

# INTERSEXUALIDAD E INJUSTICIA EPISTÉMICA. UNA APROXIMACIÓN AL CONTEXTO ESPAÑOL A TRAVÉS DE LA RAE\*

Por

CARLA CARMONA  
Universidad de Sevilla (España)

[ccarmona@us.es](mailto:ccarmona@us.es)

*Revista General de Derecho Público Comparado 31 (2022)*

**RESUMEN:** Este artículo sostiene que no cabe disociar la vulnerabilidad de las encarnaciones intersexuales de la invisibilización hermenéutica a la que se ven sometidas. Partiendo de que las batallas hacia un nuevo paradigma de sexo/género han de acontecer también en el plano hermenéutico, aplico parte de la aparatología conceptual de la literatura sobre injusticia epistémica a las injusticias ejercidas sobre las personas con características intersexuales, posicionándome a favor de la incorporación a la imaginación colectiva de nuevas categorías que recojan las experiencias y encarnaciones intersexuales de manera igualitaria con respecto a experiencias y encarnaciones endosexuales. Reconociendo las limitaciones de la propuesta y el momento de transición en el que nos encontramos, propongo combinar la introducción de nueva terminología con el aprendizaje de los usos disidentes de la terminología binaria por parte de las personas con características intersexuales.

**PALABRAS CLAVE:** binarismo; identidad; ideología de sexo/género; intersexualidad; injusticia epistémica

**SUMMARY:** I. INTRODUCCIÓN. - II. INVISIBILIDAD HERMENÉUTICA EN ESPAÑOL. - III. ¿UNA CUESTIÓN DE IDENTIDAD? UN DEBATE ABIERTO. - IV. INJUSTICIA EPISTÉMICA E INTERSEXUALIDAD. - IV.1. Introducción a la terminología. - IV.2. Una aproximación a las injusticias epistémicas cometidas hacia las personas con características intersexuales. - IV.2.1. Injusticias hermenéuticas. - IV.2.2. Injusticias testimoniales. - V. CONCLUSIÓN.

## INTERSEXUALITY AND EPISTEMIC INJUSTICE. A LOOK INTO THE CASE OF SPAIN THROUGH THE ROYAL SPANISH ACADEMY

**ABSTRACT:** This paper argues that the vulnerability of intersex embodiments cannot be dissociated from the hermeneutical invisibility to which they are subjected. Assuming that the fight for a new sex/gender paradigm must also take place at the hermeneutical level, I apply the conceptual apparatus of the literature on epistemic injustice to the injustices exerted on people with

---

\* Esta publicación es resultado de la intersección del trabajo desarrollado en el marco de los siguientes proyectos de investigación: Proyecto de I+D+i “Comprensión intercultural, pertenencia y valor: Perspectivas wittgensteinianas (IUBVWA)”, de referencia PGC2018-093982-B-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033; Proyecto “Desacuerdos públicos, polarización afectiva e inmigración en Andalucía (DESPOLIN)”, de referencia B-HUM-459-UGR18, financiado por “FEDER Una manera de hacer Europa”; Proyecto I+D+i (PID2019-107025RB-I00) *Ciudadanía sexuada e identidades no binarias: de la no discriminación a la integración ciudadana / Sexed citizenship and non-binary identities: from non discrimination to citizenship integration (Binalsex)*, financiado por el MCIN/ AEI/10.13039/501100011033.

intersex traits, positioning myself in favor of the incorporation into the collective imagination of new categories which address intersex experiences and embodiments on an equal basis with respect to endosex experiences and embodiments. Acknowledging the limitations of the proposal and the transition juncture in which we find ourselves as a society, I propose to combine the introduction of new terminology with the learning of dissenting uses of binary terminology by people with intersex traits.

KEY-WORDS: binarism; identity; sex/gender ideology; intersexuality; epistemic injustice

SUMARIO: I. INTRODUCTION. - II. HERMENEUTIC INVISIBILITY IN SPANISH. - III. A QUESTION OF IDENTITY? AN OPEN DEBATE. IV. EPISTEMIC INJUSTICE AND INTERSEXUALITY. - IV.1. Introduction to the terminology. - IV.2. An approach to the epistemic injustices committed towards people with intersexual features. - IV.2.1. Hermeneutic injustices. - IV.2.2. Testimonial injustices. - V. CONCLUSION.

Fecha recepción: 20/04/2022

Fecha aceptación: 12/05/2022

## I. INTRODUCCIÓN

La ideología binaria de sexo/género<sup>1</sup> divide a los seres humanos en dos grupos claramente diferenciados, los hombres, con falo, cromosomas XY y un perfil hormonal dominado por la testosterona, y las mujeres, con vulva, cromosomas XX y un perfil hormonal dominado por el estrógeno. Existen personas que nacen con características sexuales que no pueden ser clasificadas como estrictamente femeninas o estrictamente masculinas, poniendo de relieve que la concepción binaria del sexo es una invención, pues los genitales, las gónadas, los cromosomas y las hormonas pueden variar independientemente los unos de los otros, dando lugar a un amplio espectro de configuraciones sexuales estrictamente físicas.<sup>2</sup> Sin embargo, la práctica clínica, en lugar

---

<sup>1</sup> En el uso del concepto sigo a C.G. Costello, "Beyond Binary Sex and Gender ideology", en *The Oxford Handbook of the Sociology of Body and Embodiment*, ed. Natalie Boero y Katherine Mason (Oxford University Press, Oxford, 2020), pp. 1-23. Costello llama "ideología binaria de sexo y género" a la presuposición arraigada en las sociedades occidentales contemporáneas (y, por la influencia occidental, en lugares donde antes no era así) de que "los genitales determinan el género binario, una característica social tan fundamental como para estructurarlo todo, desde el entorno construido hasta el lenguaje y lo que los algoritmos publicitarios nos muestran en las redes sociales [...] el binarismo de sexo/género es tan generalizado que parece inevitable y universal" (C.G. Costello, "Beyond Binary Sex", cit., p. 1). Todas las traducciones de los textos en inglés citados en el presente artículo son de la autora.

<sup>2</sup> A este respecto, cf. C.G. Costello, "Beyond Binary Sex", cit., p. 1; A.D. Dreger, *Hermafroditas and the Medical Invention of Sex*, Harvard University Press, Londres, 1998; A. Fausto-Sterling, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Basic Books, Nueva York, 2002; E.K. Feder, *Making Sense of Intersex: Changing Ethical Perspectives in Biomedicine*, Indiana University Press, Indianápolis, 2014; Elizabeth Reis, *Bodies in Doubt*, John Hopkins University Press, Baltimore, 2009.

de reconsiderar sus presupuestos binarios, los proyecta sobre las encarnaciones intersexuales, cuyas características sexuales son entendidas como anomalías o trastornos que necesitan corrección. De esta manera, en palabras de Brian W. King, los cuerpos intersexuales “se ven forzados a un sistema heteronormativo y bionormativo de coacción hegemónica”<sup>3</sup>. Los procesos quirúrgicos especialmente, pero también los no quirúrgicos, normalmente acontecidos en la niñez, pueden dejar graves secuelas en las personas con características intersexuales, en ocasiones sufridas a lo largo de toda la vida.

Estamos hablando de una parte considerable de la población mundial. Entre el 0.05% y el 1.7% de la humanidad nace intersexual.<sup>4</sup> La variación en la estimación se debe principalmente a la falta de consenso con respecto a lo que se considera “intersexual”. La primera cifra, más conservadora, recoge solo la variación genital, mientras que la segunda cifra, reivindicada por la comunidad intersexual, incluye también otros rasgos sexuales. Pero lo cierto es que es lógico pensar que el número de personas con características intersexuales supera el 1.7% de la población mundial puesto que en muchos lugares no se lleva un registro adecuado y la intersexualidad puede detectarse ya en la madurez, o pasar totalmente desapercibida.<sup>5</sup>

La ideología binaria de sexo/género no es universal. A lo largo de la historia se ha recogido, o incluso celebrado, la existencia de la intersexualidad humana por parte de sociedades muy variadas, de modo que no solo no se intentaba “corregir”, sino que se valoraba positivamente, atribuyéndole roles sociales específicos. Estas sociedades a menudo han hecho frente a ese amplio espectro de configuraciones sexuales físicas introduciendo categorías que trascienden el par hombre-mujer, en ocasiones dejando abierta la posibilidad de la transición de los individuos de una a otra. Esto no se ha reducido a la inclusión de una tercera categoría, cosa que podría entenderse negativamente, como un cajón de sastre para todas las encarnaciones que no se ajustan a la estrictamente femenina o la estrictamente masculina. Pongamos dos ejemplos. En primer lugar, la *Halajá* o Ley judía distingue cuatro categorías sexuales en el nacimiento: *zachar* (equivalente a hombre), *nekevah* (equivalente a mujer), *androgynos* (persona que cuenta con características sexuales tanto masculinas como femeninas) y *tumtum*

---

<sup>3</sup> B.W. King, “Biopolitics and Intersex Human Rights: A Role for Applied Linguistics”, en *Applied Linguistics and Politics*, ed. Ch. W. Chun (Londres: Bloomsbury Academic, 2022), cap. 7, p. 155.

<sup>4</sup> Cf. Free & Equal, United Nations campaign for LGBTI equality, Intersex factsheet, disponible en: <https://www.unfe.org/wp-content/uploads/2017/05/UNFE-Intersex.pdf> (acceso 30.10.21).

<sup>5</sup> Interact. s.f. “INTERSEX 101: A Beginner’s Guide!”, *Interactadvocates.org*, <https://interactadvocates.org/wp-content/uploads/2017/01/Intersex101-interACT.pdf> (acceso 30.10.2021).

(persona cuyas características sexuales son indeterminadas)<sup>6</sup>. También existen términos para recoger la experiencia de quienes, habiendo sido identificados como hombres o mujeres al nacer, desarrollan las características sexuales del otro sexo en la pubertad. Así, *ay'lonit* se refiere a una persona identificada como mujer al nacer que desarrolla características masculinas en la pubertad y no es fértil, y *saris* a una persona identificada como hombre al nacer que desarrolla características femeninas en la pubertad o carece de pene (de manera natural o debido a la intervención humana)<sup>7</sup>. Encontramos otras concepciones no binarias entre los pueblos nativos de los Estados Unidos, los cuales disponen de tres a cinco categorías de sexo/género<sup>8</sup> tolerantes hacia la diversidad sexual intersexual, si bien no limitadas a ella. Cabe destacar que una persona puede asumir una categoría no-binaria, o de “dos espíritus”, por introducir la traducción de *niizh manidoowag*, lo que sería el término en cuestión en el idioma ojibwa, que se suele utilizar como concepto paraguas para términos similares en otras lenguas nativas americanas. Incluso en los casos en los que se cuenta solo con una categoría para dar cuenta de las experiencias no-binarias de sexo o género, esta tiene una dimensión positiva. De hecho, las personas “dos espíritus” se concebían como particularmente ricas intelectual y espiritualmente.

Por el contrario, en las sociedades occidentales contemporáneas los rasgos intersexuales se suelen concebir como anomalías, como indican algunos de los términos más extendidos para referirse a ellos. Pienso en “Anomalías del Desarrollo Sexual” (ADS) o incluso en “Desarrollo Sexual Diferente” (DSD), si bien este último es algo más políticamente correcto. En inglés, todavía se usa el término “Disorders of Sex Development”, que se refiere a la intersexualidad como un trastorno, junto a otros términos como “Differences in Sex Development”, “Variations in Sex Characteristics” o “Diverse Sex Development”. Aunque estos tres últimos parecen ser más inclusivos, al igual que el de “Desarrollo Sexual Diferente” en español, lo cierto es que no comunican una visión positiva de la diversidad sexual intersexual. Además, que las siglas de algunas de las variaciones posteriores en inglés (o incluso en español) coincidan con las de la formulación inicial logran que las connotaciones negativas de esta se transmitan a las formulaciones más inclusivas.

---

<sup>6</sup> Cf. A. Cohen, “Tumtum and Androgynous”, *Journal of Halacha & Contemporary Society*, Vol. 38 (Fall/Sukkot), 1999, <http://www.daat.ac.il/daat/english/journal/cohen-1.htm> (acceso 25.03.2022); C. G. Costello, “Beyond Binary Sex and Gender ideology”, cit., p. 4.

<sup>7</sup> R.E. Kukla, “Terms for Gender Diversity in Classical Jewish Texts”, *Transtorah.org*, [http://transtorah.org/PDFs/Classical\\_Jewish\\_Terms\\_for\\_Gender\\_Diversity.pdf](http://transtorah.org/PDFs/Classical_Jewish_Terms_for_Gender_Diversity.pdf) (acceso 28.03.2022).

