



## **TRABAJO DE FIN DE GRADO**

### **Injusticia epistémica hacia las personas *queer* y transgénero: El caso de China**

Autora: Lucía Jaén Segovia

Grado en Estudios de Asia Oriental  
Universidad de Sevilla

Tutora: Carla Carmona Escalera  
Departamento de metafísica y corrientes actuales de la filosofía, ética y  
filosofía política

2020-2021



## **RESUMEN**

El objetivo de este trabajo es hacer uso de las herramientas que la filosofía contemporánea ofrece para analizar y comprender las injusticias epistémicas sufridas por el colectivo LGBT+ en China. Para ello comenzaré explicando el concepto de injusticia epistémica para a continuación aplicarlo a la situación del colectivo LGBT+ de manera general y, posteriormente, al contexto de China. Para ello haremos uso de las ideas introducidas por Miranda Fricker, José Medina y otros filósofos que centran su atención en las injusticias epistémicas que ocurren en el mundo.

Para llevar a cabo este trabajo, hemos examinado los datos sobre la situación en sociedad de los individuos que forman parte del colectivo, además de recopilar y analizar distintos testimonios de sujetos chinos. Los resultados hallados muestran un fuerte sentimiento de desamparo del colectivo LGBT+, que cuenta, objetivamente, con pocos recursos, una visibilidad prácticamente nula, y una situación desventajosa a la hora de participar en la sociedad con normalidad. Hemos encontrado, además, que las personas transgénero constituyen el colectivo más marginado y oprimido en China, dado el escaso apoyo estatal que reciben para cubrir sus necesidades médicas o las dificultades psicológicas relativas a lidiar con una disforia de género que les impide vivir cómodamente en su cuerpo.

*Palabras clave:* Injusticia epistémica, *queer*, transgénero, prejuicios, cisgénero, injusticia hermenéutica.

## **ABSTRACT**

This essay makes use of contemporary philosophy in order to analyze and understand the epistemic injustices suffered by the LGBT+ community in China. We will proceed as follows: first, we will explain the concept of epistemic injustice, secondly, we will apply it to the LGTB+ community in general, and thirdly, we will examine the situation of the peculiarities of the LGTB+ community in China. We will make use of the ideas developed by Miranda Fricker, José Medina, and other philosophers who analyze the epistemic injustices happening around the world.

In the process, we study the available data on the actual situation of the members of the LGBT+ community in China and compile a series of their testimonies with a view to learning from them. The results show a strong feeling of helplessness among the community, as the resources at their disposal are scarce, and their visibility and participation in society are almost non-existent. We also found out that transgender individuals constitute the most oppressed and marginalized members of the community in China. The essential reason for their marginalization lies in the limited support they have from the state to cover their medical and psychological needs owing to gender dysphoria, as they feel trapped in their bodies.

*Key words:* Epistemic injustice, *queer*, transgender, prejudice, cisgender, hermeneutical injustice.

# Índice

<b>1 INJUSTICIA EPISTÉMICA</b>	10
1.1 Injusticia hermenéutica	14
1.2. Epistemología de la resistencia	20
<b>2 IDENTIDADES LGBT+ E INJUSTICIA EPISTÉMICA</b>	25
2.1. Experiencia de género e idealismo y prejuicio	27
2.2. Ignorancia cis	32
<b>3 LGBT+ EN CHINA</b>	36
3.1. El género en China: contexto histórico	37
3.2. Epistemología del colectivo LGBT+ en China	43
3.2.1 <i>Queer</i> en China	45
3.2.2 <i>Tongzhi</i>	47
3.2.3 Transgénero en China	49
3.3. Salir del armario en China	53
<b>4 CONCLUSIÓN</b>	63
<b>5 BIBLIOGRAFÍA</b>	66



## Introducción

La filosofía no puede concebirse como mero pensamiento y discurso moralista, sino como herramienta práctica y política, en aras de defender derechos fundamentales de las personas y comprender con mayor exactitud sus experiencias. La epistemología se ocupa de la capacidad de todo ser humano de ser sujeto de conocimiento, estudiando en qué consiste el conocimiento, otorgando un papel fundamental al agente epistémico. Dentro de la epistemología, el presente trabajo tiene como punto de partida la epistemología social, que surge en la intersección entre epistemología y ética. Esta epistemología, muy influenciada por las epistemologías feministas, se caracteriza por situar a los sujetos de conocimiento. Frente al sujeto cartesiano, que pensaba de manera aislada e individualista, la epistemología social pone de relieve que las experiencias epistémicas de los sujetos están determinadas de manera tajante por sus condiciones sociales, en particular, por su identidad social. Así pues, y en tanto que la sociedad se encuentra en un constante avance ideológico, nuevas teorías epistémicas y nuevas herramientas deben desarrollarse para poder abarcar con mayor exactitud la diversidad de identidades sociales del mundo contemporáneo.

El presente Trabajo Fin de Grado se ocupará concretamente de enfocar cómo las identidades *queer* y transgénero son sistemáticamente víctimas de injusticias epistémicas. A pesar de que su visibilidad haya tenido un crecimiento exponencial en las últimas décadas, veremos que todavía queda mucho camino por recorrer para que podamos hablar de igualdad en lo que respecta a su participación en nuestras prácticas epistémicas cotidianas.

El concepto de ‘injusticia epistémica’, introducido por Miranda Fricker en 2007 por primera vez, revela los aspectos éticos y políticos que subyacen a nuestra forma de comprender y conocer el mundo. Su último propósito es conseguir que nuestras prácticas

epistémicas se acerquen a la idea de justicia.

La injusticia epistémica se produce cuando se discrimina a un sujeto en tanto sujeto de conocimiento. Hay dos tipos de injusticia epistémica: la testimonial, en la cual el testimonio del hablante es desacreditado por prejuicios que los interlocutores tienen hacia él, y la hermenéutica, donde existe una falta de recursos colectivos para interpretar y comprender la situación de determinados sujetos marginados, quienes, en consecuencia, se encontrarán en una situación de credibilidad reducida con verdaderas dificultades para comunicar apropiadamente sus experiencias. Así, ambas injusticias, como ha mostrado Medina (2013), están íntimamente relacionadas. Nosotros, en el presente TFG, nos centraremos en la hermenéutica.

Fricker (2017, p. 167) hace uso de investigaciones feministas para ejemplificar este tipo de injusticias, ejemplificando la injusticia hermenéutica en el contexto de la violencia ejercida hacia las mujeres y la terminología disponible para comprenderla. Así, explica que la inexistencia de conceptos como ‘violencia de género’ o ‘acoso sexual’ dificultaba la comprensión de la experiencia de opresión y violencia sufrida por las mujeres históricamente, además de privarlas de comprender su grado de importancia y silenciarlas. Por tanto, las mujeres, como ejemplifica con testimonios de mujeres reales, eran incapaces de comprender que lo que estaban sufriendo era una afrenta a su persona, una injusticia que las privaba de ser consideradas sujetos de conocimiento como tal, al ser incapaces de entender y expresar su situación de desventaja social por no contar con las herramientas necesarias para hacerlo en un determinado momento histórico.

El TFG se centrará en el caso de las injusticias epistémicas sufrida por la comunidad LGTB+ en China. Entre las asignaturas que se imparten en el Grado de Estudios en Asia Oriental con las que está relacionado cabe destacar ‘Teorías del Diálogo y la Interculturalidad’ o ‘Género y Familia’. Si bien en la primera se introdujo al alumnado



a los conceptos anteriormente mencionados, en la segunda se estudiaba la problemática del género en Asia Oriental. Si bien este trabajo será solo una primera aproximación a la situación del colectivo LGTB+ en China, dadas las limitaciones de un TFG, el objetivo es arrojar algo de luz sobre las circunstancias de opresión que sufren los individuos que lo conforman, donde muchos prejuicios y conceptos han sido prácticamente forzados a adaptarse tras sucesos históricos concretos en los que occidente ha demostrado ser una fuerza colonizadora, no solo en cuestiones bélicas, sino también en el ámbito del pensamiento. Así, tras la Guerra Fría (1947-1991), muchos conceptos relacionados con el género y la sexualidad fueron revisados. En ocasiones se les asociaron ideas prejuiciosas a conceptos que, históricamente, no habían recibido una atención especial en Asia, como es el caso de la homosexualidad.

En este trabajo de investigación, profundizaremos en el concepto de injusticia epistémica, atendiendo tanto al concepto original de Fricker como a revisiones posteriores del concepto, con el propósito de aplicar estas herramientas a la situación de marginación y opresión de las identidades *queer* y, más concretamente, las identidades que descansan bajo el término paraguas ‘transgénero’ en China.

El trabajo se compone de tres capítulos. Dedicaremos el primero a explicar los conceptos y teorías más importantes sobre la injusticia epistémica, en particular sobre la variante hermenéutica. En el segundo prestaremos atención a las injusticias relacionadas con el colectivo LGTB+ en general y en el tercero nos centraremos en las peculiaridades del caso Chino. Así lograremos ofrecer una modesta visión de conjunto de la evolución del colectivo, los avances en pensamiento y concienciación y la creación (o adaptación) de herramientas hermenéuticas alternativas para comprender estos fenómenos.

## **1. INJUSTICIA EPISTÉMICA**

Miranda Fricker (2017) identificó un tipo de injusticia específicamente epistémica. Según la autora, en nuestras prácticas epistémicas, desafortunadamente, la injusticia es lo normal, por lo que debemos prestar atención al espacio negativo constituido por la injusticia epistémica. Este tipo de injusticia no se refiere, como podría sugerir el uso de la palabra injusticia, a “la injusticia distributiva con respecto a bienes epistémicos como la información o la educación” (Fricker, 2017, p. 11), sino a fenómenos donde el agente epistémico es dañado en “su condición específica de sujeto de conocimiento” (Fricker, 2017, p. 11). Aquí la autora se refiere a las dificultades que determinadas identidades sociales sufren a la hora de realizar prácticas epistémicas cotidianas, como son comunicar sus experiencias y dar sentido a sus experiencias personales y sociales. Dichos sujetos están epistémicamente marginados, puesto que, a diferencia de los privilegiados, se ven expuestos a vejaciones epistémicas que son incompatibles con la idea de igualdad. A su vez, Fricker habla de la existencia de un imaginario hermenéutico colectivo, conformado por las creencias y actitudes prácticas compartidas por una comunidad, en el que los prejuicios relativos a la identidad social, que distinguirían entre sujetos marginados y sujetos privilegiados, juegan un papel fundamental. Así, podríamos decir que existe cierta politización de las prácticas epistémicas, que responderían a sutiles jerarquías de poder.

El poder social tiene un impacto ineludible en nuestras prácticas epistémicas, relacionando el conocimiento y la ética:

Como los rasgos éticos en cuestión nacen de la actuación del poder social en las interacciones epistémicas, revelarlas supone también dejar al descubierto una política de las prácticas epistémicas. (Fricker, 2017, p. 12).

Así, los grupos sociales con mayor desventaja social serán más propensos a sufrir una injusticia epistémica. Fricker denuncia la falta de un ‘marco teórico’ que identifique estos rasgos éticos en las relaciones epistémicas. Para ello es fundamental que prestemos atención al carácter situado de los sujetos:

Por el contrario, partir de la concepción socialmente situada nos permite reconstruir parte de las interdependencias existentes entre el poder, la razón y la autoridad epistémica para revelar los rasgos éticos intrínsecos a nuestras prácticas epistémicas. (Fricker, 2017, p. 14).

La autora, en esta cita, explica cómo las experiencias sociales, así como la forma en la que llevamos a cabo relaciones epistémicas cotidianas, están profundamente influidas por la posición social a la que cada individuo pertenece. Esta posición, a su vez, generará una serie de recursos hermenéuticos que serán compartidos entre los individuos que se encuentren en el mismo escalón social, que comparten una situación de privilegio o de desventaja social.

Fricker distingue entre dos tipos de injusticia epistémica, de acuerdo con la definición de injusticia epistémica que establecimos anteriormente. Los dos tipos de injusticia a los que se refiere y que marcarán el camino de la práctica de la epistemología social posterior son:

- Injusticia hermenéutica:

Este tipo de injusticia se genera cuando existe “un vacío en las herramientas de interpretación social que compartimos” (Fricker, 2012, p. 17), es decir, en los ‘recursos hermenéuticos colectivos’. Dada esta falta de herramientas, existen grupos sociales marginados hermenéuticamente, en tanto que su participación en las prácticas epistémicas cotidianas, mediante las cuales se generan los conceptos colectivos, es menor que la de los grupos privilegiados. Fricker sostiene que el imaginario colectivo tiene su base en una serie de prejuicios estructurales que sitúan al sujeto marginado epistémicamente en una situación desaventajada en lo que se refiere a comprender sus propias experiencias sociales puesto que, en primera instancia, no se le deja contribuir para crear conceptos con los que hacer frente a las experiencias características de su identidad social. Volvamos

al concepto de ‘acoso sexual’. Cuando las mujeres no disponían del concepto, no podían comprender qué les ocurría y tampoco comunicárselo a otras personas. Estas dificultades volvían poco inteligibles sus testimonios al respecto, que eran desacreditados “debido a una interpretación inadecuada del estilo en que se expresan” (Fricker, Miranda, 2012, p. 17). Fricker volverá repetidamente sobre el movimiento de liberación feminista, mediante el cual las mujeres han luchado constantemente por superar estos vacíos hermenéuticos y transmitir y comunicar sus experiencias de opresión y discriminación, hasta la comprensión y aceptación general de estas, y la posterior consolidación de conceptos que las reflejen. Ahondaremos más en este tipo de injusticia en el siguiente apartado, donde revisaremos distintas definiciones del concepto.

- Injusticia testimonial:

La injusticia testimonial básicamente consiste en la desacreditación de un testimonio por razones prejuiciosas. Como podemos aprender de la siguiente cita:

La idea fundamental es que una hablante sufre una injusticia testimonial simplemente si los prejuicios del oyente llevan a este a otorgar a la hablante menos credibilidad de la que le habría concedido en otras circunstancias. Como los prejuicios pueden adoptar muy distintas formas, hay más de un fenómeno susceptible de incluirse en el concepto de injusticia testimonial. (..) aquella injusticia que un hablante padece al recibir del oyente una credibilidad disminuida debido al prejuicio identitario vertido sobre el oyente. (Fricker, 2017, p. 14)

Un ejemplo claro de lo explicado en esta cita podría ser cualquier estereotipo racial. Supongamos, por ejemplo, que un policía blanco no creyese el testimonio de un ciudadano simplemente porque este es negro, mientras que si la misma situación de denuncia del ciudadano fuera ejecutada por un ciudadano blanco (sobre el cual no recae el mismo prejuicio identitario) su testimonio sería recibido sin escepticismos y sería rápidamente atendido (Fricker, 2012). En palabras de Fricker, un “ejemplo prototípico de injusticia testimonial” es:

Aquella injusticia que un hablante padece al recibir del oyente una credibilidad disminuida debido al prejuicio identitario vertido sobre el oyente, como sucede cuando la policía no cree a alguien porque es negro. (Fricker, 2017, pp. 14-15)

El prejuicio identitario, asociado a una serie de preconcepciones sobre el sujeto hablante, juega un papel principal en la injusticia testimonial, puesto que este prejuicio será determinante cuando el testimonio del hablante sea puesto en duda de manera más prevalente de como ocurriría con un sujeto que no sufra ese mismo prejuicio de manera generalizada. La autora define el prejuicio identitario como prejuicios que están directamente relacionados con la identidad social del sujeto, de forma que la concepción social de la credibilidad del sujeto se ve afectada, en la mayoría de los casos negativamente, en base a la propia identidad social del sujeto, como ocurre en el ejemplo de los prejuicios raciales: el testimonio de una persona no recibe la credibilidad que merece porque entra en juego un prejuicio que está intrínsecamente relacionado con su identidad racial. Esta injusticia resulta también evidente a efectos legales, puesto que está muy relacionada con abusos de poder, como en el caso de la violencia hacia las personas negras en Estados Unidos.

La existencia de estos prejuicios y su efecto sobre la credibilidad otorgada al sujeto podrían afectar a este en varios aspectos, tanto en las expectativas de la sociedad hacia él, como del propio sujeto hacia sí mismo, ya que los prejuicios pueden influir de la misma forma al propio enjuiciado. Este tipo de injusticia daña al sujeto en tanto comunicador de experiencias y conocimiento, como informante. Esta limitación del sujeto para comunicar su conocimiento y sus propias experiencias tiene consecuencias sociales, en tanto que su credibilidad será cuestionada, y personales, puesto que los prejuicios sobre su credibilidad también dejarán huella en su psicología, pudiendo debilitarla:

Sin duda, este daño puede erosionar la psicología del sujeto con mayor o menos profundidad y (...) puede coartar o limitar el desarrollo personal, de tal modo que podría impedir casi literalmente que una persona pudiera llegar a ser ella misma. (Fricker, 2017, p. 15)

La autora llama la atención sobre la necesidad de identificar y corregir la injusticia testimonial de la misma forma que la hermenéutica, puesto que ambas tendrán

repercusión sobre el desarrollo del sujeto como ser social.

Estos dos tipos de injusticia epistémica están intrínsecamente relacionados (Medina, 2012), en tanto que se retroalimentan. Las dinámicas testimoniales son las encargadas de mantener y transmitir injusticias hermenéuticas, mediante fallos en la comunicación, ya que aquellos sujetos incapaces de dar sentido a sus experiencias son silenciados a la hora de intentar crear nuevos significados acordes a estas. De la misma forma, la injusticia testimonial ocurre dada la persistencia de vacíos hermenéuticos que establecen ciertas voces como menos inteligibles y, por tanto, menos creíbles en ciertos ámbitos. Así, cuando lleven a cabo intentos de construir ciertos significados nuevos, los cuales necesitan para dar sentido a sus experiencias, sus intentos de comunicación serán considerados sistemáticamente sinsentidos y por tanto carecerán de toda credibilidad. Estas dificultades o fallos a la hora de comunicar o comprender estas situaciones son explicadas por Medina (2012, p. 75) mediante los términos de ‘insensibilidad testimonial’ e ‘insensibilidad hermenéutica’, que completan la propuesta de Fricker relacionando ambos tipos de injusticia epistémica.

