

**PRESENTACIÓN DE LA SECCIÓN MONOGRÁFICA
PENSAMIENTO CRÍTICO EN DERECHO: DECONSTRUYENDO MITOS
JURÍDICOS**

Por

BLANCA RODRÍGUEZ RUIZ
Universidad de Sevilla (España)

blancarr@us.es

Revista General de Derecho Público Comparado 31 (2022)

**PRESENTATION OF THE SPECIAL ISSUE
CRITICAL LEGAL THINKING: DECONSTRUCTING LEGAL MYTHS**

La sección monográfica que la *Revista General de Derecho Público Comparado* publica en su 31º número trae causa de una jornada celebrada el pasado 5 de noviembre en la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla, con una ayuda concedida por su Unidad de Igualdad. El objetivo de la jornada fue articular reflexiones desde una perspectiva interdisciplinar sobre la mitología que sustenta al Estado como forma de organización política característica de la modernidad; sobre cómo esa mitología informa el ordenamiento jurídico que rige esta forma de organización; sobre los sesgos y las relaciones jerárquicas que la sustentan, y que se retroalimentan con base en ella; sobre la necesidad de deconstruir mitos modernos como premisa para avanzar hacia el horizonte de ciudadanía prometido por el principio democrático. Y su objetivo fue compartir estas reflexiones con la ciudadanía en general, y con la comunidad académica en concreto, pero muy especialmente con el alumnado de la Facultad de Derecho. Años de experiencia investigadora y, sobre todo, docente han puesto de manifiesto hasta qué punto la mitología jurídica ha logrado naturalizar las relaciones de poder sobre las que se asienta nuestra convivencia, hasta el punto de que lograr que no se perciban como tales. Muestra elocuente de esa naturalización es la reacción negacionista que con frecuencia suscita su cuestionamiento crítico.

Formar a futuras generaciones de operadoras y operadores del derecho en la consciencia de los sesgos que sustentan nuestro orden de convivencia, y en la necesidad de eliminarlos, parecía pues una tarea tan necesaria como urgente. Con ello no se pretende afirmar que el alumnado de derecho carezca de toda formación crítica.

Se trata más bien articular esa crítica a través de un relato transversal, necesariamente interdisciplinar, que nos permita introducirnos en los mitos de la modernidad occidental y desgranar su arqueología: exponiendo sus orígenes, sus dimensiones estructurales, los intereses a los que sirven, sus efectos excluyentes, jerarquizantes, contra-democráticos; todo ello como condición previa a cualquier proceso de deconstrucción y de reconstrucción inclusiva, democrática, de nuestro orden de convivencia. Se trata asimismo de abrir ocasiones y espacios para el intercambio entre colegas que se desenvuelven en disciplinas y áreas diversas, conscientes de que el pensamiento crítico sólo puede prosperar en formato dialógico, de que nuestra situacionalidad nos condena individualmente a ángulos de visión limitados, que sólo podemos expandir mediante el intercambio de perspectivas, reflexiones y experiencias.

Fruto del éxito de ese ejercicio colectivo de reflexión crítica es esta sección monográfica.

El punto de partida de las reflexiones críticas que aquí se recogen es la idea de que el derecho es una creación humana, fruto de acuerdos de convivencia que no necesariamente responden a un orden natural, que más bien constituyen una respuesta a circunstancias, experiencias y necesidades localizadas en el tiempo y en el espacio, que son éstas las que en última instancia determinan su contenido. El punto de partida es pues que el derecho responde a parámetros situados. Es el carácter necesariamente situado de todo conocimiento humano. Es, en línea con el pensamiento de Donna Haraway, el perfil subjetivo (y como tal parcial, condicionado, sesgado, provisional) de todo conocimiento que se quiera desprovisto de connotaciones metafísicas. Dotar de pretensiones de objetividad (de incondicionalidad, de neutralidad, de contenido atemporal y completo) al conocimiento humano es mitificarlo. Es elevarlo, junto con el ser humano (varón blanco occidental) que lo genera, al estatus de divinidad, de protagonista del universo; es consagrar lo indiscutible de su hegemonía, pertrechándola de razones pretendidamente objetivas, científicas y jurídicas, para entablar relaciones de poder sobre otros seres, humanos o no. Cuestionar esas relaciones de poder requiere tomar consciencia de su vinculación con el mito de la objetividad del conocimiento. Erradicarlas requiere la deconstrucción de este mito.

Estas reflexiones sirven de punto de partida para la deconstrucción de los mitos fundacionales que sustentan la arquitectura del Estado como forma de organización política moderna. Podemos clasificarlos en cuatro bloques.

I. MITOS DE LA ILUSTRACIÓN: *IGUALDAD, LIBERTAD, FRATERNIDAD*

La tríada ilustrada, compuesta por los ideales de *Igualdad, Libertad y Fraternidad*, y el *Contrato Social* que se articula con base en ella, están en el origen mitológico del

Estado. *Igualdad* y *Libertad* responden a sendas tradiciones, republicana y liberal, de que el Estado se nutre. La primera le aporta su pilar comunitario, articulado a través del principio democrático; la segunda, su pilar individual emancipador, articulado mediante el reconocimiento de derechos. Ambas se construyen como inherentes a la naturaleza humana, como aspiraciones tan racionales y naturales como universales. Ambas, con todo, no son sino mitos: las personas no somos iguales ni libres, entendiendo por libertad la ausencia de vínculos; somos diversas, y existimos inmersas en complejas redes de vínculos relacionales. Tampoco queremos ser *Iguals*, ni queremos *Libres*; no aspiramos a ser como las demás personas, ni a carecer de vínculos con ellas, ni con nuestro entorno; aspiramos a que se reconozca y respete nuestra singularidad, y a la capacidad de gestionar nuestras relaciones, de auto-normarnos en el seno de las redes de vínculos que informan nuestra existencia como seres humanos.

Calificar a las personas como *Iguals* y *Libres*, en términos absolutos y universales, carece pues de sentido en términos tanto descriptivos como normativos. Más sentido tiene reconocer que los ideales de *Igualdad* y de *Libertad* vinieron a universalizar un concreto ideal de vida, el de los varones heterosexuales de clase media en la Europa occidental moderna, personas razonablemente iguales entre sí y con alta capacidad para gestionar sus vínculos relacionales. El problema es que este ideal de vida no es, por definición, universalizable. Este ideal se sustenta sobre la base de un pacto de *Fraternidad* entre esos varones que excluye a otros sectores poblacionales y los somete a relaciones de subordinación respecto de los firmantes del pacto. Lejos pues de ser un pacto de solidaridad, la *Fraternidad* implica dinámicas de inclusión-exclusión que, articuladas sobre la base de pactos de contenido sexual y racial, pasan a informar el mítico *Contrato Social*. El pacto sexual-social da lugar así a un sistema sexo-género binario que sexualiza la vida social y las tareas ciudadanas en términos dicotómicos, que articula la superioridad de la mitad masculina sobre la femenina, y que excluye a las personas que no encajen en sus parámetros, compeliéndolas directa o indirectamente a asumirlas; todo lo cual se justifica con base en argumentos racionales que naturalizan estas exclusiones y jerarquías. El pacto racial-social, por su parte, da lugar a jerarquizaciones de la ciudadanía a nivel interno y externo, provocando que los Estados modulen su compromiso para con los derechos humanos en función de los colectivos a que vaya dirigido; las distintas respuestas que la Unión Europea ha dado a las crisis humanitarias de 2015 y de 2022, para atender a personas refugiadas procedentes de Siria y de Ucrania, respectivamente, son en este sentido reveladoras.

Se impone por tanto un cambio de paradigma que nos aleje de las míticas *Igualdad*, *Libertad* y *Fraternidad*, para asumir en su lugar principios anclados en la lógica democrática, con vocación de inclusividad: el principio de solidaridad internacional, y los

principios de paridad y de autonomía relacional, de autodeterminación. Estos últimos parecen estar abriéndose camino, no sin reticencias ni incoherencias, dentro del orden constitucional español, en la articulación de la posición jurídica de mujeres y de varones, y de las identidades sexogenéricas no normativas. Debemos permanecer alerta para consolidar esta tendencia.

II. MITOS DE LO GENÉRICO

La universalización de lo parcial, de lo sectorial, de lo sesgado, forma parte de la mitología ilustrada. Sus implicaciones van con todo más allá del contenido de la tríada de la Ilustración, y de los pactos de inclusión-exclusión que dan forma al mítico *Contrato Social*. También condicionan las dinámicas de funcionamiento dentro de los márgenes del mismo. El pacto sexual no se traduce así tan sólo en la subordinación, naturalizada, de las mujeres a los varones. Se traduce también en la imposición de un modelo normativo de masculinidad, punto de referencia de lo masculino, y en consecuencia de lo humano. Basado en atributos físicos, pero también culturales, fuertemente racializado y estrechamente vinculado a la heteronormatividad, este modelo de masculinidad hegemónica se erige en parámetro de neutralidad, en medida de lo genérico. Como tal se erige también en fuente de relaciones jerárquicas entre varones. Se trata, con todo, de un modelo inalcanzable, de un mito cuyos estrictos códigos lo convierten en última instancia en indeseable. En última instancia, su función no es tanto ser aplicado en la práctica, cuanto actualizar en el imaginario colectivo el ideal de ciudadanía que sirve de referencia al mito del *Contrato Social*. Su pervivencia simbólica, que no necesariamente real, actúa en este sentido como rémora en la deconstrucción del sistema sexo-género moderno; al mismo tiempo, sin embargo, su rigidez e inaccesibilidad actúan como acicates para su propia superación, y para la deconstrucción de dicho sistema.

Lo genérico, como se apuntaba, no es simplemente lo masculino. Tiene también un determinado perfil cultural, racial, que gira en torno a lo occidental, más concretamente a parámetros europeos. El acervo cultural y político europeo de la Ilustración y del siglo XIX (de sus varones blancos burgueses y heterosexuales) se ha convertido en modelo genérico, pretendidamente neutro, de Estado. La mitología moderna se ha erigido en mitología universal, ha colonizado otras realidades culturales, privándolas de sus experiencias propias. Categorías constitucionales europeas definen genéricamente el constitucionalismo; estrategias europeas de democratización, de erradicación de relaciones de poder, de deconstrucción de mitos fundacionales europeos, pretenden asumir validez universal. Se olvida el papel que el colonialismo ha jugado en la generación de ese tipo de relaciones. Y se olvida la idiosincrasia de las realidades no occidentales, condenadas a la injusticia epistémica, al epistemicidio sistémico.

La injusticia epistémica y el epistemicidio marcan el destino de lo que la modernidad relega a sus márgenes. El modelo asumido como genérico visibiliza esos márgenes en la medida en que le son útiles para confirmar su hegemonía, en la medida en que actúan a modo de contrapunto dicotómico que consolida su superioridad jerárquica. En la medida en que los márgenes ponen en cuestión ese modelo, sin embargo, su destino es la invisibilidad, la inexistencia. En lo que concierne al sistema sexo-género, la construcción moderna de lo femenino sirvió de contrapunto al modelo de masculinidad hegemónica, como lo hicieron las masculinidades y las identidades sexogenéricas disidentes, construidas como patológicas. Las personas intersexuales, sin embargo, planteaban un reto insuperable al cuestionar las bases biológicas del sistema sexo-género, base a su vez de la hegemonía del masculino genérico. De ahí su invisibilización epistémica, su negación a nivel físico, cultural, social, jurídico: mediante cirugía, mediante el lenguaje, mediante el silenciamiento de su realidad y su experiencia, mediante su inexistencia para el derecho. Con base en la misma lógica, su visibilización promete jugar un papel determinante en la puesta en cuestión del sistema sexo-género moderno.

III. MITOS DE LA ESFERA PÚBLICO-POLÍTICA: REPRESENTACIÓN POLÍTICA Y PARTICIPACIÓN CIUDADANA

La construcción de la esfera pública moderna es rica en carga mítica. En su centro se encuentra el mito de la representación, esa ficción según la cual lo ausente está presente a través de persona o de cosa interpuesta. Aplicada al terreno político, la esencia de la representación consiste en asumir que las personas que ejercen el poder (sus actoras/es) no lo hacen en nombre propio, sino en el de la ciudadanía (sus autoras/es). Sin esta ficción, el poder político carecería de legitimidad. Y es que la democracia descansa sobre el principio de autogobierno, sobre la idea de que toda la ciudadanía participa en el diseño de sus designios políticos. Allí donde esta participación no tiene lugar de forma directa, allí donde se impone su ejercicio por persona interpuesta, ésta ha de ser un/a representante electa/o, que como tal actúa como agente mandatario/a (con mandato representativo) de quienes integran la ciudadanía, únicos titulares de la soberanía democrática.

Ya desde sus orígenes ilustrados este relato se revela, más que como ficción, como mito. Lo es porque la ciudadanía (entendida como estatuto participativo) no fue inclusiva en su origen; porque el derecho al voto estaba restringido a unos pocos varones; porque, aunque la soberanía residía en la nación, sólo unos pocos la ejercían en su nombre, quedando el resto de nacionales reducidos a la categoría de 'protegidos', beneficiarios indirectos de la actividad de los primeros; y porque la representación política se ponía en al servicio, no de la ciudadanía, sino de una minoría oligárquica. También ahora

debemos preguntarnos si, pese a contar con un derecho de sufragio supuestamente 'universal', la definición de la ciudadanía puede considerarse genuinamente inclusiva. Y también ahora las dinámicas de la representación política arrojan dudas sobre su contenido representativo: sobre hasta qué punto la representación política actúa como instrumento al servicio de la democracia, de la participación política de la ciudadanía; sobre el papel que el mito de la representación juega como cobertura de dinámicas institucionales que responden a lógicas internas, de poder institucional. Una mirada al parlamento español y a sus dinámicas de funcionamiento ponen en evidencia su pérdida de relevancia democrática, la prevalencia en él de la lógica de la representación sobre la democrática participativa; todo lo cual está en la base de la crisis de legitimidad en que se encuentran inmersas nuestro orden institucional.

Frente a ello, la participación directa parece presentarse como la vía para recuperar el protagonismo de la democracia. Conviene, con todo, desmitificar también el potencial democrático de esta vía participativa, sujeta a peligros populistas. Estos peligros están presentes en el recurso a la consulta directa a la ciudadanía, y pueden presentarse también en la articulación de mecanismos de democracia interna dentro de los partidos. No podemos, sin embargo, minusvalorar el papel de los partidos políticos en la revitalización de la participación democrática. Ante la pérdida de la relación que ha de regir representación y participación democrática, quizás la solución no venga de reducir la primera, sino de situarla en el lugar que le corresponde, al servicio de la segunda, mediante un acervo de buenas prácticas participativas en el seno de los partidos políticos, y también en sede institucional.

IV. MITOS JURÍDICOS TRANSVERSALES: NEUTRALIDAD, CIUDADANÍA INCORPÓREA Y ASEPSIA DE GÉNERO EN EL DISEÑO DEL MARCO NORMATIVO

Algunos mitos jurídicos son transversales, impregnan todo el ordenamiento. Entre ellos se encuentra el mito de la neutralidad del derecho, la construcción como universal del modelo de hegemonía masculina. Es con todo en el terreno del derecho penal donde las consecuencias de ese mito se hacen sentir con más nitidez y virulencia. El derecho penal nace con perfil masculino, como todo el derecho moderno. Creado por varones para ser aplicado por varones, su contenido asume a éstos como punto de referencia. Pese al incremento del número de mujeres en sede legislativa y jurisdiccional, así como en la docencia y la doctrina crítica, pese a la creciente incorporación de la perspectiva de género en todos estos terrenos, los instrumentos jurídicos de que se dota el derecho penal, los términos en los que se relaciona tanto con las víctimas como con las/os posibles autores/as de un delito, siguen respondiendo a sesgos masculinos. El abordaje de la violencia de género es muestra tanto de la evolución de la perspectiva de género

en derecho penal como de lo limitado aún de la misma, que se pone especialmente de manifiesto en la tibieza del compromiso con la articulación de una respuesta efectivamente integral a la misma.

Otro de los grandes mitos transversales del derecho es el carácter incorpóreo del sujeto de derecho. O mejor, es la asunción como punto de partida de que el modelo de masculinidad hegemónica es un modelo incorpóreo. Sólo así es posible articular la neutralidad y universalidad del derecho a partir de ese modelo. A partir de ahí se toma nota del cuerpo humano en términos de patología, y/o para abordar desviaciones de dicho modelo hegemónico, en un contexto de creciente sexualización de la ciudadanía. De ahí que los cuerpos de las mujeres sean objeto de atención jurídica desproporcionadamente mayor que los de los varones. De ahí que también lo sean los cuerpos de las masculinidades no hegemónicas, y los de las personas racializadas. Y de ahí que los cuerpos no normativos no tengan encaje en el discurso jurídico, que estén condenados a no ser, a no existir. De ahí, en fin, la importancia de articular respuestas al modelo de ciudadanía hegemónica desde la realidad material de los cuerpos a los que anula, a los que hiera.

Todo lo expuesto pone de manifiesto el papel central que las teorías feministas desempeñan en el desarrollo de la teoría crítica del derecho. Y si ello es así en general, lo es especialmente allí donde se producen intersecciones entre el género y otros ejes de dominación en que se traducen los mitos de la modernidad: género, raza, situación socioeconómica, otredad cultural; todos estos elementos se dan cita en la situación de mujeres migrantes en países occidentales. Contemplar esta situación y esas dinámicas migratorias con perspectiva crítica interseccional de género, desde el feminismo postcolonial, es crucial para abordarlas con solvencia y con justicia social. La aproximación jurídica a la trata, el choque entre el discurso hegemónico y sus consecuencias para las trabajadoras del sexo migrantes, es un ejemplo elocuente de la necesidad de incorporar una perspectiva de género que atienda a las personas en su realidad situacional, más allá pues de un pretendido universalismo neutral definido en clave androcéntrica, de masculinidad hegemónica.

EL PENSAMIENTO SITUADO Y TENTACULAR DE DONNA HARAWAY: APORTACIONES PARA UNA EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA CONFLUYENTE*

Por

ASSUMPTA SABUCO
Universidad de Sevilla (España)

assumpta@us.es

Revista General de Derecho Público Comparado 31 (2022)

RESUMEN: Este artículo revisa las aportaciones de Donna Haraway y sus propuestas epistemológicas desde el conocimiento situado al pensamiento tentacular. En primer lugar, ubicamos la producción y la vida de Donna Haraway para ofrecer un marco con-textual sus contribuciones. En un segundo lugar, nos centraremos en sus aportaciones localizadas dentro de las reformulaciones epistemológicas feministas. En tercer lugar, sintetizamos dos de sus manifiestos más importantes: el manifiesto cyborg y el de las especies de compañía. En cuarto lugar, nos adentraremos en las conexiones parciales que posibilitan los encuentros interculturales e interespecie. Por último, el potencial del pensamiento tentacular de Donna Haraway y su manifiesto Chthuluceno nos sirve para, a modo de reflexión, cartografiar las vías abiertas de Haraway para continuar con el problema.

PALABRAS CLAVE: Donna Haraway; conocimientos situados; ciborgs; animales de compañía; pensamiento tentacular

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN. - II. SITUANDO A DONNA HARAWAY. - III. CONOCIMIENTOS SITUADOS. - IV. MITOS Y MANIFIESTOS: CYBORGS, ANIMALES DE COMPAÑÍA Y OTRAS ESPECIES. - V. CONEXIONES PARCIALES CUANDO LAS ESPECIES Y LAS CULTURAS SE ENCUENTRAN: LOS GIROS AFECTIVOS EN DONNA HARAWAY. - VI. REFLEXIONES FINALES.

THE SITUATED AND TENTACULAR THOUGHT OF DONNA HARAWAY: CONTRIBUTIONS FOR A CONFLUENT FEMINIST EPISTEMOLOGY

ABSTRACT: This article reviews the contributions of Donna Haraway and her epistemological proposals from situated knowledge to tentacular thinking. First, we locate the production and life of Donna Haraway to offer a contextual framework for her contributions. In a second place, we will focus on their knowledge situated within the feminist epistemological reformulations. Thirdly, we summarize two of its most important manifestos: the cyborg manifesto and the companion species manifesto. Fourth, we will delve into the partial connections that make intercultural and interspecies encounters possible. Finally, the potential of Donna Haraway's tentacular thinking and her Chthulucene manifesto helps us, by way of reflection, to map Haraway's open paths to continue with the problem.

* Este artículo es parte del 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 (Binasex)*, financiado por el MCIN/AEI/10.13039/501100011033.

KEY-WORDS: Donna Haraway; situated knowledge; cyborgs; companion animals; tentacular thinking

SUMMARY: I. INTRODUCTION. - II. PLACING DONNA HARAWAY. - III. SITUATED KNOWLEDGE. - IV. MYTHS AND MANIFESTOS: CYBORGS, PET ANIMALS AND OTHER SPECIES. - V. PARTIAL CONNECTIONS WHEN SPECIES AND CULTURES MEET: THE AFFECTIVE TURNS IN DONNA HARAWAY. - VI. FINAL THOUGHTS.

Fecha recepción: 03/05/2022

Fecha aceptación: 06/05/2022

I. INTRODUCCIÓN

Haraway se ha convertido en una de las feministas referentes más citadas e indispensables por su irónica crítica a los parámetros de la producción científica y su versatilidad interdisciplinar. La originalidad de su pensamiento le permite dirigir una mirada holística tanto hacia el pasado, contra esos mitos fundacionales en los que se asienta el presente como proponer nuevos horizontes con mitologías de futuro. Su obra cuestiona las epistemologías hegemónicas para trazar ontologías y conceptos propios que han sido interpretados, revisados y empleados en la génesis de recientes perspectivas feministas (especialmente importante en la eclosión de los ciberfeminismos, posthumanismos y feminismos postmodernos) como en la creación de obras artísticas, en la consolidación de colectivos de mujeres y en distintas performatividades políticas.