<sup>8</sup> D. Brayboy, “Two Spirits, One Heart, Five Genders”, *Indian Country Today*, 07.09.2017, [https://newsmaven.io/indiancountrytoday/archive/two-spiritsone-heart-five-genders-9UH\\_xnbfVEWQHWkjNnOrQQ/](https://newsmaven.io/indiancountrytoday/archive/two-spiritsone-heart-five-genders-9UH_xnbfVEWQHWkjNnOrQQ/) (acceso 27.03.2022).

De hecho, estas diferencias en el desarrollo sexual comenzaron a medicalizarse a finales del s. XIX. En particular desde mediados del siglo pasado, las personas con características intersexuales han sido sometidas de manera sistemática a procesos de “normalización” mediante intervenciones quirúrgicas que encubren casos de mutilación genital infantil<sup>9</sup>, entendidos cada vez por más personas como una versión occidental de la mutilación genital a la que se somete en determinados países no occidentales a las niñas<sup>10</sup>.

Estamos, pues, ante un colectivo especialmente vulnerable y, en general, invisibilizado por las prácticas quirúrgicas. Para protegerlo de esta práctica de la borradora, que bien podría considerarse como otra de las manifestaciones de eso que Gérard Wajcman denominara el objeto del siglo XX<sup>11</sup>, la Resolución 1291/2017 de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa llama la atención sobre la necesidad de promover los derechos humanos de las personas con características intersexuales y eliminar la discriminación hacia ellas.<sup>12</sup> Entre los puntos que se establecen, destacan el 7.1.1 y el 7.1.2, que prohíben respectivamente las operaciones de cirugía normalizadora sin el consentimiento informado de los niños y los tratamientos médicos orientados a alterar sus características sexuales, excepto en los casos en los que de otro modo la persona pudiera perder la vida. Además, el punto 6 advierte de que dos de los derechos del CEDH son vulnerados por la cirugía normalizadora: la prohibición de tortura (art. 3) y el derecho al respeto a la vida privada y familiar (art. 8).

Como recoge Elena Lauroba Lacasa, asimismo,

se vulnera el derecho a la salud como derecho independiente, y específicamente los derechos reproductivos de los intersexuales, pues numerosas operaciones alteran su capacidad reproductiva futura, como recordaba la OMS en el 2014. En nuestro país, por tanto, acudimos a los arts. 15 y 43. También al art. 10 CE: la dignidad como fundamento de la condición humana.<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> A este respecto, cf. E. Alcántara, “Identidad sexual/rol de género”, *Debate Feminista*, Vol. 47, 2013, pp. 172-201, [https://doi.org/https://doi.org/10.1016/S0188-9478\(16\)30073-1](https://doi.org/https://doi.org/10.1016/S0188-9478(16)30073-1) (acceso 20.03.2022); M. Carpenter, “The Human rights of Intersex People: Addressing Harmful Practices and Rhetoric of Change”, *Reproductive Health Matters*, Vol. 24, 2016, pp. 74-84; M. Carpenter, “The ‘Normalization’ of Intersex Bodies and ‘Othering’ of Intersex Identities in Australia”, *Journal of Bioethical Enquiry*, Vol. 15, n. 4, 2018, pp. 487-495.

<sup>10</sup> Cf. M. Jones, “Intersex Genital Mutilation: A Western Version of FMG”, *The International Journal of Children’s Rights*, Vol. 25, n. 2, 2017, pp. 396-411.

<sup>11</sup> G. Wajcman, *El objeto del siglo*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2001.

<sup>12</sup> <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=24232> (acceso 20.03.2022).

<sup>13</sup> E. Lauroba Lacasa, “Las personas intersexuales y el Derecho: posibles respuestas jurídicas para un colectivo invisible”, *Derecho Privado y Constitución*, Vol. 32, 2018, pp. 11-54, p. 26.

Teniendo en cuenta que las operaciones suceden en la infancia en el mayor número de casos, Lauroba Lacasa explica que también

contravienen los arts. 3, 7, 8, 12 y 13 CDN [1989]. Y como principio global, atentan contra el libre desarrollo de su personalidad, si sustraen a los menores de intervenir en un aspecto fundamental para su evolución: la fijación de su identidad sexual. Evidentemente, van contra su interés superior. De nuevo, el art. 10 CE, pero también, en su detallada redacción, el art. 2 LOPM que —tras la reforma por LO 8/2015— recuerda que para identificar ese interés superior del menor, se tendrán en cuenta: «d) La preservación de la identidad, cultura, religión, convicciones, orientación e identidad sexual o idioma del menor, así como la no discriminación del mismo por éstas o cualesquiera otras condiciones, incluida la discapacidad, garantizando el desarrollo armónico de su personalidad».<sup>14</sup>

El presente artículo parte de la convicción de que no cabe dissociar la vulnerabilidad de las encarnaciones intersexuales de la invisibilización hermenéutica a la que se ven sometidas. En otras palabras, las prácticas que dañan sus cuerpos no son independientes de los recursos hermenéuticos de los que disponemos. Desde la comunidad intersexual se ha prestado especial atención al vocabulario médico, por estar en relación directa con el tratamiento de los cuerpos intersexuales<sup>15</sup>. En palabras de Mauro Cabral, activista intersexual, “la manera en la que la medicina nos define juega un papel decisivo en la manera en que la medicina nos trata”<sup>16</sup>. Algunos de los textos recogidos en este volumen monográfico denuncian los vacíos hermenéuticos en el orden jurídico con respecto a las personas no binarias. El propósito de este texto es llamar la atención sobre el hecho de que también nuestros recursos hermenéuticos cotidianos, y no solo los médicos o los jurídicos, tienen un impacto en las injusticias sufridas por las personas con características intersexuales. En ese sentido, estoy entre quienes están convencidos de que el tratamiento que reciben los cuerpos intersexuales es al menos en parte un problema de lenguaje<sup>17</sup>. Si las encarnaciones intersexuales no se conciben como ambiguas o anormales, sino “como claramente intersexuales en su morfología”<sup>18</sup>, no parece tener sentido que nuestros recursos hermenéuticos se limiten a la

---

<sup>14</sup> E. Lauroba Lacasa, “Las personas intersexuales y el Derecho”, cit., pp. 26-27.

<sup>15</sup> A este respecto, cf. M. Cabral, “The marks on our bodies”, Intersex Day, 2015, <http://intersexday.org/en/mauro-cabral-marks-bodies/> (acceso 29.03.2022); M. Carpenter y Ch.F.C. Jordens, “When Bioethics Fails: Intersex, Epistemic Injustice and Advocacy”, en *Interdisciplinary Global Perspectives on Intersex*, ed. M. Walker (Cham: Palgrave Macmillan, 2022), pp. 107-124.

<sup>16</sup> M. Cabral, “The marks on our bodies”, cit.

<sup>17</sup> B.W. King, “Biopolitics”, cit., p. 156.

<sup>18</sup> B.W. King, “Biopolitics”, cit., p. 163.

comprensión binaria del sexo. Puesto que las categorías imaginadas colectivamente del sexo tienen una influencia directa en la percepción de lo que nos rodea, es solo lógico pensar que también lo tienen en la regulación anatómica de los cuerpos.<sup>19</sup> Si se reconoce que los términos patologizantes la han tenido, cabría admitir la posibilidad de que categorías no patologizantes tuvieran una influencia positiva en cómo se perciben los cuerpos intersexuales. No obstante, también es cierto que la mera existencia de categorías sexuales no binarias no elimina la sombra de la ideología binaria de sexo y género. El lenguaje juega un papel fundamental en nuestra manera de ver las cosas, pero lo que en última instancia necesitamos es un cambio de paradigma. Desde mi punto de vista, para movernos en la dirección del cambio necesitamos trabajar desde todos los frentes posibles, incluyendo el plano hermenéutico.

Mi texto se divide en tres partes. En primer lugar, arrojo luz sobre los vacíos hermenéuticos relativos a la intersexualidad estudiando el caso del imaginario colectivo hegemónico en español. Una vez hecho esto, abordo el actual debate acerca de si cabe aproximarse desde la identidad a las injusticias que sufren las personas con características intersexuales. Finalmente, aplico parte de la aparatología conceptual de la literatura sobre injusticia epistémica a las injusticias ejercidas sobre las personas con características intersexuales. Si bien me posiciono a favor de la inclusión de nuevas categorías que recojan las experiencias y encarnaciones intersexuales de manera igualitaria con respecto a las experiencias y encarnaciones endosexuales, reconozco las limitaciones de la propuesta, pues dicha introducción en la actualidad no puede hacer frente al peso de la ideología binaria de sexo/género en la imaginación colectiva. Es preciso tener en cuenta que, a corto plazo, la introducción de categorías puede incrementar la violencia quirúrgica sufrida por las encarnaciones intersexuales. Hasta que a largo plazo cambiemos de paradigma de sexo/género, habremos de esforzarnos por blindar la autonomía corporal de las personas con características intersexuales mediante medidas complementarias a las que tomemos en el plano hermenéutico. Reconociendo el momento de transición en el que nos encontramos, llamo la atención sobre la necesidad de combinar la introducción de nueva terminología con el aprendizaje de los usos disidentes de la terminología binaria por parte de las personas con características intersexuales que día a día se enfrentan con los límites del prisma binario que articula nuestras prácticas. Además de incorporar esas prácticas epistémicas, familiarizándonos con las perspectivas que las ponen en juego, revisaremos el binarismo desde dentro, pues dichos usos, al tiempo que actualizan el prisma binario, señalan sus limitaciones.

---

<sup>19</sup> A este respecto, cf. M. Holmes, "The intersex enchiridion: Naming and knowledge", *Somatechnics*, Vol. 1, n. 2, 2011, pp. 388-411.

Antes de continuar, me sitúo: como mujer blanca occidental endosexual y agénero que, desde una perspectiva feminista, practica la filosofía profesionalmente desde una universidad española, soy consciente de las limitaciones de mi perspectiva, la cual he tratado de fortalecer empapándome de testimonios heterogéneos de personas que sí viven la intersexualidad de primera mano. Siguiendo a Sandra Harding<sup>20</sup>, no pienso que solo las personas que pertenecen a los grupos oprimidos en cuestión, en este caso las personas con características intersexuales, puedan contribuir a sus búsquedas de emancipación, en este caso en su mayoría orientadas principalmente hacia el logro de la autonomía corporal. En la medida de mis posibilidades, he intentado evitar caer en la violencia epistémica que yo misma denuncié en las páginas que siguen. Me gustaría poner de relieve que la exposición a dichos testimonios ha tenido un efecto transformador en mi posición filosófica de partida. Solo ahora comienzo a comprender hasta qué punto son complejas las intersecciones de las narraciones a las que se enfrentan las encarnaciones intersexuales, donde el reconocimiento de su diversidad en el plano conceptual, estando como estamos todavía en un reglamento de sexo-género binario, puede suponer un empeoramiento de las condiciones de partida.

## II. INVISIBILIDAD HERMENÉUTICA EN ESPAÑOL

A pesar de que la intersexualidad hunde sus raíces en la biología, en las sociedades occidentales contemporáneas existe un desconocimiento generalizado acerca de en qué consiste. El caso español no es una excepción a la regla. Cuando hace años comencé a investigar sobre estas cuestiones, pregunté entre las personas de mi alrededor si sabían qué significaba ser intersexual. La mayoría de estas personas contaba con estudios universitarios, y algunas de ellas se dedicaban profesionalmente a la educación en primaria, secundaria o la universidad. El desconocimiento era generalizado. Cuando se trataba de verbalizar la reconocida incompreensión se empleaban términos patologizantes, como “anomalía”, y a veces se relacionaba “el problema” con una cuestión de género, si bien el género a menudo no se sabía distinguir claramente del sexo. Eso me hizo plantearme con qué herramientas hermenéuticas contábamos en español para abordar ese tipo de lagunas, en algunos casos auténticos vacíos y en otros pozos bien llenos, pero oscuros y espesos.

El *Diccionario de la Real Academia Española* define la intersexualidad como una cualidad biológica “por la que el individuo muestra, en grados variables, caracteres

---

<sup>20</sup> Cf. S. Harding, “Is There a Feminist Method?”, en *Feminism and Methodology*, ed. S. Harding (Indiana University Press, Indianápolis, 1987).



sexuales de *ambos sexos*<sup>21</sup>. La referencia a “ambos sexos” pone de relieve que la intersexualidad se mira desde un prisma binario. Eso significa que el imaginario colectivo hegemónico, en este caso representado por el *Diccionario de la Real Academia Española*, no ofrece a la persona intersexual la posibilidad de entender su sexo como intersexual, sino como no ajustándose a los *dos sexos* que se reconocen como válidos.