Si bien ambos tipos de injusticia son dignos de estudio y de hecho motivan debates filosóficos fundamentales, siendo de mucha actualidad, pues desde su origen no han dejado de ser matizados y extendidos, en el presente trabajo nos centraremos en la injusticia hermenéutica con el propósito de abordar la situación de opresión que sufren los grupos marginados hacia los cuales este trabajo está enfocado: las personas transgénero en China.

## **1.1. Injusticia hermenéutica**

Ambos tipos de injusticia epistémica, la testimonial y la hermenéutica, provienen de relaciones de poder desiguales y de los prejuicios sistémicos que estas generan. Son, por tanto, problemas éticos que, a su vez, se vuelven políticos por la estrecha relación que guardan estos dos ámbitos (Medina, 2013). En este trabajo nos centraremos en la injusticia epistémica hermenéutica, como ya comentamos en la introducción, por lo que revisaremos las distintas definiciones que han surgido con posterioridad al concepto de Fricker, así como las matizaciones que se han hecho de la propuesta de Fricker, por varios

autores. Como ya adelantamos, para ejemplificar y analizar este tipo de injusticia epistémica, Fricker estudia el movimiento de liberación de la mujer:

Las mujeres fueron colectivamente capaces de superar los hábitos de interpretación social rutinarios existentes y obtener interpretaciones excepcionales de algunas de sus experiencias, anteriormente ocluidas; juntas, fueron capaces de materializar unos recursos para la interpretación que hasta el momento solo estaban implícitas en las prácticas interpretativas de la época. (Fricker, 2017, p. 168)

Fricker trata de explicar que el concepto de ‘acoso sexual’ surge en un contexto concreto en el que existían ciertos conceptos consolidados en ese momento histórico, previo al movimiento feminista, que hacían referencia a actos y actitudes de acoso y opresión hacia la mujer, concebidos como normales y naturales en el imaginario social colectivo. Hoy en día, que sí contamos con recursos hermenéuticos apropiados, entre ellos el concepto de acoso sexual, que está muy extendido, podemos discernir claramente la situación de opresión y discriminación que sufrían las mujeres, una situación que fue invisibilizada tradicionalmente y que continuó siéndolo hasta que estas hicieron sus experiencias individuales públicas, compartiendo vivencias y organizándose políticamente, ejerciendo así su capacidad como sujetos de relacionarse epistémicamente. A partir de entonces, las experiencias reconocidas inicialmente por las propias víctimas de la opresión como privadas e individuales, fueron reconocidas como compartidas por todas las mujeres por el mero hecho de ser mujer, es decir, por su identidad social relativo al género, lo cual llevó a crear recursos interpretativos colectivos necesarios acordes a esta situación, estableciendo conceptos como el de ‘acoso sexual’ y aportando un sentido social que facilitaba la comprensión y confianza social. Con el testimonio de Carmita Wood, Fricker aplicará la definición de injusticia hermenéutica al acoso sexual:

Aquí podemos ver una historia en la que se aprecia el extremo hasta el cual puede haber en los recursos hermenéuticos colectivos una laguna en la que debería estar el nombre de una experiencia social diferenciada. Así expuesta, apreciamos que mujeres como Carmita Wood sufrieron (entre otras cosas) una desventaja cognitiva aguda derivada de un vacío en los recursos hermenéuticos colectivos. (Fricker, 2017, p. 171)

Es decir, desde el punto de vista de Fricker, la víctima de la injusticia es incapaz

de comprender lo que le sucede por carecer de las herramientas hermenéuticas y los conceptos necesarios. Pero no es solo la víctima la que carece de esos recursos. Como explica Mason (2021), la propuesta de Fricker también pone de relieve que el sujeto sufre injusticia hermenéutica cuando la mayoría de las personas fallan al entender la naturaleza de las experiencias sociales del sujeto porque este pertenece a un grupo social hermenéuticamente marginado. En este caso, el sujeto sería Carmita Wood, y el grupo social marginado serían las mujeres.

Aun así, Fricker no solo alude a la inexistencia de conceptos como ejemplos de este tipo de injusticia, sino que también se refiere en el contexto de su concepto de injusticia hermenéutica a conceptos afines que no son completamente realistas y, desde luego, nada justos para los sujetos oprimidos. Uno de los ejemplos que ofrece es el uso de la palabra ‘flirteo’. Este tipo de conceptos no solo no abordan el problema de frente, sino que cumplen la función de justificar un comportamiento de acoso que incomoda a las víctimas.

Identificar un tipo de acoso cuya gravedad es disminuida por el término que se usa para describir la conducta, deriva en la falta de reconocimiento de la injusticia o el agravio como tal, tanto para el que perpetúa esta actitud, como para la persona afectada por ella. De ese modo, tanto quien ve su perspectiva reforzada por el concepto afín deformador como la víctima ven sus agencias epistémicas coartadas, si bien es la mujer la que está hermenéuticamente marginada. Otro aspecto de esta participación hermenéutica desigual es que los significados que las personas atribuyen a este término no concuerdan, lo que genera zonas de conflicto hermenéutico. En palabras de Fricker,

En una zona de conflicto como esta, la participación hermenéutica desigual siendo estando positivamente oculta por el significado existente atribuido a la conducta (flirteo). (Fricker, 2017, p. 174)

Aquí, al concebir el flirteo no solo como algo inocente y lejos de constituir un acoso como tal, sino también identificar el rechazo que surge por la incomodidad de la víctima como ‘carecer de sentido del humor’, añade dificultad a la comprensión del agravio realmente llevado a cabo, puesto que el significado atribuido tanto a ‘flirtear’ como a ‘sentido del humor’ contienen atribuciones positivas, a diferencia de los conceptos que sería más justo usar, como el de ‘acoso sexual’.

Continuando con el ejemplo del movimiento feminista, Fricker, además del



ejemplo del acoso sexual, explora el ejemplo de la depresión postparto. Ambas experiencias, comunes a una mayoría de mujeres, han sido tradicionalmente silenciadas, de tal manera que ha existido un vacío hermenéutico a su alrededor que ha impedido su adecuada comprensión, lo cual ha dificultado la obtención de recursos y ayudas por parte de las víctimas de la injusticia, así como la concienciación social requerida. El caso de la depresión postparto se ejemplifica mediante el testimonio de Wendy Sandford, una de las protagonistas del libro de Susan Brownmiller sobre la liberación de la mujer en Estados Unidos:

La idea rectora aquí es que mientras estas mujeres buscaban a tientas una interpretación adecuada de la que ahora podríamos denominar fácilmente depresión posparto, en la mente de Wendy Sandford se disipó de repente la tiniebla hermenéutica de sí misma que le había estado impidiendo injustamente comprender un área significativa de su experiencia social, privándola así de una parcela importante de comprensión de sí misma. (Fricker, 2017, pp. 179-180)

Relacionando el ejemplo de esta cita con los datos anteriormente, vemos que el resultado es el mismo; en el momento en el que las mujeres comunican estas experiencias que creían individuales y privadas, descubren que son vivencias comunes al colectivo específico de las mujeres y, por lo tanto, pueden unirse y politizarse en aras de buscar soluciones a estas situaciones comunes.

De acuerdo con Fricker, un grupo social está hermenéuticamente marginado cuando los que componen esos grupos, en virtud de ser miembros de este, son incapaces de participar equitativamente en las instituciones y las prácticas sociales a través de las cuales los recursos hermenéuticos son generados (por ejemplo, las relativas a la ley, el gobierno, el periodismo, o la academia) (Mason 2021, p. 6). Es necesario que se cumplan ciertas condiciones para justificar que una experiencia sea considerada una injusticia hermenéutica. Según Mason (2021), Fricker establece dos condiciones.

Antes de organizar las condiciones que Fricker considera necesarias para aplicar el concepto de injusticia hermenéutica, Mason explica en primer lugar las dos diferentes definiciones de injusticia hermenéutica que Fricker identifica: en la primera, la injusticia hermenéutica requiere esencialmente prejuicio estructural identitario en el imaginario hermenéutico colectivo. En la segunda definición, Fricker añade que la injusticia hermenéutica está esencialmente causada por la marginación hermenéutica, afirmando

que la marginación hermenéutica de la que habla en su segunda definición supone causar un prejuicio estructural de identidad en las herramientas hermenéuticas colectivas, relacionando así ambas definiciones, en tanto que una lleva a la otra. Aun así, según Mason (2021, p. 7), esta relación no resuelve la discrepancia entre la primera y la segunda definición de la autora.

Con el fin de añadir su propia definición y sus propias condiciones a las establecidas por Fricker en su obra, Mason ordena las condiciones establecidas por Fricker para determinar si un sujeto sufre injusticia hermenéutica. Serían dos:

- (i) El sujeto es incapaz de entender la naturaleza o el significado normativo de su experiencia social, o
- (ii) El sujeto es incapaz de describir la naturaleza o significado normativo de la experiencia social de forma que el resto de las personas puedan comprenderla.

Aunque estas condiciones se ven satisfechas en los ejemplos que propone Fricker, como en el caso de Carmita Wood, es necesaria una tercera condición, argumenta Mason (2021, p. 10), para considerar que una injusticia hermenéutica se esté dando.

La tercera condición que Mason establece especifica que las dos condiciones anteriores (i) e (ii) deben darse a raíz de una injusticia. Es decir, solo estaríamos hablando de una injusticia hermenéutica si la primera o la segunda condición se diesen de alguna manera que fuera considerada *injusta*. Aun así, la autora reconoce que hay más de una definición de injusticia y que distintos filósofos pueden estar en desacuerdo con respecto a lo que hace el cumplimiento de las dos primeras condiciones injustas.

Con vistas a extender los límites del concepto de injusticia hermenéutica de Fricker (2017), Mason añadirá una cuarta condición para considerar un suceso como una injusticia hermenéutica: un sujeto la sufre solo si las condiciones (i) o (ii) son satisfechas debido a que las herramientas colectivas hermenéuticas son deficientes o están tergiversadas. Añadiendo esta cuarta condición a la definición, podemos entender situaciones en las que la injusticia hermenéutica sea ejercida por el sujeto hacia sí mismo de manera inconsciente, como en el caso que Mason expone: un hombre que, aun sintiéndose atraído por otros hombres, no se atribuye a sí mismo el término ‘homosexual’ por la manera en la que la homosexualidad se entiende en su alrededor, pues el concepto de ‘homosexual’ tiene una aureola claramente despectiva. Esta situación podría resultar

en que el propio sujeto considere su experiencia de atracción hacia su mismo género como una ‘enfermedad’ o una ‘fase’ (2021, p. 14).

En otras palabras, aprendemos de Mason (2021) que la injusticia hermenéutica no se da solo cuando no poseemos los conceptos, sino también cuando fallamos al aplicarlos. Cuando hablamos de tergiversar las herramientas hermenéuticas colectivas, nos referimos a que los términos y conceptos están relacionados de forma inválida o inductivamente débil (Mason 2021, p. 20). Los recursos hermenéuticos colectivos están conformados, por un lado, por los conceptos existentes y, por otro lado, por los términos usados para expresar estos conceptos. Entre estos conceptos y términos existen relaciones inferenciales que pertenecen al recurso hermenéutico colectivo y están relacionados de manera inferencial con otros conceptos, como el concepto de ‘gato’, por ejemplo, se relaciona con ‘animal’ o ‘felino’, que también pertenecen al recurso hermenéutico colectivo. Por tanto, existen relaciones más o menos directas entre conceptos (y los términos que corresponden a cada uno).

Para explicar la conexión entre estas relaciones y la injusticia hermenéutica, Mason explora la relación que se establecía en los años 50 entre el concepto ‘homosexual’ y conceptos como ‘antinatural’, ‘enfermedad’ o ‘desviado’. Es decir, de la misma forma que relacionábamos el concepto de ‘gato’ con ‘felino’, estableciendo una relación inmediata entre ambos conceptos, también existía esta relación entre el concepto ‘homosexual’ y ‘enfermedad’. Por lo tanto, las herramientas colectivas hermenéuticas instauraban lo que Mason define como “relaciones inferenciales gruesas” en esa época entre estos conceptos (Mason, 2021, p. 19).

El término ‘relaciones gruesas’ se refiere a la correlación de significados o conceptos entre ellos, que pueden ser más fácilmente relacionables que otros. Existirían, pues, las relaciones inferenciales gruesas entre los conceptos más comúnmente relacionables (violador, hombre) y relaciones inferenciales débiles entre aquellos que no se relacionan en el imaginario colectivo (violador, familiar). Así, siguiendo con el ejemplo de la violación, el concepto de ‘violación’, como argumenta Mason (2021, p. 15), es conocido de manera global, pero se concibe como algo que es perpetrado por desconocidos (a menudo, racializados), más que por miembros de la familia, amigos o parejas. Es decir, a pesar de conocer el término, el sujeto puede experimentar fallos en su aplicación porque exista una idea equívoca y extendida socialmente del concepto de ‘violación’, como el no considerar la presión por parte de nuestra pareja a tener relaciones tras recibir varias negativas como un caso de violación, ya que el concepto de violación

sugiere un contexto distinto: por un desconocido, en un callejón de madrugada, con violencia física, etcétera. La herramienta hermenéutica colectiva, por tanto, está tergiversada cuando las relaciones inferenciales entre estos conceptos y términos son inválidos. De este modo, la injusticia hermenéutica se relaciona no solo con la falta de conceptos existentes para la comprensión del fenómeno, sino también con la aplicación inexacta de estos, bien sea por las gruesas relaciones inferenciales atribuidas al concepto, o por la incomprensión del concepto o experiencia en base a la estructura que los recursos hermenéuticos colectivos conforman.

Según Göran Colliste (2019), podríamos añadir a esta explicación de las aplicaciones inexactas o tergiversadas de relaciones que se dan entre conceptos la existencia de la contraposición entre ‘el uno’ y ‘el otro’. Es decir, el establecimiento de una diferencia entre uno mismo y el resto de los sujetos a nuestro alrededor lleva a separar la experiencia propia de la ajena, favoreciendo la atribución de ciertos prejuicios al resto y a sus experiencias. Cuando esto sucede se crea, irremediablemente, cierta jerarquía innata de poder o importancia que nos hace aún más difícil incluir esos conceptos en la definición de nuestra propia experiencia. Por tanto, y volviendo al ejemplo del párrafo anterior, sería más fácil establecer estas relaciones inferenciales entre ‘violación’ y ‘familiar’ en el caso de observarlo en otra persona ajena a nosotros que en el caso propio.

Al concepto de ‘injusticia hermenéutica’, tras la definición de Fricker (2017), se han ido añadiendo matices, reescribiendo el significado e indagando profundamente en su origen, sus causas y sus manifestaciones en las relaciones epistémicas cotidianas. Mediante este debate filosófico en el que distintos autores contribuyen con sus lecturas e ideas originales, la injusticia hermenéutica se estudia minuciosamente con el propósito de comprender el fenómeno en toda su complejidad, de manera que podamos revisar y corregir ideas y conceptos que estén equívocamente aplicados, siempre buscando la justicia de los colectivos oprimidos, disipando el vacío hermenéutico que no les permite comunicar sus propias experiencias y circunstancias, e incluso ser conscientes de ellas.

## **1.2. Epistemología de la resistencia**

El concepto de epistemología de la resistencia es la respuesta de Medina (2013) a la manera en la que Fricker (2017) entiende el concepto de injusticia epistémica, en

particular la hermenéutica. Por un lado, amplía las nociones de Fricker y, por otro, hace una lectura de ellas. En su texto, Medina (2013, p. 4) habla de los fenómenos de marginación hermenéutica y las respuestas que surgen a raíz de estos, centrándose en una lectura más política y dirigida a sociedades democráticas donde existen ciertos mecanismos de contestación política, mediante el uso de recursos epistémicos para cambiar las estructuras normativas opresoras.

Al igual que Fricker, Medina (2013) entiende las injusticias hermenéuticas y testimoniales como limitadoras de las capacidades de los afectados para expresar sus preocupaciones y necesidades, a la vez que limitan también las capacidades de las personas que tratan de comprenderles, puesto que no cuentan con las herramientas necesarias para hacerlo a pesar de no estar hermenéuticamente marginadas. No obstante, algo peculiar de la propuesta de Medina (2013) es la importancia que da al desacuerdo. Defiende el desacuerdo como parte necesaria del proceso de comprensión, ya que mediante la discusión podemos apreciar y considerar puntos de vista diferentes al propio, los cuales nos pueden llevar a plantearnos nuestras propias experiencias y opiniones a través del intercambio de experiencias y perspectivas. Orientar una sociedad democrática hacia el acuerdo es importante, pero el modelo de fricción epistémica entre diversas perspectivas es algo más amplio que alcanzar acuerdos. Esta fricción es necesaria tanto en el momento posterior al consenso, como en el momento de llegar al acuerdo, y también después de haber llegado y haber implementado el consenso (Medina, 2013, pp. 11-12). Es decir, el desacuerdo es necesario para llegar a acuerdos posteriormente, por lo que debemos permitir que exista esta resistencia, en aras de poder alcanzar constantes consensos conforme avanzamos en el tiempo.

Medina explica la injusticia epistémica que supone la silenciación de los grupos oprimidos argumentando que es necesario analizar la forma en la que cada comunidad interpretativa funciona y las prácticas que llevan a cabo; es decir, analizar esta silenciación de una manera más pluralista, concibiendo cada grupo social como heterogéneo, con múltiples voces y perspectivas (Medina, 2012, p. 3), puesto que una sociedad compleja normalmente tiene un público diverso con fuentes interpretativas y prácticas heterogéneas (Medina, 2012, p. 11).