Una obra muy prolífica que ha sido traducida a diferentes idiomas lo que resulta significativo porque estas posibilidades de acercamiento y comprensión a sus libros o artículos se ha visto, en ocasiones, limitada por una cierta demora en difundir su pensamiento en otras lenguas, como ha sucedido en algunas de sus traducciones al español. Las políticas editoriales y sus direcciones no son ajenas a estas circunstancias y aunque no podemos adentrarnos en estas vicisitudes porque excederían los objetivos de este artículo, no podemos dejar de mencionarlo acorde con las propias demarcaciones que esboza Haraway para proponer líneas de reflexión y pensamiento. Los conceptos, las terminologías y las propias narrativas no son casuales o meramente equivalentes en un idioma u otra. Se trata de políticas sexuales que reproducen o alteran estos marcos cognitivos sobre la realidad. Como en el caso abordamos, una perspectiva feminista implica ofrecer herramientas ontológicas para la transformación social con un compromiso explícito. Esto es lo que Donna Haraway señala en su artículo "Género"

para un diccionario marxista: la política sexual de una palabra”¹. Las dificultades que requieren ubicar y resituar en sus contextos espacio temporales, en sus acepciones metalingüísticas, las imposiciones de una ciencia pretendidamente objetiva y neutral es el supuesto necesario que opera como punto de partida. La problemática de estos abordajes sobre los conocimientos situados, a veces malinterpretados, a los que está dedicado este artículo parte de las conexiones ocultas que imprime cada lengua, cada contexto de interpretación a nuestras categorías analíticas. Aunque la cita sea larga, consideramos que refleja con nitidez los obstáculos en la universalidad de estos conceptos centrales en las investigaciones feministas como sexo y género:

El inglés, sobre todo el de los Estados Unidos, hace la distinción entre sexo y género, la cual ha costado sudor y lágrimas en muchos terrenos sociales, tal como se verá en las páginas que siguen. El alemán tiene una sola palabra, *Geschlecht*, que no significa lo mismo que las inglesas *sex* (sexo) o *gender* (género). Más aun, el proyecto del diccionario de traducir las entradas de contribuyentes extranjeros al alemán, proponía dar cada una de las palabras en alemán, chino (caracteres chinos y occidentales), inglés, francés, ruso (sólo en caracteres occidentales) y español. Las historias mezcladas del marxismo y del imperialismo amenazaban con ser grandes en la lista. Cada palabra heredaría tales historias.

Al menos yo sabía que lo que estaba pasando con *sex* y con *gender* en inglés no era lo mismo que lo que estaba ocurriendo con *género*, con *genre* y con *Geschlecht*. Las historias específicas del movimiento femenino en las enormes áreas globales donde esas lenguas formaban parte de las luchas políticas eran la razón principal de las diferencias. Los viejos gramáticos hegemónicos -incluyendo a los sexólogos - habían perdido el control del género y de sus gemelos proliferantes. Ni Europa ni América del Norte podían empezar a disciplinar el destino que sus lenguajes imperializantes alcanzarían en el siglo XX. Sin embargo, no tenía la menor idea de cómo abordar el problema del sexo/género en ruso o en chino. De manera progresiva fui viendo con claridad que tampoco tenía las ideas muy claras sobre cómo hacerlo en inglés, en los Estados Unidos y, mucho menos, en el mundo anglófono. Existen tantos *ingleses* sólo en mi país, que de repente todos ellos me parecieron *alemán* al afrontar estos cinco folios para un diccionario marxista alemán que se estaba separando de su padre francés con vistas a ocuparse de nuevos movimientos sociales. Mi inglés estaba marcado por la raza, la generación y el género, la religión, la clase social, la educación y la historia

¹ D. Haraway, “Género” para un diccionario marxista. La política sexual de una palabra”, en *Ciencia, Cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995, pp. 213-251.

política. ¿Cómo iba a ser *este* inglés la matriz necesaria para el sexo/género *en general*? ¿Existía, incluso de palabra, algo parecido a sexo/género en general? Estaba claro que no. Estos no eran problemas nuevos para contribuyentes de diccionarios, sino, pensé, una patata *políticamente* caliente. Pero el tiempo pasa y se acercaba el momento de entregar mi trabajo. Ya era hora de sacar la pluma y escribir. Después de todo, a finales del siglo xx todos estamos literalmente inmersos escribiendo tecnologías. Esto forma parte de la implosión del género en el sexo y en el lenguaje, en la biología y en la sintaxis, favorecido por la tecnociencia occidental².

A estos cuestionamientos conceptuales y a la importancia que concede a la creación de distintos referentes (primates, ciborgs, testigos modestos, oncoratón TM³, las especies de compañía o la *Mixotricha paradoxa*⁴, entre los más relevantes) o a la resignificación mítica de otros (coyote, corre caminos que desarrollaremos más adelante) se añade una interdisciplinariedad que difumina los límites entre la biología, la primatología, los estudios culturales, la antropología y/o los estudios sobre ciencia, las narrativas literarias o de ficción desde una perspectiva feminista propia, que Haraway ha ido concretando desde los conocimientos situados al pensamiento tentacular.

Desde sus primeras obras se ubica en un claro engranaje teórico marxista, reivindicado como marco referencial en el que introduce modificaciones, resignificaciones igualmente críticas y peculiares. De ahí que adentrarse en su pensamiento sea una tarea apasionante y a la vez irónica. Es difícil, casi imposible, tratar de rebajar la alta emotividad de sus textos. La contundencia apasionada de sus palabras, la versatilidad de sus referentes, sus guiños de humor y desacato favorecen una comprensión sentida que multiplica las posibilidades de llevar a la acción el rico contenido de sus narraciones. La pasión es el vector motivacional por el que hemos aceptado este reto explicativo con las limitaciones que implica acercarse de forma holística a su pensamiento. La ironía estriba en que muy a menudo, como veremos, al simplificar sus aportaciones se malinterpreta o reduce su potencial explicativo eliminando elipses y

² Haraway, "Género" para un diccionario marxista: la política sexual de una palabra", cit., pp. 214-215.

³ Organismo transgénico de investigación (*Mus Musculus*) que fue patentado en 1988 para el estudio del desarrollo de cáncer de mama y otras enfermedades en humanos.

⁴ Organismo microscópico unicelular que vive en el intestino de la termita de Australia Meridional en simbiosis con otras cinco entidades. Haraway la emplea para cuestionar los supuestos pares de opuestos; la individualidad y la colectividad, así como para abordar el problema de la simultaneidad. D. Haraway, *Como una hoja: Una conversación con Thyra Goodeve*, Continta me tienes, Madrid, 2018, p. 91.

referentes. Como ella misma reafirma: “Lo único que pido realmente son pasión e ironía permanentes, donde la pasión es tan importante como la ironía”⁵

La estructura de nuestra exposición parte, en primer lugar, de ubicar la producción y la vida de Donna Haraway para ofrecer un marco con-textual en el que ubicar sus contribuciones. En un segundo lugar, nos centraremos en sus conocimientos situados dentro de las reformulaciones epistemológicas feministas. En tercer lugar, sintetizamos dos de sus manifiestos más importantes: el manifiesto cyborg y el de las especies de compañía. En cuarto lugar, nos adentraremos en las conexiones parciales que posibilitan los encuentros interculturales e interespecie. Por último, el potencial del pensamiento tentacular de Donna Haraway y su manifiesto *Chthuluceno* nos sirve para, a modo de reflexión final, cartografiar las vías abiertas de Haraway para continuar con el problema, en un guiño irónico a su último libro⁶ publicado en español, para afrontar los retos de esta época turbulenta.

II. SITUANDO A DONNA HARAWAY

Nacida en Denver (Colorado) el 6 de septiembre de 1944, se graduó en zoología, filosofía y literatura inglesa, en 1966. Tras una estancia en la *Faculté de Sciences* de la *Université de Paris* para investigar historia y filosofía de la ciencia con una beca Fulbright, solicitó el ingreso en la escuela de posgrado de la Universidad de Yale donde desarrolló un activismo comprometido mientras realizaba su tesis doctoral en 1972, bajo la dirección de G. Evelyn Hutchinson (1902-1991). Publicada cuatro años más tarde con el título *Crystal, Fabrics and Fields: Metaphors of Organicism in Twentieth Century Developmental Biology*⁷, enuncia los ejes de una indagación ininterrumpida en su obra: la importancia de pensar en metáforas para entender los marcos teóricos que habían dividido la Biología entre el vitalismo y el mecanicismo, el replanteamiento de las fronteras entre categorías científicas, el cuestionamiento de la dualidad que se plantea acriticamente especialmente en torno a la naturaleza y la cultura, lo fáctico y lo ficticio, lo científico y lo estético. Una forma de pensar (*think*) que enlaza con agradecer (*thanks*) y le ha llevado a desarrollar una exitosa carrera docente simultánea a su propia producción investigadora. Como destaca en su conversatorio con Thyra Goodeve su vida, como una hoja, le he posibilitado indagar, cuestionarse, reflexionar y enseñar⁸. Primero en la

⁵ D. Haraway, *Como una hoja: Una conversación con Thyra Goodeve*, cit., p. 170.

⁶ D. Haraway, *Seguir con el problema*. Consonni, Bilbao, 2019.

⁷ D. Haraway, *Crystals, Fabrics, and Fields: Metaphors of Organicism in Twentieth Century Developmental Biology*, Yale University Press, New Haven, 1976.

⁸ D. Haraway & T.N. Goodeve, *How like a leaf: An interview with Thyra Nichols Goodeve*. Routledge, New York- London, 2000. Bajo el epígrafe de enseñanza telepática, analiza las formas

Universidad de Hawai donde impartió historia de la ciencia y estudios de mujeres junto a su primer marido, Jaye Miller con el que mantuvo una relación continua a pesar de su divorcio en 1973; y, más tarde, en la Universidad John Hopkins. A través de estas clases conoció a su segundo marido, Rusten Hogness con el que convive desde 1974. En 1980 en el programa de Historia de la Consciencia de la Universidad de California en Santa Cruz, combinó la docencia con la escritura, separando ambas esferas en dos docimicilios, uno de ellos en un terreno compartido con su pareja, su primer esposo y su amante, Robert Filomeno, en Sonoma County hasta el fallecimiento de ambos por SIDA.

Durante esa década escribió las obras más relevantes sobre primates, cyborgs, mujeres y naturaleza. En el invierno de 1984, "Teddy Bear Patriarchy: Taxidermy in the Garden of Eden"⁹; en 1985 "A Manifesto for Cyborgs: Science Technology, and Socialist-Feminism in the 1980s"¹⁰; en 1988 "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective"¹¹ y en 1989, "The Biopolitics of Postmodern Bodies: Determinations of Self in Immune System Discourse"¹². En ese año apareció su segundo libro *Primate Visions: Gender, Race and nature in the world of Modern Science*, y dos años más tarde, en 1991, su tercer libro *Simians, Cyborgs and Women: The reinvention of Nature*¹³ que junto el capítulo de 1992, "The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others"¹⁴, tuvieron un

de relación con sus estudiantes frente a su proceso de escritura analítica. D. Haraway y T.N. Goodeve, *Como una hoja: Una conversación con Thyra Goodeve*, cit., pp. 182-190.

⁹ D. Haraway, "Teddy Bear Patriarchy: Taxidermy in the Garden of Eden", *Social Text*, nº 11, 1984-85, pp. 19-64. El texto en español, *El patriarcado del osito Teddy: taxidermia en el jardín del Edén*, Ed. Sans Solei, Barcelona, 2015.

¹⁰ D. Haraway, "A Manifesto for Cyborgs: Science Technology, and Socialist-Feminism in the 1980s", *Socialist Review*, nº 8', 1985, pp. 65-108. En español, D. Haraway, "Manifiesto para cyborgs: ciencia tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX", en *Ciencia, Cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ed. Cátedra, Madrid, 1995, pp. 251-313.

¹¹ D. Haraway, "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies* 14, nº 3, 1988, pp. 575-599. La traducción en español, "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial", en *Ciencia, Cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, cit, pp. 313-347.

¹² D. Haraway, "The Biopolitics of Postmodern Bodies: Determinations of Self in Immune System Dis-course", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 1, nº 1, 1989, 3-43. En español, D. Haraway, "La biopolítica de los cuerpos posmodernos: constituciones del yo en el discurso del sistema inmunitario" en *Ciencia, Cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, cit, pp. 347-397.

¹³ D. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, London: Free Association Books and New York, 1991. En la versión española se eliminaron los dos primeros capítulos en torno a los estudios sobre primates que se incluían en la versión original en inglés. De ahí que desaparecieran los simios en el título español y se sustituyeran por el término más aceptable para nuestra academia de "Ciencia" en general.

¹⁴ D. Haraway, "The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others", *Cultural Studies*, eds. L. Grossberg, C. Nelson y P.A. Treichler, Routledge, New York, 1992, pp.

enorme impacto en diferentes disciplinas. Un cuarto libro importante en su revisión sobre la producción del conocimiento fue *Modest_Witness@SecondMillennium.FemaleMan@_Meets_ OncoMouse* en 1997 que tardaría siete años en ser traducido al español a diferencia del anterior¹⁵:

Una de las maneras en que concibo estos cuatro libros al ponerlos uno al lado del otro es como una narrativa histórica. Desde el principio y hasta la actualidad, he centrado mi interés en qué se considera naturaleza y quién ocupa las categorías naturales. Y además, en lo que representa ese dictamen acerca de la naturaleza y lo que está en juego al mantener los límites entre lo que se denomina naturaleza y lo que se denomina cultura en nuestra sociedad. ¿Cómo cambian los valores? ¿Cómo funciona este dualismo entre la naturaleza y la sociedad o la naturaleza y la cultura que es tan relevante en nuestra historia y en nuestra política cultural?¹⁶.

También a finales de la década de los noventa se adentra en la articulación del conocimiento y las emociones: el amor y la guerra en las ciencias¹⁷, la importancia de las experiencias vitales en la producción de conocimiento¹⁸. Especialmente interesantes son sus manifiestos en torno a las otredades significativas: las relaciones con los animales de compañía¹⁹ y los encuentros interespecies²⁰.

Esta búsqueda de fabulaciones y emociones explica su frecuente confluencia con artistas ya que a través de estas creaciones conjuntas teje un entramado de sensaciones que no emplean exclusivamente lo visual sino otros canales de percepción. El arte proporciona así un horizonte de representaciones desde el que acercarnos a las

295-337. D. Haraway, "Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles", *Política y sociedad*, vol. 30, 1999, pp. 121-164.

¹⁵ D. Haraway, *Modest_Witness@ Second_Millennium. FemaleMan_Meets_OncoMous*, Routledge, New York, 1997. La versión española: *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio, Hombre Hembra_Conoce_OncoRatón* Ed. UOC, Barcelona, 2004.

¹⁶ Haraway, *Como una hoja*, cit., p. 63.

¹⁷ D. Haraway, "[Enlightenment@scienc wars.com: A Personal Reflection on Love and War](#)", *Social Text*, nº 50, 1997, pp. 123-129.

¹⁸ D. Haraway, "Maps and Portraits of Life Itself", en *Picturing Science, Picturing Art*, eds. P. Galison y C. Jones (Routledge, Nueva York, 1998), pp. 181-207; "Mice into Wormholes: A Technoscience Fugue in Two Parts", en *Cyborgs and Citadels: Interventions in the Anthropology of Technohumanism*, eds. G. Downey y J. Dumit (School of American Research, Santa Fe, New Mexico), 1998, 209-245.

¹⁹ D. Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, people and Significant Other*, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2003; *Manifiesto de las especies de compañía: perros, gentes y otredad significativa*, trans. Isabel Mellén, Sans Soleil, Vitoria-Gasteiz, 2016.

²⁰ D. Haraway, *When species meet*, University of Minnesota, Minneapolis, 2008; "Cuando las especies se encuentran: Introducciones", *Tabula Rasa*, vol. 31, 2019, pp. 23-75.

preguntas que formula Donna Haraway sin buscar una respuesta “exclusiva” ni “verdadera”. Al emplear un material visual del que están hechos también los sueños y los mitos, las realidades imaginadas y los derechos (con el recurso metafórico al legislador), las figuraciones artísticas le permiten transformar los prejuicios, los encorsetamientos sociales, agrandar las conquistas en derechos por la igualdad. Buena parte de su obra rastrea estas permutaciones para pensar las conexiones parciales, el amor y sus componentes mediante la conjunción y yuxtaposición de ideas, deseos, percepciones, metáforas, estructuras y anatomías que conjuran la miope pobreza de las categorías cerradas y esencialistas²¹.

Haraway nos advierte de la necesidad de romper las dicotomías para atreverse a seguir con el problema, a esbozar nuevas soluciones en una época terrenal a la que denomina *Chthuluceno*²² frente al complaciente *Antropoceno* que mantiene la hegemonía de la especie humana junto a una egoísta y falsa soledad. Contra la creencia inocente en un futuro donde la tecnología preservará los modos de vida consumistas y mercantilizados o la desesperanza de un apocalipsis climático, que arrogantemente se apunta como “el fin del planeta”, Haraway nos recuerda las humildes virtudes de los juegos de cuerdas, de las confluencias interespecies, para subrayar la necesidad de crear nuevos lazos de parentesco, nuevas formas de pensar tentacularmente²³.

De nuevo son los mitos los que sirven para esta representación simultánea del pasado, el presente y el futuro. Como explica en torno a su elección por esta terminología:

Los seres chthónicos no están confinados a un pasado desaparecido. Hoy son un enjambre zumbador, urticante y sorbedor; y los seres humanos no están en una pila de compost aparte. Somos humus, no Homo, no antropos; somos compost, no posthumanos. Como sufijo, *kainos*, “-ceno”, señala épocas nuevas, frescas, recientes, de un presente denso. Renovar los poderes biodiversos de terra es el trabajo y el juego simpoiéticos del Chthuluceno²⁴.

²¹ Patricia Picchini es una artista australiana creadora de cuentos fantásticos y relatos experimentales de ternura. El catálogo de su exposición producida por ARTIUM en Álava, contó con la colaboración de Donna Haraway en conversación con Laura Fernández para comentar los dibujos, esculturas, videoinstalaciones y fotografías que durante quince años poblaron este peculiar universo sintético. D. Haraway, "Fabulaciones especulativas para las generaciones de la technocultural: cómo cuidar de un territorio inesperado", en *(tiernas) criaturas / izaki (samurra) / (tender) creatures*, eds. P. Picchini, D. Haraway y L. Fernández (Artium, Vitoria-Gasteiz, 2007), pp. 100-107.

²² D. Haraway, *Seguir con el problema*, cit, 2019.

²³ Haraway, *Seguir con el problema*, cit., p. 112.

²⁴ De *tentaculum*, antena, y *tentare*, sentir, intentar. Haraway, *Seguir con el problema*, cit, p. 71.

Una renovación que se sitúa y parte de las críticas feministas a la hegemonía a un pensamiento occidental y cientificista que excluía “a las mujeres” bajo criterios “objetivos”. En 1987 a raíz de un comentario sobre Sandra Harding en una reunión de la American Philosophical Association en San Francisco, Haraway comenzó a cuestionarse los privilegios de una perspectiva parcial.

III. CONOCIMIENTOS SITUADOS

En plena época Reagan, Haraway inicia su artículo sobre los conocimientos situados reconociendo “guardar estos rencores paranoicos y académicos” (Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, cit, p. 314) frente al privilegio masculino en la producción de conocimiento. Pese a la institucionalización cercana en esa época de los estudios sobre las mujeres, para Haraway el peligro de constituirse como un “grupo de interés” frente al canon cognitivo androcéntrico²⁵ estribaba en la no modificación de las formas de pensar, en la réplica de estos circuitos integrados de conocimiento. De ahí que en lugar de reivindicar el punto de vista de “las mujeres” frente a “los hombres” retome la afirmación de Nancy Hartsock²⁶ en torno a las masculinidades abstractas para cuestionar un debate entre el construccionismo y el positivismo en la producción de saberes. Con las herramientas marxistas en las que confluye con Sandra Harding²⁷, Nancy Hartsock, o con lo que Evelyn Keller denomina una “ciencia del sucesor”²⁸, Haraway reivindica un:

circuito universal de conexiones, incluyendo la habilidad parcial de traducir conocimientos entre comunidades muy diferentes y diferenciadas a través del poder. Necesitamos el poder de las teorías críticas modernas sobre cómo son creados los significados y los cuerpos, no para negar los significados y los cuerpos, sino para vivir en significados y en cuerpos que tengan una oportunidad en el futuro²⁹.

²⁵ El término fue acuñado por Charlotte Perkins Gilman, una destacada sufragista y escritora de ciencia ficción en 1911. C. Perkins Gilman, “From the Man-Made World or Our Androcentric Culture”, en *Modernism: An Anthology of Sources and Documents*, eds. V. Kolocotroni, J. Goldman, & O. Taxidou (U of Chicago Press, Chicago, 1988), pp. 185-189.

²⁶ N. Hartsock, “The barracks community in Western political thought: Prologomena to a feminist critique of war and politics”, in *Women's Studies International Forum*, 5(3), 1982, pp. 283-286.

²⁷ S. Harding, “The instability of the analytical categories of feminist theory”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 11(4), 1986, pp. 645-664; N. Hartsock, “The feminist standpoint: Developing the ground for a specifically feminist historical materialism”, en *Discovering Reality*, eds. S. Harding & M. Hintikka (Springer, Dordrecht, 1983), pp. 283-310.

²⁸ E.F. Keller, “Feminism and science”, *Signs: Journal of women in culture and society*, 7(3), 1982, pp. 589-602.

²⁹ Haraway, *Ciencia, Cyborgs y Mujeres*, cit, p. 322.

Frente a la falsa visión de trascendencia, o a la sustitución de las miradas desde arriba por las de abajo, aspecto enfatizado en las propuestas de Harstock, Harding o Anzaldúa³⁰, Haraway subraya los peligros de romantizar o apropiarse de las visiones de los menos poderosos. Más bien al contrario, situados en una posición de mayor vulnerabilidad pueden convertirse en los “colectivos preferidos” de una estructura jerárquica por su promesa de un mundo más adecuado, más igualitario y precisamente por ello, falazmente diferente.

... son preferidos porque en principio tienen menos posibilidades de permitir la negación del núcleo interpretativo y crítico de todo conocimiento. Comprenden los modos de negación mediante la represión, el olvido y los actos de desaparición, todos ellos maneras de no estar en ninguna parte mientras se afirma ver de manera comprensiva. Los subyugados tienen una decen- te posibilidad de estar del lado del truco de los dioses y de todas sus deslumbrantes - y, por lo tanto, cegadoras- iluminaciones. Los puntos de vista «subyugados» son preferidos porque parecen prometer versiones transformadoras más adecuadas, sustentadas y objetivas del mundo. Pero *cómo* mirar desde abajo es un problema que requiere al menos tanta pericia con los cuerpos y con el lenguaje, con las mediaciones de la visión, como las «más altas» visualizaciones técnico-científicas³¹.