Esto lo pone de relieve la entrada de la palabra “intersexual”<sup>22</sup>, que tiene dos acepciones. La primera acepción, “perteneciente o relativo a la intersexualidad”, presenta “intersexual” como un adjetivo. La segunda, “persona en que se da la intersexualidad”, presenta “intersexual” como un sustantivo que puede ser tanto masculino como femenino, añadiendo que se utiliza también como adjetivo. Por el contrario, tanto en las entradas de “hombre” como de “mujer” encontramos acepciones que remiten directamente a uno de los dos sexos reconocidos como tales: respectivamente “persona del sexo masculino” y “persona del sexo femenino”.<sup>23</sup>

Que solo existen dos sexos nos lo recuerda la entrada de “sexo”<sup>24</sup>. La primera acepción se refiere a la “condición orgánica, *masculina o femenina*, de los animales y las plantas” y la segunda, que se refiere al “conjunto de seres pertenecientes a un mismo sexo”, nos lo explicita en los ejemplos: “*Sexo masculino, femenino*”.

En otros diccionarios, así como en las gramáticas y manuales de estilo publicados por la Real Academia Española y la Asociación de Academias de la Lengua Española, también encontramos múltiples referencias a los dos sexos. Por ejemplo, el *Libro de estilo de la lengua española* nos recuerda que el uso de @, la e o la x no se considera válido “para hacer referencia a los dos sexos”, pues dichos recursos “contravienen las reglas gráficas y morfológicas del español”<sup>25</sup>. También encontramos el binarismo de sexo (y género) en un escrito de Ignacio Bosque, secundado por un buen número de académicas y académicos, en el que defiende el uso no marcado del masculino:

Hay acuerdo general entre los lingüistas en que el *uso no marcado* (o *uso genérico*) del masculino para designar los *dos sexos* está firmemente asentado en el sistema gramatical del español, como lo está en el de otras muchas lenguas

---

<sup>21</sup> Real Academia Española. s.f. “Intersexualidad [en línea]”, *Diccionario de la lengua española*, <https://dle.rae.es/intersexualidad> (acceso 12.02.2022) (la cursiva es mía).

<sup>22</sup> Real Academia Española. s.f. “Intersexual [en línea]”, *Diccionario de la lengua española*, <https://dle.rae.es/intersexual> (acceso 12.02.2022).

<sup>23</sup> Real Academia Española. s.f. “Hombre [en línea]”, *Diccionario de la lengua española*, <https://dle.rae.es/hombre?m=form> (acceso 12.02.2022); Real Academia Española. s.f. “Mujer [en línea]”, *Diccionario de la lengua española*, <https://dle.rae.es/mujer?m=form> (acceso 12.02.2022).

<sup>24</sup> Real Academia Española. s.f. “Sexo [en línea]”, *Diccionario de la lengua española*, <https://dle.rae.es/sexo?m=form> (acceso 12.02.2022). La cursiva en la primera acepción es mía.

<sup>25</sup> Real Academia Española, *Libro de estilo de la lengua española: según la norma panhispánica*, Espasa, Barcelona, 2018, pp. 15-16.

románicas y no románicas, y también en que no hay razón para censurarlo.<sup>26</sup>

En el *Manual de la Nueva Gramática de la Lengua Española* también se presupone el binarismo sexual de manera explícita, como cuando el artículo 2.1.3c se refiere a la necesidad de emplear ciertos recursos “cuando no queda suficientemente claro que el masculino plural comprende por igual a los individuos de *ambos sexos*”, o cuando el artículo 2.1.3b hace mención a “los individuos *de uno y otro sexo*”<sup>27</sup>.

En resumen, la palabra intersexual, a diferencia de lo que veíamos en el contexto de la *Halajá* o el idioma ojibwa, no está presente en estos documentos como una categoría equiparable a la de hombre o mujer, sino como un atributo de hombres y mujeres que no se ajustan a ninguno de los *dos* sexos. Después de todo, “Persona en que se da la sexualidad”, trata la sexualidad como algo que se tiene, no como algo que se es. Una formulación muy diferente sería la que se derivaría del patrón de las entradas de hombre y mujer, es decir, “Persona de sexo intersexual”<sup>28</sup>.

Pienso que la confusión reflejada en mi modesto experimento entre el sexo y el género también se debe en parte a los recursos hegemónicos con los que contamos. Si buscamos la palabra “género” en el *Diccionario de la Real Academia Española*, solo la tercera acepción hace alusión, si bien de manera vaga y nada comprometida con las identidades de género disidentes, a lo que se entiende por la palabra en este contexto: “Grupo al que pertenecen los seres humanos de cada sexo, entendido este desde un punto de vista sociocultural en lugar de exclusivamente biológico”<sup>29</sup>. Cabe explicitar que la expresión “identidad de género” no está recogida en la entrada, que carece de la acepción relativa a la identidad afectivo-sexual de las personas, tan explorada y asumida a estas alturas, especialmente gracias al trabajo de muchas autoras, entre las que me gustaría destacar a Judith Butler<sup>30</sup>. Que el diccionario de referencia de un país que está a punto de incorporar a su legislación la Ley Trans, relativa al derecho a la autodeterminación de género, lleve ese retraso con respecto a las identidades

---

<sup>26</sup> I. Bosque, “Sexismo lingüístico y visibilidad de la mujer”, 2012, [https://www.rae.es/sites/default/files/Sexismo\\_linguistico\\_y\\_visibilidad\\_de\\_la\\_mujer\\_0.pdf](https://www.rae.es/sites/default/files/Sexismo_linguistico_y_visibilidad_de_la_mujer_0.pdf) (acceso 11.03.22), p. 6 (la cursiva es mía).

<sup>27</sup> Real Academia Española, *Manual de la Nueva Gramática de la Lengua Española*, Espasa-Calpe, Madrid, 2019, p. 25 (la cursiva es mía).

<sup>28</sup> Puesto que la intersexualidad es diversa, no utilizo ‘del’, sino ‘de’. ‘Persona *del* sexo intersexual’ parece indicar que solo existe una manera de ser intersexual.

<sup>29</sup> Real Academia Española. s.f. “Género [en línea]”, *Diccionario de la lengua española*, <https://dle.rae.es/acepci%C3%B3n?m=form> (acceso 12.02.2022).

<sup>30</sup> La autora, que se refería a lo que Costello denomina “ideología binaria de sexo y género” como el “reglamento de sexo/género”, es conocida por ser pionera en defender el carácter construido tanto del género como del sexo, cf. J. Butler, *El género en disputa*, Paidós, Barcelona, 2006.

contemporáneas parece revelar la naturaleza ideológica de los recursos de los que disponemos.

### III. ¿UNA CUESTIÓN DE IDENTIDAD? UN DEBATE ABIERTO

Lo cierto es que existe reticencia dentro de la comunidad intersexual a abordar la intersexualidad como una cuestión de identidad. Entre los detractores de la idea de aproximarse a la intersexualidad desde los debates acerca de la identidad característicos de los estudios de género destaca Morgan Carpenter<sup>31</sup>. Desde su punto de vista, informado por su experiencia como persona intersexual y activista, centrarse en problemas identitarios es una manera de mirar para otro lado. Así, Carpenter sostiene que en el fondo ese tipo de enfoque elude el principal problema de las personas con características intersexuales: cómo son tratados sus cuerpos por parte de la sociedad, la medicalización y la normalización quirúrgica mutiladora<sup>32</sup>. A pesar de situar el cuerpo en el punto de mira, Carpenter afirma distanciarse de una comprensión dualista entre el cuerpo y la identidad. No obstante, lo cierto es que su propuesta, aludiendo a las limitaciones y faltas de las políticas identitarias, no explora la intersección entre cuerpo e identidad, es decir, entre la violencia ejercida hacia los cuerpos intersexuales y la falta de recursos hermenéuticos en el contexto de la identidad para las personas con características intersexuales.

Esto le lleva a afirmar que aquellas iniciativas que apuestan por el reconocimiento de un tercer sexo “no alcanzan a comprender que el que una sociedad se divida en dos o tres categorías es menos importante que la manera en que dichos grupos son valorados”<sup>33</sup>. Lo que Carpenter parece pasar por alto a este respecto es que el giro hacia la identidad se produce precisamente para garantizar que la imagen que se devuelve a estos grupos humanos de sí mismos es digna. También argumenta que no existen evidencias de la asumida “relación de consecuencia entre las clasificaciones no binarias y el fin de la normalización de las intervenciones”<sup>34</sup>. De este modo, Carpenter pone en práctica en el contexto de la intersexualidad la idea de aquellos que se oponen al lenguaje inclusivo de que no hay una relación directa entre el lenguaje y nuestras prácticas sociales.<sup>35</sup> Otro de los pilares de su rechazo de la introducción de una tercera

---

<sup>31</sup> Cf. M. Carpenter, “The Human rights of Intersex People”, cit.; M. Carpenter, “The ‘Normalization’ of Intersex Bodies”, cit.; M. Carpenter y Ch.F.C. Jordens, “When Bioethics Fails”, cit.

<sup>32</sup> M. Carpenter y Christopher F.C. Jordens, “When Bioethics Fails”, cit.

<sup>33</sup> M. Carpenter, “The ‘Normalization’ of Intersex Bodies”, cit., p. 491.

<sup>34</sup> M. Carpenter, “The ‘Normalization’ of Intersex Bodies”, cit., p. 491.

<sup>35</sup> Me he ocupado de rebatir esta posición en “Las, les, los: Una aproximación wittgensteiniano-(brandomiano)hegeliana al lenguaje inclusivo en el contexto español” (en prensa).

categoría sexual no binaria es que “los modelos del tercer sexo de la intersexualidad asumen la homogeneidad en la identidad y no explican cómo interactúan las nuevas clasificaciones con las prácticas médicas”<sup>36</sup>. También llama la atención sobre el hecho de que organizaciones lideradas por intersexuales en Europa y Australia se han opuesto a nuevas clasificaciones por considerar que aumentan la presión sobre las familias de niños con características intersexuales, promoviendo intervenciones médicas para evitar la incertidumbre percibida y la divulgación pública.<sup>37</sup> King retrata su postura con claridad:

[E]sencialmente el razonamiento circular ha sido que los niños con cuerpos intersexuales necesitaban ser salvados de la ininteligibilidad a través de cirugía, pero una vez se modeló para ellos una categoría inteligible necesitaban ser “salvados” de resultar inteligibles desde esa nueva categoría.<sup>38</sup>

La idea de fondo es que este tipo de categorías “homogeneiza y naturaliza los cuerpos intersexuales como ‘otros’, asumiendo que existe una identidad natural y singular de las personas intersexuales y que esta es necesariamente no binaria”<sup>39</sup>. Por el contrario, Carpenter apuesta por facilitar la autodeterminación, y no asociar a las personas intersexuales con una única clasificación legal de sexo<sup>40</sup>. De esta forma refleja Carpenter la diversidad intersexual:

En la práctica, la intersexualidad como identidad es polimórfica, pero afirma la dignidad de la encarnación estigmatizada. Las identidades de género de las personas intersexuales pueden coincidir con los géneros asignados al nacer o no. Al igual que con las personas transgénero, las personas intersexuales pueden sufrir “malgenerización”, una falta de reconocimiento de la validez de las identidades de género de los individuos. Excepcionalmente, las personas intersexuales también enfrentan fallas en el reconocimiento de la validez de los sexos asignados al nacer.<sup>41</sup>

Con respecto a esta diversidad, cabe llamar la atención sobre el hecho de que las mujeres, como grupo identitario, son igualmente polimórficas. Para respetar dicha diversidad desde los estudios de género se compagina el enfoque identitario con el interseccional. No hay razón para que esta práctica no pudiera asumirse en el contexto

---

<sup>36</sup> M. Carpenter, “The ‘Normalization’ of Intersex Bodies”, cit., p. 491.

<sup>37</sup> M. Carpenter, “The ‘Normalization’ of Intersex Bodies”, cit., p. 491.

<sup>38</sup> B.W. King, “Biopolitics”, cit., p. 168.

<sup>39</sup> M. Carpenter, “The ‘Normalization’ of Intersex Bodies”, cit., pp. 491-492.

<sup>40</sup> M. Carpenter, “The ‘Normalization’ of Intersex Bodies”, cit., p. 492.