Otra clave de su propuesta es la idea de que la discriminación de un colectivo no debe concebirse dentro de un solo contexto social, sino en tanto que existen varias formas de coexistir dentro del contexto general, puesto que es innegable que no existe un solo contexto general a toda una sociedad. Estos saltos de un sub-contexto a otro abren

distintas posibilidades dependiendo de variables como si el sujeto habla consigo mismo, con un sujeto más o menos empático o si el contexto es flexible como para permitir innovaciones semánticas (Medina, 2012, p. 9). Por tanto, insistirá en que la existencia de un imaginario hermenéutico colectivo debe ser puesta en duda, puesto que a pesar de que exista una buena comunicación en el cuerpo social, esta unificación probablemente tienda a desacreditar algunos recursos más marginados o cuyos recursos interpretativos son más difíciles de encontrar, y aquellos que aún están surgiendo (puesto que la sociedad y sus recursos epistémicos constantemente se renuevan), que permanecen fragmentados y sin articular. Por tanto, el imaginario hermenéutico colectivo, desde su punto de vista, no es más que la teorización de los recursos usados por los sujetos privilegiados, cuya voz es más escuchada. Por ello, Medina llama la atención sobre el hecho de que cualquier sociedad tendrá una gran diversidad a la hora de interpretar la hermenéutica colectiva, en particular sobre las disidencias interpretativas. En este trabajo, seguiremos hablando de imaginario colectivo para referirnos a los recursos hermenéuticos disponibles para todos los miembros de la sociedad, si bien asumimos que además de los recursos disponibles para todos existen imaginarios alternativos que surgen para paliar las deficiencias del anterior.

En la línea del enfoque pluralista de Medina, Dotson (2012) también critica la definición de Fricker de que solo existe un set de recursos hermenéuticos colectivos de los que todo el mundo depende, pues esta afirmación no tiene en cuenta epistemologías alternativas que existen en el interior de las comunidades marginadas. Por tanto, siempre existe más de un set de recursos hermenéuticos, en tanto que los grupos marginados a menudo desarrollan recursos epistémicos necesarios para dar sentido a sus experiencias. Esta diferenciación la lleva a cabo para introducir un tercer tipo de injusticia epistémica, la injusticia contributiva. La injusticia contributiva que Dotson identifica surge precisamente porque existen distintos recursos hermenéuticos que el agente epistémico podría utilizar además de las herramientas hermenéuticas estructuralmente establecidas. Aun así, el agente epistémico que comete la injusticia decide rechazar esta posibilidad de reconocer y adquirir las herramientas necesarias para entender distintos marcos epistémicos, negándole así al sujeto oprimido la posibilidad de contribuir con sus experiencias de manera equitativa al entendimiento colectivo. El agente comete la injusticia contributiva, ya de manera inintencionada, ya intencionadamente, al no reconocer o no hacer uso de estas fuentes hermenéuticas alternativas, poniendo en práctica una ignorancia hermenéutica deliberada (Pohlhaus, 2012).

Esto no se debe a la falta de experiencias que comunicar por parte de los sujetos oprimidos, sino que sus contribuciones son sistemáticamente desestimadas por aquellos fuera de la comunidad oprimida. Así, existe una clara diferencia con el concepto de injusticia hermenéutica propuesto por Fricker, según la cual ambos, el grupo marginado y los grupos dominantes comparten una falta de recursos epistémicos necesarios para comprender o expresar las experiencias injustas. Por el contrario, el concepto de ‘injusticia contributoria’ se refiere a casos en los que las herramientas necesarias para evitar el vacío hermenéutico ya existen y se usan en el grupo marginado, pero no son aceptadas o siquiera reconocidas por el grupo dominante. Mason (2020) ejemplifica esta forma de injusticia con una persona que insiste en que las disparidades raciales en las estadísticas de graduación universitaria son meramente meritocráticas, negándose a usar el concepto de ‘racismo estructural’ para comprender por qué los estudiantes universitarios negros o hispanos se gradúan de universidades con menor frecuencia que sus compañeros blancos. También podemos dar un ejemplo de la comunidad LGBTQ+: el recurso hermenéutico colectivo será deficiente y generará injusticias hermenéuticas siempre y cuando la mayoría de las personas se nieguen a usar o incluso reconocer conceptos o terminología creada por miembros de la comunidad LGBTQ+ para entender y describir sus experiencias (Mason, 2021, p. 25).

Según Medina (2013), es importante prestar atención al hecho de que, en el silenciamiento de las mujeres, no es solo su credibilidad la que está siendo cuestionada, sino que también se encuentran en una posición comunicativa injusta, es decir: en ocasiones el sujeto oprimido es incapaz de responder o defenderse adecuadamente frente al interlocutor, dada su posición epistémica. Va a criticar a Fricker por la diferencia que establece entre el análisis comunicativo y el análisis epistémico en el contexto de grupos epistémicos silenciados, puesto que para ambos Medina van de la mano: el silenciamiento va unido a una incapacidad o dificultad a la hora de hacer cobrar sentido a las experiencias. Es por ello por lo que inteligibilidad y credibilidad están estrechamente relacionadas, pues es a causa de dinámicas comunicativas empobrecidas en las que no se da reciprocidad por lo que hay desconfianza epistémica y la credibilidad disminuye. Las capacidades comunicativas de la víctima están limitadas, y, en el mejor de los casos, será concebida como una voz menor en la interacción. Cuando los intercambios comunicativos están desequilibrados, los intercambios epistémicos se vuelven limitados y defectuosos, y viceversa.

Por otro lado, la capacidad hermenéutica de las personas no debe unirse tan

estrechamente como Fricker (2017) propone a los términos disponibles y los conceptos acuñados, puesto que los sujetos oprimidos encontrarán formas de expresar su sufrimiento antes de que estas articulaciones estén disponibles (Medina, 2012, p. 9). Esto es lo que el autor denomina ‘resistencia discursiva’, mediante la cual los contra públicos existentes (por cuestiones de género, raza, clase, orientación sexual...) y sus discursos ofrecen resistencia contra los puntos de vista hegemónicos, puesto que articulan descripciones e interpretaciones alternativas de sus necesidades. Esta epistemología de la resistencia que describe Medina implica una cierta obligación por parte de los sujetos que la ejercen, puesto que la resistencia es totalmente necesaria como sujetos activos. Al tratarse de opresión epistémica, esta obligación a resistirse lleva a varias responsabilidades epistémicas, entre ellas, el luchar contra la ignorancia, conocerse a uno mismo y nuestros semejantes en ciertos aspectos, el aprender y facilitar el aprendizaje a otros, y, en resumen, el colaborar con la búsqueda de justicia epistémica (Medina, 2012, p. 17).

Por tanto, y a modo de resumen, la epistemología de la resistencia se refiere a una respuesta a la injusticia epistémica mediante la cual los sujetos afectados usan sus recursos y habilidades para disminuir y cambiar estructuras opresivas normativas y las funciones cognitivo-afectivas que las sostienen, como parte del avance en sociedades democráticas.<sup>1</sup> Esto se debe a que la división social (que es resultado de esta opresión) a menudo desemboca en grupos que desarrollan sus propias prácticas y dinámicas comunicativas e interpretativas.

---

<sup>1</sup> Medina afirma la existencia –o necesidad de– de esta resistencia tanto en sociedades democráticas como no-democráticas. Aun así, defiende que en las sociedades democráticas existe una implicación y obligación de participar epistémicamente de manera equitativa y libre, y por lo tanto existe también un deber social de detectar y corregir las disparidades sistemáticas en el ámbito epistémico que llevan a injusticias e inequidad.



## **2. Identidades LGBT+ e injusticia epistémica**

Todos los conceptos explicados anteriormente son intuitivamente relacionables con la preocupación principal de este trabajo, las identidades LGBT+. De la misma forma que los autores hasta ahora estudiados han aplicado estas ideas a las mujeres o las personas no-blancas, estas pueden ser aplicadas para abordar las injusticias epistémicas que sufren las personas bajo el paraguas de las identidades transgénero.

La propia idea de identidad de género era prácticamente invisible e inidentificable hasta hace apenas un par de décadas, cuando el diálogo al respecto era difícilmente concebido, puesto que ni siquiera las propias personas inconformes con su identidad de género tenían las herramientas hermenéuticas para comprender sus experiencias, algo muy similar a los ejemplos del capítulo anterior de mujeres que tenían dificultades para comprender sus propias experiencias como resultado de la inexistencia o el desconocimiento de conceptos tales como el de ‘acoso sexual’ o ‘depresión posparto’. Aun así, y a pesar de esta falta de los conceptos necesarios para describir sus propias experiencias, los sujetos oprimidos son conscientes de la situación desventajosa y de discriminación que sufren socialmente, como argumentábamos en el capítulo anterior mediante la definición de la epistemología de la resistencia. Por ejemplo, la sensación de incomodidad o descontento con el propio aspecto físico es frecuente entre las personas transgénero, incluso cuando no están familiarizados con conceptos tales como ‘identidad de género’, o ‘disforia de género’, o incluso antes de que estos fueran creados.

Las identidades de género y orientaciones sexuales están, indiscutiblemente, sujetas a situaciones diversas de discriminación e injusticia en diferentes partes del mundo, ya sea en países más conservadores con un sistema político y legal orientado de manera que estas orientaciones o identidades son castigadas, o en países más progresistas donde la opresión se ejerce de forma menos directa. Según Amnistía Internacional, la homosexualidad puede suponer la pena de muerte en 11 países del mundo, y es ilegal en 70 países. Además, entre el 1 de enero de 2008 y el 30 de septiembre de 2019 fueron reportados 3314 asesinatos contra personas transgénero en 74 países del mundo. Esta discriminación a veces toma formas muy obvias:

En algunos casos son dirigentes políticos quienes hacen gala de una agresiva homofobia, como el presidente de Zimbabue, Robert Mugabe, quien llegó a decir públicamente que los homosexuales son ‘peores que cerdos y perros’, o como algunos políticos de Letonia, Lituania, Bulgaria o Polonia que se opusieron a la celebración de actos de apoyo a la igualdad del colectivo LGBTI. (Amnistía Internacional, 2021)

En muchos lugares del mundo no existe legislación que proteja o brinde derechos al colectivo, e incluso se prohíben las organizaciones que tratan de dar voz a este, a pesar del surgimiento resistencias epistémicas que tratan de tener voz en estas situaciones de opresión. O incluso a pesar de que se intente velar por ellos desde organizaciones internacionales:

Organismos de Naciones Unidas que vigilan los tratados de derechos humanos, como el Comité de Derechos Humanos y el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, han afirmado la prohibición de discriminación en razón de las orientaciones sexuales e identidad de género. (Amnistía Internacional, 2021)

Ante esta situación, podemos aplicar los términos de injusticia testimonial y hermenéutica. En el caso de la testimonial, existen prejuicios asociados al colectivo LGBT+ que reducen su credibilidad y contribuyen a su discriminación; en el caso de la injusticia hermenéutica, los conceptos relativos a las experiencias de estos colectivos no son acogidos en el imaginario colectivo, además de que existen relaciones gruesas dañinas entre los conceptos ya existentes y otros claramente despectivos, como sucede con el de ‘homosexual’ y los de ‘enfermedad’ o ‘antinatural’.

Florien M. Cramwinckel, Daan T. Scheepers y Jozanneke van der Toorn (2018) introducen el acrónimo SOGIP (Sexual Orientation and Gender Identity Prejudice) o, en su traducción al español, POSIG (Prejuicio de Orientación Sexual e Identidad de Género), un término que definen como actitudes negativas hacia ciertas actitudes, individuos o grupos basados en (o relacionados con) la orientación sexual (percibida), su identidad de género (percibida), los roles de género o la expresión de género. El término POSIG, por tanto, se usa para definir a aquellos que se desvían de la norma heterosexual y/o cisgénero (Cramwinckel M. Florian, T. Scheepers Daan y van der Toorn Jozanneke, 2018, p. 2). A pesar de que muchas personas, y en especial en occidente, se consideran comprensivos y a favor de derechos igualitarios para el colectivo LGBT+, el prejuicio es prevalente aún

hoy en día. Por ejemplo, incluso en los Países Bajos, considerado un país progresista, los crímenes de odio hacia personas LGBT+ ocurren frecuentemente, pues los adolescentes que forman parte del colectivo son víctimas de *bullying* hasta cuatro veces más que sus compañeros heterosexuales (cf. Cramwinckel M. Florian, T. Scheepers Daan y van der Toorn Jojanneke, 2018, p. 3). Las consecuencias de esto son severas: las estadísticas muestran mayores índices de intentos de suicidio, aislamiento y depresión entre los adolescentes LGBT+ que entre los adolescentes heterosexuales.

A pesar de que muchos autores han hablado anteriormente de la opresión y discriminación sufrida a raíz de la orientación sexual de sujetos no-heterosexuales, los estudios respecto a las identidades transgénero son más escasos, dado que los conceptos y el lenguaje respectivos aún están en proceso de añadirse, lentamente, al recurso hermenéutico colectivo. Es por ello por lo que, a lo largo de este capítulo, desarrollaremos la relación entre la situación del colectivo transgénero y los conceptos explicados anteriormente.

## **2.1. Experiencia de género, idealismo y prejuicio**

Podríamos afirmar que vivimos en una sociedad hetero-cis-normativa, puesto que estas identidades cuentan con un privilegio social y político que establece la norma. Aun así, dentro de la propia sociedad heteronormativa, existen personas homosexuales o bisexuales, y dentro de la cis-normatividad, existen personas transgénero.

Antes de continuar es preciso detenernos en explicar el concepto ‘transgénero’. Según la definición de Amnistía Internacional, ‘transgénero’:

Es un término paraguas que se refiere a las personas cuya identidad de género y/o expresión de género no coincide con las expectativas convencionales relativas al género y al sexo que se les asignó al nacer. Este concepto engloba, aunque de forma no excluyente, a personas que se identifican como transgénero, transexuales, travestis, género *queer*, agénero, variantes de género, no conformes con el género, o con cualquier otra identidad de género que no cumpla con las expectativas sociales y culturales con respecto al mismo. (Amnistía Internacional, 2021)

Este será el significado que daremos al término transgénero a lo largo de la extensión del trabajo, entendiéndolo como un término paraguas que engloba diferentes experiencias y vivencias personales con respecto a la concepción del género de cada sujeto. Como ya hemos mencionado anteriormente, la experiencia de un mismo colectivo es heterogénea, pues cualquier entramado social contiene múltiples sujetos cuyas maneras de comunicarse y entender sus experiencias serán diferentes (Medina, 2012, p. 12), por lo que no existe una norma de cómo deben ser, actuar o verse las personas que se identifiquen con este término. Por ejemplo, la experiencia de un hombre transgénero con acceso al proceso de hormonación, será totalmente distinta a la de un hombre transgénero que, por las razones que sean, no lleva a cabo esta transición a nivel hormonal.

Medina (2013, p. 11) alude al argumento de Wittgenstein de que debemos evitar el idealismo para enriquecernos desde la discordancia. Extrapolando esto a la idea del género, la propia concepción generalizada de este como un sistema binario debería ser deconstruida, de manera que podamos comprender la idea de las personas cuya experiencia hermenéutica no es acorde con la idea del género como algo binario, sino como un espectro que no tiene principio y fin. Esto es, la idea de ‘hombre’ o ‘mujer’ no deben ser extremos en los que situarse de manera fija, sino concepciones movibles y cambiantes que puedan referirse a expresiones de género tales como la vestimenta, el comportamiento, o incluso la forma de hablar y expresarse. La propia creación de ideas preconcebidas sobre estos conceptos inamovibles dificulta la expresión y comprensión de las personas cuya experiencia personal no se ajusta a la idealización impuesta.

Aun así, las vidas de los sujetos que forman parte de estas minorías están conformadas de acuerdo con los sistemas de opresión (Medina, 2013), es decir: los sujetos LGBT+ viven a menudo en un ambiente donde el POSIG está extendido en su entorno. Esto quiere decir que las propias personas que experimentan estas injusticias pueden estar sujetas a estos prejuicios de manera no-doxástica; es decir, no comparten el prejuicio<sup>2</sup> en el nivel de la opinión, pero este, aun así, tiene un impacto o influencia en su comportamiento en el plano no-doxástico. En referencia a esto, y como ejemplo de estos prejuicios inconscientes y presentes en las propias personas que forman parte del colectivo, podríamos hablar de la unión tradicional de la orientación sexual a la cis-hetero normatividad. Durante siglos, las mujeres que se han sentido atraídas por mujeres – aunque hoy en día en menor medida– han tendido a demostrar una expresión de género

---

<sup>2</sup> En este caso, el prejuicio o idea sería atribuir al género un carácter binario asociado con ciertos caracteres o formas de expresión determinados e inamovibles.

más ‘masculina’, al igual que los hombres homosexuales han tendido a expresarse de manera más ‘femenina’. Esto, aunque podría leerse como una forma de desafiar las normas de género impuestas, podría tener relación con la propia concepción heteronormativa de la orientación sexual. En otras palabras: la idea colectiva de una sociedad de relaciones heterosexuales conlleva a concebir de manera inconsciente, incluso en relaciones homosexuales, una parte masculina y una parte femenina, e incluso las propias personas que forman parte de esta relación tenderán a adoptar estos roles de género.<sup>3</sup>

Este mismo prejuicio no-doxástico del cual hablábamos en el párrafo anterior lleva en varias ocasiones a deslegitimar o disminuir el grado de credibilidad sobre la experiencia de un sujeto cuya situación o experiencia no se adhiera a la idea preconcebida del concepto en cuestión (sea homosexual, transgénero, bisexual, ...). A este tipo de discordancia o desacuerdo alude Medina cuando habla de evitar la idealización (2013, p. 11), de manera que no exista una idea preconcebida acerca de cómo debería ser una persona transgénero, sino que se esté abierto al desacuerdo y al debate constantemente. Regresemos al ejemplo mencionado de una persona transgénero que, ya sea por cuestiones religiosas, familiares o económicas, no tiene acceso a un proceso de hormonación acorde a la transición física esperada. Esta persona, en caso de ser un hombre transgénero, seguirá teniendo atributos ‘femeninos’ (ya sean la voz, las formas del cuerpo, menor vello facial, ...). De cara al resto de la sociedad, y aunque su expresión de género sea tal vez modificada mediante la vestimenta o el maquillaje, el sujeto seguirá siendo percibido de acuerdo con su género asignado al nacer. En consecuencia, esta persona, que no se ajusta a la idea colectiva de ‘persona transgénero’ por no llevar a cabo la transición que se le asocia y, por tanto, tener una expresión de género diferente a la de otros sujetos transgénero que sí transicionan y acceden a cirugías, será deslegitimizada y su discurso tendrá menos valor o estará sujeto a dudas o prejuicios incluso por personas de su mismo colectivo.