Para romper las dicotomías que oponen el relativismo a las miradas totalizadoras en las ciencias, las artes y en las disciplinas en general, Haraway se aleja de una metodología sistemática para abogar por conocimientos localizables, parciales y críticos que favorezcan las solidaridades y puedan compartirse, a modo de conversación, en un plano de horizontalidad a través de conexiones parciales.

El relativismo y la totalización son ambos «trucos divinos» que prometen, al mismo tiempo y en su totalidad, la visión desde todas las posiciones y desde ningún lugar, mitos comunes en la retórica que rodea a la Ciencia³².

Pero, sobre todo, subraya la necesidad de apropiarse del carácter visionario y utópico que ha rodeado a las prácticas científicas para proponer realidades esperanzadas de futuro. Contra una racionalidad descarnada, Haraway enlaza lo imaginario en los campos de posibilidad y critica con fuerza las políticas identitarias y los esencialismos subyacentes en algunas de las propuestas del punto de vista, especialmente en aquellas

³⁰ G. Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza: Spinsters/ Aunt Lute*, San Francisco, 1987.

³¹ Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, cit., p. 328.

³² Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, cit., p. 328.

que se apuntalan en la categoría “mujer” como sujeto intrínseco y excluyente del feminismo. Si Harding, dividía el género en tres dimensiones históricamente específicas - el simbolismo, las divisiones socio sexuales del trabajo y los procesos de identidad generizada-, Haraway multiplica estos niveles para proponer un análisis de disecciones paralelas³³. Sexo y género no son entidades separadas que correspondan con las esferas de la naturaleza versus la cultura sino una constante interpelación entre los cuerpos y los mundos. Una descodificación y una transcodificación comprometida contra el falogocentrismo y el “patriarcado capitalista blanco”³⁴ que desarticule los binomios sujeto-objeto de conocimiento, racionalidad- irracionalidad, realidad-ficción. Por un lado, hay que desestabilizar la prevalencia que se concede al sujeto que conoce y por otra, aceptar la desvalorización y cosificación de lo conocido como mero recurso para el expolio para analizar sus consecuencias. “El mundo no habla ni desaparece a favor de un amo descodificador”³⁵. Esta perspectiva desmitificadora es central ya que fractura el mito de la ilustración, la omnipotencia de la razón descarnada y la soberbia actitud de un imperialismo cognoscente y “violador”:

¿Acaso no es esa insistencia en que la naturaleza es un artefacto prueba de lo extremo de la violación de una naturaleza exterior y extraña para los arrogantes estragos de nuestra civilización tecnofílica, en la que, después de todo, fuimos educados empezando con los heliotropismos de los proyectos de la ilustración para dominar la naturaleza con la luz cegadora de la tecnología óptica?³⁶

A la impuesta pasividad de un mundo creado para ser descubierto y conquistado por “el Hombre”, con un antropocentrismo indecente, Haraway opone la irónica confrontación de un agente, la naturaleza, a través de los mitos del Coyote y el Correcaminos.

Pero asimismo invitada en este nudo de intersección se halla la analogía de los lenguajes vivos que se mezclan activamente en la producción del valor literario: el Coyote y las encarnaciones proteicas de un mundo como agente y actor irónico. Quizás el mundo se resiste a ser reducido a mero recurso, porque no es ni madre, ni materia, ni murmullo, sino un Coyote, una imagen para el siempre pro-

³³ D. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, cit, nota al pie 10, p. 336.

³⁴ Resulta muy interesante su apuesta por sustituir la crítica al androcentrismo por el ataque al falogocentrismo ya que cuestiona la propia definición de patriarcado. De ahí que se pregunte entre paréntesis “¿de qué otra manera podríamos llamar a esa cosa escandalosa” (D. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, cit, p. 340). Esta pregunta tendrá un hondo calado en las reivindicaciones de las jóvenes feministas a partir de la crisis del 2008 y especialmente en el movimiento 15 M en España, con autoras como A. Pérez Orozco, *Subversión feminista de la economía: aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Traficantes de sueños, Madrid, 2014.

³⁵ Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, cit., p. 342.

³⁶ Haraway, “La promesa de los monstruos”, cit., p. 123.

blemático y siempre poderoso enlace entre significados y cuerpos. La encarnación feminista, las esperanzas feministas de parcialidad, de objetividad y de conocimientos situados se vuelven conversación y códigos en este poderoso nudo en terrenos de cuerpos y significados posibles. Aquí es donde la ciencia, la fantasía de la ciencia y la ciencia ficción convergen en la cuestión de la objetividad del feminismo. Quizás nuestros deseos de responsabilidad, de política, de ecofeminismo, terminen por visualizar de nuevo el mundo como un engañoso codificador con quien tenemos que aprender a conversar³⁷.

Desde su planteamiento sería necesario abandonar los términos cosificadores en torno al sexo y al género para emplear una categoría útil: el aparato de la producción corporal donde lo orgánico y lo poético son inextricablemente producidos en contextos situados, con fronteras que se materializan en la interacción social.

“De manera contundente, la teoría es corporal, y la teoría es literal. La teoría no es algo distante del cuerpo vivido; sino al contrario. La teoría es *cualquier cosa* menos desencarnada. Las afirmaciones más estrafalarias sobre la descontextualización radical como la forma histórica de la naturaleza en el capitalismo tardío son tropos de la desencarnación, la producción, la literalización de la experiencia en esa modalidad específica. Esto no es una cuestión de reflejo ni correspondencias, sino de tecnología, donde lo social y lo técnico se funden. La experiencia es un proceso semiótico, una semiosis (de Lauretis, 1984). Las vidas se construyen; por lo tanto, más vale que nos convirtamos en buenos artesanos junto con los otros actantes mundanos del relato”³⁸.

Frente a la reproducción de lo mismo en el conjunto de saberes ilustrados, donde lo real se afirma de manera unitaria e incuestionable, la propuesta de Haraway apunta a la difracción como proceso, a la creación de modelos de interferencia que muestren - de donde procede lo monstruoso- lo que la cineasta vietnamita Trinh Minh- ha llamado los “otros inapropiados/bles”³⁹ no estar en relación con sino mantener un vínculo crítico, deconstructivo.

³⁷ Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, cit., p. 346.

³⁸ Haraway, “La promesa de los monstruos”, cit., p. 125.

³⁹ T.T. Minh-Ha, “Difference: A Special Third World Women Issue”, en *Discourse, She, The Inappropriate/d Other*, vol. 8, Fall- Winter 1986-87, Wayne State University Press, Detroit, pp. 11-38. Este término aglutinó a autoras feministas que reivindicaban un feminismo menos hegemónico desde los ochenta. B. Hooks, A. Brah, C. Sandoval, G. Anzaldúa, A. Levins Morales, K. Bhavnani & Talpade Mohanty, C. *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de sueños, Madrid, 2004.

Las metáforas de Trinh Minh-ha sugieren otra geometría y otra óptica para considerar las relaciones basadas en la diferencia ya sea entre personas o entre humanos, otros organismos y máquinas, sin recurrir a la dominación jerárquica, a la incorporación de partes en todos, a la protección paternalista y colonialista, a la fusión simbiótica, a la oposición antagonista, o a la producción industrial de recursos. Sus metáforas también sugieren el duro trabajo intelectual, cultural y político que requerirán estas nuevas geometrías. Si las narrativas patriarcales occidentales dijeron que el cuerpo físico es producto del primer nacimiento, mientras que el hombre era el producto del segundo nacimiento heliotrópico, quizá una alegoría feminista diferencial y difractada podría hacer a los «otros inapropiados/bles» emerger de un tercer nacimiento en un mundo SF llamado otra parte -un lugar construido sobre modelos de interferencia-⁴⁰.

Para evitar el antropocentrismo que coloca como agente del conocimiento a los “sujetos” /dioses (Hombres, Blancos, Occidentales) y eludir su sustitución humanizante como un contrario opuesto pero irrelevante, critica los esencialismos que subyacen en estas categorías (“mujer”, “trabajadores”, etc) y califica de insustanciales las modificaciones que sólo resaltan los vínculos entre la ciencia y la Mujer (igualmente Blanca y Occidental)

El género, la raza y la clase, con el reconocimiento de sus constituciones histórica y social ganado tras largas luchas, no bastan por sí solos para proveer la base de creencia en la unidad «esencial». No existe nada en el hecho de ser «mujer» que una de manera natural a las mujeres. No existe incluso el estado de «ser» mujer, que, en si mismo, es una categoría enormemente compleja construida dentro de contestados discursos científico-sexuales y de otras prácticas sociales. La conciencia de género, raza o clase es un logro forzado en nosotras por la terrible experiencia histórica de las realidades sociales contradictorias del patriarcado, del colonialismo y del capitalismo⁴¹.

Consigue así romper las fronteras en el enfrentamiento Hombre- Mujer, Mujer-mujeres, entre humano- no humano, borrar la aparente dualidad de saber y hacer, entre teorías y prácticas, entre lo moderno y lo posmoderno⁴². Contra la figura de la “Diosa”, Haraway reivindica y posiciona a los coyotes, los cyborgs, los animales de compañía y

⁴⁰ Haraway, “La promesa de los monstruos”, cit., p. 126.

⁴¹ Haraway, “La promesa de los monstruos”, cit., p. 264.

⁴² En estos dos últimos aspectos, Haraway suscribe las aportaciones de Bruno Latour, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*, Harvard University Press, Cambridge, 1987.

otras especies como protagonistas de sus grandes manifiestos políticos de los que nos ocuparemos a continuación.

IV. MITOS Y MANIFIESTOS: CYBORGS, ANIMALES DE COMPAÑÍA Y OTRAS ESPECIES

La frontera entre mito y herramienta, entre instrumento y concepto, entre sistemas históricos de relaciones sociales y anatomías históricas de cuerpos posibles, incluyendo a los objetos del conocimiento, es permeable. Más aún, mito y herramienta se constituyen mutuamente⁴³.

Los vínculos e intercambios de amistad entre Donna Haraway y Nancy Hartsock, junto a otras conexiones parciales con feministas, escritoras de otros mundos posibles, pensadores de una ciencia distinta a la hegemónica, están en la raíz de una elección: el mito cyborg de 1985. Un organismo material que sustituyera los mitos vigentes en torno a las “experiencias de mujeres”. Su manifiesto comienza de forma contundente con un sueño “un esfuerzo blasfematorio destinado a construir un irónico mito político fiel al feminismo al socialismo y al materialismo” (Haraway, *Ciencia, Cyborgs y mujeres*, cit, p. 251).

Los cyborgs son híbridos que aúnan lo orgánico y lo tecnológico, los monstruos prometidos de un mundo postgenérico, el reverso de Frankenstein porque como bastardos del militarismo y del capitalismo “son a menudo infieles a sus orígenes”. Encarna las tres rupturas epistemológicas centrales: la división humana/animal; las que dividen animales-humanos frente a máquinas; los límites entre lo físico y no lo físico, con el advenimiento de la vida digitalizada, la electricidad y otras fuentes de energía menos visibles que las presentes durante la industrialización.

Es en este cruce de rupturas cuando apuesta por unas identidades fracturadas a la que los movimientos sociales y, especialmente, el feminismo debe hacer afrontar. Especialmente porque como ha demostrado Mary Douglas⁴⁴, nuestras representaciones del cuerpo reflejan a su vez la estructura política en la que se insertan y es a su vez corporizadas jerárquicamente.

El estado normal de una persona occidental es poseer su yo, tener una identidad como se tiene una posesión, la cual puede estar hecha de varios materiales a través del tiempo, es decir, puede ser una producción cultural, o se

⁴³ Haraway, “La promesa de los monstruos”, cit., p. 280.

⁴⁴ M. Douglas, The effects of modernization on religious change. *Daedalus*, 1988, pp. 457-484. El libro más influyente en el pensamiento de Haraway es M. Douglas, *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid, 1973.

puede nacer con ella. La identidad genérica es una posesión así. No tener la propiedad del yo es no ser un sujeto y no tener influencia. Esta última sigue diferentes caminos para los Hagen, que como personas «se componen de muchas partes generizadas o de muchas personas generizadas, interactuando como donantes y reci-pientes en el mantenimiento del flujo de elementos por el cuerpo» (Douglas, 1989, p. 17). La dominación sexista entre personas puede ocurrir y lo hace de manera sistemática, pero no puede ser rastreado o tratado por las mismas maniobras analíticas que serían apropiadas en muchos terrenos sociales occidentales de significación (Strathern, 1988, pp. 334-9). Curiosamente, Butler podría utilizar los argumentos etnográficos de Strathern para ilustrar una manera de dispersar la coherencia del género sin perder el poder de influir⁴⁵.

En muchas sociedades, lo importante no es lo que las personas “hacen” o “saben” y tampoco comparten nuestra constante categorización de personas siguiendo criterios sexuales, de género, raza o etnicidad, sino que son las jerarquías ontológicas sobre el mundo las que posibilitan una confluencia de sentidos difícilmente traducible a una óptica eurocéntrica. El propio concepto de “persona”, como han señalado Strathern ⁴⁶, dista de ser “una” entidad para representarse y vivirse de una manera fractal. Por tanto, construir otros mitos, otros relatos de “transformación liminal” es la herramienta principal contra la reproducción de realidades totalitarias y contra la fagocitación tecnológica de los circuitos políticos colonialistas. El slogan, “*Ciborgs para la supervivencia de la tierra*” fue secundado con éxito por muchas autoras cyberfeministas, posthumanistas y por colectivos que sentían en esta identificación un medio de expresión y justicia social a escala planetaria.

Sin embargo, la vigencia del cyborg como mito político y su utilidad en el contexto de la guerra fría había caducado en 2003 cuando publica el “Manifiesto de las especies de compañía”. El objetivo de estos relatos de co-evolución y sociabilidades interespecies es doble: por un lado, aprender una ética y una política comprometida desde las relaciones perros- humanos, donde los primeros son los importantes; y, por otro, convencer sobre el carácter feminista de las historias y los relatos caninos. La urgencia por disolver las categorías dicotómicas se vertebra a través del empleo del concepto *naturoculturas emergentes* a las que dedica el primer capítulo.

⁴⁵ Haraway, “La promesa de los monstruos”, cit., p. 229.

⁴⁶ M. Strathern, “Out of context: the persuasive fictions of Anthropology”, *Current Anthropology*, 28(3), 1987a, 251-281. El concepto de conexiones parciales procede también de esta autora, aunque Haraway lo aplicará con más detalle en su siguiente manifiesto sobre las especies de compañía. La cita de Haraway corresponde a la obra de M. Strathern, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press, 1988.

Las políticas del nuevo milenio obligaban a formular un nuevo slogan político en el que las especies caninas tenían mucho que decir: “Corre deprisa, muerde fuerte”⁴⁷. Las relaciones con otredades significativas se vinculan con Judith Butler, Helen Verran, Charis Thompson y, de nuevo, con las aportaciones de Strathern, porque permiten desprenderse de la aspiración a un entendimiento un total o parcial y abrazar un modelo de conocimiento basado en acompañarse, “estar y devenir con”. Por tanto, es una reivindicación de los vínculos de comunión interespecies, en un planeta compartido.

Haraway repasa los estudios sobre la interrelación entre humanos y otros animales en culturas distintas y traza las genealogías de la denominación de las llamadas “especies de compañía” a partir de los años 60 del siglo pasado en las escuelas veterinarias, en contexto espacio-temporales precisos. Se trata de pensar en escalas y usando estrategias artísticas como refleja la obra del escultor escocés Andy Goldsworthy, a quien toma de modelo.

Las escalas y los flujos de tiempo que atraviesan la carne de las plantas, de la tierra, del mar, del hielo y de la piedra consumen a Goldsworthy. Para eél, la historia de la tierra está viva, y esa historia está compuesta por las relaciones polimorfos de la gente, los animales, el barro, el agua y las rocas⁴⁸.

Desde estos supuestos se estructuran cuatro tipos de narraciones: primero, los relatos de co- evolución, contra la historia desarrollista del dominio humano frente a otros animales; segundo, los relatos de amor contra el narcisismo consumista y la tendencia a humanizar sin respetar las otras formas de sentir y estar; en tercer lugar, relatos de entrenamiento donde analiza estas formas de comunicación desde la diferencia intrínseca. Y, por último, relatos de raza como una co-adaptación que requiere una labor de aprendizaje y conexiones mutuas.

En este sentido, es esencial la reivindicación y el cuestionamiento en torno a los vínculos que nos enlazan a otros seres vivos. Frente a un concepto de domesticación desde la superioridad antropomórfica que habla de evolución cultural frente a la biológica, Haraway cuestiona los afectos situados como una clave de profundización cognitiva.

Si la idea de que el hombre se hace a sí mismo llevando a cabo sus intenciones a través de sus herramientas, como los animales domésticos (perros) y los ordenadores (ciborgs), es la evidencia de una neurosis que yo llamo narcisismo humanista tecnofílico, entonces la idea superficialmente opuesta de

⁴⁷ Haraway, *Manifiesto de las especies de compañía*, cit, p. 5

⁴⁸ Haraway, *Manifiesto de las especies de compañía*, cit, p. 47.

que los perros restablecen las almas de los seres humanos por su amor incondicional puede ser la neurosis del narcisismo caninofílico. Porque encuentro precioso el amor de y entre perros y humanos históricamente situados, me parece importante disentir del discurso del amor incondicional⁴⁹.

V. CONEXIONES PARCIALES CUANDO LAS ESPECIES Y LAS CULTURAS SE ENCUENTRAN: LOS GIROS AFECTIVOS EN DONNA HARAWAY

Especie como todas las palabras antiguas e importantes es igualmente promiscua, pero en el registro visual más que en el gustativo. El latín *specere* se encuentra en la raíz de las cosas aquí, con sus tonos de “mirar” y “contemplar”. Por lógica, especie hace referencia a una impresión mental o idea, que refuerza la noción de que ver y pensar son clones. Haciendo referencia a lo inexorablemente “específico” o particular y a una clase de individuos con las mismas características, especie contiene su propio opuesto de la forma más provisoria - o especial. Los debates sobre si las especies son organismos terrenales o conveniencias taxonómicas son coextensivos con el discurso que llamamos “biología”⁵⁰.

¿Cómo hablar del amor entre distintas especies? ¿Cómo figurar y representar el deseo? ¿Cómo re-crear un vínculo que sea reconocido socialmente basado en el amor, el odio, la complicidad, los malentendidos, la lujuria, la instrumentalización o el compromiso en las naturoculturas? Con estas preguntas, reflexionaremos sobre la producción corporal y las conexiones entre diversidad sexual- genérica así como en los enlazamientos con los otros significativos que nos propone Haraway.

Las complejas vinculaciones entre sexualidad, parentesco y organización social evidencian la pobreza de unas dicotomías que siguen funcionando en nuestros imaginarios como categorías de verdad: hombre/mujer, homosexual/heterosexual, público/privado. Contra ellas, Haraway propone un análisis semejante a los juegos de cuerdas donde es igualmente trascendente el contenido, la forma y el significado de lo que se intercambia como los componentes y participantes que ejecutan esas transacciones. Apoyándose de nuevo en las aportaciones antropológicas, subraya la necesidad de ampliar nuestros referentes como prácticas de pensamiento sin caer en un relativismo culturalista:

Marilyn Strathern es una etnógrafa de prácticas del pensamiento.

Define la antropología como el estudio de relaciones con relaciones, una

⁴⁹ Haraway, *Manifiesto de las especies de compañía*, cit, p. 33.

⁵⁰ Haraway, *Cuando las especies se encuentran*, cit., 2019, p. 41.

especie de compromiso enormemente consecuente, capaz de alterar mente y cuerpo. Nutrida por el trabajo que llevó a cabo durante toda su vida en las montañas de Papúa Nueva Guinea (Monte Hagen), Strathern escribe sobre la aceptación del riesgo de la incesante contingencia, de poner en riesgo relaciones con otras relaciones, desde mundos inesperados. Encarnando la práctica de la fabulación especulativa feminista en modo académico, Strathern me nos enseñó una cosa sencilla pero capaz de cambiar el juego: “Importa qué ideas usamos para pensar otras ideas”⁵¹.

Una experimentación emocional que nos permite rastrear en las etnografías clásicas cómo se multiplican las posibilidades de afectos y relaciones, el amplio y versátil legado de corporeidades excluidas en alianza con otros/es, que ya no son ajenos. Nuestras etiquetas sociales se sustituyen así por cuerpos y experiencias concretas que enriquecen la plasticidad de las especies, elevando su capacidad para la transformación a través de los vínculos afectivos.

La obra de Haraway nos obliga a forzar una ampliación en la escala de investigación, a profundizar en la comprensión en torno a los saberes que encierra la materia viviente para acceder al hondo humus, al *compot* de su sentido más localizado.

En este sentido, las palabras y definiciones con su poder mítico y evocación comprometen a la cautela para no reducir la amplitud de los significados en cada contexto cultural específico. El propio término de homosexualidad es una construcción decimonónica que se inserta en los discursos disciplinarios para ejercer un tipo de control social. Lo mismo puede atribuirse al concepto de amor que tratamos de delimitar mediante adjetivaciones para situarlo en un devenir temporal occidental (amor cortés, platónico, romántico, postmoderno) silenciando las otras experiencias. Esta traducción de prácticas y emociones dificulta el estudio transcultural de la sexualidad.

Lo “sexual” como dominio de la cultura y de la experiencia continúa desafiando nuestra concepción occidental post-ilustrada de la persona “natural” y del contrato “social” entre el individuo y la política creando especiales problemas para la representación cultural del Otro⁵².

Desde Foucault⁵³ a Fausto Sterling⁵⁴, los estudios e investigaciones no han dejado de evidenciar cómo nuestra supuesta “naturaleza” ha estado sujeta a las más drásticas

⁵¹ Haraway, *Seguir con el problema*, cit., p. 76.

⁵² J. A. Nieto, *Cultura y sociedad en las prácticas sexuales*, UNED, Madrid, 1990, p. 13

⁵³ M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, (tres tomos), Siglo XXI, Madrid, 1998.

modificaciones sobre los cambios físicos, sociales y las transformaciones políticas que se han originado en el terreno de las representaciones del cuerpo humano.