<sup>41</sup> M. Carpenter, “The Human rights of Intersex People”, cit., p. 79.

de la intersexualidad. Además, no todas las personas con características intersexuales están en contra de la introducción de categorías de sexo no binarias. De hecho, hay quienes han sufrido procesos legales de varios años para asegurarse que las obtenían. Es conocido el caso de Dana Alix Zzyym, activista estadounidense de los derechos intersexuales. Dana solicitó un pasaporte en Colorado en 2014, documento que no le fue concedido porque se negó a identificarse como hombre o como mujer, cuando el Departamento de Estado de Estados Unidos trabajaba con una política binaria de marcadores de sexo/género.<sup>42</sup> No fue hasta diciembre de 2020 que el Tribunal de Apelaciones del Décimo Circuito dio instrucciones a las autoridades competentes de anular la decisión de no concederle el pasaporte y reconsiderar la solicitud de un pasaporte intersexual. Desde el punto de vista de Dana, la introducción de recursos para dar cuenta de las experiencias intersexuales no ha de acontecer exclusivamente en un plano conceptual, sino también gramatical. Su recurso de apelación recoge la siguiente declaración: “Como persona intersexual no binaria que no es ni hombre ni mujer, Dana usa el pronombre de género neutro de tercera persona del singular ‘they’, ‘them’ y ‘their’<sup>43</sup>. También puso de manifiesto la importancia que la gramática no binaria tiene en la construcción de su identidad en el film *Intersex. My body, my rights*<sup>44</sup>, donde además explica que no pudo ser quien es hasta darse cuenta de su estatus intersexual y unirse a la comunidad intersexual. Dana tiene la suerte de vivir en un entorno en el que el uso de ‘they’ como pronombre no binario de tercera persona del singular está bastante más aceptado que el uso en España de herramientas similares en español.

También hay académicos intersexuales que apuestan por la superación de las identidades binarias de sexo (y de género). Es el caso de Cary Gabriel Costello, quien denuncia la ideología binaria de sexo/género desde la perspectiva abierta por la diversidad intersexualidad, que entiende como un claro ejemplo de las limitaciones de la lógica binaria.<sup>45</sup> Aunque Costello es consciente de la heterogeneidad de la comunidad intersexual, y de hecho ilustra sobre ella, no se opone al uso de la palabra inglesa “*intersex*” como una categoría de identidad sexual. Llamando la atención sobre la necesidad de reconocer la diversidad cultural y aproximarse a estas cuestiones desde

---

<sup>42</sup> D.A. Zzyym, “Response Brief of Appellee”, 2019, [https://www.lambdalegal.org/sites/default/files/legaldocs/downloads/zzyym\\_co\\_20190509\\_response-brief-of-appellee.pdf](https://www.lambdalegal.org/sites/default/files/legaldocs/downloads/zzyym_co_20190509_response-brief-of-appellee.pdf) (acceso 20.03.2022).

<sup>43</sup> D.A. Zzyym, “Response Brief of Appellee”, cit., p. 2, nota a pie n. 2.

<sup>44</sup> D.A. Zzyym, *Intersex- My Body, My Rights!* YouTube, 2014, <https://www.youtube.com/watch?v=o4NXY5FASj4> (acceso 20.03.2022).

<sup>45</sup> C.G. Costello, “Beyond Binary Sex”, cit.

una perspectiva interseccional<sup>46</sup>, Costello diferencia entre *intersex* y *non-binary*, entendiendo la primera como una categoría sexual y la segunda como una categoría de género<sup>47</sup>. Esta diferencia permite concebir que una persona intersexual puede ser mujer, hombre, o no-binaria, dependiendo del rol de género con el que se identifique. A pesar de que el término en el que se centra Costello es el de “*non-binary*”, lo cierto es que no reduce la terminología de género a tres términos, sino que *non-binary* sirve como concepto paraguas para todos los géneros disidentes. Igualmente, Costello utiliza la palabra “intersex” para arrojar luz sobre el amplio espectro de encarnaciones intersexuales.

Como explica King, sirviéndose de estudios académicos y material empírico, el uso de intersexual como categoría sexual no está libre de conflicto.<sup>48</sup> No todas las personas con características intersexuales entienden la palabra “intersexual” como una categoría sexual. Tampoco todas, independientemente de cómo la entiendan, se la aplican. Aunque para muchas de ellas “intersexual” denota un aspecto de su identidad social, es frecuente que solo lo haga de manera aditiva, en combinación con otras identidades, como *hombre* intersexual, *mujer* intersexual, o persona intersexual *no binaria*. Hay otras personas que no lo entienden como un aspecto identitario, sino como un aspecto de su cuerpo, y hay quienes lo entienden de ambas formas. También cabe llamar la atención sobre el hecho de que en la mayoría de los casos las personas con características intersexuales se identifican como hombres o como mujeres, de tal modo que “no existe una conexión simple entre identidad de género no binaria y cuerpos intersexuales”<sup>49</sup>. De hecho, el término “intersexual” no apunta a una identidad de género compartida, ni siquiera a un enfoque compartido de las políticas de identidad, sino que más bien remite a “un sentido compartido [...] de tener un cuerpo que ‘no encaja’ en el binarismo de sexo”<sup>50</sup>. Ese sentido, además de estar arraigado en una serie de experiencias familiares, sociales y médicas mutuamente reconocibles tanto en la infancia como en la adolescencia, se ve acompañado “de un disgusto compartido por el lenguaje patologizante de la biomedicina” y la comprensión de que “la biomedicina no debe ser, y no necesita ser, la primera y última fuente de ‘verdad’ sobre las características sexuales”<sup>51</sup>.

---

<sup>46</sup> C.G. Costello, “Beyond Binary Sex”, cit., esp. pp. 2-3.

<sup>47</sup> C.G. Costello, “Sex and Gender Terminology”, *Transfusion*, 2011, <https://transfusion.blogspot.com/2011/07/sex-and-gender-terminology.html> (acceso 28.03.2022).

<sup>48</sup> B.W. King, “Biopolitics”, cit., pp. 157-158.

<sup>49</sup> B.W. King, “Biopolitics”, cit., p. 158.

<sup>50</sup> B.W. King, “Biopolitics”, cit., p. 158.

<sup>51</sup> B.W. King, “Biopolitics”, cit., p. 158.

Frente al miedo de que el modelo del tercer sexo tenga un efecto homogeneizante y, en última instancia, normativo sobre la diversidad de encarnaciones intersexuales, cabe resaltar que el que la intersexualidad se aborde también desde los discursos sobre la identidad no es incompatible con el derecho a la autodeterminación de sexo/género. Por el contrario, a largo plazo podría contribuir a favorecer la autonomía corporal de dichas encarnaciones. Que una persona al nacer no tuviera que ajustarse a patrones binarios de lo femenino y lo masculino podría evitar intervenciones médicas tempranas indeseadas que pudieran tener un impacto negativo en su desarrollo físico y psicológico posterior.

No obstante, pienso que, a corto plazo, el peligro señalado por Carpenter de que las encarnaciones intersexuales puedan sufrir el estigma de la inteligibilidad no binaria es real. Hemos de prestar atención a su advertencia de que la incorporación de nuevas clasificaciones puede aumentar la presión sobre las familias de niños con características intersexuales, de tal modo que opten por intervenciones médicas para evitar la incertidumbre y el rechazo que la nueva terminología despierta desde un prisma todavía binario. La introducción de categorías no binarias de sexo/género no es suficiente para acabar con la discriminación y la violencia hacia las personas con características intersexuales, pues la ideología binaria de sexo/género sigue rigiendo de manera generalizada en nuestras sociedades. De hecho, no solo la introducción de nuevas categorías no va a terminar con la opresión, sino que a corto plazo puede incrementarla. Como el sistema binario de sexo/género puede volverse especialmente violento al entrar en crisis, es preciso garantizar la autonomía corporal de las encarnaciones intersexuales, ocurra lo que ocurra en el plano hermenéutico. Qué tipo de políticas habría que poner en práctica para lograr dicha autonomía es algo que trasciende los límites del presente trabajo.

Hemos de asumir el momento de transición hermenéutica en el que nos encontramos como sociedad, incluida la comunidad intersexual: aunque el sistema binario de sexo/género comienza a tambalearse, la mayoría de las personas todavía se rige según sus patrones. Esa toma de conciencia ha de reflejarse también en nuestra apuesta hermenéutica. Es importante caer en la cuenta de que el sistema también presenta limitaciones *desde dentro*. Propongo prestar atención a los desafíos que han de afrontar las personas con características intersexuales ante lenguajes regidos por la ideología binaria de sexo/género. Hemos de familiarizarnos con los recursos hermenéuticos que ponen en práctica en las vivencias de sus encarnaciones y, en especial, para transmitir su conocimiento encarnado a quienes les rodean. A este respecto, el trabajo de King, y su trayectoria intelectual, son reveladores: si inicialmente entendía determinados comportamientos lingüísticos por parte de personas con características intersexuales

como paradójicamente sometidos por el binarismo de sexo/género, en la actualidad su enfoque es mucho más descriptivo, señalando aparentes contradicciones en el uso de lenguajes comprometidos con el binarismo de sexo/género por parte de personas con características intersexuales que, al menos en parte, cuestionan dichos compromisos, volviendo manifiestas sus limitaciones.<sup>52</sup>

En su trabajo de lingüística aplicada, King analiza los giros descriptivos de Mani Bruce Mitchell, un activista intersexual neozelandés con quien ha trabajado en otras ocasiones, cuando este es interpelado por su sexo y su género por un grupo de estudiantes.<sup>53</sup> Dicho análisis pone de manifiesto que al tiempo que Mani actualiza conceptos y estereotipos binarios, señala sus limitaciones. Por ejemplo, Mani afirma que normalmente no utiliza expresiones como “male” o “female”, y que no siempre se siente igual de cerca (o, cabría añadir, de lejos) de cada una de ellas, que depende de la situación. De esta manera, aunque utiliza categorías binarias, dicho uso pone de manifiesto una comprensión y una relación con ellas característicamente creativa y flexible. Como veremos en el apartado IV.2.1, muchas de las personas con características intersexuales, y especialmente sus familias, optan por usar terminología descriptiva en contextos no médicos.

Debido a la coyuntura en la que nos encontramos como sociedad articulada por un prisma binario, la apuesta por la introducción de nuevas categorías ha de ir pareja del aprendizaje de las herramientas interpretativas en uso por las personas con características intersexuales y del entrenamiento en reconocer los puntos de fricción entre dichos usos y el imaginario social hegemónico. La conciencia de esta fricción puede facilitar la comprensión de la necesidad de transformar el conjunto hegemónico de recursos hermenéuticos, sobre todo si tenemos en cuenta que existen personas con características intersexuales, como Dana, para quienes los giros descriptivos disidentes no son suficientes.

## **IV. INJUSTICIA EPISTÉMICA E INTERSEXUALIDAD**

### **IV.1. Introducción a la terminología**

Fricker define la injusticia epistémica como el daño que se comete contra una persona en tanto sujeto de conocimiento por razones ética y epistémicamente problemáticas.<sup>54</sup> Distingue dos tipos, la injusticia hermenéutica y la injusticia testimonial.

---

<sup>52</sup> B.W. King, “Biopolitics”, cit., pp. 156-157, 175.

<sup>53</sup> B.W. King, “Biopolitics”, cit., pp. 172-175.

<sup>54</sup> M. Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press,



La injusticia hermenéutica tiene lugar cuando un vacío en nuestros recursos interpretativos tiene como consecuencia la falta de comprensión de una persona para con sus propias experiencias y la dificultad para transmitir a otras personas lo que le sucede. Entre sus ejemplos destaca el de Carmita Wood, que toma del trabajo de Susan Brownmiller<sup>55</sup>, una mujer que sufrió acoso sexual en su entorno de trabajo antes de que el concepto estuviera disponible en el imaginario social hegemónico. Wood no solo tuvo problemas para comprender lo que le sucedía, sino también para explicárselo a otras personas. Por ejemplo, no fue capaz de dar las razones por las que finalmente abandonó su trabajo a las autoridades competentes, por lo que le fue denegada la correspondiente subvención.<sup>56</sup>

La injusticia testimonial sucede cuando el testimonio de una persona recibe menos credibilidad de la que merece. Fricker abre su libro con el ejemplo de la protagonista femenina de la película *El talento de Mr Ripley*, Marge, quien acertadamente piensa que su prometido, Dickie, ha sido asesinado por un supuesto amigo suyo, Ripley, contratado por el padre de Dickie para traerlo de vuelta a casa. A pesar de que se trata de la verdad, cuando Marge comparte lo que piensa con el padre de Dickie, este, en lugar de creerla, sin considerar siquiera la posibilidad de que podría estar en lo cierto, le responde: 'Marge, existe la intuición femenina y luego están los hechos'.<sup>57</sup>

Desde el punto de vista de Fricker, ambos tipos de injusticia estarían articulados en torno a prejuicios identitarios negativos, es decir, prejuicios que actúan en contra de determinadas identidades sociales. En el caso de estos ejemplos, estaríamos hablando de un prejuicio negativo hacia las mujeres por el mero hecho de ser mujeres. En el primer caso, Carmita Wood no cuenta con los recursos interpretativos que necesita para comprender o describir a otras personas lo que le sucede porque el imaginario social no está orientado hacia las experiencias de las mujeres, sino hacia las de los hombres, que son quienes han contribuido en mayor proporción a la creación de dichos recursos. En el segundo, el testimonio de Marge, a pesar de que se trata de la verdad, recibe un déficit de credibilidad, siendo tachado de mera intuición por el hecho de proceder de una mujer. La frase con la que el padre de su prometido responde a Marge pone de manifiesto de manera reveladora en qué consiste dicho prejuicio en lo concerniente a lo epistémico: las mujeres son agentes epistémicos inferiores a los hombres, de ahí que tanto sus palabras como sus experiencias cuenten menos que las de estos.