Según Medina (2013. p. 13), la creación de nuevas herramientas interpretativas comienza desde dentro. Las perspectivas que el sujeto toma con respecto a su posición social están establecidas en base a la relación entre la sensibilidad y el potencial cognitivo.

---

<sup>3</sup> Hoy en día, sin embargo, la separación entre identidad de género y orientación sexual es más notable, y poco a poco el propio colectivo ha cobrado consciencia de este prejuicio inconsciente y llevado a la práctica por la presión social y la necesidad de que su experiencia sea comprendida en un lenguaje que una sociedad heteronormativa pueda comprender.

Esto es, desarrollamos ciertas sensibilidades como agentes situados en redes sociales que están expuestos a ciertas estructuras cognitivo-afectivas, y estas sensibilidades son las que dan forma y nos brindan capacidades de autoconocimiento y entendimiento de las experiencias externas. Por lo tanto, esta sensibilidad es una herramienta para disminuir la ignorancia (Medina, 2013, p. 18) y aumentar el grado de autoconocimiento y conocimiento social de otros, por ejemplo, en el ámbito de la discriminación racial o sexual.

Según Medina, la insensibilidad en estos contextos será lo que disminuya la capacidad de escuchar y aprender de las experiencias ajenas, aumente la incapacidad de cuestionar la identidad y perspectiva propia y dificulte considerar siquiera la existencia de la fricción epistémica. Esta insensibilidad, en consecuencia, resultará en la ignorancia hacia realidades sociales, así como en ignorancia hacia la experiencia propia.

La experiencia de una persona transgénero en cuanto a sus capacidades comunicativas no dependerá exclusivamente de la falta de herramientas hermenéuticas del colectivo social general, puesto que no encontrarán las mismas trabas para explicar su experiencia de cara a miembros de su propia comunidad<sup>4</sup> que de cara a personas fuera de su comunidad. Dentro de ese contexto externo, a su vez, no será igual comunicarse con personas más sensibilizadas con el colectivo LGBTQ+ que con miembros de la sociedad más conservadores. Es decir, que una experiencia cobre sentido para uno mismo no es igual a que además resulte inteligible para otros integrantes del mismo grupo cuyas experiencias sean similares, pero lo más difícil será hacer que cobre sentido para las personas que no comparten la experiencia en absoluto (Medina, 2012, p. 12). De esta forma, miembros de estos colectivos emergentes que aún están limitados en sus capacidades de expresión y comunicación, deben comenzar este proceso de visibilización por conversar entre sí sobre estas experiencias silenciadas y, ampliando poco a poco este alcance, disminuir las diferencias y lograr sensibilidades poco a poco en otros contextos (o marcos hermenéuticos) más ajenos y lejanos al propio sujeto.

Mediante este proceso en el que los sujetos oprimidos encuentran dificultades para comunicar sus experiencias, continúan tratando de comunicarse con ellos mismos y con aquellos en los que confían, expanden su sensibilidad hermenéutica poco a poco, mediante esta resistencia que comienza por uno mismo y se va extendiendo hasta alcanzar

---

<sup>4</sup> Esto es, a pesar de no contar aún con las herramientas hermenéuticas o los conceptos necesarios, como podría ser el uso de términos como 'transfobia' o 'disforia', incluso dentro del propio grupo social (transgénero) que comparte las experiencias.

al público general. Es decir, podríamos hablar de una resistencia desde dentro. Si entendemos los distintos marcos hermenéuticos como distintas órbitas de una misma galaxia, dispuestos en paralelo y girando en torno a un núcleo, el interior constituiría el principal sujeto en situación de opresión y, a medida que el círculo se abre, alcanzando la zona donde existe el menor conocimiento o herramientas de comprensión de la situación del interior, podríamos decir que existen más sistemas de resistencia a medida que nos acercamos al núcleo, puesto que la comprensión de la experiencia es mayor. En esto consistiría la resistencia desde dentro, que generará nuevos términos solo disponibles para las personas de la misma comunidad.

Podríamos calificar la existencia de las identidades no-binarias como un ejemplo de esta resistencia desde dentro. El no-binarismo es un término que surge en un núcleo que se distancia de la ideología dominante del binarismo de género, incluso alejándose del propio marco epistémico de las personas transgénero, puesto que, a pesar de concebir el género como un espectro, para estos puede tener un principio y un fin.<sup>5</sup> En el caso de la transición mujer a hombre (MTF), ‘mujer’ sería de lo que se parte, habiendo nacido así, y ‘hombre’ (ser concebido socialmente como tal) el final del proceso; en el caso contrario, de mujer a hombre (FTM)<sup>6</sup>, el proceso se daría a la inversa. En cambio, el concepto no-binario surge como término que incluye a personas dentro del espectro, fuera, o en contacto con ambos extremos del género. Así pues, y en términos más frickerianos, la creación del concepto de ‘género neutro’ sería una demostración de este marco hermenéutico que lucha contra una injusticia epistémica por la cual no existe terminología inclusiva para las personas que sufren opresión, dada la falta de herramientas hermenéuticas, los conceptos existentes y la incapacidad de comunicar su experiencia, así como del resto del público de comprenderla.

---

<sup>5</sup> Esto es, en caso de que se lleve a cabo una transición para alcanzar el género correcto a la persona y, por tanto, alejarse del género asignado al nacimiento. De esta forma, las personas trans entrarían en la concepción binaria del género (independientemente de sus ideales o concepciones personales, más en aras de encajar en una sociedad binaria donde su identidad solo será aceptada como tal si su presentación es acorde a la que se concibe como ‘hombre’ o ‘mujer’).

<sup>6</sup> ‘Male to Female’, y ‘Female to Male’, acrónimos usados en inglés para expresar la transición de una persona transgénero desde el género asignado al nacer hacia el género que realmente es acorde.

## 2.2. Ignorancia cis

Charles Mills (2007) explica la insensibilidad de corte racial mediante su concepto de la ‘ignorancia blanca’: una forma de irracionalidad no-accidental y motivada racialmente (como se citó en Mason, 2020, p. 23), como podría ser el caso de un individuo blanco que a pesar de existir evidencia de lo contrario, persista en que la desigualdad racial en los Estados Unidos está causada por una ‘cultura de la pobreza’ entre los americanos negros, más que por injusticia histórica (esclavismo) o el racismo sistemático hacia las personas negras. Esto es una disfunción cognitiva que ocurre porque los individuos no están dispuestos a entender y aceptar que el mundo está estructurado en base a la raza y la opresión racial (Mason, 2020, p. 23). Al igual que una persona blanca, sin consciencia alguna de las diferencias que el color de la piel puede generar en el orden social, una persona cisgénero que, al no estar expuesta a incomodidad alguna con respecto al género que le fue asignado al nacer, no tiene consciencia de la discriminación de aquellas personas que se salen de lo binario, ya que el binarismo es un aspecto de su vida que extiende a todas las personas y da por sentado, sin llegar a cuestionarlo en ningún momento. Así pues, podríamos hablar de una ‘ignorancia cis’, aplicando la terminología de Mills a este contexto.

Mason (2020) explica que la diferencia entre la ignorancia blanca y la injusticia hermenéutica reside en que la ignorancia blanca causa directamente las distorsiones en el recurso hermenéutico colectivo, y la injusticia hermenéutica es causada por los déficits y las distorsiones del recurso hermenéutico colectivo. Por ejemplo, una de las razones por las que el sistema hermenéutico colectivo es deficiente es porque las personas blancas son incapaces de observar y/o entender las formas en las que el mundo manifiesta el racismo y la opresión racial. Por tanto, los recursos hermenéuticos colectivos atribuyen relaciones inferenciales gruesas entre los conceptos de ‘desigualdad racial’ y ‘cultura negra’, y relaciones inferenciales más finas entre ‘desigualdad racial’, ‘esclavismo’ y ‘racismo’ (Mason, 2020, p. 24), de manera que la relación entre ‘desigualdad racial’ y ‘esclavismo’ o ‘racismo’ se vuelve más débil y, por tanto, se atribuye menor responsabilidad en esta discriminación a las personas blancas. Al relacionar ‘desigualdad racial’ con ‘cultura negra’, la responsabilidad de esta discriminación está cayendo sobre las personas negras, puesto que no implica a las personas blancas de manera directa.

La ignorancia blanca, la ignorancia hermenéutica deliberada y la injusticia



contributoria son las que producen y mantienen los déficits y las distorsiones en el recurso hermenéutico colectivo, y la injusticia hermenéutica es producida por estos mismos déficits y distorsiones. Por ejemplo, el recurso hermenéutico colectivo será deficiente (y, por tanto, dará lugar a mayor injusticia hermenéutica) mientras que la mayoría de las personas se niegan a emplear o reconocer conceptos y terminología creada por miembros de la comunidad LGBTQ+ para entender y describir sus experiencias (Mason, 2020, p. 25). Además de esto, la ignorancia blanca, la ignorancia hermenéutica voluntaria y la injusticia contributoria son llevadas a cabo por miembros de los grupos dominantes, puesto que se encuentran en una posición privilegiada que les permite ignorar estos aspectos de opresión. A modo de ejemplo, una persona cisgénero y heterosexual se encontrará en una posición de privilegio que le permitirá ignorar este proceso de aprendizaje social y personal, ya que su experiencia no le obligará a conocer los recursos hermenéuticos relativos a las personas dentro del colectivo LGBTQ+ y, en caso de conocer su existencia y negarse aun así a adoptar los conceptos e ideas de la epistemología de la resistencia de este grupo, estará ejerciendo una injusticia contributoria a su vez que demostrando su ignorancia cis.

La ignorancia activa, a la que Medina (2012) se refiere, la cual podemos relacionar con la ignorancia contributoria de Dotson (2012) y el concepto de ignorancia cis, es la posición social que ocupan las personas dotadas de este privilegio, normalizando tendencias injustas desde su posición privilegiada, como sería desacreditar la existencia del género en sí (puesto que para ellos no supone siquiera un concepto a debatir o cuestionar). Mostrar indiferencia hacia las fuerzas discriminatorias experimentadas por alguien sería equivalente a anular toda su experiencia como sujeto, puesto que su identidad está tremendamente ligada a las experiencias y repercusiones de su situación desigual o discriminatoria (Medina, 2012, p. 36). Desacreditar el género funciona como una ingenua desacreditación de la transfobia *per se* (*gender-blindness*).

Tanto la invisibilización de género como de raza son formas de ignorancia activa, pues, a pesar de que normalmente las afirmaciones ‘No veo género en ti’ o ‘No veo raza en ti’ se usan de manera respetuosa para indicar que el hablante no considera esos aspectos del sujeto relevantes en cuanto a ser objeto de discriminación, realmente están haciendo uso de su privilegio. No ver o no prestar atención a cómo la masculinidad o ser blanco puede resultar un privilegio activo en el día a día de un sujeto resulta casi una burla a partes esenciales de la identidad de los sujetos no privilegiados. Tal y como está organizada la sociedad, la vida está extremadamente orientada al género o la raza, y

disminuir la importancia de estos aspectos en la vida de un individuo ha de considerarse más como una ofensa que como un halago. Según Medina, esta invisibilización se da como parte de un fenómeno cultural más amplio: la normalización y homogeneización de tendencias desde una perspectiva privilegiada, que se protege a sí misma negando el reconocimiento de las diferencias (Medina, 2012, p. 39).

En una nota algo más esperanzadora, el desacuerdo podría ser parte del proceso de comprensión, de diálogo. Con el propósito de eliminar o reducir actitudes como la ignorancia hermenéutica deliberada o la injusticia contributiva, deberíamos cuestionar nuestros propios sistemas de conocimiento (Medina, 2012), puesto que el proceso de cambio y de aprendizaje comienza por uno mismo. La fricción epistémica recentra la perspectiva propia de forma que permite transformaciones en el entendimiento de uno mismo, de otros y del mundo. Atendiendo a los riesgos que conlleva el uso de categorías de identidad, a quién o qué excluye e incluye, podemos observar un tipo de resistencia epistémica *queer* que desnaturaliza las narrativas dominantes y reconceptualiza, en lugar de rechazar, la identidad.

Una implicación de la desnaturalización de la sexualidad en la epistemología *queer* es la revelación de que la concepción de la heterosexualidad como normal y natural es un producto de redes de poder contingentes. También se critica la noción de ‘nacer gay’ como una estrategia política que refuerza el discurso dominante de la sexualidad y, por tanto, alimenta las tácticas de control y represión que han oprimido a todos los etiquetados como desviados sexuales, incluyendo a los homosexuales. Desde una perspectiva epistemológica, adoptar una estrategia de resistencia epistemológica en lugar de una asimilacionista conlleva cambiar como uno mismo entiende lo normal y lo natural (Hall, 2017).

En el caso del género, si las personas cisgénero toman consciencia de la relevancia de este en la vida de las personas disconformes con el asignado al nacer, podrían descubrir aspectos con los que ellos mismos están incómodos, o simpatizar de manera más genuina con sus experiencias. Así pues, muchas de las herramientas hermenéuticas colectivas también serían puestas en duda, con respecto a la idea del género en sí, la existencia del género binario o los roles de género y la rigidez de estos conceptos, históricamente prácticamente inamovibles.

La ignorancia activa que se lleva a cabo en las definiciones de ignorancia blanca definida por Mills y Medina se basa, mayormente, en el miedo a perder esta posición de privilegio, por lo que es conveniente mantener este estatus. En el caso del género o la

orientación sexual, no son solo las personas con fuertes convicciones hacia los roles de género las que muestran prejuicios. También muestran SOGIP las personas que están más preocupadas por el cuestionamiento de su propia identidad de género. De acuerdo con varios estudios<sup>7</sup>, los hombres preocupados por la percepción de su propia masculinidad tienden a tener mayor prejuicio hacia la orientación de género no-heterosexual y actuar de manera más agresiva hacia los hombres gays, puesto que la concepción de masculinidad en el imaginario hermenéutico colectivo es rígida y vulnerable, en tanto que la propia orientación sexual amenaza con ‘mancillar’ el concepto de ‘hombre’ (Cramwinckel, Scheepers y van der Toorn, 2018, p. 5).

Es por esto por lo que los prejuicios hacia la identidad de género se relacionan de distintas formas con los prejuicios hacia la orientación sexual. Las creencias asociadas a los roles de género tradicionales resultan inevitablemente propensas al prejuicio de orientación sexual. De igual modo, percibir disconformidad de género también predice indirectamente prejuicio hacia la orientación sexual, de acuerdo con percepciones (equívocas) de la orientación sexual (Cramwinckel, Scheepers y van der Toorn, 2018, p. 20). Por ejemplo, la concepción de una mujer lesbiana con una expresión de género más masculina, asumiendo que una mujer especialmente ‘femenina’ no puede sentirse atraída por otras mujeres, está profundamente arraigada en la hetero-norma, puesto que refleja la tendencia a buscar una figura ‘masculina’ y otra ‘femenina’ para concebir una relación sexual o amorosa como tal.

Estas son algunas razones por las que la aceptación de la disconformidad de género es un importante proceso para mediar entre el colectivo LGBTQ+ y disminuir el prejuicio hacia este.

---

<sup>7</sup> Cf. Glick, Gangl, Gibb, Klumpner, & Weinberg, 2007; Hudepohl, Parrott, & Zeichner, 2010; Stotzer & Shih, 2012; Vincent, Parrott, & Peterson, 2011; Falomir-Pichastor & Mugny, 2009.

### 3. LGBT+ en China

China es el hogar de la mayor población LGBT+, dada la extensión de su territorio como país. Hasta hace apenas una década, la comunidad LGBT+ era prácticamente invisible en la sociedad China, y contaba con escasa representación. A pesar de que la persecución legal hacia las personas del colectivo fue rechazada en 1997, la discriminación hacia este aún existe notablemente. La cultura china considera la piedad filial un valor fundamental, la cual implica mantener la línea sucesoria de la familia, y no hacerlo es considerado por muchos una transgresión social (Wang et al., 2019). La presión social para contraer matrimonio ha resultado en la creación de grupos de *Tongqi* 同妻 (mujeres casadas con hombres homosexuales) y *Tongfu* 同夫 (hombres casados con mujeres lesbianas), y se estima que un 80% de los hombres homosexuales se casarán con una mujer.

Desde la perspectiva de salud mental, en el año 2000, la clasificación china de enfermedades mentales eliminó la homosexualidad y la bisexualidad de la categoría de enfermedades mentales (Wang et al. 2019, p. 1). Aun así, un número considerable de profesionales en salud mental en China aún consideran la homosexualidad un trastorno que debería ser tratado mediante terapia de conversión. De hecho, esta terapia es ofrecida en hospitales en toda China. De la misma forma, la identidad transgénero es considerada un trastorno mental. A pesar de que la clasificación internacional de enfermedades ha eliminado la incongruencia de género de la sección de enfermedades mentales, no es seguro que la clasificación china de enfermedades mentales también lo haga. Esta reclasificación sería realmente importante, ya que ayudaría a reducir el estigma social, además de facilitar la existencia de las personas transgénero, las cuales encuentran innumerables dificultades para acceder a tratamientos hormonales o cirugías de reafirmación de género, además de contar con escasa atención médica en general, siendo objeto de constante discriminación.

Por ejemplo, las personas transgénero en China deben cumplir un año de terapia psicológica antes de poder solicitar la cirugía de reafirmación de género (Wang et al., 2019). Esto ha llevado a varias personas transgénero a automedicarse o a someterse a cirugías fuera del país, a menudo en Tailandia, como una opción alternativa al opresivo sistema chino. Esta automedicación puede dar lugar a problemas de salud varios, ya que

el proceso de hormonación, como cualquier otro, debe contar con cierto seguimiento médico y personalizarse a cada individuo. La manera de obtener estas hormonas para muchas personas transgénero en China es a través de farmacias online que venden estos productos. Para adquirirlos, deben falsificar prescripciones médicas y hacerse pasar por profesionales para comprarlas directamente en farmacias. Aun así, la fiabilidad es mínima, puesto que no tienen donde comprobar si lo que están comprando es lo que realmente han pagado. El propio individuo tendrá que encargarse de, a base de prueba y error, establecer sus propias dosis, sin supervisión profesional o revisiones periódicas, y esto ha dado lugar a la creación de una comunidad online donde las personas que usan estos productos comparan sus experiencias personales abiertamente para que sirvan de referencia a otras. El uso de dosis incorrectas puede causar daños severos en los órganos, especialmente los riñones, y los efectos secundarios son graves (cf. Wang et al., 2019).