Laqueur⁵⁵ detalla ese cambio profundo que significó en el siglo XVIII el paso de un modelo unisexual donde lo masculino y lo femenino estaban modelados con los mismos componentes que el cosmos a un rígido modelo dicotómico, encargado de forjar y fijar las diferencias anatómicas, los distintos aspectos que separaban a hombres y mujeres. Si en la primera etapa las transiciones eran frecuentes y no estaban sujetas a la permisividad de las instituciones, el control del Estado y de la llamada racionalidad supuso un control férreo sobre los cuerpos como “esencias”, que se extendería en el XIX con la proliferación de etiquetas sexuales. Este afán catalogador se arraigaría en el XX para ponerse en cuestión a finales del siglo: la emergencia de los movimientos queer y decoloniales. Sus objetivos: erradicar las dicotomías, potenciar las multiplicidades de nuestros cuerpos y nuestros deseos. Más allá de la norma, el deseo y el amor seguían filtrándose como posibilidades entre cuerpos inter e intraespecie.

Pero Haraway advierte: no debemos silenciar las formas de violencia y de desigualdad que encierran los afectos lo que le lleva a calificar la perspectiva de Foucault y su analítica del poder como la “más flácida premonición de la política cyborg” (Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, cit, p. 254). Tampoco reducir el significado de los conocimientos situados ya en muchas ocasiones se limitan a un breve apunte de localización sin adentrarse en las redes significativas que los constituyen.

situación no implica necesariamente un lugar, así que tal vez no sea muy acertado emplear la metáfora «punto de partida». A veces, la gente interpreta «Conocimientos situados» de una manera que me parece un poco simplista; es decir, como si solamente representara cuáles son tus señas identificativas y, literalmente, dónde te encuentras. Según esto, «situados» significa estar solamente en un lugar, sin embargo, lo que yo quiero enfatizar es la «situación» del concepto de situado. Dicho de otro modo, es una manera de llegar a los múltiples modos de integración relacionados tanto con el lugar como con el espacio, según la distinción que establecen los geógrafos. Otra forma de explicarlo es, por ejemplo, cuando hablo de que la responsabilidad feminista dentro del contexto de la objetividad científica requiere un conocimiento que sintonice con la relevancia, no con la dicotomía.⁵⁶

⁵⁴ A. Fausto-Sterling, *Sexing the Body. Gender politics and the construction of sexuality*, Basic Books, New York, 2000 [2020].

⁵⁵ Th. Laqueur, *Making Sex. Body and gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1990.

⁵⁶ Haraway, *Como una hoja*, cit. p. 83.

En ese sentido son relevante las etnografías clásicas en Melanesia y Nueva Guinea, que nos permiten entender el significado localizado del carácter sagrado y vital del semen como una sustancia mítica. Es la circulación de la fuerza que asegura el dominio masculino mediante una solidaridad basada en el intercambio generalizado. Godelier⁵⁷ demostró que entre los baruya esta cosmovisión de la sexualidad transforma los principales fluidos vinculados a lo orgánico, la fuerza o el poder en esperma: es la sustancia que hace crecer al niño en el vientre de las mujeres para formar el cuerpo del feto, el alimento y la purificación de las mujeres cuando acaban de parir o tienen la regla, la savia de los árboles, la leche materna, el alimento fundamental para que los solteros iniciados renazcan en el mundo de los hombres. La posición rígida de los baruya no se encuentra entre los boazi, que consideran la vagina buena especialmente para los niños. En la mayoría de estas sociedades es la ingestión de semen la que aúna los afectos masculinos con una desigualdad marcada por la edad. Los instructores dan a beber el semen a los novicios para asegurarles la masculinidad y el aumento de energía vital. Los lazos de desigualdad se basan en la deuda que el receptor de semen mantiene con el dador, que generalmente ocupará un papel importante en los vínculos de parentesco del novicio. Los mitos mantienen y reproducen esta ordenación naturocultural, normativizando las maneras y los vínculos en las relaciones intra-especie.

Las solidaridades masculinas y la “producción” de grandes hombres están marcadas por una continuada relación en las casas de los hombres, por el intercambio seminal entre ellos mostrando las equivalencias entre el orden natural y las jerarquías políticas. Las narrativas míticas de poder relatan la importancia de la circulación masculina del esperma, evitando o prescribiendo las relaciones con mujeres a unos pocos días al año. Las posibilidades corporales del cuerpo de los hombres incluyen la gestación, el alumbramiento y el desarrollo del individuo, aspectos que no están circunscritos a nuestras codificaciones binarias del sexo/género.

Las propias definiciones sobre la formación de un nuevo ser humano o la importancia de las relaciones entre individuos del mismo sexo choca frontalmente con nuestras naturalizaciones sobre hombres y mujeres. De hecho, tener la menstruación es una práctica registrada entre los hombres hua de Nueva Guinea⁵⁸ que observan las consecuencias de este estado en el sangrado de la nariz, la ingestión de sangre y otros alimentos de color rojo sin el tabú que se asocia en las mujeres. Esta creencia en la capacidad reproductiva masculina se observa también en rituales como la *couvada*.

⁵⁷ M. Godelier, *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*, Akal, Madrid, 1986.

⁵⁸ A.S. Meigs, *Food, Sex, and Pollution: A New Guinea Religion*. Rutgers Univ. Press, New Brunswick, 1984.

Entre los kurtatchi del Pacífico, los maridos permanecen recluidos y bajo una observancia alimenticia especial⁵⁹. En otras culturas, los cortes en los muslos evidencian la menstruación masculina en individuos a los que se conocen y actúan como esposos de los guerreros. Entre los *mohave*, de California, un *alyha* se comportaba como mujer y al casarse simulaba su primera menstruación derramando sangre sobre sus muslos. El caso contrario serían las *hwame* que se pintaban y comportaban como los hombres. Los registros sobre las sociedades originarias de América del Norte institucionalizaban los roles transexuales o transgénero en el caso de los berdaches, entre los Lakota, y otras tipologías entre los *mohaves* estudiadas por Callender y Kochems en 1983⁶⁰. Debemos introducir aquí una gran aportación de la antropología al evidenciar que las correlaciones entre sexo y género son múltiples y admiten más posibilidades que los binarismos dicotómicos. Entre los pokot de Kenya, los *serret* son individuos marginalizados que, desde su intersexualidad no pueden transitar a una posición masculina o femenina en su sociedad. Los *nadle* entre los navajos pueden, en cambio, actuar como mediadores entre los géneros masculinos y femeninos y casarse con cualquiera de los dos sexos biológicos.

Entre los *asmat* de Nueva Guinea, por ejemplo, la relación *mbai*, entre pares e iguales se prolonga durante toda la vida de los emparejados con las mismas atribuciones que las del matrimonio heterosexual occidental o, quizá, más apego⁶¹.

En muchas de las ceremonias de intercambio vinculadas a los servicios matrimoniales, como entre los *tiwi* de Australia, los etoro de papúa Nueva Guinea o los *sambia* de África, permutar hermanas implica un circuito de semen entre los muchachos que pertenecen a los grupos de parentesco en alianza.

No mucho después de alcanzar la pubertad, un varón *tiwi* tomaba como compañero sexual regular masculino de entre los varones que pudieran llegar a convertirse en sus cuñados, preferiblemente el marido de la hermana⁶².

Estos trabajos ejemplifican la relevancia de lo que Donna Haraway denomina *las naturoculturas emergentes*: “*la implosión de la naturaleza y de la cultura en la incansable e históricamente específica vida compartida*” (Haraway, *Manifiesto de las especies de compañía*, cit. p. 16). Y la importancia de abrir las políticas y los imaginarios a otras

⁵⁹ E. Blackwood, “Sexuality and Gender in certain Native American Tribes: The case of cross-gender females”, *Signs: Journal of women in culture and society*, 10(1), 1984, pp. 27-42.

⁶⁰ C. Callender et al, “The North American berdache [and comments and reply]”. *Current Anthropology*, 24(4), 1983, pp. 443-470.

⁶¹ T. Schneebaum, *Keep the river on your right*. Grove Press, NY, 1988.

⁶² A. R. Pilling and C.W. Hart, *The Tiwi of North Australia*, Holt, NY, 1960, p. 5.

experiencias para recuperar historias olvidadas de pasados más o menos cercanos sin el sesgo etnocéntrico que nos limita a creer desde miradas exclusivamente occidentales. Los nuevos mitos, las palabras, los cuadros, las actuaciones performativas moldean y agitan nuestro cuerpo, sujeto a las propias convicciones culturales para devenir otros: materialidades corporales en fuga y alianza con el entorno; construcciones de afectos polimorfos interespecies, descendencias ligadas a amores y cuerpos no binarios.

El concepto de *transfecciones* de la misma autora señala de forma sintética y metafórica a las diferentes tramas de vivir, que es en sí misma, un “devenir con” y un “estar en”, un trabajo constante sobre los mapas que nos relacionan con nuestro medio ambiente: cohabitar, transformarse y mutar desde la integración de uno en lo otro. Una introducción de material genético en las células mediante transferencia que compone estas “coreografías ontológicas”, estas continuidades sensoriales. Una lectura de la obra de Mónica Fuster, *Tapis*, nos adentra en una interdependencia donde el disfrute es la clave de un conocimiento multisensorial y permite ejemplificar las perspectivas de este pensamiento tentacular en el que:

La interdependencia de las especies es el nombre del juego mundano en la tierra y ese juego debe ser un juego de respuesta y respeto. Ese es el juego de las especies compañeras que aprenden a prestar atención. No se excluye mucho del juego necesario, ni de las tecnologías, del comercio, los organismos, paisajes, pueblos, prácticas.⁶³

Haraway retoma la importancia de las líneas, en el sentido de Tim Ingold⁶⁴, en esta transición de los conocimientos situados al pensamiento tentacular:

La tentacularidad trata sobre la vida vivida a través de líneas -¡y qué riqueza de líneas! - y no en puntos ni en esferas.

Los habitantes del mundo, criaturas de todos los tipos, humanos y no humanos, caminantes”; las generaciones son como “una serie de senderos entrelazados” (Ingold, *Lines, A Brief History*, 116).

Todo figuras de cuerdas⁶⁵.

⁶³ Haraway, *Cuando las especies se encuentran*, cit., p. 43.

⁶⁴ T. Ingold, *Lines, a Brief History*, Routledge, Nueva York, 2007. Hay traducción en español: T. Ingold, *La vida de las líneas*. Editorial Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2018.

⁶⁵ Haraway, *Seguir con el problema*, cit., p. 72.

VI. REFLEXIONES FINALES

La obra de Haraway ha marcado trazados tentaculares muy fértiles en la revisión de nuestros mitos vitales. Por un lado, desde una epistemología feminista que se aliaba con las tecnologías sin renunciar a su compromiso contra las desigualdades sociales y políticas. Por otro, no menos importante, en la génesis de una red de parientes académicas, militantes y artistas con las que ha seguido provocando cambios en el pensamiento y en la práctica activista. Sus vínculos con Sandra Harding, Nancy Harstock, Ann Tsing, entre otras muchas, su reivindicación de la etnografía como un modo de adentrarse en los conocimientos situados, su excavación en torno a los supuestos cognitivos y sus cambios de escala, materializan las vivencias personales de los dos slogans claves de la segunda mitad del XX: “Hacer visible lo invisible” y “Lo personal es político”.

Haraway, en sus escritos revaloriza el papel de las mujeres en las disciplinas, sin caer en esencialismos sobre la “naturaleza femenina” en el registro de saberes y rompe las dicotomías que fragmentan un pensamiento tentacular, conectado para reconocer el entramado de desigualdades excluyentes, los modos que las diferencias de clase, de sexo, de edad, entre otros elementos, afectan al goce y al ejercicio de los derechos. Si las transformaciones institucionales de la llamada ciudadanía sexual abrieron el debate a los cambios sociales, económicos y legales a favor de la diversidad, Haraway reivindica una vida humana lejos de los planteamientos racionalistas del pensamiento moderno, que han forjado un conocimiento global, pretendidamente universalista y exclusivo, bajo el abuso de una lógica extractivista.

Sólo a través de conexiones parciales, podemos establecer relaciones de otredades significativas con el entorno que nos rodea y nos envuelve, con los otros que somos. Frente a individualismos u homogeneidades culturales impuestas por la globalización, al extractivismo productivo y al turismo, Haraway nos ofrece y reivindica a través de sus manifiestos una ampliación en la escala de nuestras demandas. Recientemente, la constitución española ha reconocido los derechos animales y los movimientos sociales contra el cambio climático ocupan un protagonismo definitorio.

En estas transformaciones, debemos asumir el reto que Haraway lanza en sus últimas publicaciones especialmente en un contexto de incertidumbre y avances de las políticas conservadoras como el que vivimos.

Las feministas de nuestra época han sido líderes en desenmarañar la supuesta necesidad natural de vínculos entre sexo y género, raza y sexo, raza y nación, clase y raza, género y morfología, sexo y reproducción, reproducción y composición de individuos. Si tiene que haber una ecojusticia multiespecies que

pueda incluir también a personas diversas, ya es hora de que las feministas ejerzan liderazgo en la imaginación, la teoría y la acción, para desenmarañar los nudos que atan genealogía a pariente y pariente a especies⁶⁶.

⁶⁶ Haraway, *Seguir con el problema*, cit., p. 194.

¿LIBRES E IGUALES? SOBRE LOS MITOS FUNDACIONALES DEL ESTADO Y SUS EFECTOS JERARQUIZANTES Y EXCLUYENTES*

Por

BLANCA RODRÍGUEZ RUIZ
Universidad de Sevilla (España)

blancarr@us.es

Revista General de Derecho Público Comparado 31 (2022)

RESUMEN: Como otras formas de organización político-jurídica, el Estado descansa sobre un mito fundacional, el contrato social, sustentado por una igualdad y una libertad igualmente míticas. A diferencia de otros mitos fundacionales, el del Estado se basa en pretensiones de universalidad que descansan sobre construcciones esencializantes de la naturaleza humana, diseñadas a la imagen y semejanza de quienes se erigieron en firmantes de ese mítico contrato. Este artículo aspira a deconstruir la mitología estatal mostrando sus sesgos y las relaciones de poder que la sustentan y que se retroalimentan de ella. En su lugar propone asumir la paridad ciudadana y la autonomía relacional como principios normativos anclados en la lógica democrática. Pretende también mostrar en un breve recorrido crítico el nivel de compromiso que con ellos asume el orden constitucional español y su intérprete auténtico, el Tribunal Constitucional.

PALABRAS CLAVE: mitos modernos; contrato social; igualdad; libertad; paridad; autonomía relacional

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN. - II. EL MITO DEL CONTRATO SOCIAL Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA CIUDADANÍA SEXUADA. - III. IGUALDAD MÍTICA Y JERARQUÍAS MODERNAS. DE LA IGUALDAD Y LA NO DISCRIMINACIÓN A LA PARIDAD CIUDADANA. - III.1. La igualdad en la Constitución española. - III.2. De la igualdad a la no discriminación. - III.3. De la igualdad y la no discriminación a la paridad ciudadana. - IV. EL MITO DE LA LIBERTAD Y RELACIONES ESTRUCTURALES DE DOMINACIÓN. HACIA UN HORIZONTE DE AUTONOMÍA RELACIONAL. - IV.1. La libertad en el orden constitucional español. - IV.2. La autonomía relacional como principio normativo. - IV.3 El libre desarrollo de la personalidad en clave de autonomía: la STC 99/2019. - V. REFLEXIONES FINALES.

FREE AND EQUAL? ON THE FOUNDATIONAL MYTHS OF THE STATE AND THEIR HIERARCHICAL AND EXCLUSIONARY EFFECTS

ABSTRACT: Like other legal and political orders, the State has its own foundational myth, i.e., the social contract, based on the also mythical ideas of equality and freedom. Unlike other foundational myths, however, the State's aspires to have universal validity, as it rests on an essentialising construction of human nature, which is however designed to the image of those who projected themselves as the signers of that mythical contract. This article aims to deconstruct State mythology, to show its bias and the power relations that sustain it and are reinforced by it. It

* Este artículo es parte del 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 (Binasex), financiado por el MCIN/AEI/10.13039/501100011033.

proposes that we turn instead to parity and relational autonomy, as normative principles coherent with the democratic principle. It also offers a brief overview of the extent to which these principles are embraced by the Spanish constitutional order and its interpreter, the Constitutional Court

KEY-WORDS: modern myths; social contract; equality; freedom; parity; relational autonomy

SUMMARY: I. INTRODUCTION. - II. THE MYTH OF THE SOCIAL CONTRACT AND THE CONSTRUCTION OF SEXED CITIZENSHIP. - III. MYTHICAL EQUALITY AND MODERN HIERARCHIES. FROM EQUALITY AND NON-DISCRIMINATION TO PARITY CITIZENSHIP. - III.1. Equality in the Spanish Constitution. - III.2. From equality to non-discrimination. - III.3. From equality and non-discrimination to parity citizenship. - IV. THE LIBERTY MYTH AND STRUCTURAL DOMINATION. TOWARDS RELATIONAL AUTONOMY. - IV.1. Freedom in the Spanish constitutional order. - IV.2. Relational autonomy as a normative principle. - IV.3 Free development of the personality as autonomy: the STC 99/2019. - V. FINAL REFLECTIONS.

Fecha recepción: 15/04/2022

Fecha aceptación: 10/05/2022

I. INTRODUCCIÓN

No es infrecuente que las sociedades descansen sobre algún mito fundacional. El Paikea (jinete de ballenas) Maorí, el águila y la serpiente en México (Tenochtitlan), Rómulo y Remo en Roma, la batalla de Covadonga en España, son sólo algunos ejemplos conocidos. En todos ellos, la identificación de un momento fundacional entre mágico y providencial opera una suerte de naturalización de una determinada colectividad humana, dotándola de sentido en torno a una identidad común, dándole una razón de ser como parte de un relato que se eleva por encima de ella misma, haciendo valer un origen cuya trascendencia apunta a un propósito de vida común ineludible. El mito fundacional actúa así como elemento de cohesión social de una determinada colectividad, a la que erige en comunidad de sentido, distinta y distinguible de otras, orgánicamente predeterminada a la convivencia *ad intra* y a la exclusión *ad extra*.

Los mitos fundacionales nos hablan pues de colectividades humanas, de su existencia como comunidad, de sus convenciones de convivencia, arrojando sobre ellas un halo trascendental que las imbuje de sentido por encima de la voluntad de quienes las integran. Entre ellos el contrato o pacto social ocupa un papel destacado, como origen del Estado en cuanto que forma de organización sociopolítica moderna. Tanto la tradición liberal como la republicana de que el Estado se nutre recurren a este mito para explicar su origen, vinculándolo en ambos casos a otro, el del estado de naturaleza. El objetivo de este artículo es desarticular esta mitología originaria del Estado. Es ante todo evidenciar su carácter efectivamente mítico, que lo alinea con otros relatos fundacionales, pero también sus especificidades respecto de esos otros relatos, los

rasgos que lo convierten en un mito fundacional singular. Y el objetivo es principalmente dejar en evidencia sus sesgos, su perfil sectario, origen y fuente de naturalización de las relaciones estructurales de poder que articulan el Estado como forma de organización sociopolítica característica de la modernidad occidental. Estas relaciones de poder se articulan en torno a varios ejes (sexo, género, raza, religión, clase social, nacionalidad, entre otros), cuyos perfiles excluyentes, diseñados por la propia modernidad, se interseccionan para dar lugar a distintos niveles de exclusión, que lejos de cuestionar confirman, con su naturalización, los sesgos de partida.

Entre las diversas dinámicas excluyentes que informan la mitología estatal, las que tienen su base en el género ocupan un lugar central. Desentrañarlas es pues objetivo prioritario de estas páginas. Para ello comenzaremos por desarticular los sesgos del contrato social y de los principios de igualdad y de libertad sobre los que éste se sustenta, centrándonos en el papel que uno y otros desempeñan en la construcción del género (del sistema género-sexo) característico del Estado como forma de organización política moderna, en la construcción de la ciudadanía sexuada dentro del mismo (II). A continuación, ejemplificaremos con base en el caso español las contradicciones internas que encierra la igualdad moderna, como pilar del Estado elevado a derecho fundamental, contradicciones que la convierten en fuente de jerarquías, de relaciones de poder, que limitan también la efectividad del derecho a no sufrir discriminación, y que nos conminan a apuntar hacia la paridad ciudadana como principio normativo de referencia (III). Proseguiremos, en el mismo sentido, analizando los sesgos que impregnan la libertad como mito moderno y que la convierten también a ella en fuente de relaciones de subordinación y dominio, así como la conveniencia de reemplazar el mito de la libertad por el horizonte normativo de la autonomía relacional (IV). Concluiremos con unas reflexiones finales sobre el potencial que encierra la combinación de los principios de paridad y autonomía relacional como bases de un Estado que se quiera genuinamente democrático (V).

II. EL MITO DEL CONTRATO SOCIAL Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA CIUDADANÍA SEXUADA

Como forma de organización sociopolítica moderna, el Estado se nutre de dos tradiciones, la liberal y la republicana, cada una de las cuales conforma uno de los dos pilares sobre los que el Estado se sustenta. La primera aporta a éste su pilar individual emancipador, articulado mediante el reconocimiento de derechos; la segunda, su pilar republicano, comunitario, articulado a través del principio democrático. El primero de estos dos pilares se forja en torno a la noción de libertad, entendida como un atributo natural del ser humano, y en torno a la necesidad de garantizarla mediante el

reconocimiento de derechos individuales. En el corazón del segundo, por su parte, se encuentra el principio de igualdad, base de la participación ciudadana democrática y de la idea de Nación, entendida como un colectivo homogéneo de personas con una voluntad general, un colectivo que se erige en soberano (soberanía nacional) para perseguir el bien común¹.

Existe una innegable tensión fundacional entre las premisas de una y otra tradición: entre los principios liberales que apelan a la libertad y los derechos individuales como valores universales, de un lado, y el proyecto republicano, basado en la igualdad ciudadana, la soberanía nacional y la construcción democrática de la voluntad general, de otro². Ambas concuerdan, sin embargo, en remontar el origen del Estado a un mítico contrato social, firmado por individuos que habitan en un estado de naturaleza igualmente mítico, un estado pre-civilizatorio sin normas explícitas de convivencia, donde los individuos actúan guiados por la necesidad y el instinto. Y aunque ese contrato y este estado de naturaleza asumen en una y otra tradición perfiles distintos, ambos dan forma al imaginario mítico común del que una y otra se alimentan.