---

Oxford, 2007.

<sup>55</sup> S. Brownmiller, *In Our Time: Memoir of a Revolution*, Dial Press, Nueva York, 1990.

<sup>56</sup> M. Fricker, *Epistemic Injustice*, cit., esp. 149-151.

<sup>57</sup> M. Fricker, *Epistemic Injustice*, cit., p. 9.

Ambos conceptos se han revisado enormemente. En lo que respecta al concepto de injusticia hermenéutica, la principal revisión consiste en tener en cuenta que existen diferentes conjuntos de recursos hermenéuticos, de tal modo que los grupos sociales hermenéuticamente marginados desarrollan sus propios recursos hermenéuticos, a pesar de que estos no desempeñen el rol que merecen en el imaginario social hegemónico. Teniendo en cuenta su existencia, José Medina revisa el concepto de injusticia hermenéutica, definiéndola como “el tipo de injusticia que aparece cuando existen obstáculos interpretativos injustos que afectan de manera diferente a las personas en la forma en que son silenciadas, es decir, en su capacidad para expresarse y hacerse entender”<sup>58</sup>. Desde este enfoque, una injusticia hermenéutica acontecería cuando determinados grupos sociales están hermenéuticamente desfavorecidos, ya sea porque no puedan comprender ciertas experiencias propias ellos mismos, porque no puedan hacérselas entender a otras personas, o ambas cosas al mismo tiempo. A su vez, la coexistencia desigual de diversos conjuntos de recursos hermenéuticos, estando algunos marginados, da lugar a otro tipo de injusticia epistémica de corte hermenéutico: el fenómeno que Kristie Dotson ha denominado injusticia contributiva<sup>59</sup>. Estamos ante una injusticia contributiva cuando la ignorancia situada de un agente epistémico, en forma de ignorancia hermenéutica deliberada, lo conduce a “mantener y utilizar recursos hermenéuticos estructuralmente prejuiciosos que dañan epistémicamente la agencia epistémica de un conocedor”<sup>60</sup>.

Para el tema que nos ocupa también cabe tener en cuenta la expansión del concepto de injusticia hermenéutica realizado por Rebecca Mason, quien distingue entre injusticias hermenéuticas causadas por vacíos conceptuales, a la manera de Fricker, e injusticias hermenéuticas causadas por un fallo en la aplicación de conceptos ya existentes.<sup>61</sup> Para introducir su propuesta, Mason se sirve de otro de los ejemplos de Fricker, el del protagonista de la novela *A Boy's Own Story*<sup>62</sup>: un chico homosexual que, a pesar de tener el concepto “homosexual” a su disposición en el imaginario social hegemónico de los Estados Unidos de 1950, se resiste a aplicárselo por la imagen deformada que este le devuelve de sí. La situación sería la siguiente: aunque el concepto existe, al estar

---

<sup>58</sup> J. Medina, *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination*, Oxford University Press, Oxford, 2013, p. 91.

<sup>59</sup> K. Dotson, “A Cautionary Tale: On Limiting Epistemic Oppression”, *A Journal of Women Studies*, Vol. 22, n. 1, 2012, pp. 24-47.

<sup>60</sup> K. Dotson, “A Cautionary Tale”, cit., p. 31.

<sup>61</sup> R. Mason, “Hermeneutical Injustice”, *Routledge Handbook of Social and Political Philosophy of Language*, ed. Justin Khoo y R. K. Sterken (Londres: Routledge, 2021), cap. 15.

<sup>62</sup> E. White 1982, *A Boy's Own Story*, E.P. Dutton, Nueva York, 1982.

distorsionado, la persona, para evitar mirar a través de esa lente deformadora su propia experiencia, no se lo aplica, careciendo de una alternativa hermenéutica.

Las revisiones del concepto de injusticia testimonial relevantes para mi discusión de las injusticias epistémicas en el contexto de la intersexualidad son las introducciones de los conceptos de “autoproclamado representante”<sup>63</sup> y de “vacío testimonial”<sup>64</sup>. A. R. Steers-McCrum desarrolla el concepto de “autoproclamado representante” para dar cuenta de suplantaciones del testimonio ajeno que pueden ser ilustradas con este ejemplo que muchas personas hemos experimentado en nuestra vida cotidiana:

Tienes una cita en un restaurante en el que nunca has estado antes y todavía estás considerando el menú cuando el camarero viene a tomar nota. Tu cita pide lo que desea y el camarero se vuelve hacia ti: “¿Y para la señora?” Antes de que puedas decir algo, tu cita responde en tu lugar: “Tomará...”<sup>65</sup>

Steers-McCrum entiende como ejemplo paradigmático de este fenómeno el silenciamiento sufrido por los pueblos nativos de los Estados Unidos. Sirviéndose del trabajo de la filósofa apache Viola Faye Cordova<sup>66</sup>, Steers-McCrum explora el silenciamiento sistemático de los nativos americanos por parte del mundo académico. Esta cita de Córdoba es particularmente ilustrativa:

Hay una industria de expertos indios: académicos que interpretan a los indios ante el resto del mundo. Ellos se labran un nombre. Nosotros ganamos poco. ¿Quieres saber qué piensa un navajo? ¿O un Lakota? No podemos hablar por nosotros mismos. Cometemos el error de tomarnos a nosotros mismos en serio. Necesitamos ser interpretados.<sup>67</sup>

Como explica Steers-McCrum, este tipo de práctica puede no deberse de manera directa al prejuicio de los académicos, pero “es indudablemente instigada por patrones prejuiciosos de credibilidad que brindan excesos a los investigadores blancos y déficits a los nativos”<sup>68</sup>. La principal contribución a la extensión del concepto de injusticia testimonial de esta propuesta es la idea de que este tipo de injusticia puede suceder

---

<sup>63</sup> A.R. Steers-McCrum, “Don’t Put Words in My Mouth: Self-appointed Speaking-for Is Testimonial Injustice without Prejudice”, *Social Epistemology*, Vol. 34, n. 3, 2020, pp. 241-252.

<sup>64</sup> C. Carmona, “Silencing by Not Telling: Testimonial Void as a New Kind of Testimonial Injustice”, *Social Epistemology*, Vol. 35, n. 6, 2021, pp. 577-592.

<sup>65</sup> A.R. Steers-McCrum, “Don’t Put Words in My Mouth”, cit., p. 241.

<sup>66</sup> V.F. Cordova, *How It is: The Native American Philosophy of V.F. Cordova*, ed. K. D. Moore, K. Peters, T. Jojola y A. Lacy, University of Arizona Press, Tucson, 2007.

<sup>67</sup> V.F. Cordova, *How It is*, cit., p. 41.

<sup>68</sup> A.R. Steers-McCrum, “Don’t Put Words in My Mouth”, cit., p. 242.

incluso sin la mediación de ningún tipo de prejuicio. El fenómeno del autoproclamado representante es, así, éticamente culpable en todos los casos, exista o no exista prejuicio o algún vicio epistémico de otro tipo. Otra característica de este tipo de injusticia testimonial es que se da un testimonio, si bien la persona que habla no es quien debería hacerlo.

El fenómeno de “vacío testimonial” llama la atención sobre el hecho de que una injusticia testimonial también puede ser cometida por un hablante que decide retener un testimonio que de otro modo habría compartido con un oyente y que dicha retención se debe a razones ética y epistémicamente culpables.<sup>69</sup> Encontramos un caso claro de vacío testimonial en la película *El padrino* (Francis Ford Coppola, 1972). Por ejemplo, cuando Michael se hace cargo del negocio de su padre comienza a ocultar información a Kay, como si por ser mujer esta no pudiera entender los asuntos de los hombres de la familia. Esta actitud no tiene nada que ver con el tipo de comportamiento que Michael, al principio de la película, sintiéndose todavía un extraño entre los suyos, muestra hacia Kay: teniendo entonces valores enteramente diferentes a los de su familia, comparte con Kay sórdidos detalles del negocio familiar. Parte de la información que Michael decide ocultar posteriormente a Kay tiene un impacto directo en su agencia epistémica, incluyendo sus deliberaciones prácticas.<sup>70</sup> Por ejemplo, cuando Michael le oculta que en realidad mató a su cuñado, Kay no toma las mismas decisiones que hubiera tomado contando con esa información respecto a su matrimonio o a la manera de consolar a su cuñada. Igualmente, si Kay hubiera sabido hacia el final de la trilogía que Michael volvía a estar envuelto en los asuntos más turbios podría haber impedido el asesinato de su hija.

Dotson identifica dos prácticas de silenciamiento que también arrojan luz sobre la violencia epistémica ejercida contra las personas con características intersexuales.<sup>71</sup> Por práctica de silenciamiento, Dotson entiende una ocurrencia repetitiva y fiable por parte de una audiencia que no es capaz de satisfacer las necesidades de un hablante debido a una ignorancia ubicua.<sup>72</sup> . Por un lado, identifica la práctica a la que denomina “silenciamiento testimonial”, que tiene lugar “cuando una audiencia no logra identificar a un hablante como un conocedor”<sup>73</sup>. Sirviéndose del trabajo de Patricia Hill Collins, el ejemplo que nos ofrece Dotson es el de las mujeres negras en Estados Unidos, que no

---

<sup>69</sup> C. Carmona, “Silencing by Not Telling”, cit., esp. 580-581.

<sup>70</sup> C. Carmona, “Silencing by Not Telling”, cit., p. 581.

<sup>71</sup> K. Dotson, “Tracking Epistemic Violence, Practices of Silencing”, *Hypatia*, Vol. 26, n. 2, 2011, pp. 236-257.

<sup>72</sup> K. Dotson, “Tracking Epistemic Violence”, cit., p. 241.

<sup>73</sup> K. Dotson, “Tracking Epistemic Violence”, cit., p. 242.

son percibidas como sujetos de conocimiento por el mero hecho de ser mujeres negras.<sup>74</sup> La otra práctica de silenciamiento que identifica es la “asfixia testimonial”, que ocurre cuando se trunca el propio testimonio con el propósito de asegurar que solo contiene contenido para el cual una determinada audiencia ha mostrado competencia testimonial.<sup>75</sup> En esta ocasión, Dotson recurre al trabajo de Kimberlé Crenshaw para dar un ejemplo: el silencio acerca de la violencia de género en las comunidades no blancas.<sup>76</sup> La ignorancia ubicua a la que se deben ambas formas de violencia es situada: “se deriva de la posición social y/o lugar epistémico que se ocupa con respecto a algún campo de conocimiento”<sup>77</sup>. Dicho “desconocimiento” fomenta diferencias epistémicas significativas entre grupos identitarios diversos. En el caso de la asfixia testimonial, además, el contenido truncado se identifica como “testimonio peligroso y arriesgado”. Volviendo sobre el ejemplo de Dotson, hablar sobre violencia de género acontecida en una comunidad negra con personas que no pertenecen a dicha comunidad puede ser testimonio peligroso y arriesgado porque refuerza determinados estereotipos acerca de los hombres negros y de la población negra en general. En ese sentido, el hablante que trunca su testimonio experimenta una presión para guardar silencio ante una audiencia que por ignorancia situada interpretaría dicho testimonio desde estereotipos dañinos.

## **IV.2. Una aproximación a las injusticias epistémicas cometidas hacia las personas con características intersexuales**

### *IV.2.1. Injusticias hermenéuticas*

Desde mi perspectiva, la falta de categorías de sexo no binarias constituye una injusticia hermenéutica. Eso no significa que la incorporación de dichas categorías a la imaginación colectiva sea la solución definitiva a las injusticias sufridas por las personas con características intersexuales, especialmente a corto plazo y en lo que respecta a las que se cometen sobre sus cuerpos. No obstante, aunque la introducción de nuevas categorías no sea suficiente para que las encarnaciones intersexuales sean valoradas positivamente, considero que se trata de un paso necesario para movernos en esa dirección. Para que como sociedad las entendamos positivamente, primero hemos de entenderlas como posibilidades, y para ello hemos de tener recursos para nombrarlas, de otro modo, seguirían siendo invisibles, participando, en cierta forma, del secretismo

---

<sup>74</sup> K. Dotson, “Tracking Epistemic Violence”, cit., p. 242.

<sup>75</sup> K. Dotson, “Tracking Epistemic Violence”, cit., p. 249.

<sup>76</sup> K. Dotson, “Tracking Epistemic Violence”, cit., pp. 244-245.