Aún con todo esto, China cuenta con una historia donde el cross-dressing, el género como concepto fluido y las relaciones entre personas del mismo género no eran anecdóticas. Revisaremos el contexto histórico de una china *queer*, antes de adentrarnos en la actualidad y realidad del colectivo.

### 3.1. El género en China: contexto histórico

La existencia de personas nacidas con ambos genitales, personas cuyos órganos se han transformado de un sexo al otro o los que han sufrido incongruencias entre su género y el asignado al nacer, ha sido registrada desde tiempos inmemorables en los archivos literarios de la historia de China. Se pueden encontrar estos relatos, de forma esporádica, en antiguas historias dinásticas oficiales Chinas, tratados médicos, registros legales, y, sobre todo, en novelas sobre anomalías (*xiaoshuo* 小说). En la mayoría de casos, estas identidades se reconocían como *renke* (abnormalidad humana) o *renyao* 人妖 (monstruo humano), un antiguo término paraguas Chino para cualquier individuo con irregularidades de género o sexo. Estos individuos se pueden dividir en grupos distintos: *erxing* (二性), *nan hua nü* (男化女) y *nü hua nan* (女化男).

El primer término se refiere a las personas nacidas con ambos órganos sexuales, pues los caracteres significan ‘dos’ y ‘forma’. El uso de esta palabra es más notable en una colección de casos legales llamada *Yiyu ji*, o *Colección de Casos Legales Difíciles*,

impreso durante la dinastía Song, pero expandido durante la dinastía Ming (Xie, 2015). La traducción de la segunda expresión sería ‘hombre transformándose en mujer’. La mayoría de los documentos se refieren a estos individuos como hombres que dan a luz a niños, y no ofrecen mucho más detalle. Por ejemplo, el capítulo 27 del *Han Shu* (汉书) habla de un hombre que se transformó en una mujer, que más adelante se casó y dio a luz a un hijo “哀帝建平中，豫章有男子化为女子，嫁为人妇，生一子” (como se citó en Xie, 2015, p. 21). Dada la escasa información y teniendo en cuenta la aparición de estos *nan hua nü* en los textos, podemos intuir que se trataba de individuos con ovarios y útero que podrían haber sido criados como hombres, pero se habrían desarrollado como mujeres una vez alcanzada la pubertad. Así pues, en el contexto chino tradicional, *nan hua nü* se refiere a individuos nacidos como hombres biológicamente que son percibidos socialmente como mujeres al demostrar una ausencia de genitales masculinos. (Xie, 2015). De la misma forma ocurre con el caso contrario, *nü hua nan*, donde las descripciones suelen apuntar más a casos de individuos intersex cuyo género no está definido hasta que se confirma o desmiente la existencia de genitales masculinos.

A diferencia de lo que ocurre en occidente, donde la preocupación sobre las identidades transgénero tiene un corte más científico o médico, en China generaba un interés político, cultural y social (Xie, 2015, p. 24). El interés para los autores e intérpretes de estas historias antiguas chinas sobre *erxing*, *nan hua nü* y *nü hua nan*, se centraba en el significado cultural y social de la existencia de estos cuerpos, más que en las implicaciones médicas de estas incongruencias entre sexo y género. Por tanto, la existencia de estos individuos generaba atribuciones simbólicas, más importantes que el aspecto anatómico.<sup>8</sup> Estos testimonios e ideas sobre lo transgénero en la China tradicional son importantes para comprender la concepción socio-cultural del género, puesto que nos brindan una reflexión de los significados culturales, sociales y las percepciones que se le atribuyen a cada una de estas identidades.

Los conceptos del *yin* y el *yang* (阴阳) son fundamentales en la historia de la filosofía China desde sus orígenes. Estos términos, referidos a los dos elementos cósmicos primarios de las seis fuerzas vitales, los seis *qi* 气 en el *tian* 天 (cielo), surgen por el suceso de las estaciones, las cuales son las responsables de crear y gobernar todos los

---

<sup>8</sup> Aun así, el elemento diferencial entre estos sujetos era el pene, la única parte del cuerpo que se concebía como relevante. La existencia o falta de este determinaba la concepción del individuo, lo cual refleja un modo de determinar el género altamente patriarcal en la China imperial, que se mantiene hoy en día (Xie, 2015).

eventos y existencias en el mundo. El movimiento del *yin* y el *yang* se manifiesta en todos los niveles posibles, teniendo diferentes lecturas en diferentes ámbitos. Tiene una lectura cósmica, en la que el *yin* representa la parte receptiva, pasiva, o fría, mientras que el *yang* es su contraparte creativa, activa y cálida. En las estructuras sociales, el *yin* se interpreta como lo subordinado, indefenso o inferior, y el *yang* como lo poderoso, dominante o superior. También se aplican al contexto del género, donde *yin* se define como mujer, femenino o sumiso, y *yang* se entiende como hombre, masculino o guía (Xie 2015, p. 32).

El concepto del *yin* y el *yang* se suele representar gráficamente por el diagrama *tai ji tu*:

la parte negra representa el *yin* y la parte blanca, el *yang* y ambos están separados por una línea sinuosa, que representa el equilibrio dinámico entre los dos polos opuestos y su continua transformación entre sí. En la parte *yin* hay un punto blanco que representa el *yang*, y en la parte *yang*, hay también un punto negro que representa el *yin*, lo cual devela que el *yin* contiene el *yang* y este, el *yin*. Los dos son inseparables, dependientes. (Yongsheng, 2012, p. 3)



La definición citada pone de manifiesto la interrelación entre estos dos conceptos, cuya existencia es interdependiente, estando estrechamente unidos y siendo inseparables. Además, la imagen muestra cómo ambas energías incluyen la energía contraria en sí mismas. Es decir, el *yin* no puede existir sin el *yang*, y viceversa, puesto que, para que la armonía funcione, ambos deben existir a la vez, formando parte de un todo.

La teoría teológico-filosófica del *tianren ganying* (interacción entre el cielo y el mundo humano), atribuida al confuciano Dong Zhongshu (206 AC-22 DC), prevaleció durante toda la dinastía Han como forma de entender el funcionamiento del mundo, e influenciaría dinastías anteriores. Esta teoría relaciona los sucesos históricos con el estado

de equilibrio o desequilibrio del *yin* y el *yang*. Cada aspecto o suceso del mundo era entendido como consecuencia de este gran patrón cósmico en constante funcionamiento.

Durante la dinastía Han, esta relación se establecía entre una estructura alterada de poder con las incongruencias de género y sexo manifestadas en los cuerpos humanos. Así, el carácter simbólico del que hablábamos se extrapola a estos individuos, cuya existencia se entiende como un presagio del cielo, una metáfora de desequilibrio político, y su existencia se usaba por los escritores de la época como argumento para justificar las críticas al orden político existente, la decadencia del mismo y las consecuencias de ello sobre el pueblo. En el capítulo 27 del *Han Shu* se interpreta explícitamente a un hombre que se transforma en mujer como un presagio para el fin de la dinastía (Xie, 2015, p. 31).

Así pues, en la epistemología tradicional china, las relaciones humanas y la existencia están relacionadas con el mandato del cielo (天), el cual, si se cumple, contribuirá al equilibrio del *yin* y el *yang*. Por lo contrario, si el mandato no se cumple, el cielo desequilibrará estos dos principios cósmicos, destruyendo la armonía, *he* (和), y esto se reflejará en la tierra con sucesos negativos (Xie, 2015, p. 33).

El término mencionado anteriormente, *renyao*, establece una concepción de los individuos transgénero como monstruosa, pero existente en el mundo humano, de manera que se incorpora al imaginario. Esto conformaría la concepción cultural del concepto transgénero. Esta correlación entre monstruosidad y el desequilibrio del *yin qi* (阴气) y *yang qi* (阳气)<sup>9</sup> es más evidente aún en la percepción cultural de *erxing*, el equivalente al actual concepto de ‘intersexual’, registrado desde tiempos remotos en China, como hemos visto anteriormente. *Erxing* se entendía como una consecuencia de la alteración de *qi*: una situación anormal generada por la falta de armonía o desorden del *yin* y el *yang*. La manera en la que el marco epistémico del *yin-yang* ha conformado las percepciones históricas del concepto transgénero en la china tradicional, también nos muestra la maleabilidad en la percepción del género en sí. Esto pone de manifiesto que el concepto está sujeto a reinterpretaciones, dependiendo de cómo se entienda su relación con los conceptos explicados anteriormente, como el equilibrio *yin-yang* o el *qi*, ya que estas interpretaciones son inherentemente cambiantes de manera constante (Xie, 2015, p. 36).

Chu Cheng, de la dinastía Song (960-1279), fue uno de los primeros físicos en

---

<sup>9</sup> Es decir, el *yin* y el *yang* que se encuentran presentes en el *qi* (flujo de energía vital) como elemento inmaterial, movable y energético que circula por todas partes y es esencial para la vida. Este flujo de energía también cuenta con su propio *yin-yang*, que conforman el equilibrio de este mismo.



tratar de explicar la formación de los cuerpos intersex. Explica el fenómeno mediante la relación entre la sangre de *yin* (equivalente a la mujer) y el semen *yang* (equivalente al hombre) entrando en contacto. Según su explicación, si es la sangre *yin* la que llega antes, dará lugar a un cuerpo femenino, si es el semen *yang*, dará lugar a un cuerpo masculino. Si llegan a la vez, dará lugar a un *fei nan fei nü* 非男非女 (ni hombre ni mujer) (Xie, 2015, p. 37).

Aquí, por primera vez, vemos una interpretación del género abierta a más de dos posibilidades, que concibe como una posibilidad real biológica la existencia de un sexo o género que no corresponde a hombre o a mujer, independientemente de la racionalización que aplica, explicando así una especie de identidad no-binaria. Otra parte importante de la visión de Chu sobre el *erxing* se encuentra en la concepción de estos cuerpos de tercer sexo como algo normal y natural, y no como trastornos corporales (o presagios del desorden cósmico). Estos individuos, ‘ni hombre ni mujer’, *fei nan fei nü* (非男非女), a pesar de no entrar en ninguna categoría convencional, son leídos como existencias humanas. Esta perspectiva rompe considerablemente el marco empleado por los escritores anteriores que concebían la transformación de sexo o género y la existencia intersexual como monstruosas.

Zhu Zhenheng, uno de los grandes maestros de la medicina durante las dinastías Jin (1115-1234) y Yuan (1271-1368), amplió aún más esta concepción. En la medicina tradicional China, *qi* también puede referirse a la energía vital *yin-yang* que existe en el cuerpo humano y la energía que emana de este. Anteriormente hablábamos del *qi* externo, que reina de manera cósmica y genera todas las cosas en el mundo: este, a su vez, está compuesto del *yin* y el *yang*, las fuerzas cósmicas que simbolizan una parte masculina y femenina. Por lo tanto, el *qi* cósmico está compuesto por ambas naturalezas, femenina y masculina (*yin qi* y *yang qi*), y este *qi* cósmico es el encargado de crear y generar el *qi* corporal común a todos los seres humanos. De esta forma, aunque la humanidad se divide en hombres y mujeres, cada sexo se compone de ambos principios: el *yang qi* masculino y el *yin qi* femenino, puesto que ambos sexos tienen su origen en el *qi* a nivel cósmico. El *yin* y el *yang* son fuerzas naturales y dinámicas que, al complementarse y entrelazarse, dan lugar al funcionamiento del universo. Esto, por lo tanto, deshecha una idea dualista del *yin* y el *yang*, pues no puede establecerse ninguna jerarquía, ninguna de las dos fuerzas puede ser considerada superior. (Wang, 2005, p. 212).

Esta nueva conceptualización *qi* corporal como recipiente del *yin qi* y *yang qi*,

rechaza cualquier modelo dualista del género, por lo que lo enmarca como múltiple y fluido, sugiriendo que, además de los dos sexos/géneros/cuerpos que se conciben generalmente, existen muchas otras posibilidades de configuración del sexo/género/cuerpo. Esta teoría resuena con la actual en diversas teorías, tanto a nivel clínico como a nivel de pensamiento, en la cual el género trata de explicarse como un espectro amplio donde existen varias posibilidades, y no solo dos extremos (Xie, 2015, p. 40).

Como último ejemplo, Li Shizhen, un reconocido médico durante la dinastía Ming (1368-1644), en el último capítulo de su clásico *Bencao gangmu* (*Compendio de Materia Médica*) 本草纲目 (UNESCO, 2021), titulado ‘*Ren gui*’ (‘Anormalidad humana’), Li ofrece un análisis de por qué las existencias transgénero e intersexuales no van contra el principio cósmico, sino que son acordes a este y consecuentes con la concepción del cambio dinámico. Cuestiona la existencia de situaciones que van en contra de la norma y la convención, y explica que estas situaciones también son naturales y necesarias, pues de no serlo, no existirían. Por lo tanto, no existe realmente una ‘norma’ o una ‘concepción’.

Li se remite a la idea de que la evolución y transformación del Cielo y la Tierra son infinitos. Los humanos, de la misma forma, e influidos por esto, también están sujetos a cambios incesantes, y todos estos cambios se basan en la condición del *qi*, en su forma de energía vital, puesto que el *qi* también está constantemente cambiando. Así, concibe lo tradicionalmente visto como anormal como la manifestación de los cambios constantes e incesantes que se dan en la naturaleza. Por lo tanto, relacionando esto con la existencia de las personas transgénero, estos individuos no deberían ser leídos como ‘anormales’ o ‘trastornados’. Puesto que no existe ninguna ‘norma’, tampoco existe ninguna ‘anomalía’ en la naturaleza y, por tanto, y de acuerdo con la lógica de Li, deberían ser aceptadas como normales. A modo de conclusión, esta teoría explica que no debemos categorizar los sucesos de la naturaleza como conceptos inamovibles, sino tratar de aceptar y reconocer la naturaleza de acuerdo con sus cambios incesantes y sus posibilidades infinitas (Xie, 2015, p. 43).

Estas son las dos principales formas de entender la existencia transgénero en la China tradicional, totalmente opuesta: o bien como monstruosa y anormal, o bien naturalizando la existencia de la diversidad de sexo/género. Aun así, la primera lectura ha sido la más extendida, puesto que formaba parte de un discurso oficial en cuanto a la lectura de presagios de los cielos, por lo que se ha mantenido con mayor fuerza. Los cuerpos socialmente no-conformes siempre han estado regulados por los discursos del

poder, los cuales son difícilmente movibles o alterables.

Aun así, este repaso por las ideas tradicionales chinas nos abre un amplio abanico de posibilidades de interpretación en China del género como un amplio espectro, sin extremos definidos, contrario a una concepción binaria de este, además de rechazar una jerarquía de género, ya que, en el *yin* y el *yang*, ambos son igualmente esenciales para el correcto funcionamiento del universo. A pesar de ser fuerzas distintas, esto no debe implicar superioridad o inferioridad de ninguna de las fuerzas (Wang, 2015, p. 226). Esta idea podría contribuir a fortalecer el movimiento *queer*.

### **3.2. Epistemología del colectivo LGBTQ+ y el caso de China**

La teoría *queer* afirma que la sexualidad constituye más un aspecto epistémico que erótico, y es por esto que es objeto de estudio (Hall, 2017, p. 158). Las principales ideas que enfrenta son dos: la imagen de la sexualidad como estable y fija en la naturaleza humana, por un lado, y las identidades y los actos sexuales como independientes a la necesidad de conocerlos y catalogarlos como tal, por otro. De este modo, la teoría *queer* se hace preguntas tales como: ‘¿A qué condiciones está sujeta la aparición de las identidades de género o sexuales?’ o ‘¿Qué papel juega el poder social como fuerza opresiva y represiva?’ (Hall, 2017, p. 158).

Desde la epistemología *queer* se han denunciado las injusticias epistémicas sufridas por la comunidad LGBTQ+. La injusticia testimonial resulta fundamental en la protesta de los estudios *queer*: incluso cuando una persona reúne el valor para salir del armario, a menudo es cuestionada en su propia identidad, y no es poco común que se sugiera que está equivocada con la identidad que se atribuye a sí misma. La epistemología *queer* también denuncia la injusticia testimonial que se produce en el contexto de los testimonios sobre la sexualidad y el género de los individuos, quienes están prácticamente forzados a elegir la identidad o etiqueta existente que más se adecue a su experiencia, lo cual lleva a adaptar todas las atribuciones que conlleva esa etiqueta. Es decir, los individuos están prácticamente forzados al testimonio (Hall, 2017, p. 160), a pesar de que sus experiencias no encajen totalmente con la identidad atribuida, para ser comprendidos por la sociedad. Y esta, a su vez, asociará cada aspecto de su personalidad, su físico o su forma de expresarse, con la identidad sexual o de género que la persona se ha atribuido.

La injusticia hermenéutica deliberada, de la cual ya hablamos anteriormente, es un término adecuado para ser aplicado a la reacción general de la sociedad ante las críticas expresadas por el colectivo LGBT+ hacia ideas base de la sociedad, tales como los conceptos binarios de identidad o la heteronorma. Desde un punto de vista epistemológico y *queer*, las concepciones binarias de género y sexualidad son inadecuadas para comprender las experiencias complejas y realidades de género.

Desde el punto de vista de la epistemología *queer*, la identidad se concibe como contingente, y siempre revisable. Es decir, que la autoridad y certeza de uno mismo como sujeto de conocimiento siempre puede cambiar. Esto puede extrapolarse a las actuales jerarquías sociales, políticas y económicas, que, lejos de ser inmutables, cambian con el tiempo (Hall, 2017, p. 161). Estas ideas de la teoría *queer* occidental tienen, por lo tanto, cierta relación con la consideración tradicional epistemológica China estudiada anteriormente de la naturaleza y todos sus sucesos como cambiantes y constantemente mutables, sin estar sujetos a normas o categorías fijas.