La tradición liberal del contrato social nos ofrece su primera formulación en la obra de Thomas Hobbes, a mediados del siglo XVII. Hobbes parte del estado de naturaleza como un contexto peligroso y hostil, donde necesariamente impera la desconfianza recíproca, y donde no se dan las condiciones para que los individuos puedan desenvolver su vida disfrutando de su libertad natural en sus diferentes facetas. Para poder ejercer esa libertad natural es preciso que los individuos firmen un contrato social que les permita salir de dicho estado. Es preciso, en concreto, que firmen un contrato social de sumisión a un soberano absoluto, un Gran Leviatán definido por la misión de protegerlos, un “Dios Mortal, a quien debemos ... nuestra paz y defensa”³. Por ese mítico pacto, yo “autorizo y abandono el derecho a gobernarme a mí mismo a este hombre, o esta asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello y del mismo modo autorices todas sus acciones”⁴; todo ello, si no con la condición (el soberano absoluto no puede ver restringida su voluntad por compromiso alguno), sí con la expectativa de que ese Gran Leviatán les proporcione la seguridad que precisan para desenvolver su vida con un mínimo de libertad respecto de amenazas internas y enemigos externos. El pacto de sumisión se erige así en el origen mítico del Estado,

¹ E. Sieyès, *¿Qué es el Tercer Estado?*, Alianza Editorial, Madrid, 1789 [2003], esp. 92; 112; 142 y ss.

² Sobre esta tensión, y una estrategia de resolución, véase J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992 [1994], esp. 109 y ss.

³ T. Hobbes, *Leviatán*, J.M. Dent & Sons Ltd., England, 1651, p. 110.

⁴ T. Hobbes, *Leviatán*, cit. p. 89.

origen a su vez de la seguridad y, con ella, de la libertad, limitada pero efectiva, de que los individuos pueden disfrutar dentro del mismo.

La versión republicana del contrato social la encontramos en la obra de Jean Jacques Rousseau. En contraste con Hobbes, Rousseau parte de un optimismo antropológico que le lleva a dibujar una imagen idílica del estado de naturaleza, y a articular el contrato social como un instrumento para preservar todo lo que de bueno podemos encontrar en él, para trasladarlo al Estado como modelo organizado de convivencia. Con este fin, el contrato social se articula como un doble pacto: de asociación y de soberanía colectiva. El primero tiene como objeto la creación de “un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad”⁵. Este cuerpo colectivo, que recibe el nombre de República, ocupa el lugar que Hobbes atribuyera al Leviatán, cuya única voluntad soberana es sustituida por la voluntad soberana general, conformada por igual por todos los ciudadanos que integran la República. El objeto del segundo pacto es precisamente garantizar la igualdad de todos en la conformación de esta voluntad general, en cuanto que ciudadanos, y en el acatamiento de la misma, en cuanto que súbditos. En palabras de Rousseau, este pacto “se reduce a los elementos siguientes: *Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibidos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo*”⁶. El origen mítico del Estado reside pues aquí en un pacto de soberanía colectiva, cuyos firmantes se comprometen a conformar y a acatar por igual.

Dos tradiciones contractualistas, liberal y republicana, están pues en el origen mítico del Estado moderno. No es el objetivo de estas páginas analizarlas, estudiar su evolución, ni destacar sus diferencias⁷. Es más bien, ante todo, poner en evidencia que en ambos casos nos encontramos ante un mito fundacional, el mito moderno por excelencia; y es destacar, a partir de aquí, que en ambas tradiciones el contrato social tiene rasgos singulares que lo distinguen de otros mitos fundacionales.

La primera cuestión no debería requerir mayor elaboración. En línea con otros mitos fundacionales, el contrato social nos ofrece un relato de dimensiones trascendentes, que más allá de sus posibles conexiones con algún hecho real (piénsese en el pacto del Mayflower, o en los contratos feudales de vasallaje como fuente de inspiración) deriva su fuerza retórica de su trascendencia. Es ésta la que le permite ofrecerse como punto de

⁵ J.J. Rousseau, *Del contrato social*, Alianza Editorial, Madrid, 1762b [1996], p. 39.

⁶ J.J. Rousseau, *Del contrato social*, cit. p. 39 -cursiva en el original.

⁷ Sobre éstas, véase B. Rodríguez Ruiz, *El discurso del cuidado. Propuestas (de)constructivas para un estado paritario*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2019, esp. pp. 20-31.

referencia y de cohesión interna de un determinado modelo de organización socio-política, en concreto del inaugurado por la modernidad. Su carácter mítico se pone especialmente en evidencia en los relatos neocontractualistas articulados en lógica liberal en la segunda mitad del siglo XX, de los que la obra John Rawls ofrece el más conocido exponente⁸. Articulados sobre bases profundamente contrafácticas, y en la mejor tradición del contractualismo clásico, estos relatos asumen dimensiones trascendentes que los acercan a la ciencia ficción (pensemos en el estado de naturaleza traducido en velo de la ignorancia en Rawls, en nave espacial en Ackerman⁹), poniendo de manifiesto hasta qué punto la justificación contractualista del Estado pertenece al género mitológico.

Más atención merece la segunda cuestión, relativa a la singularidad del contrato social en cuanto que mito fundacional. Esta singularidad es fruto del lugar central que en él se otorga a la razón, a la racionalidad. Tanto en la tradición liberal como en la republicana, en la construcción del contrato social lo providencial y lo mágico ceden su protagonismo a lo racional -a lo que en dicha construcción se entiende por racional-, que se erige en fuente única de trascendencia. La racionalidad -la construcción moderna de lo racional- reemplaza así a la metafísica mediante el expediente, sólo en apariencia paradójico, de arrogarse ella misma dimensiones metafísicas. Con este fin, y para evitar remisiones abiertas a lo trascendente, se opera una suerte de naturalización de la racionalidad, erigida en elemento central definitorio de la esencia humana. Tanto es así que lo natural y lo racional se convierten en conceptos intercambiables¹⁰. Así naturalizada, la racionalidad que inspira el contrato social se universaliza y, al hacerlo, asume el papel de fuente de toda aspiración trascendente. Ello incluye su papel como punto de partida indiscutible de toda organización de la convivencia humana.

La combinación de las tradiciones liberal y republicana, fruto del sincretismo moderno, resulta en la construcción del Estado constitucional democrático sobre la base de la universalización de los principios que las inspiran, del principio de libertad y del de igualdad, respectivamente, convertidos en sinónimos de naturaleza humana. Libertad e igualdad se insertan así en el imaginario colectivo moderno como aspiraciones tan racionales y naturales como universales, predicables de toda la humanidad.

Pese a su pretendida naturalización, sin embargo, la racionalidad sobre la que descansa el contrato social no es sino una construcción que, lejos de ser universal, tiene

⁸ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1971 [Revised edition 1999].

⁹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit.; B. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven, 1980.

¹⁰ La obra de Jean Jacques Rousseau es rica en ejemplos. Véase, en lo que aquí interesa, J.J. Rousseau, *Emilio*, Biblioteca EDAF, Madrid, 1762 [1985], esp. pp. 410 y ss.

un marcado perfil de parte, tan exclusivo como excluyente. Lejos de aglutinar a toda la población en torno a un momento fundacional, en línea con otros mitos, en ambas tradiciones ese momento y los principios que le dan sustento aparecen marcados en origen a favor un sector poblacional concreto: el sector compuesto por varones (personas morfológicamente consideradas como tales) heterosexuales, caucásicos, de clase media y formación cristiana, además de capaces de cuerpo y mente, únicos firmantes mitológicos del mitológico contrato, y punto de referencia para el diseño de los parámetros de la racionalidad que lo inspiran. Bajo el manto de la universalidad, este colectivo definió la libertad y la igualdad a su imagen y semejanza, estableciendo las reglas del juego a su medida, en detrimento, incluso a costa, de la realidad y de las posibles aspiraciones de otros sectores. Resultado de lo anterior es la naturalización del perfil excluyente de la mitología fundacional moderna, de las ventajas estructurales que otorga al sector poblacional que la diseñó; es la generación de sentimientos de legitimidad y merecimiento en quienes integran este sector, y de frustración crónica en quienes más lejos están de participar de dichas ventajas.

En estas dinámicas excluyentes del Estado el sistema sexo-género ocupa un lugar central. Expresión consagrada por Gayle Rubin en 1975, se entiende por sistema sexo-género el “sistema de acuerdos sociales por el que la sexualidad biológica se transforma en productos de la actividad humana y en los que se da satisfacción a las necesidades sexuales que resultan de esa transformación”¹¹. Toda sociedad descansa sobre un sistema sexo-género, que se erige en la base de sus “esquemas cognitivos”, de las “estructuras conceptuales que organizan la experiencia humana en fragmentos de conocimiento [*cognitive bits*] que le dan sentido, y que pueden ser efectivamente comunicados a otras personas”¹². Los esquemas cognitivos de la modernidad occidental, sus fuentes de conocimiento y significados compartidos descansan en un sistema sexo-género binario, una división rígidamente dicotómica entre lo masculino y lo femenino. Es ésta, además, una división fuertemente jerarquizada, en la que el polo masculino ocupa la posición superior, erigiéndose en el “esquema de género dominante”¹³. La dicotomía masculino/femenino impregna otras parejas conceptuales ulteriores: público/privado; activo/pasivo; fuerte/débil; independiente/dependiente; racional/irracional, intuitivo o emocional; en todas ellas, el polo masculino (identificado con lo público, lo activo, lo fuerte, lo independiente, lo racional) se construye como superior al femenino.

¹¹ G. Rubin, “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”, en *Toward an Anthropology of Women*, ed. R. Reiter (Monthly Review Press, New York), pp. 157-210, p. 159 -mi traducción.

¹² H. Devor, *Gender Blending. Confronting the Limits of Duality*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1989, p. 45 -mi traducción.

¹³ H. Devor, *Gender Blending*, cit., 1989, p. 47 y ss. -mi traducción.

El Estado como forma de organización política moderna descansa sobre este sistema sexo-género, o género-sexo, como parte de la doctrina prefiere denominarlo¹⁴, en atención a la primacía que en él asume la construcción cultural del género como determinante de los rasgos biológicos de los que depende la asignación del sexo, y de los roles que se le asignan¹⁵. Con base en él, su mito contractual fundacional y los principios que lo sustentan asumen perfil de varón (de quienes se conviene en considerar como tales). Esto es así tanto en la tradición republicana como en la liberal. Tanto las ansias liberales de libertad que sustentan reconocimiento de los derechos individuales como la búsqueda republicana de la igualdad y del bien común informan el Estado sobre la base de una lógica sexuada que los diseñó por y para varones. En ambas tradiciones, el Estado se erige sobre premisas sexogenéricas binarias, dicotómicas y jerarquizadas. En ambas, el individuo moderno, ciudadano del Estado, se construyó en masculino, con rasgos que lo asocian a lo público, lo fuerte, lo activo, lo independiente, lo racional. En ambas, en definitiva, son los varones quienes se erigen en firmantes del mítico contrato social, quienes dan contenido a los principios de libertad y de igualdad que lo rigen, como seres activos, racionales e independientes, capaces de asumir las riendas de su destino.

Construidas como seres pasivos, débiles, dependientes, irracionales, las mujeres quedan excluidas de la ciudadanía activa, participativa, de los principios de libertad y de igualdad, y destinadas a tareas, no público-políticas, sino de sustento de la vida en lo privado, en el ámbito doméstico. La ciudadanía moderna se articuló así a través de la asignación de tareas distintas a varones y a mujeres: a los primeros como ciudadanos, en línea con los principios modernos; a las segundas como *pseudo-ciudadanas*, como sustento de la ciudadanía de los primeros¹⁶. En esta asignación dicotómica, la exclusión de las mujeres de esos principios no fue coyuntural ni transitoria, fruto de inercias y ambiciones pasajeras, potencialmente reversibles. Su papel tiene antes bien relevancia estructural. Y es que fue la exclusión de las mujeres de esos principios la que permitió a los varones reivindicarlos. Fue, efectivamente, la asunción por parte de las mujeres de las tareas de gestión de dependencias desde lo doméstico la que permitió a los varones escenificar en lo público su supuesta libertad e igualdad. El contrato social descansa así

¹⁴ Th. Laqueur, *Making Sex. Body and gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1990; A. Fausto-Sterling, *Sexing the Body. Gender politics and the construction of sexuality*, Basic Books, New York, 2000 [2020].

¹⁵ En el mismo sentido, véase también S.J. Kessler & W. McKenna, *Gender. An Ethnomethodological Approach*, The University of Chicago Press, Chicago, 1978: 75; Devor, *Gender Blending*, cit. pp. 146 y ss.

¹⁶ C. Amorós, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Cátedra, Madrid, 2000, pp. 152.

sobre un contrato sexual¹⁷, un pacto (hetero)sexual¹⁸ de fraternidad cuyo objeto es el desplazamiento hacia las mujeres de las tareas relacionadas con la gestión de dependencias, evidencias cotidianas del contenido contrafáctico de la libertad y la igualdad como mitos modernos. La ciudadanía de las mujeres, base de la identidad femenina moderna, se construyó como el envés de los valores modernos de igualdad y libertad que informan el Estado, como su negación al tiempo que condición para su construcción teórica en masculino, para su reivindicación por parte de los varones¹⁹. A sellar este contrato sexual-social vino la familiar nuclear, conformada por una pareja matrimonial basada en el varón trabajador y la mujer ama de casa, y eventualmente su descendencia común, erigida en modelo moderno de familia por antonomasia.

La tensión entre la *Igualdad* republicana y la *Libertad* liberal se resuelve así mediante un pacto de *Fraternidad* (de "fraternidad cívica"²⁰) por el que los varones asumen su compromiso patriótico como hermanos ciudadanos, libres e iguales entre sí, al tiempo que jerárquicamente superiores a las mujeres -y a quienes no encajen en su modelo sexogenérico binario, dicotómico, de fraternidad-. En sus intentos por deconstruir las dinámicas de poder inherentes al contrato sexual-social moderno, el feminismo se ha cuestionado la construcción binaria de la ciudadanía. Lo ha hecho, con todo, poniendo su foco de atención en el componente jerárquico de dicha construcción, insistiendo en la necesidad de privar a las dicotomías sexogenéricas de elementos jerarquizantes. Con este fin, el feminismo ha enfatizado la necesidad de incluir a las mujeres en condiciones de igualdad con los varones en el lado de esas dicotomías en que reside el poder (el lado de lo público, lo activo, lo fuerte, lo independiente, lo racional). Con independencia de que este objetivo se persiga con base en la igualdad formal o de la búsqueda de la igualdad efectiva mediante políticas que tengan en cuenta las necesidades y exigencias concretas de las mujeres, resultado de su diferente posición de partida respecto de los varones, y con independencia de los distintos resultados que puedan derivarse de una y otra línea estratégica, el objetivo ha sido eliminar jerarquías sexogenéricas, operar la desintegración del poder en términos de género-sexo.

El problema es que, al centrarse en la erosión de jerarquías, este objetivo pierde de vista que el poder de los varones comienza, no con el despliegue de jerarquías de poder, sino con la creación de los espacios donde esas jerarquías se materializan, con el

¹⁷ C. Pateman, *The Sexual Contract*, Polity Press, Stanford, CA, 1988.

¹⁸ M. Wittig, "On the Social Contract", en *The Straight Mind and other Essays*, Beacon Press, Boston, 1992, pp. 33-45.

¹⁹ C. Amorós, *Tiempo de feminismo*, cit. p. 152.

²⁰ C. Pateman, *The Sexual Contract*, cit.; J.B. Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Cornell University Press, Cornell, 1988, p. 158.

monopolio por parte de los varones de la capacidad de definirlos y de diseñar en ellos las reglas del juego a partir de su propio perfil ciudadano, naturalizado como perfil de ciudadanía universal. Esto coloca a quienes no responden a este perfil fuera de los espacios de poder, o en una situación de desventaja estructural si logran incorporarse a ellos. Para erosionar jerarquías es pues preciso ir más allá de las luchas por el reparto del poder para cuestionar su propia existencia, deconstruyendo las esferas donde ese poder se fragua. Hacerlo nos obliga a cuestionar el sistema género-sexo moderno, a deconstruir sus pilares binarios y dicotómicos, exponiéndolos como un proyecto de la modernidad ilustrada, fruto de la construcción en masculino de los conceptos de libertad y de igualdad. Y nos obliga a cuestionar la racionalización y naturalización como universales de las premisas masculinas que informan el Estado, exponiéndolas como parte de un proyecto moderno más amplio de construcción en masculino de la racionalidad y del conocimiento, que hunde sus raíces en los albores de la modernidad cultural y científica²¹. Nos obliga, en fin, a tomar consciencia de que ningún intento de reparto de poder logrará hacer mella sobre las jerarquías sexogenéricas modernas si no viene acompañado de la deconstrucción de las premisas conceptuales que la alimentan.

III. IGUALDAD MÍTICA Y JERARQUÍAS MODERNAS. DE LA IGUALDAD Y LA NO DISCRIMINACIÓN A LA PARIDAD CIUDADANA

III.1. La igualdad en la Constitución española

Que la igualdad no es sino un mito, que las personas no somos iguales, es, o debería ser, algo obvio. Obvio debería ser también que las personas tampoco queremos ser iguales, que a lo que aspiramos no es a ser como las demás personas, sino a que se reconozcan y respeten nuestras diferencias, a que éstas no puedan erigirse en fuente de relaciones de poder. A lo que aspiramos, en términos de organización sociopolítica, no es a la igualdad sino a la paridad de posiciones ciudadanas, a que todas las personas que integran la comunidad socio-política gocen de una capacidad equiparable de participación en la misma. Como mito protagonista de la versión republicana del contrato social, la igualdad nos ofrece pues un horizonte normativo tan inalcanzable como indeseable, que nos distrae de aquél al que realmente aspiramos: la paridad ciudadana. Pero es que, además, y en sólo aparente paradoja, el mito de la igualdad nos jerarquiza, erigiendo a los firmantes del mítico contrato sexual-social en su punto de referencia,

²¹ Sobre esta cuestión y su conexión con el capitalismo como sistema de producción característico de la modernidad, véase S. Federici, *Caliban and the Witch. Women, the body and primitive accumulation*, Autonomedia, Brooklyn, NY, 2004.

respecto al que todas las personas tienen que medir su ciudadanía, lo que consolida la ventaja estructural de quienes lo diseñaran.

Es con todo la igualdad, no la paridad ciudadana, la que informa el ordenamiento constitucional español. Mientras la Constitución española no se refiere a la segunda, la primera aparece ya mencionada ya en el artículo 1.1 CE, que la consagra como un valor superior del ordenamiento, junto con la libertad, la justicia y el pluralismo político. Como tal la igualdad se concreta en otros preceptos constitucionales: como principio que rige, junto con la progresividad, nuestro sistema tributario (artículo 31 CE), o que estructura, junto con el principio de solidaridad y el derecho a la autonomía (artículo 2 CE), nuestro mapa autonómico (artículos 139 y 149.1.1 CE). Pero sobre todo la igualdad se reconoce como un derecho fundamental (artículo 14 CE), el único valor superior del ordenamiento que lo es, como tal directamente reivindicable por sus titulares ante los tribunales de justicia. Este derecho fundamental a la igualdad se ve reforzado por otros preceptos, como el que reconoce el derecho a la plena igualdad jurídica de hombres y mujeres en la institución matrimonial (artículo 32 CE), o el que impone a los poderes públicos la obligación de promover las condiciones para que la libertad y la igualdad de los individuos y de los grupos en que se integran sean reales y efectivas, así como la de remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud (artículo 9.2 CE). Como derecho fundamental reconocido en el artículo 14 CE, la igualdad es objeto, además, de tutela jurisdiccional reforzada, que incluye el acceso al Tribunal Constitucional mediante recurso amparo (artículo 53.2 CE).

Lo que el artículo 14 CE reconoce como derecho es, en concreto, la igualdad ante la ley, entendida como igualdad de trato por parte de todos los poderes públicos. No reconoce, por el contrario, el derecho complementario a ser objeto de trato diferenciado en atención a las circunstancias concretas de cada cual (véase, por todas, la STC 198/2012, FJ 3), a que el trato por parte de los poderes públicos se haga eco de las características específicas de cada situación²². Ello no significa que los poderes públicos no puedan “adoptar medidas de trato diferenciado de ciertos colectivos en aras de la consecución de fines constitucionalmente legítimos” (STC 198/2012, FJ 3). Pueden, y en virtud del artículo 9.2 CE, deben hacerlo, siempre que ese trato diferenciado tenga justificación objetiva y razonable y que sus consecuencias sean proporcionales a la finalidad perseguida²³. No existe, con todo, un derecho a la diferencia justificada de trato.

²² Para una crítica, véase E. Cobreros Mendazona, “Discriminación por indiferenciación: estudio y propuesta”, *Revista Española de Derecho Constitucional*, nº 81, 2007, pp. 71-114.

²³ En la misma línea, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos ya venía entendiendo que el derecho a la igualdad y a no sufrir discriminación en el disfrute de los derechos reconocidos en el Convenio (artículo 14) permite diferencias de trato si estamos ante supuestos de hecho comparables, si la diferencia de trato se basa en razones objetivas y compatibles con una

Lo que el artículo 14 CE reconoce es pues un derecho a la igualdad formal, no a la igualdad sustantiva, al menos no en la medida en que ésta deba apoyarse en un trato desigual.

Así definido, como igualdad formal o de trato, el derecho a la igualdad precisa de un término de comparación que pueda considerarse adecuado, en el sentido de suficientemente semejante en sus aspectos relevantes al supuesto para el que se pide la tutela de este derecho. Sólo así es posible apreciar si se ha producido efectivamente la alegada diferencia de trato, y si atendiendo a su fin constitucional y a sus resultados ésta puede considerarse justificada o no, con base en un juicio de razonabilidad. Ello es así en el momento de creación normativa, trátase de una norma con rango de ley (STC 39/2002), de un reglamento (STC 209/1987), o de cualquier otro tipo de norma (SSTC 68/1991; 44/2004). Y es así en el momento de aplicación normativa, con respeto siempre aquí de la independencia judicial (STC 13/2004). En uno y otro momento, ese término de comparación habrá de ser, necesariamente, la persona o la situación que se encuentre en posición jurídicamente ventajosa. En términos sexogénicos, la persona o situación de referencia asume pues un perfil míticamente masculino. Las demás personas (las mujeres, las masculinidades no normativas, las identidades no binarias), cuya posición de partida es de inferioridad jerárquica respecto de ese perfil, se ven así en la posición de tener que medirse con él, de asumirlo como modelo, consolidando su posición de ventaja al tiempo que exhibiendo la propia inferioridad en relación con el mismo.