<sup>77</sup> K. Dotson, “Tracking Epistemic Violence”, cit., p. 248.

que ha regido en todo lo relativo a la intersexualidad. En otras palabras, las batallas que anteceden todo cambio de paradigma también han de darse en el plano hermenéutico. Me atrevería a decir que la incorporación de recursos interpretativos, aunque estos se encuentren en un estado todavía embrionario, es necesaria para terminar de identificar las limitaciones del paradigma en el que nos encontramos.

Coincido con Renata Ziemińska en que lo que motiva los procesos quirúrgicos (y los no quirúrgicos) de “normalización” con los que la práctica médica afronta la diversidad intersexual es la presión social para encajar en un estrecho patrón binario de dos sexos.<sup>78</sup> Asimismo, comparto la opinión de Ziemińska de que necesitamos una terminología multicapas que, trascendiendo el prisma binario, pueda dar cuenta de la diversidad de sexo y género, entendiendo las encarnaciones intersexuales como diversidad saludable y no como anomalías que necesitan corrección.<sup>79</sup> No obstante, argumentaré que es necesario hacerse cargo de que la mera introducción de esta terminología no nos salva del sistema binario de sexo/género. En particular, no salva a corto plazo a las encarnaciones intersexuales, cuya vulnerabilidad puede verse incrementada al resultar inteligibles desde categorías que no se corresponden con el reglamento de sexo/género que continúa siendo hegemónico.

En la defensa de su propuesta, Ziemińska expone el rechazo de Carpenter para con el modelo de un tercer sexo.<sup>80</sup> A pesar de que Carpenter denuncia que el sistema binario de sexo-género impone a los cuerpos intersexuales un modelo o enteramente femenino o uno enteramente masculino, lo que conduce a su patologización y a la concepción de la “normalización” como un proceso necesario, también sostiene que el modelo del tercer sexo convierte a las personas con características intersexuales en *otros*, pues al dejarlas fuera del par binario hombre-mujer no son *ni* hombres *ni* mujeres<sup>81</sup>. Sin embargo, en lugar de asumir el peligro señalado por Carpenter, Ziemińska entiende que los dos ejes de su discurso son contradictorios. A diferencia de Ziemińska, pienso que la propuesta hermenéutica que hagamos ha de ser lo suficientemente compleja, tan compleja como la particular encrucijada, articulada en torno a los ejes claramente diferenciados por Carpenter, en la que se encuentran las encarnaciones intersexuales. Estando como estamos todavía bajo la influencia de un prisma binario, habremos de combinar la introducción de nuevas categorías con otras estrategias hermenéuticas. Antes de

---

<sup>78</sup> R. Ziemińska, “The epistemic injustice expressed in “normalizing” surgery on children with intersex traits, *Diametros*, Vol. 17, n. 66, 2020, pp. 52-65.

<sup>79</sup> R. Ziemińska, “The epistemic injustice expressed in “normalizing” surgery”, cit., pp. 60-61.

<sup>80</sup> R. Ziemińska, “The epistemic injustice expressed in “normalizing” surgery”, cit., p. 62.

<sup>81</sup> M. Carpenter, “The ‘Normalization’ of Intersex Bodies”, cit., p. 491.

adentrarme en dicha combinación, exploraré las lagunas hermenéuticas que hemos de afrontar.

Comenzaré terminando de esbozar la propuesta concreta de Ziemińska para paliar la injusticia hermenéutica que he señalado sirviéndome de su trabajo. Llamando la atención sobre el hecho de que hay personas dentro de las comunidades intersexuales que optan por categorías no binarias tanto de género como de sexo, cuyas voces y experiencias no han de ser desatendidas, Ziemińska propone ir más allá del modelo del (tercer) sexo, y comenzar a hablar de características sexuales en lugar de sexos.<sup>82</sup> Esta propuesta, que supone el abandono de los recursos interpretativos existentes y la incorporación de un aparato conceptual más rico, sería capaz de recoger encarnaciones intersexuales que hoy son patologizadas, problematizando el par de lo enteramente masculino y lo enteramente femenino.

Por su parte, en su llamativamente breve discusión de la aplicación del concepto de Fricker al contexto de la intersexualidad, Carpenter defiende que las injusticias hermenéuticas suceden por dos razones: “a través de la terminología y el secreto clínicos, y a través del discurso social acerca de la identidad”<sup>83</sup>. Con respecto a la primera, Carpenter llama la atención sobre la “deliberada cultura del secreto” puesta en práctica sobre todo a partir de los años 50 del siglo pasado, de tal modo que el diagnóstico médico se ocultaba a las personas intervenidas para asegurar un desarrollo físico y psicosexual “normal”.<sup>84</sup> El impacto de este tipo de cultura es tal que Cheryl Chase la identifica con “un agujero negro epistemológico”.<sup>85</sup> Este silencio, en palabras de Carpenter, “dejó a las personas con características intersexuales sin palabras para describir nuestras suturas, cicatrices y falta de sensibilidad, y sin palabras para entender los puntos en común compartidos a través de la diversidad de vidas e historias”.<sup>86</sup> Esta carencia hermenéutica es precisamente la que aborda Dana en la película *Intersex. My Body, My Rights*, donde relata su incapacidad para poner en palabras las secuelas que las operaciones sufridas en la niñez le habían dejado, operaciones que desconocía que habían ocurrido. Asimismo, su testimonio pone de relieve que hasta que supo que era intersexual, algo que no descubrió hasta la edad adulta, no pudo descifrar su propia sexualidad, pues no sintiéndose ni hombre ni mujer, probó ambas cosas, incluyendo

---

<sup>82</sup> R. Ziemińska, “The epistemic injustice expressed in “normalizing” surgery”, cit., p. 63.

<sup>83</sup> M. Carpenter, “The Human Rights of Intersex People”, cit., p. 79.

<sup>84</sup> M. Carpenter, “The Human Rights of Intersex People”, cit., p. 79.

<sup>85</sup> Ch. Chase, “Surgical Progress is not the Answer to Intersexuality”, *Journal of Clinical Ethics*, Vol. 9, n. 4, 1998, pp. 385-392.

<sup>86</sup> M. Carpenter, “The Human Rights of Intersex People”, cit., p. 79.

orientaciones sexuales variadas, sintiendo que no encajaba en ninguna de esas combinaciones.

Si bien este empleo del concepto de injusticia hermenéutica se ajusta a la propuesta de Fricker, no sucede lo mismo con la aplicación de Carpenter del concepto a la terminología clínica existente. Carpenter afirma que la atmósfera de secretismo cambió una vez se introdujo la noción de “Disorder of Sexual Development”, si bien “el lenguaje clínico todavía impide que los padres comprendan a un niño de manera positiva y no patológica, y la individualización de cada condición separa a las personas de las comunidades intersexuales”.<sup>87</sup> En este caso estaríamos ante un concepto que existe, y no ante un vacío en los recursos hermenéuticos de los que disponemos. Eso no quita que el concepto del que disponemos no tenga un efecto silenciador, como argumenta Carpenter haciendo uso del trabajo al respecto de Morgan Holmes.<sup>88</sup> Desde el punto de vista de Holmes, el objetivo de dicha terminología clínica es precisamente el silenciamiento de las personas con características intersexuales y sus familias.<sup>89</sup> Si la imagen que un concepto nos devuelve de nosotros mismos es patologizante es más que probable que solo lo usemos cuando sea estrictamente necesario. Un estudio reciente pone de relieve que la mayoría de las personas con características intersexuales no se reconocen en la terminología médica, así como tampoco sus familias reconocen en ella a sus hijos. De hecho, a menudo solo hacen uso de dicha terminología a la hora de recibir atención médica.<sup>90</sup>

Pienso que sería más apropiado comprender este tipo de injusticia de corte hermenéutico sirviéndonos del trabajo de Mason. Estaríamos ante un caso de injusticia hermenéutica en el que un concepto existente no se aplica por la imagen distorsionada y dañina que devuelve de la propia experiencia o de la experiencia de nuestros seres queridos. Al mismo tiempo, no existe una terminología alternativa lo suficientemente aceptada, que no genere reparos a la hora de aplicarla a la propia experiencia. Cabe llamar la atención sobre el hecho de que dicho estudio también concluye que el concepto “intersexual”, en uso especialmente a partir del activismo de los años 90 del siglo pasado, es rechazado por casi la mitad de las personas con características intersexuales entrevistadas, así como por sus familias, si bien parecía adecuado a la mayoría de las personas no intersexuales entrevistadas (a diferencia de la terminología médica, que también era rechazada por las personas no intersexuales). Entre las personas que no se

---

<sup>87</sup> M. Carpenter, “The Human rights of Intersex People”, cit., p. 79.

<sup>88</sup> M. Holmes, “The Intersex Enchiridion”, cit., pp. 388-411.

<sup>89</sup> M. Holmes, “The Intersex Enchiridion”, cit.

<sup>90</sup> T. Lundberg, P. Hegarty y K. Roen, “Making sense of ‘Intersex’ and ‘DSD’: How Laypeople Understand and Use Terminology”, *Psychology and Sexuality*, Vol. 9., n. 2, 2018, pp. 161-173.



identificaban como intersexuales, había quienes nunca habían escuchado el concepto y quienes consideraban que tenía connotaciones negativas.<sup>91</sup> Por el contrario, muchas de las personas con características intersexuales, y especialmente sus familias, afirmaban optar por terminología descriptiva en contextos no médicos.<sup>92</sup> Asimismo, todos los participantes “destacaron que las personas deberían tener derecho a autoidentificarse y poder elegir lo que funciona para ellos”, que “términos como 'intersexual' o 'DSD' pueden, por lo tanto, solo considerarse buenos si las personas afectadas los aceptan”<sup>93</sup>. También se puso de manifiesto que era una cuestión que dependía enormemente del contexto, y que, en ese sentido, es positivo contar con herramientas variadas.

Los resultados de este estudio podrían ser considerados como evidencia en contra del modelo del tercer sexo, en todas sus versiones. No obstante, pienso que no es así. En la actualidad, el concepto “intersexual” no es usado de manera sistemática como una categoría de sexo, ni tampoco de género, aunque haya personas que lo utilizan de una u otra forma, o incluso de ambas maneras a la vez, como es el caso de Dana. Además, como no ocupa el rol que merece en el imaginario social hegemónico, sino que más bien forma parte de imaginarios hermenéuticamente marginados, y ni siquiera en ellos está extendido como categoría identitaria, su empleo genera confusión y esta confusión puede derivar en la asimilación de connotaciones negativas. Pero si las circunstancias fueran otras, versiones flexibles del modelo del tercer sexo, una vez asentadas, podrían acabar con la confusión y carecer de connotaciones negativas. Esto, sin embargo, no es algo que pueda ocurrir de un día para otro. En ese sentido, estoy de acuerdo con Carpenter en que la orientación hacia los discursos identitarios no garantiza la valoración social positiva de las encarnaciones intersexuales. Habiendo dicho esto, garantizar la autonomía corporal tampoco asegura dicha valoración positiva. Pero parece probable que aunar esfuerzos, es decir, la combinación de las luchas en el plano hermenéutico y en el de los derechos humanos, entre otros, pueda contribuir a garantizar la autonomía corporal de las personas con características intersexuales.

En lo que respecta a la injusticia hermenéutica derivada de los discursos orientados a la identidad identificada por Carpenter, también estaríamos ante un caso de injusticia hermenéutica de la variedad introducida y explorada por Mason. Carpenter sostiene que

El lenguaje centrado en la identidad caracteriza erróneamente los problemas de derechos humanos intersexuales como cuestiones de orientación sexual e identidad de género. Prioriza cuestiones de performatividad e identidad sobre

---

<sup>91</sup> T. Lundberg, P. Hegarty y K. Roen, “Making sense of ‘Intersex’”, cit., pp. 167-168.

<sup>92</sup> T. Lundberg, P. Hegarty y K. Roen, “Making sense of ‘Intersex’”, cit., pp. 168-169.

<sup>93</sup> T. Lundberg, P. Hegarty y K. Roen, “Making sense of ‘Intersex’”, cit., p. 169.

cuestiones más profundas e intratables de autonomía corporal.<sup>94</sup>

De nuevo, estaríamos ante conceptos existentes que, desde el punto de vista de Carpenter, devuelven a las personas con características intersexuales una imagen deformada de sus realidades. Concretamente, explicarían sus experiencias como “cuestiones de orientación sexual o de identidad de género”. De hecho, la definición que Carpenter ofrece de “injusticia hermenéutica” no siempre se corresponde con el concepto de Fricker. Pienso en su retrato de este tipo de injusticia como “una falta de comprensión clara de un concepto que describe una experiencia personal o familiar que surge de una exclusión sistemática de determinadas formas de conocimiento”<sup>95</sup>. Como esta definición pone de relieve, Carpenter tiene en la cabeza conceptos que existen, pero que no se entienden completamente, cuando son esenciales para la comprensión o la descripción de una experiencia de corte personal o familiar, es decir, que atañe a experiencias particularmente ligadas a quiénes somos, es decir, a nuestra identidad.