Los estudios *queer* denuncian un contexto heteronormativo que fuerza a las personas que se salen de esta norma a salir del armario y buscar una identidad que se corresponda tanto como sea posible con su experiencia personal. Esto nos lleva a concluir que es posible que esta identidad se tenga que proclamar en un momento y espacio particular, y que esta identidad pueda ser reemplazada posteriormente por una categoría que aún no existía en el primer momento. Conectando el concepto de identidad con lo que está disponible en un determinado lugar espacio-temporal se pone de relieve así que las identidades no solo no son inmutables sino que son contingentes.

El objetivo de este análisis es dar visibilidad a las experiencias que se salen de las categorías hermenéuticas existentes, y brindan una perspectiva diferente en cuanto a la autoridad epistémica y la credibilidad. Desde una perspectiva epistemológica *queer*, el autoconocimiento *queer* es una perspectiva crítica que requiere esfuerzo. Cuando uno se atribuye (con mayor o menor comodidad) una categoría existente de identidad sexual o de género, la cual conforma su identidad como persona en sí, esa misma identidad no refleja una naturaleza fija e innata (Hall, 2017, p. 161). Por tanto, las supuestas realidades sexuales no son un reflejo de la existencia esencial del individuo; por el contrario, el conocimiento sobre la sexualidad produce la propia sexualidad.

Aun así, la identidad es una parte importante de las experiencias vividas. Por esto, la teoría *queer* no trata de rechazar las identidades, sino explicarlas como mutables y heterogéneas, como históricamente contingentes, y no como resultados inevitables del

comportamiento, la biología o la apariencia de las personas. El uso de las categorías de identidad, a pesar de ser necesario, es arriesgado, dado que concede a las identidades un aspecto estático y una etiqueta permanente que categorizará al individuo de cara a la sociedad, así como de cara a sí mismo (Hall, 2017, p. 161).

### 3.2.1 *Queer* en China

A medida que el campo de estudios *queer* se vuelve más global, las personas expertas cada vez son menos propensas a hacer afirmaciones generales a nivel global. Es por ello por lo que ahora se dedican a estudiar distintos temas relacionados con la migración, la diáspora, las subjetividades post-colonialistas y las temporalidades *queer*, tratando así de visibilizar la creciente preocupación sobre las geopolíticas recientes. Así, confirman la idea de que la globalización está de alguna manera forzando una reforma de los estudios *queer*, pues este fenómeno aún tiene una fuerte base colonialista (Chiang, 2020, p. 13).

Los estudios *queer* en China investigan y estudian cómo las categorías sexuales y de género funcionan a través de ejemplos en toda Asia Oriental. Es por esto por lo que es esencial estudiar estas identidades desde sus respectivos contextos históricos. Uno de los ejemplos más debatidos en los estudios *queer* en China ha sido la tensión la concepción global y local del concepto ‘homosexual’, dado que existen dos formas principales de entenderlo. Algunos escritores rechazan la idea de una identidad gay global (Chiang, 2020, p. 8), alegando la afirmación que explicamos anteriormente sobre la globalización de los estudios *queer*, lo cual ha llevado a transportar e incluir conceptos surgidos en una determinada sociedad en una sociedad distinta sin revisar el contexto histórico y cultural del lugar de destino. Por lo contrario, también existe la opinión por parte de otros autores de que las identidades *queer* en China se dan en un campo cultural complejo, y que no se trata de una cultura totalmente globalizada o colonizada, a su vez que tampoco existe una diferencia tan radical con respecto a occidente y sus ideas.

La traducción del concepto de ‘homosexualidad’ al chino, *tongzhilian* 同性恋, ha sido clave a la hora de dotar de significado a las relaciones entre el mismo sexo en China. Al traducir el concepto tras el movimiento de Nueva Cultura en China, no solo se incorporó el término ‘homosexual’, sino que también se tradujo junto a este todo el

pensamiento occidental patologizante sobre la perversión sexual de los sujetos homosexuales. Así, a principios del siglo XX en China, surgió un concepto basado en ideas occidentales, condicionado por las ideas sexológicas europeas (Chiang, 2020).

El mundo de la china imperial nunca vio la experiencia homosexual como un problema en sí. Sin embargo, a partir de la última mitad del siglo XIX, el sentimiento de rechazo hacia las tradiciones chinas se extendió entre los intelectuales chinos progresistas, quienes veían a occidente como una fuerza más desarrollada y como una cura para la nación, entendiéndolo como la causa de la derrota de China. Es por esto por lo que la visión negativa y de enfermedad de la homosexualidad y otras actitudes homófobas fueron adoptadas por los chinos a la vez que la tecnología occidental y otros ‘pensamientos progresistas’. Fue a partir de 1949 cuando China empezó a castigar las actitudes homosexuales y desde entonces y hasta 1980 no se permitió un desarrollo de la comunidad lésbica o gay (Jing, 2003).

No obstante, la China tradicional, a pesar de no aceptar por completo la homosexualidad, nunca llegó a perseguir las actitudes homosexuales de la manera en la que occidente lo hizo (Jing, 2003, p. 2). Los conceptos equivalentes a ‘gay’ o ‘lesbiana’ no existían, puesto que la homosexualidad se refería a un comportamiento sexual o una relación romántica concreta (entre personas del mismo género), pero no eran parte de la identidad o naturaleza de la persona, sino parte de su comportamiento. Por tanto, ‘homosexual’ tenía el uso de adjetivo, y no de sustantivo (Jing, 2003, p. 3). La única preocupación en el pensamiento chino residía en cómo este comportamiento podía afectar al orden social establecido, el cual esperaba un matrimonio entre un hombre y una mujer para continuar la línea familiar. Además, en la China tradicional existía poco cuestionamiento sobre la causa de la homosexualidad. Los pocos datos que se han encontrado en textos históricos que especulan sobre causas relativas a la ‘naturaleza’ o la ‘crianza’ del individuo son ya a partir de la dinastía Ming.

En el caso de las relaciones lésbicas, estas se consideraban prácticamente inevitables, y algunas familias polígamas lo toleraban o incluso alentaban. Uno de los términos usados en la China tradicional para describir los encuentros lésbicos era ‘*mojingzhi*’ (que podemos traducir como ‘espejos frotándose’), y existían incluso asociaciones formales de lesbianas durante principios de la China moderna que usaban este término, como es el caso de *Mojung Dang* (‘Asociación de los espejos frotándose’), que funcionaba en Shanghai a finales del siglo XIX, formada por mujeres que vivían juntas y se negaban a casarse.

Hoy en día, los estudiosos modernos han establecido una conexión entre esta tolerancia hacia la homosexualidad en la China tradicional y el pensamiento tradicional chino, explicando que el sexo o el género de una persona no es fijo, sino relativamente fluido, como se cree en muchas otras culturas no-cristianas (Jing, 2003, p. 6). El estatus de un individuo estaba más relacionado con el escalón social al que pertenecía, y en base a eso se establecían las relaciones sexuales. Por ejemplo, un hombre de clase alta podía tener relaciones coitales con una mujer (pues las mujeres por ser mujeres ya son consideradas de clase más baja que el hombre), pero también con otros hombres que fueran de clase social más baja.

Así, podemos concluir que en China, tradicionalmente, la sexualidad no definía necesariamente la identidad del sujeto. Además, muchos hombres homosexuales chinos no sienten la necesidad de salir del armario como en occidente, puesto que es considerado como algo privado o simplemente no relevante. Por tanto, podemos intuir que la liberación *queer* no adquiere la misma forma en todas las culturas, como comentábamos al principio del apartado. En este sentido, no es un proceso universal, sino que es diferente para cada cultura (Koetse, 2021).

### **3.2.2 *Tongzhi***

El término '*tongzhi*' (同志), literalmente traducido como 'mismo propósito', se traduce normalmente como 'camarada', pues se introdujo en la China moderna con un fuerte sentido comunista. Desde 1990, sin embargo, se empezó a usar para describir a las minorías sexuales, tales como lesbianas, gays, bisexuales y personas transgénero. En Hong Kong se usó este término por primera vez durante el Festival de Cine Gay y Lésbico en 1989, con el objetivo de presentar las relaciones del mismo sexo como positivas, y sugiriendo solidaridad entre las personas LGBT, además de brindar un término propiamente chino para capturar la experiencia del amor entre personas del mismo género. El término recibió una amplia acogida en Taiwan y en regiones con una amplia diáspora de población china antes de ser aceptado por activistas *queer* en la China continental a mitad de los años 90. No obstante, con el rápido desarrollo del activismo *queer* y la popularización de internet, términos como '*tongzhi*' rápidamente se esparcieron también por la sociedad china.

En un principio, este término solo se utilizaba para referirse a hombres y mujeres homosexuales, pero hoy en día el término es muy fluido y puede referirse a todas las personas que se oponen o están fuera de la heteronorma. La comunidad LGBT+ prefiere este término al usado formalmente para homosexualidad, ‘*tongxinglian*’ (同性戀), el cual se percibe como demasiado cínico, y con demasiadas atribuciones y connotaciones patológicas o negativas. Por ejemplo, según Manya Koetse (2021) las personas LGBT+ en Shanghai prefieren evitar el uso de ‘gay’, o ‘*tongxinglian*’, por la estigmatización que conllevan, y por el hecho de que ‘gay’ es un término extranjero. Además, *tongzhi* subraya el *qing* (la vinculación emocional) en lugar del *xing* (sexo). El término ‘*tongzhi*’, además, tiene connotaciones positivas, como si los ciudadanos a los que se aplica fueran considerados socialmente responsables, además de ser entendidos como propiamente chinos, lo cual marca una diferencia importante con respecto al término transnacional ‘gay’.

Podemos relacionar esto directamente con la distinción establecida por Mason (2021), explicada en el primer capítulo, entre relaciones inferenciales gruesas y finas. Aquí, el término ‘*tongxilian*’ tiene relaciones inferenciales gruesas con conceptos como ‘sexo’, ‘enfermedad’, o ‘antinatural’, y por esto los miembros del colectivo prefieren el uso de ‘*tongzhi*’, término que se relaciona más directamente con ‘sentimiento’, ‘compañeros’, ‘aliados’, y demás ideas que crean un significado más positivo tanto fuera como dentro *qing* del colectivo. En este caso, la aplicación errónea de relaciones inferenciales con el término ‘*tongxilian*’ ha derivado en la comunidad China a adaptar un término diferente, ‘*tongzhi*’, que está libre de todas estas atribuciones erróneas y, por tanto, hará más fácil deshacer el prejuicio existente hacia las personas que se identifican con esta etiqueta.

En cuanto al colectivo lésbico en China, estas suelen ser llamadas ‘*lala*’ (拉拉), que proviene del término taiwanés ‘*lazi*’ (拉子), siendo un derivado fonético de ‘lesbian’ en inglés. Dado el gran tamaño de China, en diferentes regiones se usan distintos términos para expresar la identidad. Por ejemplo, en Chengdu, las lesbianas se refieren a sí mismas como *piao piao* (飄飄). Este término literalmente significa ‘hombres errantes’ y empatiza con la problemática posición pública del colectivo en China: No solo se refiere a los encuentros esporádicos de personas homosexuales en parques o sitios públicos, sino que también implica una falta de raíces o anclas, ya que las *piao piao* no encajan en el modelo de sociedad heteronormativo (como se citó en Van de Werff, 2008, p. 6). La adquisición del término *piao piao* constituye un ejemplo de resistencia, puesto que su simple uso



reivindica la injusticia vivida por las lesbianas, puesto que no cuentan con un lugar social donde situarse, que se adapte a sus experiencias como individuos.

Podemos concluir llamando la atención sobre el hecho de que el término más usado a lo largo de toda China es ‘*tongzhi*’, aunque el uso del término ‘gay’ está creciendo. El uso de estas etiquetas es importante, ya que identificarse con alguna tiene implicaciones culturales y políticas (Van de Werff, 2008, p. 8). No obstante, existen personas en China que se sienten atraídas por personas de su mismo género que prefieren no usar la etiqueta ‘*tongzhi*’. Estas están inspiradas en el movimiento *queer*, alentadas por filósofos como Michel Foucault y Judith Butler, contrario al discurso *tongzhi*, un movimiento reaccionario particularmente presente en Taiwan.

La subcultura gay en China es mayormente urbana y de clase media, gente que cuenta con acceso a internet y puede visitar ciertos bares o lugares de encuentro. (Van de Werff, 2008, p. 6).

### **3.2.3. Transgénero en China**

El término usado en China para referirse a las personas transgénero es ‘*bianxingren*’ (變性者), que literalmente se traduce como ‘alguien que transforma su naturaleza’, más aproximado a la traducción de ‘transsexual’ que de ‘transgénero’. Tanto el uso del término ‘*bianxingren*’ como las discusiones con respecto al tema no han ganado popularidad en China hasta la primera década del siglo XX, y es ahora cuando el colectivo está empezando a hacerse oír, aunque en contextos muy específicos y espacios reducidos.

De acuerdo con lo explicado anteriormente sobre el caso de las mujeres lesbianas, siendo aceptada en la China tradicional y, en ocasiones, incluso alentada, la masculinidad en las mujeres, llamadas ‘mujeres de acero’, esta se veía como una virtud que podía contribuir en la sociedad moderna china. Esto surgió a raíz del concepto de igualdad desarrollado por el feminismo socialista y maoísta desde 1950, que caracterizaba la igualdad de género en términos de ‘igualdad radical’ entre hombre y mujer, aunque predicada en un tono muy androcéntrico, por lo que la masculinidad seguía siendo la virtud (Ye, 2016, p. 6). Un claro ejemplo de esto es la historia de Hua Mulan, una mujer soldado que se vistió de hombre para servir a la Armada de Liberación en 1950 y fue usada por el estado como propaganda, alentando esta idea. La transgresión de género

femenina, por tanto, no era solo a menudo señalada, sino también alentada cuando podía ser útil para propósitos socialistas (Ye, 2016).

En 1980 algunas feministas chinas, impulsadas por el pensamiento feminista occidental, estudiaron la idea de ‘género’ para cuestionar la igualdad, denunciar la invisibilización femenina y la dominación masculina en las estructuras sociopolíticas (Ye, 2016, p. 3). Al resaltar estas diferencias de género y el valor de la feminidad, se llevaron a cabo varios cambios posteriormente en el feminismo postsocialista y los estudios de género en China. A finales de 1990, incorporaron discursos internacionales sobre derechos sexuales, diversidad sexual y teoría *queer* para usarlos a modo de argumento en la crítica hacia los frentes políticos y académicos chinos del momento. Es decir, las feministas chinas hicieron un trabajo de reescribir las ideas extranjeras y aplicarlas al contexto propiamente chino (Ye, 2016, p.3).

Según las entrevistas y testimonios que relata Ye Shana (2016) sobre la homosexualidad en mujeres trans y hombres trans, las mujeres trans solían establecer una clara distinción entre ellas y los hombres gays ‘femeninos’ o los hombres travestis. En cambio, los hombres trans ven su género como más fluido, y comparten de alguna manera una identidad con las lesbianas más ‘masculinas’, llamadas ‘lesbianas T’ (娘, *niang* T) en el sistema chino T-Po.

En este sistema usado por el colectivo, T hace referencia a ‘*tomboy*’ (mujeres con expresión de género masculina) y Po se refiere a lesbianas con una expresión de género femenina. Po proviene de 婆, carácter que conforma el término coloquial *laopo* (老婆), que podemos traducir como esposa. Con el tiempo, se ha adoptado un sistema menos estricto con respecto a la expresión de género, de manera que se ha añadido ‘H’ (derivado de ‘*half*’) o *bufen* 不分, que significa ‘sin distinción’, para indicar a alguien cuyo género y sexualidad no se identifica con ‘T’ ni con ‘Po’. A medida que los conceptos ‘transgénero’ y ‘hombre trans’ han ido emergiendo en China, un gran número de personas que se identificaban anteriormente como ‘lesbianas T’ han encontrado mayor comodidad en la identidad de ‘hombre trans’ (Ye, 2016, p. 7).

Por otro lado, dentro de la comunidad gay en china, es común denigrar y marginar a los hombres ‘femeninos’, debido, en parte, a la estigmatización y la feminización colonialista de los hombres asiáticos/chinos. Los hombres con expresión de género ‘femenina’, travestis o drags suelen ser el objetivo de la homofobia en las propias comunidades gays, dada la creencia de que contribuye a la imagen negativa de los gays

que el público general, fuera del colectivo, tiene. Así pues, mientras que la masculinidad en mujeres es valorada positivamente, la feminidad en hombres es considerada ampliamente como la causa de la inestabilidad del colectivo. Esto también podría leerse como un trasfondo social misógino, en lo que todo lo propiamente ‘femenino’ es denigrante, mientras que lo masculino es alentado y aceptado positivamente. En este contexto, el que las mujeres trans abracen su feminidad e insistan en su diferencia con respecto a los hombres ‘femeninos’ puede entenderse como una forma de resistencia hacia las opresiones sufridas, incluida la transfobia existente dentro de la propia comunidad gay (Ye, 2016, p.4).

Las personas del colectivo han ganado visibilidad dado a que ciertas figuras públicas han salido del armario, pero, aun así, la idea de persona transgénero se ha convertido en un arquetipo muy estereotipado de las políticas *queer* de una forma algo engañosa, lo cual ha desviado la atención de las dificultades encarnadas por las personas trans socialmente no privilegiadas, cuya experiencia no casa con la de estos ejemplos públicos, y son vistos de forma patologizada puesto que no pasan el ideal trans de ‘totalmente transicionada, atractiva y heterosexual’. En muchas ocasiones, con las personas transgénero que se hacen públicas, los medios ponen toda la atención en el proceso de transición, a menudo de forma sensacionalista (Fricker y Jenkins 2017, p. 10). Pero la realidad es que no todas las personas transgénero tienen acceso a este proceso de hormonación, y en estos casos, los medios de comunicación pierden el interés por sus testimonios, puesto que no encajan en la narrativa preconcebida, que normalmente incluye las presentaciones normativas de género. Este tipo de silenciación mantiene la ignorancia con respecto a las experiencias trans, puesto que solo una pequeña parte del colectivo alcanza al público general, lo cual produce y alimenta los estereotipos generales. Esto también podría constituir una especie de silenciación epistémica (Fricker y Jenkins, 2017).