La jurisprudencia del Tribunal Constitucional español, especialmente la más temprana, ofrece ejemplos elocuentes de esta situación. Destaca entre ellos el conocido como caso de la basculera (STC 198/1996). En él el Tribunal Constitucional español se enfrentó a un recurso de amparo interpuesto por una auxiliar administrativa de la Consejería de Transportes de la Comunidad de Madrid, despedida en periodo de pruebas. La razón: en virtud del artículo 20.3 del Convenio Colectivo para el Personal Laboral de la Comunidad de Madrid, el puesto de la recurrente tenía asignado funciones de personal basculero que requieren de notable esfuerzo físico, por encima de las capacidades de la mujer media, por encima en todo caso de las capacidades físicas de la recurrente. Su incapacidad para llevarlas a cabo provocó su despido. La aplicación de una norma diseñada en términos neutros, con afán aparentemente inclusivo, produjo así efectos excluyentes. Estos efectos fueron avalados por el Tribunal Constitucional (FJ 4), quien puso en valor la neutralidad formal de la norma, su intención de erradicar “la ‘masculinización’ del puesto de trabajo”, de superar el “principio tradicional de denominación de las categorías laborales con base en el sexo” (FJ 3); todo ello por

sociedad democrática, y si existe proporcionalidad entre el trato diferente y sus causas, medios y fines (STEDH de 23 de julio de 1968 -*asunto del régimen lingüístico en la educación belga*-).

encima de las dificultades reales de las mujeres para desarrollar tareas que, por lo demás, se añaden al puesto de trabajo sin guardar relación con el perfil del mismo.

El caso de la basculera resulta ilustrativo de los riesgos discriminatorios que encierra la igualdad de trato, de lo que Luigi Ferrajoli califica de “aporías en que puede caer una concepción acrítica del principio de igualdad”²⁴, riesgos y aporías que la mera tolerancia hacia las diferencias justificadas de trato no ayuda a aminorar. No es éste el único ejemplo. Durante la primera década y media de su andadura, el Tribunal Constitucional español se enfrentó repetidamente a medidas normativas diseñadas durante la dictadura para favorecer a las mujeres. Se trataba de beneficios jurídicos introducidos, no a modo de medidas de acción afirmativa destinadas a poner fin a la discriminación estructural de las mujeres, sino más bien diseñadas para paliar sus efectos más perversos, desde dentro de la lógica discriminatoria sistémica del sistema género-sexo moderno. Su objetivo era a veces compensar a las mujeres trabajadoras por las dificultades familiares y sociales que jalonaban su vida laboral, mediante una mayor remuneración por horas extraordinarias, por ejemplo, o mediante la posibilidad de acogerse a una jubilación anticipada. Otras, la mayoría, era compensarlas por las trabas jurídicas, además de sociales y familiares, que con frecuencia impedían su acceso al mercado de trabajo, condenándolas a la dependencia jurídica y económica respecto de algún varón; la compensación consistía en prestaciones asistenciales (pensiones de viudedad, de orfandad, o a favor de familiares, de hijas y hermanas) condicionadas a que no contrajeran (otro) matrimonio. En el caso de los varones, estas prestaciones, o bien no existían (pensiones a favor de familiares, reconocidas sólo a hijas y hermanas del causante), o bien estaban condicionadas a su edad, incapacidad laboral o insuficiencia económica (pensión de orfandad) o a su dependencia económica de la persona causante (pensión de viudedad)²⁵.

Con la entrada en vigor de la Constitución algunos varones cuestionaron estas diferencias de trato. Al abordarlas, el Tribunal Constitucional se enfrentó al siguiente dilema: la eliminación del trato favorable a las mujeres agudizaría los perjuicios que mujeres concretas padecen como consecuencia del sistema género-sexo; su mantenimiento, por otro lado, contribuiría a reafirmar ese mismo sistema. Salvo excepciones²⁶, el TC se decantó por la primera opción, bien eliminando los beneficios

²⁴ L. Ferrajoli, “Differenza di genere e garanzie di uguaglianza”, en *Genere e Democrazia. La cittadinanza delle donne a cinquant'anni dal voto*, coords. F. Bimbi y A. Del Re, (Rosenberg & Sellier, Torino, 1997), p. 93 (mi traducción).

²⁵ Sobre este tema, véase B. Rodríguez Ruiz, *Género y Constitución. Mujeres y varones en el orden constitucional español*, Juruá Lisboa, 2017, pp. 54-61.

²⁶ El TC avaló que, en el caso de las mujeres, las pensiones de orfandad pudieran hacerse depender tan sólo de su condición de soltera, concediendo el amparo a una recurrente que se

diseñados para mujeres²⁷, bien ampliándolos también a los varones²⁸, sin reparar en las expectativas creadas por el ordenamiento preconstitucional, en la justicia material, o en las repercusiones estructurales de su decisión²⁹, ni en que tras la entrada en vigor de la Constitución las mujeres seguían precisando de medidas que atendieran a la preterición jurídica y social en que había transcurrido la mayor parte de sus vidas³⁰.

Estos casos ejemplifican lo que Carole Pateman apodara como “dilema Wollstonecraft”³¹, en referencia a las dos estrategias que, como se desprende de la obra Mary Wollstonecraft, las mujeres parecieran tener a su alcance desde los albores del Estado, de cara a corregir la situación de inferioridad de partida en que éste las instaló respecto de los varones: la estrategia de la igualdad y la de la diferencia. Para empezar, y aunque con frecuencia se perciben y se construyen como complementarias, una y otra son recíprocamente excluyentes. Como los casos anteriores ponen de manifiesto, la aspiración de las mujeres de alcanzar la igualdad con los varones responde a una lógica distinta e incompatible con su aspiración de ver reconocidos derechos específicos que se hagan eco de sus circunstancias, aspiraciones y necesidades también específicas. Pero, sobre todo, señala Pateman, ambas estrategias son problemáticas porque ninguna pone en cuestión el sistema género-sexo que está en el origen de la preterición estructural de las mujeres. Más bien, ambas lo ratifican: la igualdad, al pretender extender a las mujeres la posición ciudadana que los varones definieran para sí y los derechos que le dan contenido; la diferencia, al reclamar para las mujeres derechos propios, sí, pero

había visto denegada tal pensión por no reunir los criterios de incapacidad laboral o insuficiencia económica exigidos a los varones (STC 68/1991).

²⁷ Es lo que hizo en materia de remuneración por horas extraordinarias (SSTC 81/1982; 98/1983; *vid.* también la STC 38/1986), o de jubilación anticipada voluntaria (STC 16/1995, FJ 7).

²⁸ Es lo que hizo en materia de pensión de viudedad (SSTC 103/1983; 104/1983; 42/1984; 253/1988; 144/1989; 142/1990; 158/1990; 5/1994) o en relación con las pensiones a favor de hijas y hermanas del causante (STC 3/1993).

²⁹ Véase en este sentido el voto particular de Rubio Llorente a la STC 103/1983, relativa al régimen de las pensiones de viudedad: “[...] La limitación de los recursos de que [la Seguridad Social] dispone habrá de llevar, en consecuencia [...], o bien a una disminución general en la cuantía de las pensiones, de manera que con los mismos fondos existentes se paguen tanto las de las viudas como las de los viudos, o bien a una regulación más restrictiva del derecho que hoy se reconoce en términos muy generales a las viudas [...]. La eliminación de la supuesta discriminación de los unos redundará así, inevitablemente, en un empeoramiento de la situación de las otras. [...]”

³⁰ Elocuente de esta falta de sensibilidad social es cómo el TC abordó las excedencias laborales de mujeres, forzosas o “voluntaria”, por razón de matrimonio, y la posibilidad de que éstas recuperasen su empleo tras la entrada en vigor de la Constitución. El TC les concedió para hacerlo el plazo de tres años previsto en la Ley de Contrato de Trabajo para las acciones derivadas del contrato de trabajo (Decreto de 26 de enero de 1944, artículo 83), entendiendo que el plazo empezaba (había empezado) a contarse a partir de la entrada en vigor de la Constitución (SSTC 7/1983; 8/1983; 13/1983; 86/1983; 58/1984; 59/1993), con independencia de cuáles pudieran ser sus efectivas circunstancias personales y familiares

³¹ C. Pateman, *The Disorder of Women*, Stanford University Press, Stanford, 1989, pp. 196-197.

definidos a partir de los de los varones. De un modo u otro, ambas confirman la ciudadanía masculina como modelo. En palabras de Pateman, ambas “permanecen dentro de los confines del estado...patriarcal y convierten el acceso de las mujeres a la plena ciudadanía en imposible de alcanzar”³².

En este sentido, una igualdad entendida como igualdad de trato, cuyo punto de referencia es el trato jurídicamente favorable que reciben los individuos que ocupan una posición de ventaja de partida, y cuya actitud hacia las diferencias no es de reconocimiento, sino de mera tolerancia, esta supuesta igualdad consolida las premisas sexuadas binarias, dicotómicas, de nuestro marco de convivencia. Podrá, ciertamente, mejorar las condiciones de vida de personas concretas en aspectos concretos, pero lo hará reafirmando las relaciones de poder que están en el origen de su situación de preterición, consolidando las premisas excluyentes del contrato sexual-social y las jerarquías derivadas de las mismas. El derecho a la igualdad se convierte así en una especie de medida paliativa, en un fármaco, en expresión de Tamar Pitch, “al mismo tiempo veneno y cura”³³ -cura (o paliación) individual, veneno colectivo.

III.2. De la igualdad a la no discriminación

Avanzar hacia la cura colectiva nos obliga a avanzar desde la igualdad hacia la no discriminación³⁴, a ampliar el mito de la igualdad para incluir en él, no sólo el derecho a la primera, sino también y sobre todo el derecho a no sufrir la segunda. Reconocido junto al derecho a la igualdad en el artículo 14 CE, el derecho a no sufrir discriminación ha ido asumiendo progresivamente el protagonismo en el marco de este artículo, muy especialmente en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional. Como el derecho a la igualdad, también el derecho a no sufrir discriminación lo es a no recibir un trato diferenciador perjudicial que no esté suficientemente justificado. La discriminación encierra, con todo, un desvalor añadido, que reside en sus dimensiones colectivas: entendemos por discriminación aquel trato perjudicial injustificadamente diferenciador que se inflige a una persona, no a título individual, sino por su pertenencia a algún colectivo social. Estamos pues, no ante situaciones aisladas, desconectadas entre sí,

³² C. Pateman, *The Disorder of Women*, cit., pp. 196-197.

³³ T. Pitch, “Libertad femenina y derechos”, *Mujeres, derechos y ciudadanías*, coord. R.M. Mestre i Mestre (Tirant lo Blanch, Valencia, 2008), pp. 117-133, en p. 119.

³⁴ M. Barrère, “Iusfeminismo y derecho antidiscriminatorio: Hacia la igualdad por la discriminación”, *Mujeres, derechos y ciudadanías*, coord. Ruth M. Mestre i Mestre (Tirant lo Blanch, Valencia, 2008), pp. 45-71.

sino ante manifestaciones de un fenómeno intergrupales³⁵ que responde a dinámicas colectivas de poder: ante dinámicas que quienes pertenecen a colectivos relativamente empoderados imponen a quienes forman parte de colectivos relativamente desempoderados, con el resultado más o menos intencional de preservar su prevalencia sobre éstos. Son estas dinámicas colectivas de *subdiscriminación*³⁶, no las quiebras del derecho a la igualdad individual de trato, las que amenazan con erosionar el tejido social, la convivencia ciudadana democrática.

Como pilar del Estado, el objetivo del principio de igualdad no es pues imponer la igualdad de trato por parte de los poderes públicos como un fin en sí mismo; es erradicar la discriminación, en nuestro trato con los poderes públicos y más allá, en toda relación social que esté de algún modo impregnada de poder. Entre los derechos a la igualdad ante la ley y a no sufrir discriminación existe pues una relación de medio a fin. Erradicar dinámicas discriminatorias es el fin; la igualdad de trato puede ser, o no, un medio para alcanzarlo. Como derecho de referencia, la no discriminación presenta peculiaridades dogmáticas respecto del derecho a la igualdad. Para empezar, y por sus dimensiones colectivas, las diferencias justificadas de trato asumen la forma de acciones afirmativas. Además, el derecho a no sufrir discriminación es reivindicable, no sólo frente a los poderes públicos, como el derecho a la igualdad; también lo es, como se apuntaba, en el seno de la sociedad civil, en toda situación que encierre dinámicas de poder estructural entre colectivos (STC 108/1989). Sobre todo, al menos en lo que aquí interesa, la reivindicación del derecho a no sufrir discriminación “no requiere necesariamente un término de comparación” (STC 171/2012, FJ 5). No la requiere, en concreto, en su modalidad directa. Quien denuncia haber sido objeto de discriminación no tiene que compararse con persona o colectivo alguno de referencia (STC 171/2012, FJ 5); basta con que pruebe que se le ha producido un perjuicio, y que presente indicios de que éste podría basarse en motivos discriminatorios, ser fruto de dinámicas de poder entre colectivos. Ello permite al derecho a no sufrir discriminación desvincularse de referencias a los parámetros de la ciudadanía sexuada, corregir sus consecuencias sin validarlos (por todas, STC 41/2006, FJ 4).

El problema es que dichas consecuencias y su corrección siguen desenvolviéndose necesariamente dentro de esos parámetros, que el derecho a no sufrir discriminación válida, aunque sea de forma implícita. Piénsese por ejemplo en cómo las medidas de acción afirmativa ponen necesariamente el foco en el colectivo postergado, exhibiéndolo

³⁵ M. Barrère, “Iusfeminismo y derecho antidiscriminatorio: Hacia la igualdad por la discriminación”, *cit.* p. 45; M. Barrère, *El derecho antidiscriminatorio y sus límites. Especial referencia a la perspectiva iusfeminista*, ed. Grijley, Lima, 2014.

³⁶ M. Barrère, *El derecho antidiscriminatorio y sus límites*, *cit.*, pp. 126-133.

como tal y aspirando a equiparlo con el que detenta una situación de preeminencia. Piénsese además que el derecho a no sufrir discriminación sí requiere de término de comparación cuando nos encontramos ante discriminaciones indirectas, resultantes de la aplicación de una norma o práctica formalmente neutra, de la que, sin embargo, y como en el caso de la balanza, se derivan consecuencias diferenciales favorables para el colectivo que define esa supuesta neutralidad, que en términos de género-sexo son los varones. Es ésta una modalidad de discriminación especialmente perniciosa, en la que las dinámicas excluyentes del contrato sexual-social dejan su huella tanto más estructural cuanto que implícita en la definición de las reglas del juego. Es, por ejemplo, la que con frecuencia se encuentra en la base de la brecha salarial (véanse por todas las SSTC 145/1991; 147/1995).

Los parámetros de igualdad establecidos por los firmantes del mítico pacto social siguen pues erigiéndose en referentes en el marco del derecho a no sufrir discriminación. Con éste logramos avanzar hacia la desarticulación de las relaciones de poder dentro del Estado, pero no logramos abordar sus raíces estructurales, los sesgos que alimentan las apelaciones a una igualdad míticamente neutral. Para dar este paso es preciso hacer frente, no ya a las jerarquías que sostienen esas relaciones, sino a los paradigmas masculinos que alimentan nuestra comprensión de la igualdad (y de la libertad) y de los derechos que le dan contenido; es preciso reivindicar, no ya la erradicación de relaciones de poder, sino la paridad ciudadana en origen, la capacidad de todas las personas que integran el Estado de informar paritariamente sus parámetros de convivencia; es preciso eliminar, en fin, no ya la superioridad jerárquica de lo masculino, sino las dicotomías modernas que la sustentan. Se hace preciso, en definitiva, erradicar el sistema género-sexo moderno.

III.3. De la igualdad y la no discriminación a la paridad ciudadana

En lo que llevamos de siglo, el ordenamiento español ha querido dar algunos pasos hacia la reconstrucción de la ciudadanía democrática en términos paritarios. Estos pasos se concretan en la parificación en términos de género-sexo tanto del espacio público, locus masculinizado de la ciudadanía normativa, como del espacio doméstico, locus feminizado de *pseudo*-ciudadanía. Emblemática en este sentido fue la Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres. En lo que concierne al espacio público, esta Ley impuso la presencia equilibrada de mujeres y varones, concretada en una cuota paritaria flexible (entre el 40% y el 60%), en los organismos públicos de la administración del Estado y vinculados a ella (Título V, Capítulo II), así como en las listas electorales en elecciones municipales y al Congreso, como condición de validez de las mismas (Disposición Adicional 2^a). El objetivo era, no

sólo garantizar mayor presencia de mujeres en las instituciones públicas, especialmente en las instituciones político-representativas, sino operar una redefinición paritaria del espacio público-político.

Ciertamente, paridad en listas electorales no equivale a paridad en sede político-representativa; una pluralidad de factores, relacionados con el diseño del sistema electoral y con prejuicios e inercias de género, escoran el resultado a favor de los varones³⁷. Tampoco la paridad de presencia en sede representativa equivale a paridad de poder político en ella; dinámicas políticas con marcado perfil de género condicionan que las mujeres ejerzan menos poder político que los varones: el tiempo de presencia de las primeras en estos órganos es de media inferior que el de los segundos, como menores son sus probabilidades de asumir puestos de responsabilidad en la toma de decisiones³⁸. La paridad de poder político, a su vez, no garantiza que éste se ejerza en un sentido favorable a los intereses de las mujeres; entre la representación descriptiva de las mujeres y la representación sustantiva de sus intereses no existe una relación de causalidad, sino probabilística, de “fertilización recíproca” (“*cross-fertilization*”)³⁹. Paridad en sede representativa y organismos públicos no equivale, en fin, a paridad ciudadana en sentido amplio. A todo ello se suma que, entendida como presencia equilibrada de mujeres y varones, la paridad electoral sigue anclada en una lógica sexogenérica binaria, dicotómica, que deja fuera a identidades y expresiones identitarias que no encajan dentro de la misma (identidades sexogenéricas trans y/o no binarias).

Pese a todo lo anterior, con todo, la imposición de la presencia equilibrada de mujeres y varones en listas electorales, y en la esfera pública institucional, supuso un paso importante hacia la puesta en cuestión del perfil masculino de lo público-político, hacia la deconstrucción de su naturalización como universal. Y si bien por sí mismo carece de capacidad para desarticular ese perfil, constituye un paso relevante como parte de un proyecto de deconstrucción del contrato sexual-social y de parificación de la ciudadanía democrática.

Resulta por ello sorprendente que, al decidir sobre la constitucionalidad de imponer por ley una presencia equilibrada de mujeres y varones en listas electorales, en su STC 12/2008, el Tribunal Constitucional se apoyara en la lógica, no de la paridad, sino del derecho a no sufrir discriminación y de las acciones afirmativas. La paridad electoral, reconoció este Tribunal, va más allá de las acciones afirmativas, no opera con la lógica de mayorías/minorías, sino como una medida bidireccional que aspira a lograr que

³⁷ Sobre este tema, véase B. Rodríguez Ruiz, *Género y Constitución*, cit. pp. 152 y ss.

³⁸ L. Wängnerud, “*Women in Parliaments: Descriptive and Substantive Representation*”, *The Annual Review of Political Science*, vol. 12, pp. 51-69, en pp. 61-62.

³⁹ L. Wängnerud, “*Women in Parliaments: Descriptive and Substantive Representation*”, cit. p. 65.

nuestros órganos representativos reflejen con fidelidad la complejidad social (FJ 3). El Tribunal se refirió incluso al principio democrático, a la exclusión estructural de las mujeres en la construcción del Estado y a la necesidad de atajarla (FJ 4), a la importancia de articular “la mayor identidad posible entre gobernantes y gobernados” (FJ 5). Pese a ello, sin embargo, la conformidad constitucional de la paridad electoral se argumentó, no con base en la necesaria redefinición de la esfera política representativa en términos inclusivos, sino en el artículo 9.2 CE, en la lógica de la igualdad sustantiva, de las medidas antidiscriminatorias, de las acciones afirmativas (FFJJ 5 y 7; véanse también las SSTC 40/2011, y 13/2009, sobre la Ley 5/2005, de 8 de abril, de Andalucía, y la Ley 5/1990, de 15 de junio, del País Vasco, respectivamente). De este modo, el Tribunal Constitucional desarrolló un discurso con base en el cual el fin de la paridad electoral sería incorporar a las mujeres a una esfera pública pre-definida en masculino, no redefinirla en términos paritarios. Cifrada así su justificación a partir del derecho a no sufrir discriminación y las acciones afirmativas, la paridad electoral se ve cooptada por el perfil masculino de la modernidad política, su capacidad de re-definición absorbida por la lógica de ésta. Ello podría explicar la tibieza en la aplicación del mandato legal de presencia equilibrada de mujeres y varones en instituciones tan relevantes como el Tribunal Constitucional, o incluso el conformismo que circunda a la paridad electoral, contemplada como la victoria definitiva en materia de parificación de la ciudadanía, con desatención a las exigencias estructurales que, en sede representativa y más allá, se desprenden del horizonte de la paridad ciudadana.

Las reticencias del Tribunal Constitucional a contribuir a la definición paritaria de la ciudadanía en términos sexogénéricos son también evidentes en el ámbito doméstico. De ello dejó ya evidencia en 1994 en el contexto del derecho fundamental al matrimonio (artículo 32 CE). El Tribunal Constitucional inadmitió entonces un recurso de amparo en el que el recurrente denunciaba que la exclusión legal de las parejas del mismo sexo de la institución matrimonial, con la consiguiente imposibilidad de acceder a una pensión de viudedad, vulneraba el derecho a no sufrir discriminación por razón de sexo (artículo 14 CE). Frente a ello el TC afirmó “la plena constitucionalidad del principio heterosexual como calificador del vínculo matrimonial”, previsto entonces en nuestro Código Civil, y que permite a los poderes públicos otorgar un trato de favor a las uniones familiares constituidas por hombre y mujer frente a las uniones del mismo sexo (ATC 222/1994, FJ 2). De este modo, al no reconocer la existencia de discriminación en el caso concreto, el Tribunal Constitucional renunció también a interpretar el derecho al matrimonio en términos inclusivos de parejas del mismo sexo como una exigencia constitucional, lo que habría contribuido a desarticular la familia nuclear heterosexual como base de la distribución sexuada de tareas ciudadanas. Es más, lejos de corregir esta línea

jurisprudencial, al reconocer la constitucionalidad de la regulación del matrimonio igualitario, introducido por la Ley 13/2005, de 1 de julio, el Tribunal vino a confirmarla. La STC 198/2012 puntualizó así que, aunque “no puede colegirse de forma automática que el matrimonio heterosexual sea la única opción constitucionalmente legítima”, “tampoco puede entenderse que esta opción, como única posible, quede absolutamente excluida” (FJ 10). La regulación de los matrimonios del mismo sexo quedó de este modo consagrada como una opción legislativa constitucionalmente conforme, no constitucionalmente exigida en coherencia con la construcción de una ciudadanía paritaria.