Aunque concuerdo con Carpenter en que parte de esos discursos no tienen un enfoque verdaderamente interseccional hacia las encarnaciones intersexuales, reduciéndolas a cuestiones de orientación sexual o de identidad de género, pienso que también existen discursos que tienen en cuenta cuestiones identitarias que entienden la particular confluencia de las categorías de sexo, género y orientación sexual que caracteriza a las comunidades intersexuales, es decir, que son conscientes de que la mayoría de las personas con características intersexuales se mueven dentro de un paradigma binario tanto de sexo como de género y que son heterosexuales.<sup>96</sup> A este respecto, es hora de abordar la combinación de estrategias mencionada al principio de este subapartado.

Me parece que, en la actualidad, mantenerse dentro de un enfoque interseccional en lo que respecta a las encarnaciones intersexuales supone asumir las perspectivas epistémicas de quienes se interpretan desde el binarismo. Volviendo sobre el último párrafo del apartado III, para asegurarnos de que no perdemos de vista estas formas de conocimiento, habríamos de familiarizarnos con los recursos hermenéuticos que han desarrollado para comprender y hacer comprender sus puntos de vista desde un prisma binario. Solo así evitaríamos cometer con respecto a sus recursos interpretativos una injusticia contributiva. No obstante, teniendo en cuenta la necesidad de incorporar a nuestros recursos hermenéuticos también los puntos de vista de las personas no binarias, incluidas las personas con características intersexuales que se conciben como no

---

<sup>94</sup> M. Carpenter, “The Human rights of Intersex People”, cit., p. 79.

<sup>95</sup> M. Carpenter y Christopher F.C. Jordens, “When Bioethics Fails”, cit., p. 115.

<sup>96</sup> Pienso en los trabajos de C.G. Costello y B.W. King citados en este trabajo.

binarias en términos de sexo, tendríamos que cerciorarnos de que las categorías no binarias de sexo y/o género reclamadas, y en algunos casos ya en uso, juegan el papel que merecen en el imaginario social hegemónico, paliando injusticias hermenéuticas y/o contributivas existentes.

A pesar de lo que pueda parecer a primera vista, es posible que la fricción entre unos recursos y otros, más que generar discordia, nos motive de manera generalizada a reconsiderar el paradigma de sexo-género de partida, pues la diversidad de dichos recursos evidencia que hay muchas personas que se chocan con las paredes del binarismo, tanto desde dentro como desde fuera. Poner de manifiesto la existencia de dichos recursos alternativos, familiarizarnos con ellos y asumirlos como recursos hermenéuticos apropiados *desde donde nos encontramos* para dar cuenta de determinadas experiencias y encarnaciones puede motivar transformaciones inesperadas, sobre todo teniendo en cuenta que la exposición a dichos recursos puede tener un impacto en nuestra forma de vivir, y nuestras formas de vivir renovadas, a su vez, en nuestras herramientas hermenéuticas. Entrenarnos en cambiar de perspectiva hermenéutica puede flexibilizar nuestra mirada y volvernos más críticos con respecto a las cosas que tomamos por verdaderas. Asumir la diversidad de quienes no se ajustan a la norma, incluida su manera de relacionarse con esta, es una manera de ganar consciencia de dónde nos encontramos como sociedad en lo que respecta a la imaginación colectiva. Solo con una consciencia así podremos dar los pasos necesarios, que probablemente sean muchos, modestos y en direcciones diversas, hacia sociedades más justas para con las personas con características intersexuales.

No cabe duda de que la apuesta hermenéutica debería ser una parte más de un complejo entramado de políticas educativas, médicas, sociales, etc., si queremos lograr una sociedad más justa para con las encarnaciones intersexuales. La presión social que se ejerce sobre los cuerpos intersexuales con el fin de hacerlos encajar en un prisma binario se refleja en el lenguaje, pero no es una mera cuestión de lenguaje. Probablemente, las políticas que necesitemos a corto y a largo plazo difieran, teniendo en cuenta que un sistema que se sabe en crisis tiende a volverse especialmente virulento. También hemos de ser conscientes de que la introducción de nuevas categorías puede generar modelos normativos inéditos, de tal manera que sigan quedando encarnaciones que no se ajusten a lo que se espera de los cuerpos. K. Anthony Appiah llamaba la atención sobre el hecho de que exigir respeto como negros u homosexuales requería de la existencia de guiones, de patrones de conducta afroamericana u homosexual, es decir, maneras apropiadas de ser negro u

homosexual.<sup>97</sup> Toda categoría puede resultar opresiva. Por ello, ningún conjunto de categorías debería entenderse como infalible y definitivo. Por el contrario, todo aparato conceptual ha de ser continuamente revisado, de tal modo que no sea la realidad la que tenga que adaptarse al concepto, sino el concepto lo que esté al servicio de la realidad. Esta idea no es nueva: acerca de la importancia de no olvidarnos de que nuestros conceptos son metáforas, constructos que están ahí para facilitar nuestras vidas, ya nos advertía Friedrich Nietzsche en 1873.<sup>98</sup> A ese respecto, hemos de mantenernos alerta con respecto a los usos disidentes de las categorías existentes, dándoles la bienvenida, pues es posible que apunten a limitaciones opresivas para algún grupo social.

En resumen, un discurso realmente informado acerca de la heterogeneidad de las encarnaciones intersexuales no ha de desembocar necesariamente en las injusticias hermenéuticas denunciadas por Carpenter por el mero hecho de incluir entre sus herramientas un enfoque identitario. Cabe poner de relieve que, a pesar de oponerse a dicho enfoque, Carpenter recurre a la literatura sobre injusticia epistémica, donde el concepto de identidad, en particular en el trabajo de Fricker, juega un rol predominante, si no esencial.

#### *IV.2.2. Injusticias testimoniales*

Recordemos las siguientes líneas de Carpenter, ya citadas en el apartado III:

Al igual que con las personas transgénero, las personas intersexuales pueden sufrir “malgenerización”, una falta de reconocimiento de la validez de las identidades de género de los individuos. Excepcionalmente, las personas intersexuales también enfrentan fallas en el reconocimiento de la validez de los sexos asignados al nacer.<sup>99</sup>

Cuando una persona con características intersexuales, a pesar de identificarse con un determinado género o con el sexo que le fue asignado al nacer, es *malgenerizada* o su sexo es cuestionado por otras personas, estamos ante ejemplos de injusticia testimonial, tanto si la razón es un déficit de credibilidad o si se debe a un vicio epistémico, como la pereza. En el primer caso, estaríamos hablando del tipo de injusticia testimonial identificado por Fricker: el testimonio de una persona acerca de su identidad

---

<sup>97</sup> K. Anthony Appiah, “Identity, Authenticity, Survival: Multicultural societies and social reproduction, en *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*, ed. Amy Gutman, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, pp. 149-163, esp. 162.

<sup>98</sup> F. Nietzsche, “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, en *Nietzsche, Vol. 1* (Madrid: Gredos, 2009).

<sup>99</sup> M. Carpenter, “The Human rights of Intersex People”, cit., p. 79.

de sexo/género no recibe la credibilidad que merece y, por tanto, no se actúa en consecuencia. En el segundo, estaríamos ante un tipo de injusticia testimonial causada por un vicio epistémico: aunque no soy una agente prejuiciosa, sí que soy perezosa, y no me mantengo alerta a la hora de usar el lenguaje correctamente en relación con cuerpos que no se corresponden exactamente a los patrones binarios de sexo/género. Pienso que estas posibilidades son algunas de las razones que mueven a Carpenter a oponerse al modelo del tercer sexo, pues si de repente se introdujese en la imaginación colectiva una categoría para la intersexualidad, es probable que dichas prácticas se vieran motivadas estructuralmente, entrando en conflicto con el derecho a la autodeterminación reclamado desde la comunidad intersexual.

Carpenter también ha llamado la atención explícitamente sobre las injusticias testimoniales cometidas hacia las personas con características intersexuales. A este respecto, es particularmente ilustrativo el ejemplo que encontramos en uno de sus trabajos más recientes:

Las prácticas clínicas se han perpetuado por una serie de razones, incluyendo el secreto, la falta de transparencia o la falta de rendición de cuentas, y el movimiento intersexual de derechos humanos ha seguido tratando de encontrar formas de cambiar las perspectivas, tratando de encontrar aliados, tratando de crear marcos normativos que tengan sentido desde nuestro punto de vista. Pero todavía existe una gran brecha entre la medicina y la comunidad intersexual. Es difícil que eso cambie cuando los médicos dicen ‘No te queremos en contacto con nuestros pacientes porque tienes una forma de pensar muy diferente’.<sup>100</sup>

Ese ‘No te queremos en contacto con nuestros pacientes porque tienes una forma de pensar muy diferente’ guarda un parecido de familia con el desalentador comentario que el padre de Dickie lanza a Marge acerca de su creencia de que su futuro prometido había sido asesinado por su amigo Tom: ‘Marge, existe la intuición femenina y luego están los hechos’. Entiendo “una forma de pensar muy diferente” como un eufemismo. En el fondo, se trata de una forma de pensar que se considera inapropiada, incluso dañina, para las personas con características intersexuales y para la sociedad en general. La ideología binaria de sexo y género estructura el complejo mundo social en dos categorías claras y distintas que brindan información sobre sus miembros, mediando en todas nuestras interacciones<sup>101</sup>. En consecuencia, su posible disrupción se entiende

---

<sup>100</sup> M. Carpenter y Christopher F.C. Jordens, “When Bioethics Fails”, cit., p. 116.

<sup>101</sup> Th. Morgenroth y M.K. Ryan, “The Effects of Gender Trouble: An Integrative Theoretical Framework of the Perpetuation and Disruption of the Gender/Sex Category”, *Perspectives of Psychological Science*, Vol. 16, n. 6, 2020, pp. 1113-1142.

como una amenaza que trasciende lo personal. Solo así se explica el ejemplo de silenciamiento detrás de la alusión a “una forma de pensar muy diferente”. Estamos ante una práctica sistemática de silenciamiento por parte de la comunidad médica hacia las personas con características intersexuales que desafían la perspectiva de la medicina sobre sus experiencias. No solo no reciben esos testimonios la credibilidad que merecen por parte de la comunidad médica, sino que se imposibilita que lleguen a las personas para las que dichos testimonios serían especialmente relevantes. Como veremos más adelante con detenimiento, la injusticia testimonial se entrelaza, de este modo, con el fenómeno de vacío testimonial. Vayamos por partes.

Buena parte de los testimonios desacreditados por parte de la medicina provienen de personas para las cuales la cirugía durante la infancia ha resultado dañina. Mientras que estos testimonios, provenientes del conocimiento encarnado, son ignorados por las prácticas biomédicas, el conocimiento teórico proveniente de quienes ejercen la medicina y de los investigadores, recibe más credibilidad de la merecida. Estamos, por tanto, ante un buen ejemplo de la concepción de la credibilidad como interactiva, comparativa y contrastiva propuesta por José Medina.<sup>102</sup> Tal y como explica Carpenter, “mientras que las creencias clínicas vagas y evaluativas suelen retratarse como hechos, los puntos de vista de las organizaciones de defensa y apoyo entre pares lideradas por personas intersexuales son más a menudo retratados como creencias sin respaldo”<sup>103</sup>. No es gratuito que se busque silenciar estas voces discrepantes para con la práctica de la medicina, pues el silencio acerca de la cirugía se entiende como una señal de la satisfacción de las personas en cuestión con la asignación quirúrgica<sup>104</sup>. En otras palabras, el silencio fortalece el sistema de sexo/género hegemónico, garantizando la autoridad epistémica de los grupos favorecidos.

De hecho, se trata de una práctica de silenciamiento hacia las personas con características intersexuales en general. Cuanto más silencio, cuanto menos impacten sus voces y sus perspectivas encarnadas en la imaginación colectiva, más exitosa se considera la normalización clínica a la que han sido sometidas. De esta forma, citando de nuevo a Carpenter, “ciertas formas de pensar, hablar o escribir son sistemáticamente devaluadas en comparación con otras formas de pensar, hablar o escribir”<sup>105</sup>. Carpenter

---

<sup>102</sup> J. Medina, *The Epistemology of Resistance*, cit., pp. 60-64.

<sup>103</sup> M. Carpenter, “The “Normalisation” of Intersex Bodies and “Othering” of Intersex Identities, en *The legal status of intersex persons*, ed. J. M. Scherpe, A. Dutta y T. Helms (Intersentia, Cambridge, 2018), pp. 445-514, p. 459. (El título de este capítulo de libro es muy parecido al artículo de Carpenter de 2018 que se cita repetidamente, centrado en Australia. Este capítulo de libro, sin embargo, solo se cita en esta ocasión.)