Es por esto por lo que los problemas de las personas trans a pie de calle suelen recibir atención exclusivamente de organizaciones no-gubernamentales orientadas a garantizar los derechos humanos, o programas de prevención de ETS. Mucho de su trabajo se enfoca en las condiciones de vida de las trabajadoras sexuales trans, buscando cierto apoyo gubernamental y cambios en políticas internacionales. Estas iniciativas normalmente no cuentan con una perspectiva crítica feminista y suele replicar la narrativa de ‘la mujer caída’ y ‘la víctima en búsqueda de ayuda’, por tanto, marginando doblemente a las personas transgénero y a las trabajadoras sexuales (Ye, 2016, p. 6). A

modo de respuesta a esto, activistas trans y feministas como Piggy Kitty, cuyo ejemplo relata Shana Ye (2016), han confrontado la idea de lo que es ser 'mujer', identificándose como tal, pero desafiando los roles de género, sin tener una imagen acorde a lo que la mayoría espera de una mujer trans. De esta manera, se busca criticar la idea propagada socialmente y que resulta inalcanzable de una perfecta feminidad. Esto no solo cuestiona los ideales de 'mujer' en el patriarcado heteronormativo en China, sino que también cuestiona unas políticas trans actuales en el país que se basan en las experiencias de personas que se conforman con los roles de género y normas de clase, que son convencionalmente concebidas como 'atractivas', que llevan a cabo el proceso de transición o que pueden pasar como personas cisgénero y heterosexuales.

Con este ejemplo queremos arrojar luz sobre la diversidad del colectivo LGBTQ+, cómo, a medida que nos acercamos más, encontramos distintas vivencias, experiencias y reivindicaciones, puesto que existen resistencias desde los propios colectivos oprimidos, como en el caso de las mujeres trans en China, tal y como comentamos en la primera parte del trabajo.

### 3.3. Salir del armario en China

Situándonos ahora en un contexto más contemporáneo, la situación de las personas LGBT+ sigue siendo desventajada dada a la existencia de varios prejuicios y creencias profundamente asentadas en la sociedad China, como hemos visto en el punto anterior.

La revista online *BMC Public Health* publicó un estudio estadístico nacional, desarrollado en 31 provincias y regiones autónomas de China, del cual se han extraído la tabla 1 y la figura 1 recogidas más abajo (Wang et al., 2020). El objetivo era medir la discriminación en base a las actitudes de las personas heterosexuales hacia los individuos LGBT+, y la discriminación percibida por los participantes LGBT+, de manera que se pudiera establecer una comparación entre la discriminación percibida por los individuos fuera del colectivo, y la percibida por los propios miembros de este.

Entre las 29,125 personas encuestadas, 2066 (7.1%) se identificaban como lesbianas, 9491 personas (32.6%) se identificaban como gays, un 3441 (11.8%) como bisexuales, 3195 (11.0%) como transgénero, y un 10.932 (37.5%) como heterosexual. Se observa que el grupo más prominente o con más visibilización son los hombres homosexuales, en contraste con un bajo porcentaje de mujeres lesbianas. Estos datos contrastan con los siguientes, en los cuales se identifica que las mujeres lesbianas son las que más exponen su orientación sexual en distintos ámbitos. En la tabla 1 veremos las diferencias entre los distintos miembros del colectivo a la hora de salir del armario en diferentes ámbitos de su vida, lo cual está relacionado con el peso de los prejuicios hacia unas y otras identidades dentro del colectivo en la sociedad y el consecuente miedo al rechazo en las distintas áreas de la vida de los sujetos LGBT+.

**Tabla 1**

*Exposición de la orientación sexual en los distintos ámbitos*

	Lesbianas		Gays		Bisexuales		Transgénero	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Familia	1449	70.1	4589	48.4	1718	49.9	1516	47.5

Escuelas	1390	68.3	4238	44.7	1815	52.8	1314	41.2
Trabajo	412	36	1145	21.3	315	22.4	496	25.4
Grupo religioso	73	24.7	331	19.8	94	19.4	137	19.4
Servicios médicos	1555	75.3	7351	77.5	2783	80.9	2399	75.1
Servicios sociales	172	8.3	689	7.3	287	8.3	368	11.5

Como podemos observar en la tabla 1, las mujeres lesbianas son las más propensas a salir del armario en el ámbito familiar (70.1%), la escuela (67.3%) y el trabajo (36.0%). En el colegio, los individuos transgénero y los hombres homosexuales parecen ser más propensos a ocultar su identidad de género y orientación sexual, en comparación con las mujeres lesbianas y personas bisexuales. Además, los hombres homosexuales son mucho menos propensos a salir del armario en el trabajo. Los participantes bisexuales son los más dados a salir del armario al recibir servicios médicos, y las personas transgénero al recibir servicios sociales.

Este fenómeno guarda relación con la diferencia identificada por Zhou Huashan, recogida por Koetse (2021), sobre la diferencia que desde una perspectiva china se establece entre las relaciones gays y las relaciones lésbicas. Según la autora, los grupos de lesbianas han aparecido en China a partir de 1990. Estos grupos tienen una posición totalmente distinta en la sociedad a la que tienen los hombres gays. Zhou explica que en China todo lo que tiene que ver con 'sexo' se relaciona con los genitales masculinos (como vimos en el punto anterior, al tratar de identificar el género de un sujeto considerando el pene como el único valor anatómico relevante). Una relación donde no existen genitales masculinos, por tanto, no se considera oficialmente una relación sexual. De esta forma, el término 'lesbiana' es prácticamente inexistente en China. Una relación entre mujeres es vista como *erxiwanyi*, es decir, como un juego de niños (Koetse, 2021). De forma paradójica, esto podría explicar la relativa mayor facilidad para salir del armario demostrada entre las mujeres homosexuales, aunque sus relaciones no son precisamente

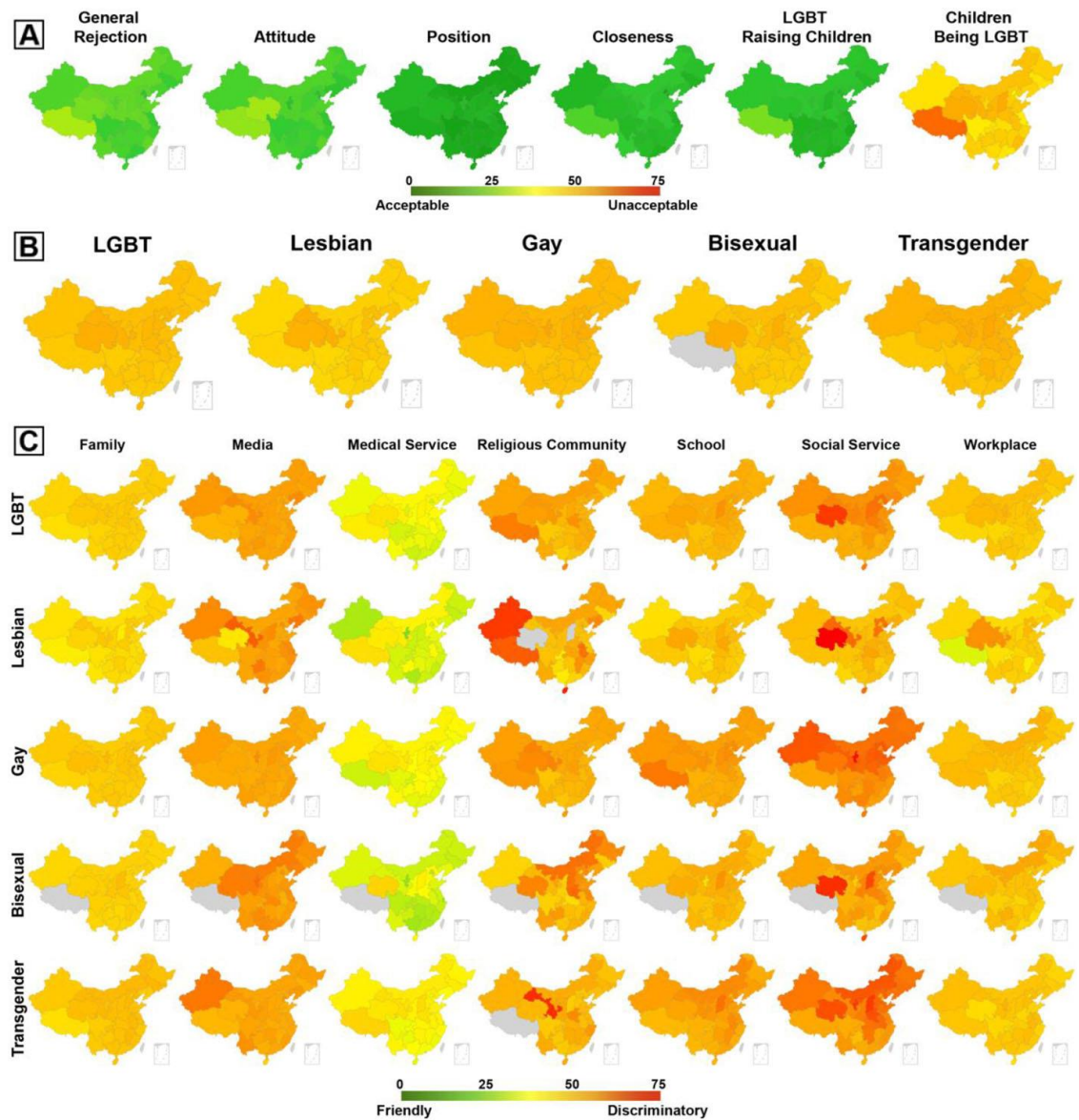
respetadas o comprendidas, sino más bien reducidas e ignoradas y, por lo tanto, menormente discriminadas.

En cuanto a la discriminación hacia el colectivo, las personas cis-heterosexuales demostraron un rango general de aceptación, siendo el menor grado de aceptación cuando se consideraba la posibilidad de que sus propios hijos fueran parte del colectivo. En cuanto a la demográfica, la aceptación era aún más baja en la zona más occidental de China, siendo el Tíbet la región con menor rango de aceptación seguida de Qinghai, Shanxi, Gansu y Shaanxi. En contraste, de forma general, la aceptación de la posición social de personas LGBT+, tener conocidos LGBT+ o que estos mismos puedan tener hijos dio resultados altos. La actitud general es de aceptación moderada-alta hacia los miembros del colectivo. De acuerdo con esto, la percepción de discriminación por parte de los miembros LGBT+ también se muestra en el estudio. La percepción de discriminación general es mayor que la percibida por los heterosexuales, siendo los hombres gays y personas transgénero las que mayor discriminación reportan.

En cuanto al ámbito médico, la discriminación auto-percibida es menor, a excepción de las personas transgénero, quienes encuentran una alta situación de discriminación. En las escuelas, los participantes señalan actitudes discriminatorias en un grado moderado-alto por parte de compañeros o profesores, con un nivel de discriminación relativamente más bajo en las mujeres lesbianas. Los participantes también reportan menor atención negativa por parte de los medios de comunicación y el trabajo, donde el grado de discriminación es moderado (Wang et al. 2020).

### **Figura 1**

*Mapas de discriminación hacia el colectivo percibido en distintos ámbitos*



En la figura 1 observamos, en el apartado A, la discriminación percibida por los encuestados heterosexuales, hacia el colectivo en distintos ámbitos: rechazo general, actitud, posición social, cercanía personal, miembros LGBT+ criando hijos y sus propios hijos siendo parte del colectivo, de izquierda a derecha, siendo verde mayor aceptación, amarillo moderada y roja discriminatoria. Como podemos observar, los valores generales son de aceptación auto percibida en todos los casos, con la excepción de tener hijos que formasen parte del colectivo. Esto guarda una profunda relación con las ideas expuestas anteriormente: la ignorancia de las personas que no forman parte del colectivo se refleja en el gráfico, puesto que se pone de manifiesto el desconocimiento de la situación de opresión vivida por el colectivo. Podríamos atribuir el concepto de injusticia hermenéutica deliberada, puesto que, a pesar de que el colectivo pone de manifiesto su



situación de opresión y marginación en la sociedad y sus dificultades diarias para ser reconocidos de manera respetada e igualitaria, el colectivo privilegiado cis-heterosexual parece permanecer totalmente ajeno a esto, atribuyendo una situación mucho más positiva al colectivo de la que existe realmente. Esto, a su vez, muestra una falta de comunicación y de escucha activa, puesto que las voces del colectivo oprimido resultan totalmente silenciadas, sin llegar a ser escuchadas ni tomadas en cuenta por la sociedad.

En el apartado B observamos la discriminación hacia los miembros del colectivo en general y cada uno de ellos por separado: se percibe una situación moderada, sin aceptación o actitudes especialmente positivas hacia ningún grupo. Finalmente, en el apartado C observamos cada grupo del colectivo por separado y los niveles de aceptación auto percibidos en cada ámbito, de izquierda a derecha: familia, medios de comunicación, servicio médico, comunidad religiosa, escuela, servicios sociales y trabajo.

Estos datos nos llevan a observar que la injusticia testimonial sufrida por el colectivo tiende a producir marginación hermenéutica en la mayoría de los ámbitos sociales, y esto, a su vez, produce la injusticia hermenéutica, pues imposibilita la comprensión de las experiencias de los individuos marginados dentro de experiencias sociales más generales (Fricker, 2018, p. 8). Dada la imposibilidad de las personas del colectivo para contribuir en la sociedad de manera equitativa, el discurso que se genera y se transmite está generado por personas fuera del colectivo, lo cual constituye un caso de marginación hermenéutica, y lleva a concepciones erróneas, y fallos en la comprensión de las realidades sufridas por el colectivo (Fricker y Jenkins, 2017, p. 11). Esto termina constituyendo una especie de ciclo, donde los prejuicios existentes silencian al colectivo oprimido, el cual es incapaz de expresar su situación. Esta situación, posteriormente, es explicada por personas ajenas al colectivo, las cuales establecen ideas y conceptos erróneos y generalizados, y a su vez producen prejuicios que recaen de nuevo sobre el colectivo, regresando al punto de partida.

Para ver las consecuencias dañinas que estas injusticias tienen sobre los individuos, enfocaremos brevemente el ámbito de la salud mental. Un estudio realizado por el centro LGBT+ de Beijing (Wu et al., 2017) recibió casi 6000 testimonios de 32 provincias y regiones autónomas chinas sobre la salud mental de personas transgénero. Solo 1922 resultaron ser válidas finalmente. Los datos muestran que la mayoría, un 83,6% provenían de ciudades, tenían una edad media relativamente joven (24 años de media) y habían accedido cierto grado de educación, el 44,4% siendo graduados de bachillerato o por encima. Los resultados obtenidos fueron de 30,2% hombres transgénero, 34,3%

mujeres transgénero, 26,1% individuos *genderqueer*, y 9.4% individuos cross-dressing. La mayoría de los encuestados (61,9%) estaba buscando recibir hormonas para el tratamiento de transición, y la gran mayoría también declararon dificultades para conseguir estas hormonas de manera fiable y saludable, con una clara insatisfacción en cuanto a la situación de acceso a la hormonación en China. El estudio mostró que las hormonas se obtenían principalmente de manera informal (66% en tiendas online, 51% obtenidas de amigos). Además, el 62,5% de los encuestados declaró no llevar a cabo exámenes médicos regulares, y más de la mitad reportó haber sufrido problemas de salud relacionados con la hormonación. Esta encuesta confirma, así, las injusticias comentadas con anterioridad.

La proporción de sujetos transgénero encuestados que había reportado tener ideaciones suicidas es de un 46,3%, y el nivel de intento de suicidio estaba en un 12,8%. Los grados de depresión reportados por los encuestados eran de 32.0% y un 28.5% de ansiedad. Las mujeres transgénero son las que presentaron mayores problemas de salud mental. La dificultad para acceder al tratamiento hormonal estaba asociada con mayores niveles de síntomas depresivos y ansiosos, lo cual coincide con la evidencia de que el tratamiento hormonal mejora el bienestar psicológico y la calidad de vida. Esto guarda relación con el uso de herramientas interseccionales para comprender la injusticia sufrida por las mujeres. Es decir, las mujeres transgénero están sujetas a una doble opresión epistémica, ya que son oprimidas en su condición de mujeres y, a su vez, en su condición de persona transgénero. Los resultados analizados aquí son un claro indicador de este suceso.

Otro estudio (Wang et al., 2020) en adolescentes bajo el paraguas transgénero en China refleja unos datos similares. Los adolescentes trans, en comparación con sus compañeros cisgénero, presentan mayores niveles de depresión y ansiedad, además de peor calidad del sueño y salud general. Además, el nivel de acoso sufrido en la escuela es mucho mayor en las personas transgénero, quienes, además, reportaron casi el doble de frecuencia de intentos de suicidio (a modo de ejemplo, un 14.6% de chicas trans frente a un 4,3% chicas cisgénero, y un 13,4% de personas no binarias (AMAB)) y autolesiones (un 21.0% de chicas trans frente a un 12.8% de chicas cisgénero, y un 20.0% de personas no binarias).

Estos datos, que deberían resultar alarmantes, ponen de manifiesto la necesidad de que la sociedad china tome cartas en el asunto para mejorar las condiciones de vida de las personas transgénero, empezando por despatologizar su existencia, favoreciendo el

acceso seguro al proceso de hormonación y un seguimiento médico fiable, y continuando por educar a la sociedad hacia unos ideales menos prejuiciosos y con mayor aceptación del colectivo, es decir, trabajando en los recursos hermenéuticos de la sociedad de manera directa para paliar la marginación hermenéutica sufrida por el colectivo.

### **Situación actual**

Ante esta situación de ansiedad sufrida por los miembros del colectivo transgénero y la necesidad de acceder a tratamientos de transición, Amnistía Internacional lanzó en 2019 un artículo sobre los datos relevantes respecto a la situación político-social del colectivo en China, alentando al gobierno a tomar cartas en el asunto.

Actualmente solo existe una serie de estándares que sirven de guía para las operaciones de cirugía de reasignación de género, pero no para otro tipo de tratamientos como la hormonación o el asesoramiento. De acuerdo con el criterio de elegibilidad establecido en los Estándares de Administración del proceso de Reasignación de Sexo de 2017, la única guía oficial en cuanto a la provisión de servicios de salud a las personas transgénero en China, los individuos que busquen cirugía (genital o de características secundarias sexuales) deben ser previamente diagnosticados como ‘transexuales’ (como se registra en la tercera edición de la Clasificación China de Enfermedades Mentales), debe estar soltero/a, ser mayor de 20 años y estar declarado como apto para la cirugía. También debe no tener antecedentes penales, haber declarado la necesidad de operarse durante más de cinco años y tener el consentimiento de la familia, independientemente de la edad. La intervención psicológica y psiquiátrica que haya recibido la persona debe haber resultado ‘inefectiva’ durante al menos un año.