Semejante ha sido la actitud del Tribunal Constitucional en lo que concierne a una interpretación inclusiva, corresponsable, del derecho a la conciliación de vida familiar y laboral. Si en 2011 este Tribunal reconoció a un padre el derecho a la conciliación de la vida familiar y laboral, como parte del derecho a no sufrir discriminación, a no sufrirla, en concreto, por razón de circunstancias familiares (STC 26/2011), ese mismo año negó que existiese base constitucional para un derecho a la baja de paternidad equiparable a la baja de maternidad por parto (STC 76/2011), decisión confirmada en la STC 111/2018. Así, aunque el Tribunal ha dado amparo constitucional a la corresponsabilidad a nivel individual, en forma de derecho a no sufrir discriminación por razón de circunstancias familiares, no la ha reconocido estructuralmente como contenido inherente a la parentalidad, por exigencia constitucional ajeno a consideraciones de género-sexo. Como en el terreno del matrimonio igualitario, los avances han venido aquí, no sin reticencias, de la mano del legislador. Fue en efecto la Ley Orgánica 3/2007 la que introdujo un permiso de paternidad intransferible de trece días (Disposición Adicional 11ª, apartado 11), que el 1 de enero de 2017 pasó a ser de cuatro semanas⁴⁰. A partir de ahí, su ampliación progresiva se precipitó, hasta llegar a su actual equiparación con el permiso de maternidad: se amplió a cinco semanas a partir del 5 de julio de 2018 (Ley 6/2018, de Presupuestos Generales del Estado para 2018); a ocho semanas (de las cuales dos obligatorias), desde el 1 de abril de 2019; a 12 semanas (de las cuales cuatro obligatorias) desde el 1 de enero de 2020; y a 16 semanas (de las cuales seis obligatorias), como en el caso del permiso de maternidad, desde el 1 de enero de 2021; todo ello en virtud del Real Decreto-ley 6/2019, de 1 de marzo (de medidas urgentes

⁴⁰ La Ley Orgánica 3/2007 incluía la obligación legal de ampliar este permiso a cuatro semanas en el plazo de seis años (Disposición Transitoria 9ª). Aunque la Ley 9/2009, de 6 de octubre, previó dicha ampliación para el 1 de enero de 2011, la Ley de Presupuestos Generales del Estado para el año 2011 pospuso su entrada en vigor hasta el 1 de enero de 2012 (Disposición Final 15ª), fecha que fue de nuevo aplazada, año tras año, hasta que la Ley 48/2015, de 29 de octubre, de Presupuestos Generales del Estado para el año 2016 (Disposición Final 11ª) la estableció en el 1 de enero de 2017, fecha en la que finalmente entró en vigor.

para garantía de la igualdad de trato y de oportunidades entre mujeres y hombres en el empleo y la ocupación).

En definitiva, si bien el Tribunal Constitucional ha avanzado desde el paradigma de la igualdad al de la no discriminación, no ha dado el paso de abrazar la paridad ciudadana como horizonte ciudadano democrático, ni ha asumido la tarea de deconstruir el perfil estructuralmente masculino de la esfera pública y sus paradigmas de igualdad que ello conlleva. Más bien ha cedido el testigo al legislador, presentando la paridad como una opción legislativa, no como una exigencia constitucional, y justificándola en términos constitucionales desde la lógica del derecho a no sufrir discriminación y de las acciones afirmativas, con su correspondiente impronta masculina. En términos de interpretación auténtica de nuestro marco constitucional, en definitiva, seguimos moviéndonos dentro de los parámetros masculinos que informan la mítica igualdad moderna.

IV. EL MITO DE LA LIBERTAD Y RELACIONES ESTRUCTURALES DE DOMINACIÓN. HACIA UN HORIZONTE DE AUTONOMÍA RELACIONAL

IV.1. La libertad en el orden constitucional español

Como la igualdad, y como el contrato social que se quiere articular con base en ella, y que en su versión republicana la convierte en su principio protagonista, también la libertad, protagonista de la versión liberal del contrato social, no es sino un mito fundacional de la modernidad occidental. Y como la igualdad, también la libertad, entendida como independencia, como ausencia de vínculos, nos ofrece un horizonte normativo que es, además de inalcanzable, indeseable. Si las personas no somos ni queremos ser *Iguales*, tampoco somos *Libres*, ni queremos serlo. Si ni somos ni aspiramos a ser como las demás personas, sino más bien queremos se reconozcan y respeten nuestras diferencias, tampoco somos ni aspiramos a ser independientes; más bien vivimos y queremos seguir viviendo inmersas en vínculos de interdependencia; a lo que aspiramos es a la capacidad de gestionar esos vínculos, de auto-normarnos en el seno de los mismos, afirmando nuestra libertad, no en términos universales, sino respecto a vínculos concretos: para asumirlos, profundizarlos, modularlos, restringirlos, rechazarlos. Y si, en aparente paradoja, la igualdad nos jerarquiza, erigiendo en su punto de referencia a los firmantes del mítico contrato sexual-social, también la libertad nos sumerge en relaciones de dominación estructural, legitimando la superioridad de quienes definen sus míticos parámetros. Esa dominación es tanto más perniciosa cuanto que estos parámetros asumen un perfil dicotómico, que no abre más opciones que las de seguirlos y ser libres, o no hacerlo y no serlo. Lo racional es, obviamente, abrazar la libertad, ya que lo contrario nos reduce a la condición de víctimas sin agencia, sin

capacidad de decidir y actuar con base en nuestras decisiones, alejándonos de los rasgos que la modernidad atribuye a la esencia universal del ser humano. Y para alinearnos con esta esencia tenemos que emular el perfil de quienes se erigen en modelos de la misma.

A diferencia de la igualdad, sin embargo, la libertad tiene en España escaso desarrollo normativo. El texto constitucional la menciona al inicio de su preámbulo, y la erige en su artículo 1.1 CE en el primer valor superior del ordenamiento, seguido de la justicia, la igualdad y el pluralismo político. El artículo 10.1 CE la recoge, traducida en libre desarrollo de la personalidad, entre los fundamentos del orden político y de la paz social, junto a la dignidad de la persona, los derechos fundamentales que le son inherentes, el respeto a la ley y a los derechos de los demás. A diferencia de otras constituciones, sin embargo, notablemente de la Constitución alemana (artículo 2.1), la Constitución española no reconoce un derecho fundamental genérico de libertad, tan sólo un derecho de libertad frente a detenciones ilegítimas (artículo 17 CE). Esto ha condicionado que, como principio constitucional, la libertad, o el libre desarrollo de la personalidad, no haya sido objeto de un desarrollo jurisprudencial mínimamente sólido, más bien tan sólo de referencias retóricas.

Resulta interesante, en todo caso, cómo en esas referencias retóricas ha ido adquiriendo protagonismo el concepto de autonomía, o de autodeterminación de la persona. Elocuentes son, en este sentido, las SSTC 60/2010, sobre la pena de alejamiento en delitos de violencia de género, y 133/2017, sobre competencias autonómicas (Galicia) en materia de adopción y autotutela. Y elocuente es, sobre todo, la STC 99/2019, sobre el derecho a la identidad sexogenérica de las personas menores de edad. Esta última Sentencia merece mayor atención. Antes, con todo, conviene que nos detengamos a hacer algunas reflexiones sobre el concepto de autonomía.

IV.2. La autonomía relacional como principio normativo

Autonomía significa, literalmente, auto-normación, capacidad auto-normativa. En términos políticos es, por tanto, sinónimo de democracia, del concepto de autogobierno. Como principio normativo, la autonomía se nos presenta pues como la piedra de toque de todo sistema que se quiera democrático. Sorprende, por ello, su escasa presencia constitucional: mientras el derecho privado gira en torno al principio de la autonomía de la voluntad, las constituciones no suelen mencionarla, prefiriendo descansar sobre los mitos (excluyentes, jerarquizantes) de la igualdad y la libertad. La Constitución española no es una excepción. Más allá del ámbito de la distribución territorial del poder, no contiene referencias a ella, sino a la igualdad y a la libertad, elevadas como hemos visto a valores superiores del ordenamiento. Aunque no es infrecuente encontrarlas utilizadas

como términos intercambiables⁴¹, sin embargo, libertad y autonomía no son sinónimos. Si la primera nos traslada a un escenario de ausencia de vínculos, o de ausencia de vínculos que no sean fruto de nuestra voluntad, la segunda nos habla de la capacidad de auto-normarnos desde el entramado de vínculos en que se desarrolla nuestra existencia, asumiendo nuestras circunstancias relacionales como constitutivas del marco vital en el que desenvolvemos dicha capacidad. La autonomía es pues necesariamente relacional. Hablar de autonomía implica sumergirnos en la tensión creativa entre facticidad y validez⁴², entre nuestra realidad relacional y nuestra autonomía como principio normativo. Significa contemplar la primera desde la perspectiva crítica de nuestra capacidad auto-normativa, y hacer valer la segunda desde dentro de nuestra compleja realidad relacional.

La autonomía relacional no se aproxima pues a la persona por oposición a sus contextos relacionales, en clave liberal, pero tampoco la diluye en esos contextos, en lógica comunitarista⁴³. Más bien los asume para desplegar dentro de ellos su contenido normativo, aspirando a posibilitar que cada cual pueda posicionarse críticamente respecto de cada una de sus relaciones, y actuar de conformidad con ese posicionamiento crítico. Su objetivo es que cada cual pueda convertir cada una de sus relaciones en objeto de reflexión crítica, si bien partiendo de que dicha reflexión tiene que producirse desde la perspectiva de alguna/s otra/s: que nadie puede situarse más allá de su respectiva red relacional sin descontextualizarse, ni tomar decisiones desde fuera de la misma sin convertirse en presa de parámetros ajenos, heterónomos⁴⁴. La clave normativa de la autonomía relacional consiste más bien en que cada relación pueda servir de punto de referencia desde el que analizar críticamente las demás, desde

⁴¹ Piénsese en el paralelismo entre la primera y la construcción de la libertad de autores como Benjamin Constant ("The Liberty of the Ancients compared with that of the Moderns", *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1819 [1988], pp. 307-328, p. 316), Isaiah Berlin ("Two concepts of liberty", en *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969 [1990], pp. 118-172), o Jürgen Habermas (*Faktizität und Geltung*, cit., pp. 151 y ss).

Tras distinguir entre las dimensiones negativa y positiva de libertad, entendiendo la primera como ausencia de coerción y la segunda como capacidad de auto-dominio -*self-mastery*-, I. Berlin identifica libertad con autonomía, con la capacidad del individuo de regirse por sus propias normas, entendida a su vez como capacidad de auto-realización ("Two concepts of liberty", cit. pp. 131-136; 141 y ss). Esta identificación ha provocado el rechazo del término autonomía desde algunos sectores feministas. Véase L. Barcklay, "Autonomy and the social self", en *Relational Autonomy, Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*, eds. C. Mackenzie. y N. Stoljar (Oxford University Press, New York 2000), pp. 52-71; J. Nedelsky, *Law's Relations. A Relational Theory of Self, Autonomy and Law*, Oxford University Press, New York, 2012, p. 42.

⁴² J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, cit.

⁴³ M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts-London, 1987, pp. 16 y ss.

⁴⁴ D.T. Meyers, *Being yourself. Essays on identity, Action and Social Life*, Rowan & Littlefield Publishers, Inc, New York, 2004, pp. 203-224.

el que adoptar “distancia reflexiva” respecto de ellas (*reflexive role-distance*)⁴⁵, todo ello en una dinámica circular que permita que la relación que hoy nos sirve de punto de referencia desde el que contemplar críticamente otra/s pueda ser mañana objeto de reflexión crítica desde la perspectiva de ésta/s, o de una tercera.

Entendida en términos relacionales, el horizonte normativo que nos ofrece la autonomía como punto de referencia axiológico de nuestra convivencia sociopolítica presenta una serie de rasgos distintivos que la alejan de la mítica libertad. Para empezar, como horizonte normativo, y como arriba se apuntaba, la autonomía relacional conecta con la noción de autogobierno, con la noción pues de democracia. En ese sentido, su contenido es necesariamente autorreferencial, no pre-diseñado desde fuera, no trascendental ni metafísico, no mítico. La apuesta por la autonomía relacional como principio básico del ordenamiento jurídico es, en efecto, una apuesta por un punto de referencia axiológico que gira en torno a nuestra capacidad de auto-normarnos a nivel individual y colectivo, en el marco de los consensos sociales, más o menos amplios y más o menos contingentes, que alimentan nuestro orden de convivencia⁴⁶. La autonomía relacional impide así dar entrada a valores que vayan más allá de esos consensos, a valores meta-jurídicos sin vínculos con nuestra auto-normatividad, como tales anclados en elementos de poder exógenos, que aspiran a irrumpir en nuestro orden auto-normativo sin someterse a él, imponiéndose como verdades absolutas, exentas de justificación democrática.

En segundo lugar, la autonomía relacional es un concepto relativo. Concebida en clave relacional, y a diferencia de la libertad, la autonomía no es algo a lo que aspiramos en términos absolutos, sino algo de lo que disfrutamos en términos relativos y graduales, incluso parciales y episódicos, en función del contexto relacional en el que nos encontremos⁴⁷. Convivimos con zonas diversas y niveles distintos de autonomía, al tiempo que con expectativas distintas de autonomía como horizonte normativo en función del contexto⁴⁸. Asumir esto es parte de asumir nuestra (inter)dependencia,

⁴⁵ S. Benhabib, *Situating the Self: Gender Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge/Polity Press, New York, 1992, pp. 73 y ss.

⁴⁶ Estos consensos sociales rigen tanto el momento de creación normativa como el de la aplicación de normas jurídicas por el poder judicial, tanto el reconocimiento de derechos en un texto constitucional como su interpretación y protección en casos concretos. En palabras de Jennifer Nedelsky, los derechos “recogen y otorgan efectividad a lo que los jueces perciben como los valores y las opciones que la ‘sociedad’ ha incrustado en el ‘derecho’” (*Law’s Relations*, cit. p. 239 -mi traducción-).

⁴⁷ D.T. Meyers, *Being yourself*, cit. p. 8.

⁴⁸ En este sentido apunta la expresión “diversidad funcional” acuñada por el Foro de Vida Independiente. Véase S. Arnau, y E. Gil, *Aportaciones a la ley de InDependencia desde una perspectiva de género*, UNED - Universidad Politécnica de Madrid, 2007. Disponible en:

nuestra relacionalidad, para desestigmatizarla e imbuirla de compromiso auto-normativo: de nuestro compromiso recíproco de preservar y potenciar la capacidad auto-normativa de quienes integran cualquier relación⁴⁹. Autonomía no equivale pues a independencia, a libertad, ni tampoco a igualdad relacional. Lo relevante en clave de autonomía no es que no existan relaciones de (inter)dependencia, sino que éstas aspiren a respetar y fomentar la auto-normatividad de quienes las integran; no es tampoco que nuestras relaciones sean igualitarias, sino que estén exentas de elementos de dominación, de subdiscriminación, de poder.

En tercer lugar, y en línea con lo anterior, la autonomía relacional no nos ofrece un horizonte normativo pre-definido, estático; su contenido es más bien necesariamente dinámico. Si en términos descriptivos nuestra personalidad se forja en el marco de múltiples y complejas redes de relaciones⁵⁰, y si éstas son necesariamente dinámicas, fluidas, normativamente nuestra autonomía ha de ser igualmente fluida y dinámica. Si cada persona se concibe como un concepto en flujo, inaprehensible, en permanente estado de (re)generación, de autodeterminación creativa, su autonomía relacional se traduce en su capacidad de participar en los procesos de interacción creativa entre sus relaciones con sentido crítico y actitud reflexiva, en su capacidad de emitir un juicio de valor sobre sus relaciones y de actuar de conformidad con ese juicio⁵¹. Se traduce, en definitiva, en la posibilidad de alcanzar un “equilibrio dinámico”, cada cual el suyo, dentro de su universo relacional, un universo integrado por “personas interdependientes implicadas en proyectos que se solapan”⁵²

Ciertamente, no todos los sistemas sociales de que formamos parte son de nuestra elección, ni lo son todos nuestros roles y relaciones. Incluso roles, relaciones o sistemas en que ingresamos de forma voluntaria pueden tener implicaciones imprevistas, a veces

www.minusval2000.com/relaciones/vidaindependiente/pdf/aportaciones_ley_independencia_soledad_arnau.pdf (acceso 27.06.2013).

⁴⁹ L. Barclay, “Autonomy and the social self”, cit. pp. 57 y ss.; D.T. Meyers, “Intersectional Identity and the Authentic Self”, *Relational Autonomy, Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self* (Catriona Mackenzie. y Natalie Stoljar, eds.), Oxford University Press, New York, 2000, pp. 151-180, pp. 151-153; A. Donchin, “Autonomy and Interdependence. Quandaries in Genetic Decision-Making”, *Relational Autonomy, Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self* (Catriona Mackenzie. y Natalie Stoljar, eds.), Oxford University Press, New York, 2000, pp. 236-258, p. 240.

⁵⁰ Diana T. Meyers (*Being yourself*, cit.) propone que analicemos la autonomía relacional desde lo que llama las cinco caras de la identidad individual (“five faces of selfhood”): el yo unitario, el yo social, el yo relacional, el yo dividido (entre sus dimensiones consciente e inconsciente) y el yo físico o corpóreo (“the embodied self”). Por su parte, Riane Eisler (*The Power of Partnerships. Seven Relationships that will change your Life*, New World Library, California, 2002) tematiza la relación entre nuestro cuerpo, mente y espíritu.

⁵¹ L. Barclay, “Autonomy and the social self”, cit. p. 55; D.T. Meyers, “Intersectional Identity and the Authentic Self”, cit., p. 166; Nedelsky, *Law's Relations*, cit., pp. 46 y ss., 58-64, 171

⁵² A. Donchin, “Autonomy and Interdependence. Quandaries in Genetic Decision-Making”, cit. p. 239 (mi traducción)

indeseadas. Involuntario no es, sin embargo, sinónimo de coercitivo⁵³. Lo que la autonomía relacional nos permite es rebelarnos contra exigencias externas, ajenas a la lógica interna de las relaciones que aceptamos como parte de nuestro universo relacional. Y nos permite rebelarnos contra la adscripción estática, coercitiva, heterónoma, a relaciones concretas, o contra los términos (estáticos, coercitivos, heterónomos) en que definen nuestras circunstancias de vida y, con ellas, de nuestra personalidad. En esta propuesta normativa cada persona se convierte en protagonista de su propio proceso de (re)generación auto-creativa, alejándose de categorías que la reducen a criterios identitarios esencialistas, predefinidos, categorías diseñadas por quienes controlan los parámetros de la verdad y aspiran a entablar relaciones de poder con base en ellos⁵⁴. Asumir el perfil esencialmente dinámico y fluido de nuestra realidad relacional e imbuir de él a nuestra autonomía como principio normativo nos permite eludir esas relaciones

En cuarto lugar, en fin, el objetivo de la autonomía relacional (autorreferencial, relativa, gradual, dinámica) no es informar el sentido de nuestras decisiones; es guiar su proceso de adopción, garantizar que no intervienen en él elementos de poder que puedan condicionar nuestro posicionamiento crítico y nuestra toma de decisiones. En palabras de Diana T. Meyers, la autonomía “debe residir en el proceso de decisión, no en la naturaleza de la acción que se ha decidido adoptar”⁵⁵. A diferencia de la libertad, la autonomía no es (sólo) un fin, un horizonte normativo mítico, inalcanzable, sino (principalmente) un medio, un modo de vida que, aunque siempre perfectible, aspira también siempre a funcionar como tal. Ello no significa perder de vista la dimensión sustantiva de la autonomía; significa hacerla valer en términos procedimentales. Significa la obligación de respetar los procesos ajenos de toma de decisiones, de no introducir en ellos elementos de dominación que interfieran con la auto-normatividad de quien los desarrolla. En el caso de los poderes públicos significa, además, la obligación de garantizar que no se producen tales interferencias, que disponemos de la posibilidad de rechazar, abandonar o al menos modular el peso relativo que en nuestra red relacional tienen relaciones concretas. Significa la obligación de hacerlo sin erigirse ellos mismos en fuente de dominación, sin generar relaciones de dependencia respecto de ellos

⁵³ Este tema es central en el trabajo de Francisco Laporta (2007). En clave relacional, Diana T. Meyers teoriza el trabajo de atención a la dependencia, distinguiendo entre trabajo no voluntario, pero no coercitivo, y trabajo no voluntario y además coercitivo, en función de que las normas sociales que lo definen sean o no aceptadas como válidas por quien lo realiza (*Being yourself*, cit., pp. 257-267).

⁵⁴ M. Foucault, *The Will to Knowledge. The History of Sexuality 1*, Penguin, BooksMiddlesex, 1976 [1981]; “Two Lectures”, en *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings. 1972-1977*, ed. Colin Gordon (Pantheon Books, New York, 1980), pp. 79-108.

⁵⁵ D.T. Meyers, *Being yourself*, cit., p. 204 (mi traducción).

mismos, especialmente respecto de su aparato burocrático, muy especialmente de su dimensión prestacional⁵⁶. Significa también que, en aras de la dimensión sustantiva de la autonomía, los poderes públicos no pueden impedir que entablemos relaciones que vengan a condicionar nuestra capacidad de auto-normarnos -la vida no es sino una sucesión de tales relaciones-. Su papel consiste en garantizarnos distancia reflexiva crítica respecto de cualquiera de ellas, velando por que ninguna nos condicione más allá de lo que su lógica interna justifica, más allá, esto es, de los límites que tácitamente asumimos como inherentes a dicha relación. Y consiste, también, y sobre todo, en garantizar que en nuestros procesos de toma de decisiones contamos con un abanico suficientemente amplio de opciones suficientemente relevantes para nuestra auto-comprensión como personas autónomas, de opciones que tienen sentido dentro de nuestro proyecto de vida⁵⁷.

