes 1989, Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction, Routledge, New York 2018.
- TOOLE, Briana 2019, "From Standpoint Epistemology to Epistemic Oppression", in *Hypatia*, Vol. 34, No. 4, pp. 598-618.
- TUANA, Nancy 2017, "Feminist epistemology: the subject of knowledge", in *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, materiali a c. di Ian James Kidd, José Medina e Gaile Pohlhaus Jr., Routledge, New York, pp. 125-138.
- VASILYEVA, Nadya & AYALA-LÓPEZ, Saray 2019, "Structural Thinking and Epistemic Injustice", in *Overcoming Epistemic Injustice: Social and Psychological Perspectives*, materiali a c. di Sherman, Benjamin R. & Goguen, Stacey, Rowman & Littlefield International, Londra, pp. 63-84.
- WANDERER, Jeremy 2017, "Varieties of testimonial injustice", in *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, materiali a c. di Ian James Kidd, José Medina e Gaile Pohlhaus Jr., Routledge, New York, pp. 27-41.
- WYLIE, Alison & NELSON, Lynn Hankinson 2007, "Coming to Terms with the Values of Science: Insights from Feminist Science Studies Scholarship", in *Value-Free Science? Ideals and Illusions*, materiali a c. di Kincaid, Harold, Dupré, John, & Wylie, Alison, Oxford University Press, New York, pp. 58-86.
- WYLIE, Alison 2017, "Feminist Philosophy of Social Science", in *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, materiali a c. di Ann Garry, Serene J. Khader e Alison Stone, Routledge, New York, pp. 328-339.

- WYNN, Natalie (ContraPoints) 2018, *Autogynephilia*, Video file, 48:54 min, 1 Febbraio 2018, ultimo accesso 29 Luglio 2020 (https://www.youtube.com/watch?v=6czRFLs5JQo).
- WYNN, Natalie (ContraPoints) 2019a, *Are Traps Gay?*, Video file, 44:53 min, 16 Gennaio 2019a, ultimo accesso 29 Luglio 2020 (https://www.youtube.com/watch?v=PbBzhqJK3bg).
- WYNN, Natalie (ContraPoints) 2019b, *Transtrenders*, Video file, 34:43 min, 1 Luglio 2019b, ultimo accesso 29 Luglio 2020 (https://www.youtube.com/watch?v=EdvM\_pRfuFM).
- YOUNG, Iris Marion 1990, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton NJ 2011.