Estos criterios suponen una enorme barrera para acceder a los tratamientos deseados, y suponen una clara infracción de los derechos de los individuos transgénero. Los sujetos entrevistados por Amnistía Internacional confirmaron que el consentimiento familiar como prerrequisito hacía prácticamente imposible para ellos acceder a los servicios que necesitaban. Por tanto, estaban prácticamente obligados a verse envueltos en acciones de alto riesgo, como la automedicación o incluso tratar de realizarse cirugías a sí mismos.

Amnistía Internacional (2019) alega que algunos tratamientos pueden ser arriesgados para personas con condiciones médicas, y que no todas las personas

transgénero deciden transicionar médicamente, o no hacerlo totalmente. Todas las opciones de acceso al tratamiento deben ser consideradas igualmente relevantes en el ámbito médico y deben ser atendidas con la misma seriedad. Amnistía Internacional alega que la perpetuación del estigma que asocia la identidad transgénero con una enfermedad mental es una de las raíces que causa la violación de los derechos humanos contra las personas transgénero, y es por esta razón que las organizaciones profesionales, las Naciones Unidas, muchas ONGs dedicadas a la marginación de las personas transgénero o Amnistía Internacional, han llamado repetidamente la atención a China acerca de la necesidad de despatologizar las identidades transgénero.

El ámbito online ha constituido una vía de escape en constante avance para las personas del colectivo, a pesar del alto grado de censura en los espacios online chinos. Las personas han encontrado eufemismos para evitar ser censurados, como es el caso de las mujeres trans que se refieren a sí mismas como ‘*yaoniang*’ (药娘), literalmente ‘señoritas medicina’, o el uso de ‘*huadie*’ (化蝶) para referirse a la transición, que literalmente significa convertirse en mariposa. Muchas personas usan la palabra ‘*tang*’ (糖), que podríamos traducir como ‘dulce’, para referirse a las medicinas.

Además de todo esto, no existe una protección explícita al individuo en caso de sufrir violencia o discriminación basada en la orientación sexual o identidad de género percibida o real en ninguno de los tratados de derechos humanos internacionales de los cuales China forma parte, por lo que los individuos transgénero se encuentran totalmente desprotegidos legalmente.

Los altos costes de la terapia necesaria para recibir un diagnóstico, los impedimentos para recurrir a tratamientos hormonales, la necesidad de recibir un consentimiento familiar, y la patologización de las identidades transgénero, suponen una enorme barrera física que se añade a la carga mental que ya de por sí llevan las personas del colectivo a diario.

La falta de inteligibilidad constituye uno de los mayores daños en la injusticia hermenéutica, y esto tiene consecuencias prácticas, que se ponen de manifiesto con todo estos datos. Es posible que muchos de los sujetos encuestados encuentren dificultades para expresar sus experiencias, sus necesidades y sus identidades a autoridades tales como psicólogos o médicos, lo cual dificulta el acceso a estos servicios. A su vez, esta dificultad que las personas trans encuentran para explicar simplemente su propia identidad y lo que eso conlleva ha facilitado que el estigma sobre las personas trans se mantenga y desarrolle.

Esto, a su vez, añade dificultades al acceso al trabajo o el hogar, y supone una mayor predisposición a sufrir violencia física o acoso en diferentes ámbitos (Fricker y Jenkins, 2017, p. 13).

Estos casos de injusticia, tales como puede constituir el ser constantemente tratados de acuerdo con el género asignado al nacer, sin respetar, por ejemplo, los pronombres correctos, pueden resultar en cuestiones de vida o muerte en ocasiones. Como hemos visto, las ideas suicidas eran más comunes entre las personas bajo el paraguas transgénero. De hecho, los prejuicios y las ideas asignadas al concepto 'transgénero' puede afectar también a los propios individuos, pues su propia identidad está sujeta a estos significados negativos estructurados socialmente (Fricker y Jenkins, 2017, p. 14). Esto explicaría en muchas ocasiones las dificultades para describir su propia identidad como 'transgénero', similar al caso que ejemplificábamos anteriormente con Mason (2021) mediante un hombre homosexual que no es capaz de atribuirse el término 'homosexual' a sí mismo, a pesar de conocerlo, debido a sus connotaciones negativas. Por tanto, las personas transgénero podrían tardar mucho más en salir del armario, y esta demora podría haber sido evitada si los conceptos necesarios hubieran sido más accesibles para todo el mundo, mediante una educación más inclusiva, que no excluyese las experiencias transgénero.

Por tanto, podríamos concluir que las personas transgénero sufren varios daños asociados con la injusticia hermenéutica, como la falta de inteligibilidad y los daños ejercidos sobre su identidad como sujeto, tanto desde la percepción social externa como desde la perspectiva del propio sujeto trans. La ignorancia por parte de los sujetos cisgénero es una de las claves en los prejuicios negativos existentes que llevan a los casos de injusticia testimonial. Por tanto, todo esto construye un complejo de injusticia testimonial, marginación hermenéutica e injusticia hermenéutica que produce y mantiene la ignorancia con respecto a las experiencias de los sujetos transgénero (Fricker y Jenkins, 2017, p. 15).



## 4. Conclusión

Este trabajo ha tratado de aplicar las definiciones ya existentes sobre la injusticia epistémica hacia colectivos marginados tales como las mujeres o las personas negras al colectivo LGBT+, en concreto el colectivo transgénero. Hemos podido comprobar que la situación del colectivo resuena notablemente con estas definiciones y conceptos, y su situación se identifica con las dificultades que describíamos como comunes en los grupos oprimidos epistémicamente.

Encontramos que, a medida que nos acercamos más aún al núcleo del colectivo, existen distintos marcos hermenéuticos comunes a las personas que lo componen, puesto que los marcos epistémicos son siempre heterogéneos, y por tanto existen resistencias epistémicas entre los individuos cuyas experiencias no se ajustan a la definición estándar, común al marco hermenéutico colectivo, como es el caso de las personas no binarias, o las personas transgénero que no optan por una transición médica. Las prácticas epistémicas cotidianas, tales como la atribución de ciertos genitales a cierto género, no incluyen sus experiencias y concepciones comunes y generalizadas, suponiendo así una dificultad para explicar la situación de las personas transgénero, cuya experiencia no se corresponde con esta idea. Por lo tanto, su identidad como sujetos será cuestionada y estará sujeta a prejuicios.

Así, hemos también observado que la concepción del género no es universal. No obstante, en el caso de China, muchas de las ideas actuales provienen de ideales occidentales, como en el caso de las preocupaciones con respecto al género desde un punto de vista más biológico y médico, puesto que muchos conceptos e ideas propiamente chinos, como el *yin* y el *yang*, daban lugar a interpretaciones del género mucho más fluidas y menos binarias, invitando a pensarlo como un espectro que contiene multitud de las posibilidades. Aun así, el desarrollo del par *yin-yang* en esa dirección quedó totalmente en el olvido.

El colectivo en China, por tanto, apenas cuenta con herramientas para expresar sus experiencias, dada la extendida connotación negativa que existe en el país hacia el colectivo, las dificultades para comunicarse y relacionarse con otras personas del colectivo de manera segura por la dura censura gubernamental. Esto resulta en una invisibilización del colectivo y en una dificultad añadida para que la resistencia del

colectivo como colectivo que ha de llevarse a cabo de los frutos esperados. Muchas personas carecen de las herramientas para comprender su situación, siendo incapaces de identificar, en muchas ocasiones, que pertenecen al colectivo, lo cual se hace aún más notable entre las personas de clase social más baja, con menos recursos y sin acceso a internet u otras herramientas para comunicarse con otras partes del mundo y ver más allá de lo que sus prácticas epistémicas diarias le muestran: una sociedad fuertemente heteronormativa y cisonormativa.

Con los datos recopilados, el objetivo es mostrar la importancia de la lucha hacia eliminar estas injusticias, mostrando consecuencias reales en la salud mental de los individuos, además de poner de manifiesto la manera en la que sus derechos humanos están siendo violados. Así, este TFG quiere contribuir con su granito de arena a allanar el camino para dar con las herramientas necesarias para alcanzar la justicia que el colectivo LGBT+ requiere en China.

También cabe destacar un aspecto positivo: la situación y la concepción del colectivo LGBT+ en China han sufrido innumerables cambios en los últimos siglos, en gran parte dada la influencia de occidente, que se ha hecho mayor tras la introducción de internet pues, a pesar de la censura impuesta, los ciudadanos chinos han encontrado la forma de comunicarse entre ellos y compartir experiencias e informarse sobre la situación en distintas zonas del mundo. Además, con la emergencia de las voces del colectivo transgénero, los estudios con respecto al colectivo LGBT+ empiezan a cambiar de dirección, puesto que las letras B y T que componen LGBT+ solo ahora comienzan a recibir la atención merecida.

Ahora, tratamos de avanzar hacia unos estudios feministas y *queer* que arrojen luz sobre la situación de discriminación que sufre esta parte del colectivo que lleva años severamente silenciado, cuyas experiencias a menudo son mal entendidas dada la falta de información y recursos hermenéuticos, así como la falta de lugares donde estos individuos puedan expresarse libremente y sin miedo a ser juzgados. Deshacernos de los prejuicios hacia ellos, intentar comprender las herramientas hermenéuticas que surgen desde el colectivo e ir incorporándolas poco a poco a los recursos hermenéuticos colectivos, supondría un paso importante para evitar todas estas formas de injusticia ejercidas hacia ellos. Construir espacios seguros, asegurar un acceso real y efectivo a los tratamientos requeridos, rebajar la larga lista de requisitos para acceder al proceso de transición y ser reconocidos legalmente de manera más accesible, deberían ser prioridades para la sociedad china contemporánea, que trata de avanzar incesantemente hacia una sociedad



justa, respetuosa y cooperativa, para todos por igual.

Este trabajo ha sido limitado por la extensión máxima requerida, la falta de datos oficiales dada la censura impuesta en la China continental, que impide que la información y los testimonios nos lleguen con facilidad, y la barrera del idioma, puesto que las traducciones siempre están sujetas a la pérdida de parte del significado. En vistas a continuar explorando este campo, sería interesante continuar alentando a las voces del colectivo a hacerse oír, realizar investigaciones de campo en el propio país enfocando marcos hermenéuticos dentro del propio colectivo donde puedan conocerse las heterogéneas experiencias de cada individuo. La rápida globalización que se está llevando a cabo en estos últimos años está dando lugar a un mayor número de personas conscientes de sus experiencias no-normativas y sería esencial crear herramientas con las que estas puedan comprenderse y explicarse, sin que nadie tema sufrir repercusiones negativas por ello.

## 5. Bibliografía

- Amnistía Internacional. 2021. “Diversidad sexual y de género: Personas gays, lesbianas, bisexuales y transexuales, transgénero e intersexuales son aún perseguidas en muchos países por el mero hecho de serlo.” Accedido el 30 de mayo, 2021. <https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/temas/diversidad-afectivo-sexual/>
- Amnistía Internacional. 2019. “I need my parents’ consent to be myself”, Barriers to gender-affirming treatments for transgender people in China.” Accedido el 9 de Mayo, 2021. <https://www.amnesty.org/en/documents/asa17/0269/2019/en/>
- Bao, Hongwei. 2018. *Queer Comrades: Gay Identity and Tongzhi Activism in Postsocialist China*. Copenague: NIAS Press.
- Chiang, Howard, y Ari Larissa Heinrich. 2013. *Queer Sinophone Cultures*. Londres: Routledge.
- Chiang Howard, Todd A. Henry y Hok-Sze Leung, Helen. 2018. “Trans-in-Asia, Asia-in-Trans: An Introduction.” *Transgender Studies Quarterly*, 5(3): 298–310.
- Cramwinckel, Florian M., Daan T. Scheepers, y Jojanneke van der Toorn. 2018. “Interventions to Reduce Blatant and Subtle Sexual Orientation- and Gender Identity Prejudice (SOGIP): Current Knowledge and Future Directions.” *Social Issues and Policy Review*, 12(1): 183–217.

- Collste, Göran. 2019. "Cultural Pluralism and Epistemic Injustice." *Journal of Nationalism, Memory & Language Politics*, 13(2): 1-12.
  
- Dotson, Kristie. 2012. "A Cautionary Tale: On Limiting Epistemic Oppression." *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 33(1): 24-47.
  
- Fricker, Miranda. 2017. *Injusticia epistémica: el poder y la ética del conocimiento*, traducido por Ricardo García Perez. Barcelona: Herder.
  
- Fricker, Miranda y Katharine Jenkins. 2017. "Epistemic Injustice, Ignorance, and Trans Experiences." En *Routledge Companion to Feminist Philosophy*, editado por Ann Garry, Serene J. Khader, y Alison Stone, 268-278. Nueva York: Routledge.
  
- Hall, Kim Q., 2017. "Queer epistemology and epistemic injustice." En *The Routledge handbook of epistemic injustice*, editado por James Kidd, José Medina y Gaile Pohlhaus, Jr, 158-166. Abingdon: Routledge.
  
- Jing, Wu MA. 2003. "From 'Long Yang' and 'Dui Shi' to Tongzhi: Homosexuality in China." *Journal of Gay & Lesbian Psychotherapy*, 7(1-2): 117-143.
  
- Koetse, Many. 2021. "Crossing the borders of gender in China." Reseña de *Xingbie yuejie zai Zhongguo (crossing the borders of gender in China)*, de Zhou Huashan. Accedido el 1 de junio, 2021. <https://www.manyakoetse.com/crossing->

- Lee, Po-Han. 2017. “Decolonising and Queering Praxis: The Unanswerable Questions for 'Queer Asia'.” *E-International Relations*. Accedido el 17 Agosto, 2017,  
<https://www.e-ir.info/2017/08/17/decolonising-and-queering-praxis-the-unanswerable-questions-for-queer-asia/>
- Mason, Rebeca. 2021. “Hermeneutical Injustice.” En *Routledge Handbook of Social and Political Philosophy of Language*, editado por Justin Khoo y Rachel Sterken, cap. 15. Nueva York: Routledge.
- Medina, José. 2012. “Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualism: Social Silences and Shared Hermeneutical Responsibilities.” *Social Epistemology*, 26(2): 201-220.
- Medina, José. 2013. *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination*. Oxford: Oxford University Press.
- Pohlhaus, Gaile, Jr. 2012. “Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of Willful Hermeneutical Ignorance.” *Hypatia* 27(4): 715–35.
- UNESCO, 2021. “Ben Cao Gang Mu (《本草纲目》 Compendio de Materia Médica)”. Accedido el 13 de Junio 2021.

<http://www.unesco.org/new/es/communication-and-information/memory-of-the-world/register/full-list-of-registered-heritage/registered-heritage-page-1/ben-cao-gang-mu-compendium-of-materia-medica/>

- Van de Werff, Ties. (2008). “The Struggle of the Tongzhi: Homosexuality in China and the Position of Chinese ‘Comrades’.” En *Urgency Required: gay and lesbian rights are human rights*, editado por Ireen Dubel y André Hielkema, 172-180. Johannesburgo: HIVOS.
- Wang, Yuan Yuan, Hu, Zhishan, Peng, Ke, Xin, Ying, Yang, Yuan, Drescher, Jack, y Chen, Runsen. 2019. “Discrimination against LGBT populations in China.” *The Lancet* 4(9): e440-e441.
- Wang, Yuanyuan, Hui Yu, Yong Yang, Jack Drescher, Ronghua Li, Weijia Yin, Renjie Yu, Shuilan Wang, Wei Deng, Qiufang Jia, Kenneth J. Zucker y Runsen Chen. 2020. “Mental Health Status of Cisgender and Gender-Diverse Secondary School Students in China.” *JAMA Network Open* 3(10): e2022796–e2022796.
- Wang, R. Robin. 2015. “Dong Zhongshu’s Transformation of ‘yin-yang’ theory and Contesting of Gender Identity.” *Philosophy East and West*, 55(2): 209-231
- Wang, Yuanyuan, Zhishan Hu, Ke Peng, Joanne Rechdan, Yuan Yang, Lijuan Wu, Ying Xin, Jiahui Lin, Zhizhou Duan, Xuequan Zhu, Yi Feng, Shitao Chen, Jianjun Ou y Runsen Chen. 2020. “Mapping out a spectrum of the Chinese public’s discrimination toward the LGBT community: results from a national survey.” *BMC Public Health* 20(1).

- Wang Yuanyuan, Hui Yu, Yong Yang, Jack Drescher, Ronghua Li, Weijia Yin, Renjie Yu, Shuilan Wang, Wei Deng, Qiufang Jia, Kenneth J. Zucker y Runsen Chen. 2020. “Mental Health Status of Cisgender and Gender-Diverse Secondary School Students in China” *JAMA Network Open*, 3(10).
  
- Wenjuan, Xie. 2015. “(Trans)Culturally Transgendered: Reading Transgender Narratives in (Late) Imperial China”. Tesis doctoral. Universidad de Alberta. Accedido el 1 de Junio, 2021. <https://era.library.ualberta.ca/items/c0583573-582f-4a2f-ae7c-3a213ef944f0> .
  
- Ye, Shana. 2016. “Reconstructing the Transgendered Self as a Feminist Subject: Trans/feminist Praxis in Urban China.” *Transgender Studies Quarterly*, 3(1-2): 259-265.
  
- Yongsheng, Jia. 2012. “La dicotomía yin-yang en la lengua y la cultura china.” En *Transculturalidad, lenguaje e integración (Investigaciones en fraseología contrastiva actual)*, editado por Lucía Luque Nadal, 291-399. Granada: Educatori.
  
- Zhu, Xuequan, Yue Gao, Amy Gillespie, Ying Xin, Ji Qi, Jianjun Ou, Shaoling Zhong, et al. 2019. “Health Care and Mental Wellbeing in the Transgender and Gender-Diverse Chinese Population.” *The Lancet. Diabetes & Endocrinology*, 7(5): 339–341.