<sup>104</sup> B. W. King, “Biopolitics”, cit., p. 168.

<sup>105</sup> M. Carpenter y Ch.F.C. Jordens, “When Bioethics Fails”, cit., p. 109.

se refiere a esta definición que da de injusticia testimonial en relación con lo que considera que le aporta la bioética: la oportunidad de contar con un lenguaje más comprensible para tratar con la comunidad médica y las injusticias epistémicas derivadas de la confrontación entre la medicina y la intersexualidad. Desde el punto de vista de Carpenter, la medicina no ha sido capaz de cambiar, de flexibilizar su enfoque patologizante hacia la intersexualidad, y relaciona esa resistencia con el concepto de injusticia epistémica.<sup>106</sup> Sirviéndome del trabajo de Dotson, entiendo esa resistencia como una manifestación de ignorancia perniciosa, un tipo de ignorancia que lleva a quien la padece a “fallar consistentemente a la hora de rastrear ciertas verdades”, lo que a su vez también produce daño.<sup>107</sup>

El concepto de injusticia testimonial, tal y como es entendido en la propuesta inicial de Fricker, también arroja luz sobre las experiencias de aquellas personas que se identifican y describen a sí mismas como intersexuales en lo que respecta a su sexo y, sin embargo, han de someterse al enfoque binario del sexo, como fue el caso de Dana hasta que finalmente le fue concedido por las autoridades de Colorado un pasaporte fiel a su sexo y género.

También resulta fácil identificar ejemplos del fenómeno del autoproclamado representante en el contexto de la intersexualidad. Podríamos decir que durante mucho tiempo la comunidad médica suplantó la voz de las personas con características intersexuales, arrebatándosela. De hecho, podríamos entender la imposición de términos patologizantes que conciben la intersexualidad como un trastorno o un desorden como una suplantación del testimonio de aquellas personas que no conciben su intersexualidad en esos términos. Cuando la intersexualidad se medicaliza de manera indiscriminada, se suplanta a las personas que la encarnan, pues no se atiende a sus experiencias, sino que estas se subordinan a la lógica binaria. A este respecto, podemos hacer alusión a un concepto que todavía no ha aparecido en el presente estudio, el de “falta hermenéutica”, elaborado por Hilkje Hänel<sup>108</sup>. Estamos ante una falta hermenéutica cuando una persona “utiliza herramientas conceptuales incorrectas o distorsionadas para comprender una experiencia significativa”, sin que la persona que comete la falta esté “marginada hermenéuticamente”<sup>109</sup>. El concepto de falta hermenéutica guarda una estrecha relación con el concepto de Dotson de injusticia contributiva, ya que en ambos fenómenos los agentes no marginados se adhieren a marcos distorsionados, si bien el

---

<sup>106</sup> M. Carpenter y Ch.F.C. Jordens, “When Bioethics Fails”, cit., p. 111.

<sup>107</sup> K. Dotson, “Tracking Epistemic Violence”, cit., p. 241.

<sup>108</sup> H. Hänel, “Who’s to Blame? Hermeneutical Misfire, Forward-Looking Responsibility, and Collective Accountability”, *Social Epistemology*, Vol. 35, n. 2, 2021, pp. 173-184.

<sup>109</sup> H. Hänel, “Who’s to Blame?”, cit. p. 177.

de falta hermenéutica llama la atención sobre el hecho de que los sujetos privilegiados también sufren en términos epistémicos las consecuencias de su uso de esquemas conceptuales viciados, aunque estos estén orientados en su beneficio.

Es probable que en el contexto de la violencia epistémica ejercida contra las personas con características intersexuales el fenómeno del autoproclamado representante a menudo aparezca ligado al de vacío testimonial. Una manera de arrebatar la voz a alguien es asegurarse de que carece de los materiales epistémicos adecuados para hacer frente a sus experiencias cotidianas. La ocultación por parte de la comunidad médica hacia las personas con características intersexuales intervenidas en la niñez de todo lo relativo a dichas intervenciones, incluyendo el consejo a las familias de esconder a sus descendientes, en la medida de lo posible, la información relativa a su intersexualidad, sería un caso de vacío testimonial. Esta falta de información de una parte de la propia experiencia tan esencial a las personas como es el propio cuerpo hace que quienes sufren este tipo de prácticas y las correspondientes secuelas, en los casos en los que las haya, no comprendan la naturaleza de lo que experimentan. Volvamos sobre un ejemplo explorado en el apartado IV.2.1: Dana, en su vídeo *Intersex. My body, My Rights*, relata que desconoció que nació intersexual hasta la edad adulta. Durante todo el tiempo en que ignoró esa información, sintió una enorme desorientación existencial, en particular en lo que respecta a lo afectivo-sexual. De igual modo, como anticipé en este mismo subapartado, cuando a las voces de encarnaciones intersexuales disidentes no se les permite llegar hasta quienes se están sometiendo a tratamientos médicos y a sus responsables en el caso de niños, estamos ante un caso de vacío testimonial, si bien la injusticia no es cometida por la persona que retiene el testimonio, sino que estaríamos ante un caso estructural: es el propio sistema de sexo/género binario el que desde la institución médica obstaculiza que los materiales epistémicos en cuestión lleguen a las personas que los necesitan.

Este tipo de carencias de materiales epistémicos puede entenderse como otra dimensión del poliédrico aparato de prácticas de silenciamiento que actúa de forma opresiva sobre las personas con características intersexuales. Cuando el vacío testimonial se debe a la ignorancia producida por la construcción de identidades epistémicamente desfavorecidas constituye una instancia de una práctica indirecta de silenciamiento, pues los hablantes, de manera repetitiva y fiable, desatienden las necesidades epistémicas del aspirante a hablante que existe en cada oyente.<sup>110</sup> Al ser consideradas epistémicamente incompetentes para recibir ciertos materiales epistémicos relativos a su propio cuerpo, un número sustancial de personas con características

---

<sup>110</sup> C. Carmona, "Silencing by Not Telling", cit., p. 584.



intersexuales y las personas con características intersexuales como grupo son silenciadas de manera generalizada. Si carecen de materiales epistémicos tan básicos (por esenciales) como los relativos a su propio cuerpo, es probable que experimenten dificultades para comprender algunas de sus experiencias cotidianas fundamentales, así como para transmitírselas a los demás. Este tipo de dificultades puede mermar su confianza epistémica y su participación en nuestras prácticas epistémicas, así como en la vida pública en general. Por ejemplo, es probable que no puedan contribuir al conjunto hegemónico de recursos hermenéuticos de igual manera que si no hubieran sido privadas de dichos recursos.

He puesto de relieve en otro lugar que carecer de determinados materiales epistémicos puede conllevar dificultades a la hora de dar la forma y el contenido adecuados a nuestras contribuciones epistémicas.<sup>111</sup> En consecuencia, es plausible que sus materiales sean menos aptos que los de los hablantes no privados de materiales epistémicos de esa índole. Esto, a su vez, puede tener un impacto negativo en las agencias epistémicas de las personas con características intersexuales, pues pueden darse cuenta de que algunas de sus contribuciones están por debajo de la media en términos cualitativos, ya sea directamente, comparándolas con las contribuciones de otros conocedores, o indirectamente, al observar que no reciben la misma atención que las contribuciones de otros conocedores. Así las cosas, resulta plausible imaginar el siguiente escenario: personas que inicialmente se piensen dos veces si participar en una conversación, a las que gradualmente les cueste cada vez más participar, hasta ser finalmente silenciadas. Es por esto que hablamos de una práctica de silenciamiento indirecta en relación con el fenómeno de vacío testimonial. No obstante, es posible que la asfixia testimonial también contribuya a este silenciamiento, pues si las personas con características intersexuales percibieran la suficiente competencia testimonial por parte de su audiencia en lo que respecta a esos materiales epistémicos particularmente arriesgados se sentirían y serían más capaces de hacerse entender a pesar de las dificultades señaladas. Por lo tanto, además de ante una práctica indirecta, estaríamos ante una práctica directa de silenciamiento.

Las distintas nociones de la literatura sobre injusticia epistémica que hemos aplicado al contexto de la intersexualidad nos permiten llamar la atención sobre dimensiones diferentes de fenómenos opresivos que se nutren de la ideología binaria de sexo/género que los articula.

---

<sup>111</sup> C. Carmona, "Silencing by Not Telling", cit., p. 584.

## V. CONCLUSIÓN

Este artículo explora posibles aplicaciones del concepto de injusticia epistémica en el contexto de las encarnaciones intersexuales, poniendo de relieve un complejo entramado de prácticas de silenciamiento y lagunas y distorsiones hermenéuticas.

Siendo consciente de que vivimos en un momento en el que el metarrelato del binarismo está entrando en crisis, así como de que precisamente por ello este puede volverse más recalcitrante, sostengo que es necesario ofrecer una propuesta hermenéutica que esté a la altura de esta encrucijada y, en particular, de la vulnerabilidad de las encarnaciones intersexuales. Apuesto por la incorporación a la imaginación colectiva de recursos hermenéuticos que puedan dar cuenta de la diversidad de las personas con características intersexuales, porque pienso que nuestros avances en la valoración positiva de dichas encarnaciones son inseparables de que contemos con los conceptos adecuados para interpretarlas.

Además de familiarizarnos con los recursos hermenéuticos que las personas intersexuales desarrollan para comprender y hacer comprender sus puntos de vista desde un prisma binario, para incluir los puntos de vista de las personas no binarias, incluidas las personas con características intersexuales que se conciben como no binarias en términos de sexo, tendríamos que lograr que las categorías no binarias de sexo y/o género jueguen el papel que merecen en el imaginario social hegemónico. Para lograr esto último, quizá sea necesario revisar los recursos existentes y apostar por un aparato conceptual enteramente nuevo, en la línea de la propuesta de Ziemińska. En cualquier caso, reconocer y problematizar en toda su complejidad los puntos de partida existentes me parece la manera más sólida de abordar las transformaciones sociales que, desde mi punto de vista, vaticinan un futuro cambio de paradigma de sexo/género. A pesar de lo que pueda parecer a primera vista, es posible que la fricción entre unos recursos y otros, más que generar discordia, nos motive de manera generalizada a reconsiderar el paradigma binario de partida, pues la diversidad de dichos recursos evidencia que hay muchas personas que se chocan con sus paredes.

Señalar los vacíos hermenéuticos existentes no es incompatible con el reconocimiento de las limitaciones de la propuesta de introducir nuevas categorías en lo que respecta al logro de la autonomía corporal de las encarnaciones intersexuales. Que dichos vacíos contribuyen a la marginación hermenéutica de dichas encarnaciones, y esto a la violencia ejercida sobre sus cuerpos, me parece incuestionable. Sin embargo, también me parece fuera de toda duda que el llenado de esos vacíos no es suficiente

para poner fin a la opresión ejercida sobre las encarnaciones intersexuales. No solo debería ser la propuesta hermenéutica una parte de un complejo entramado de políticas educativas, médicas, sociales, etc., sino que inicialmente (y quizás hablemos de décadas), incluso si ese entramado funciona, es probable que la imaginación colectiva se resista y encuentre maneras de reproducir patrones coercitivos de manera silente. Lo que necesitamos es, en última instancia, un cambio de paradigma. Hasta que eso llegue, si las medidas hermenéuticas que tomamos incrementan a corto plazo la vulnerabilidad de las encarnaciones intersexuales, habremos de redoblar los esfuerzos para asegurar su autonomía corporal mediante la introducción de medidas complementarias.

Pienso que la opresión también prevalecería si, en lugar de ampliar nuestros recursos hermenéuticos relativos al sexo y al género, optásemos por la eliminación de dichas categorías en nuestros documentos legales, pues tendría que pasar mucho tiempo para que dejaran de jugar el papel que de hecho juegan en el imaginario social hegemónico, así como en la práctica médica. Estando las sociedades contemporáneas articuladas en torno a esas categorías, es más difícil abandonar por completo ese patrón que revisarlo y extender sus límites. Aunque estoy con quienes desean que llegue el día en que no necesitemos políticas de la identidad para luchar contra la opresión social, me parece que se trata de un horizonte todavía muy lejano, si es que resulta posible.

No nos queda otra, por tanto, que habérnoslas con nuestros recursos hermenéuticos para luchar por una sociedad más justa, también en lo que respecta a las encarnaciones intersexuales. Teniendo en cuenta que muchas de las personas con características intersexuales entienden sus cuerpos desde el binarismo y que otras lo hacen desde el no-binarismo, reflejando así la coyuntura en la que nos encontramos como sociedad, las propuestas hermenéuticas por las que finalmente optemos han de ser suficientemente flexibles, sobre todo ahora que en el plano de la imaginación colectiva parece haber placas tectónicas en colisión. Si nuestros recursos hermenéuticos son constructos, que no solo se adapten a la realidad, sino que asuman también los terremotos en el orden de la imaginación.