Este último punto es clave en la promoción de la autonomía en términos sustantivos. Para atender a él es importante tener presente la distinción a que apunta Silvina Álvarez entre los conceptos de *ocasión* (“posibilidad de hacer algo, cualquiera que sea el origen de la causa que dé lugar a dicha posibilidad”), *oportunidad* (“dado un determinado contexto, la realización de ciertos fines está socialmente condicionada” por “algún tipo de distribución social”) y *opción* (“curso de acción -una ocasión o una oportunidad- que el agente reconoce como tal para sí”)⁵⁸. No toda ocasión, ni siquiera toda oportunidad, se presenta necesariamente como una opción para todas las personas. Antes bien, las ocasiones y las oportunidades pueden y suelen estar diseñadas por y para quienes se encuentran en posición de poder estructural, generalmente varones, en detrimento de quienes no lo están, generalmente mujeres⁵⁹. Incluso el horizonte de la igualdad de oportunidades asume como punto de referencia los sesgos inherentes a su diseño original. La función del Estado, en clave de autonomía relacional, consiste en ofrecernos, no ya ocasiones, ni oportunidades, sino verdaderas opciones. Y consiste en ofrecernos opciones que dentro del proyecto de vida de cada cual puedan considerarse relevantes, con sentido, así como garantizar que sus procesos de posicionamiento crítico y toma de decisiones se desarrollan sin interferencia de elementos de poder. En ningún caso es su función arrogarse la toma de decisiones que son nuestras, ni permitir que nadie decida en nuestro lugar, atendiendo a una imagen ideal, absoluta, estática, preconcebida, de lo

⁵⁶ J. Nedelsky, *Law's Relations*, cit. pp. 139-152.

⁵⁷ J. Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986, pp. 373 y ss.

⁵⁸ S. Álvarez, “El umbral de autonomía: la concepción relacional y la construcción de las opciones”, en *Autonomía individual frente a autonomía colectiva. Derechos en conflicto*, coord. L.L. Hierro (Marcial Pons, Madrid, 2014), pp. 53-79, en p. 68.

⁵⁹ S. Álvarez, “El umbral de autonomía: la concepción relacional y la construcción de las opciones”, cit. p. 69.

que debe tener sentido en nuestra vida, imponiéndonos pues desde fuera un proyecto de vida como si fuera propio. Su función es más bien atajar ese tipo de dinámicas heterónomas.

Ser conscientes de esto puede ayudarnos a evitar que medidas destinadas a combatir situaciones de subdiscriminación acaben, en una lógica paternalista, privando de autonomía a personas cuya autonomía se trata precisamente de potenciar. Debemos, en efecto, estar atentas/os al paternalismo de medidas que tienen por objeto atender a colectivos postergados, con frecuencia feminizados, pero que lo hacen restringiendo su auto-normatividad, reduciéndolos a la posición de víctimas sin agencia, infantilizándolos y justificando su infantilización con base en el “paradigma cuidado/control”⁶⁰, en la necesidad de protegerlas, con frecuencia de ‘rescatarlas’ de situaciones que se entienden no responden a la imagen maestra de libertad (y de igualdad) que rige dentro del Estado.

IV.3 Libre desarrollo de la personalidad en clave de autonomía: la STC 99/2019

La autonomía relacional se nos ofrece como punto de referencia analítico desde el que aproximarnos a la STC 99/2019. En ella, como más arriba se avanzaba, el Tribunal Constitucional se valió del libre desarrollo de la personalidad (artículo 10.1 CE) para asentar las raíces constitucionales del derecho a la identidad sexogenérica de las personas menores de edad. La Sentencia trae causa de la aplicación de la Ley 3/2007, de 15 de marzo, reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas (conocida como Ley de identidad de género). En el momento de su aprobación, esta ley supuso un avance importante en materia de autodeterminación sexogenérica, al desvincular el ejercicio del derecho a la identidad de género de la cirugía de reasignación, de la modificación quirúrgica, esto es, de los marcadores del género-sexo asignado al nacer. En ella, con todo, el derecho a la identidad sexogenérica sigue sujeto a límites importantes. Para empezar, su reconocimiento se restringe a las personas de nacionalidad española y mayores de edad (artículo 1). Además, la Ley 3/2007 patologiza el ejercicio de este derecho, condicionándolo a un diagnóstico de disforia de género, que debe acreditarse mediante informe médico o psicológico clínico de “la estabilidad y persistencia” de dicha disonancia (artículo 4). A él se suma la exigencia de que se haya seguido tratamiento médico durante al menos dos años para acomodar las características físicas de la persona titular del derecho a las correspondientes al sexo reclamado, salvo que concurran razones de salud o edad que

⁶⁰ S. Joseph, “The Kin Contract and Citizenship in the Middle-East”, en *Women and Citizenship*, ed. Marilyn Friedman (Oxford University Press, Oxford, 2003), pp. 149-169.

imposibiliten su seguimiento y se aporte certificación médica de tal circunstancia (artículo 4).

El mencionado límite de edad fue objeto de una cuestión de inconstitucionalidad, que el Tribunal Constitucional resolvió en la STC 99/2019, declarándolo inconstitucional. Para ello, este Tribunal se basó tanto en el libre desarrollo de la personalidad como en la dignidad en cuanto que fundamentos del orden político y de la paz social (artículo 10.1 CE). Y se basó en la conexión de ambos con la autonomía personal, erigida en la síntesis de ambos principios (FJ 4), y que vinculó con el derecho a la identidad de género; un derecho que elevó a derecho fundamental, entendiéndolo integrado en el derecho a la intimidad (artículo 18.1 CE) en línea como veremos con la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH). La conclusión fue que la exclusión sin matices de las personas menores de edad del ejercicio del derecho a la identidad de género vulnera su derecho a la intimidad (artículo 18.1 CE), en combinación con su derecho a la autonomía, entendido éste como fruto de una lectura conjunta del respeto debido a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad como principios constitucionales. El Tribunal Constitucional concluyó que la legislación que regule el derecho a la identidad de género no puede excluir sin más de su ejercicio a las personas menores, que más bien debe habilitar “un cauce de individualización de aquellos menores de edad con ‘suficiente madurez’ y en ‘situación estable de transexualidad’” (FJ 9).

En la STC 99/2019, el libre desarrollo de la personalidad tiene pues un papel basilar. Lo tiene además interpretado en clave, no de libertad, sino de autodeterminación, de autonomía, aplicada en términos necesariamente relacionales al contexto de la identidad sexogenérica. Se alinea así esta Sentencia con la jurisprudencia que el Tribunal Constitucional viene desarrollando en torno a la dignidad de la persona, y que la entiende también en clave de autonomía relacional, de capacidad auto-normativa en contextos democráticos⁶¹. Y se alinea con la jurisprudencia desarrollada por el TEDH en materia de identidad sexogenérica. En ella la posibilidad de definir y expresar una identidad disidente respecto del binarismo género-sexo moderno se vincula de forma cada vez más decidida con nuestro derecho a la autodeterminación, a la autonomía personal, reconocido en el artículo 8 del Convenio Europeo de Derechos Humanos (CEDH) como parte del derecho a la intimidad. La jurisprudencia del TEDH se ha centrado, en concreto, en el reconocimiento jurídico de las identidades trans y sus expresiones (por todas, STEDH de 11 de octubre de 2018, asunto *S.V. c. Italia*, Par. 55). Aunque en un principio el TEDH dejó a los Estados miembros un amplio margen de

⁶¹ B. Rodríguez Ruiz, *El discurso del cuidado. Propuestas (de)constructivas para un estado paritario*, cit. pp. 138-140.

apreciación para decidir sobre el reconocimiento legal de las identidades trans (STEDH de 17 de octubre de 1986, asunto *Rees c. Reino Unido*), dicho reconocimiento forma hoy parte indiscutible del derecho a la autodeterminación identitaria de género, teniendo los Estados un margen de apreciación cada vez más restringido en este terreno (SSTEDH de 25 de marzo de 1992, asunto *B. c. Francia*; 11 de julio de 2002, asunto *Goodwin c. Reino Unido*; 6 de abril de 2017, asunto *AP, Garçon y Nicot c. Francia*, Par. 121; 19 de enero de 2021, asunto *X & Y c Rumanía*).

Donde el TEDH sigue otorgando a los Estados miembros un amplio margen de apreciación es en la decisión de medicalizar o no el tránsito a un género distinto del asignado al nacer. Esto incluye la decisión de exigir o no dictamen médico de disforia de género, entendida como la disonancia patológica entre el sexo morfológico y la identidad de género sentida. Esta postura contrasta con la posición que la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa defendiera en su Resolución 2048 (2015), de 22 de abril, en la que recomendó la abolición de dichos dictámenes y del tratamiento posterior como precondiciones para el reconocimiento de la identidad de género. Contrasta también con la decisión de la OMS de eliminar la disforia de género de su lista de enfermedades mentales en 2018. Y contrasta con la tendencia en los Estados miembros del Consejo de Europa a no exigir tales diagnósticos, siendo los que no lo hacen una minoría cada vez más amplia: es el caso de Bélgica, Dinamarca, Francia, Grecia, Islandia, Irlanda, Luxemburgo, Malta, Noruega y Portugal⁶². Sobre todo, contrasta con el derecho a la autodeterminación sexogenérica que, como hemos visto, la propia jurisprudencia del TEDH reconoce como parte del contenido del artículo 8 CEDH, e impone a los Estados miembros la obligación positiva de garantizar (véase por todas la STEDH de 19 de enero de 2021, asunto *X & Y c Rumanía*).

La patologización de las identidades sexogenéricas no normativas sigue, como hemos visto, vigente en España con base en la Ley 3/2007. Sobre ella no se ha pronunciado directamente el Tribunal Constitucional. Su apuesta por la autodeterminación en este terreno, en su STC 99/2019, apunta con todo a la inconstitucionalidad de la misma. A su despatologización apunta también la legislación vigente en trece de las catorce Comunidades Autónomas que en España, de un total de diecisiete, cuentan con legislación específica en la materia⁶³. Y a ella apunta también el Anteproyecto de ley para la igualdad real y efectiva de las personas trans y para la

⁶² <https://tgeu.org/trans-rights-map-2021/> (acceso: 01.03.2022).

⁶³ L. Flores, "The right to gender self-determination in Spain: Lessons from Autonomous Communities" *The Age of Human Rights Journal*, 2022 (en prensa).

garantía de los derechos de las personas LGTBI⁶⁴, aprobado por el Gobierno del Estado en junio de 2021. Este Anteproyecto propone desvincular el derecho a la identidad de género de las restricciones de nacionalidad y de edad que en la actualidad lastran su regulación legal, esta última por mandato constitucional (STC 99/2019). Y propone eliminar su patologización y medicalización actuales, cuestión que se está revelando como enormemente controvertida, especialmente dentro del feminismo⁶⁵.

El Anteproyecto, con todo, sigue anclado en una lógica binaria, que le lleva a prestar escasa atención a las personas biológicamente consideradas como intersexuales, y ninguna al no binarismo como opción identitaria. Más allá de alguna referencia en la definición de derechos y principios generales (autonomía, asistencia integral, consentimiento informado, codecisión, no discriminación, honor, intimidad, propia imagen, confidencialidad) y en el contexto educativo (artículo 23), las personas intersexuales son objeto de mención específica en los artículos 18 y 71. En el primero, el Anteproyecto prohíbe toda práctica de modificación genital binaria en “personas recién nacidas”, salvo que por indicaciones médicas sea exigible para la protección de su salud (artículo 18.2). Prohíbe, esto es, la Mutilación Genital Intersexual (IGM por sus siglas en inglés) no consentida ni médicamente indicada. No lo hace, con todo, siempre y en todo caso. Se aleja así el Anteproyecto de las recomendaciones emitidas en el ámbito europeo por la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa (Resolución 2191(2017), Recomendación 7.3.3) y por el Parlamento Europeo (Resolución de 14 de febrero de 2019)⁶⁶, alineándose más bien con la mayoría de países europeos, que siguen sin incorporarlas (las excepciones son Malta⁶⁷, Portugal⁶⁸ y Alemania⁶⁹). Lo que se prohíbe

64

<https://www.igualdad.gob.es/servicios/participacion/audienciapublica/Documents/APL%20Igualdad%20Trans%20+LGTBI%20v4.pdf> (acceso: 01.03.2022).

⁶⁵ R. Mestre i Mestre, “Trans justice fights trans moral panic”, *The Age of Human Rights Journal*, 2022 (en prensa).

⁶⁶ Resolution 2191 (2017), *Promoting the human rights of and eliminating discrimination against intersex people*; disponible en: <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=24232> (acceso: 01.03.2022). Resolution 2018/2878(RSP), *on the rights of intersex people*; disponible en: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-8-2019-0128_EN.html (acceso: 01.03.2022).

⁶⁷ *Gender Identity, Gender Expression and Sex Characteristics Act*, de 14 de abril de 2015 (artículo 14). Disponible en: <https://legislation.mt/eli/cap/540/eng/pdf> (acceso: 01.03.2022).

⁶⁸ Lei n.º 38/2018, de 7 de agosto: *Direito à autodeterminação da identidade de género e expressão de género e à proteção das características sexuais de cada pessoa* (artículo 5). Disponible en: <https://dre.pt/pesquisa/-/search/115933863/details/maximized>. (acceso: 01.03.2022).

⁶⁹ *Gesetz zum Schutz von Kindern mit Varianten der Geschlechtsentwicklung*, 25 de marzo de 2021. Disponible en: https://www.bgbl.de/xaver/bgbl/start.xav?startbk=Bundesanzeiger_BGBl&start=//*%5b@attr_i

es tan sólo la IGM sobre “persona recién nacida”, concepto por lo demás necesitado de concreción. A concretarlo podría venir el artículo 71.2, que abre a los progenitores de bebés intersexuales la posibilidad de no inscribir su género-sexo, siempre, eso sí, que exista acuerdo mutuo al respecto, y tan sólo durante el año posterior a la inscripción de su nacimiento. Transcurrido éste, la inscripción registral del género-sexo deviene obligatoria, requisito para la obtención de cualquier documento identificativo. Resulta tentador entender que este plazo de un año limita también el margen de tiempo durante el que una persona puede considerarse “recién nacida” a efectos del artículo 18.2 del Anteproyecto. Resulta tentador entender, en efecto, que los progenitores de personas intersexuales, al decidir su identidad sexogenérica oficial tras este breve periodo reflexión⁷⁰, pueden acompañar su decisión de cirugía de asignación, de IGM ni médicamente indicada ni consentida^{70bis}.

Esa identidad sigue definida, además, en términos exclusivamente binarios. Las identidades no binarias no aparecen contempladas en el Anteproyecto, ni como posibilidad de asignación inicial, en conexión con la intersexualidad, ni como opción de reasignación posterior. Lejos de garantizar un amplio margen de opciones de género, como recomiendan la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa y el Parlamento Europeo, en sus respectivas Resoluciones arriba mencionadas, y lejos de seguir la estela de países como Alemania (2013), Malta (2015), Austria (2018), los Países Bajos (2018) o Portugal (2018), que han incluido ya opciones sexogenéricas oficiales no binarias⁷¹, el texto del Anteproyecto renuncia a todo esfuerzo en este sentido, reafirmando en las raíces binarias de nuestro sistema género-sexo.

[d=%27bqbl121s1082.pdf%27%5d#_bgbl_%2F%2F%5B%40attr_id%3D%27bqbl121s1082.pdf%27%5D_1631208130560](https://www.poderjudicial.es/cgpj/es/Actividad-del-CGPJ/Informes/Informe-sobre-el-Anteproyecto-de-Ley-para-la-igualdad-real-y-efectiva-de-las-personas-trans-y-para-la-garantia-de-los-derechos-de-las-personas-LGTBI-1631208130560) (acceso: 01.03.2022).

⁷⁰ Como breve lo califica el Consejo General del Poder Judicial en su informe (de contenido generalmente conservador) sobre el Anteproyecto (Conclusión Sexuagesimosetercera). Disponible en:

<https://www.poderjudicial.es/cgpj/es/Actividad-del-CGPJ/Informes/Informe-sobre-el-Anteproyecto-de-Ley-para-la-igualdad-real-y-efectiva-de-las-personas-trans-y-para-la-garantia-de-los-derechos-de-las-personas-LGTBI-1631208130560>

(acceso: 09.05.2022).

^{70bis} El texto del Proyecto de ley, aprobado por el Consejo de Ministros el 27 de junio de 2022, ha pasado a prohibir la IGM en personas menores de doce años. De momento, sin embargo, la posibilidad de dejar en blanco la mención registral del género-sexo de las personas intersex sigue limitándose al primer año desde la inscripción de su nacimiento (https://www.lamoncloa.gob.es/consejodeministros/referencias/Paginas/2022/refc20220627_cc.aspx#derechos -acceso 30.06.2022).

⁷¹ Es también el caso, a nivel estatal, de Australia (2003), Pakistan (2009), India (2009), Nueva Zelanda (2012), Bangladesh (2013), Kenia (2014), Nepal (2015), Chile (2017), Canadá (2017), Argentina (2018), Uruguay (2018), Islandia (2019), además de estados dentro de los Estados Unidos como New York, California, Ohio, New Mexico, Nevada, Oregon, Utah, Washington, New Jersey, Colorado. Véanse los datos de Human Rights Watch de 2020, disponibles en: <https://www.hrw.org/news/2020/09/08/transgender-third-gender-no-gender-part-i>, y en <https://www.hrw.org/news/2020/09/08/transgender-third-gender-no-gender-part-ii> (acceso: 01.03.2022).

Por todo ello, pese a su compromiso formal con la autodeterminación sexogenérica, y pese a poner fin de la patologización de las identidades sexogenéricas no normativas, el Anteproyecto corre el riesgo de nacer obsoleto, además de inmerso en contradicciones internas. Sólo cabe confiar en que su recorrido parlamentario permita consolidar su compromiso con la autodeterminación, llevándolo más allá de los límites del binarismo actualmente vigente en España; en que en línea con la STC 99/2019 el principio de autonomía logre afianzarse como criterio interpretativo del libre desarrollo de la personalidad, así como de la dignidad de la persona, en materia de identidades sexogenéricas; sólo cabe confiar, en fin, en que nos hagamos conscientes de la importancia de abrazar la autonomía relacional, en toda su profundidad y amplitud, como valor esencial de un ordenamiento democrático.

V. REFLEXIONES FINALES

Como las reflexiones precedentes han pretendido ilustrar, abandonar el mito del contrato social y renunciar a la igualdad y la libertad como horizontes normativos no significa renunciar a todo horizonte normativo dentro del Estado. Significa renunciar a mitos y horizontes que estructuran el Estado con base en relaciones de poder, un poder que en términos sexogenéricos se define como masculino sobre premisas binarias y dicotómicas. Significa destapar que, bajo la cobertura de terminología e ideas emancipadoras y democráticas, ese poder naturaliza exclusiones y posiciones de dominio, dificultando su desarticulación, incluso su puesta en cuestión. Significa, en definitiva, tomarnos en serio las promesas emancipadoras y democráticas de la modernidad y ponerlas en práctica, haciéndonos responsables de nuestro destino en coherencia con sus bases axiológicas.

La paridad ciudadana y autonomía relacional se nos ofrecen como horizontes normativos coherentes con esas promesas. Ni una ni otra aparece expresamente recogida en el texto constitucional español. Ambas, sin embargo, han sido objeto de atención en el desarrollo normativo y jurisprudencial del mismo. El ordenamiento español ha asumido formalmente un compromiso con la paridad, que el Tribunal Constitucional ha validado, si bien de forma superficial y tibia, eludiendo asumir sus implicaciones estructurales en la redefinición de la ciudadanía. Como contraste, este Tribunal parece haber abierto la puerta a la autonomía relacional en su STC 99/2019. Parece haberlo hecho además al abordar el derecho a expresar disidencias respecto del binarismo sexogenérico, y a hacerlo mediante un cuestionamiento de su esencialización biologicista, de su construcción mediante la construcción de cuerpos normativamente binarios. Sólo cabe esperar que esta línea jurisprudencial se asiente y se incorpore a

nuestro ordenamiento de forma coherente, que a través de ella, de la puesta en valor de la autonomía relacional, podamos aspirar a la paridad ciudadana.

EL PACTO SEXUAL Y LA CONSTRUCCIÓN BINARIA SEXO-GÉNERO*

Por

LAURA FLORES ANARTE
Universidad de Sevilla (España)

lflores2@us.es

Revista General de Derecho Público Comparado 31 (2022)

RESUMEN: El sistema sexo-género continúa teniendo plena vigencia hoy día como categoría estructuradora de la realidad social. Esto, además de servir como mecanismo de control de las mujeres a través de la jerarquización de los roles sociales, entraña la marginalización social de aquellos individuos que, ya sea por motivos de índole biológica o psicosocial, no se adscriben estrictamente a ninguno de los roles prescritos por este modelo binarista. Este artículo es una reflexión acerca de la significación política del sistema binario como categoría estructuradora de la sociedad y un análisis crítico de las soluciones normativas que el ordenamiento jurídico español propone para la realidad de las identidades disidentes.

PALABRAS CLAVE: binarismo; sistema sexo-género; trans; autodeterminación de género

SUMARIO: I. LA CIUDADANÍA EXCLUYENTE DE LAS MUJERES COMO RESULTADO DE LA DIVISIÓN BINARIA DE LA REALIDAD SOCIAL. - II. LA RELEVANCIA DEL SISTEMA SEXO-GÉNERO COMO CATEGORÍA RELACIONAL. - III. LA IDENTIDAD DE GÉNERO EN EL ORDENAMIENTO JURÍDICO ESPAÑOL. - 3.1. Identidad de género como causa de discriminación autónoma. - 3.2. No discriminación por identidad de género en normas sectoriales. - 3.3. La mención del sexo en la inscripción registral. - IV. CONCLUSIONES.

THE SEXUAL PACT AND THE BINARY SEX-GENDER CONSTRUCTION

ABSTRACT: Despite the efforts made in recent decades to deconstruct it, a binary sex-gender system is still fully in force as a social structuring category. This binary model of social roles results not only in mechanisms of control and subordination of women, but also in the social marginalization of those who do not strictly adhere to it, i.e. trans and non-binary people. This article seeks to explore the consequences of applying the binary system to structure social reality and to analyze the normative solutions that the Spanish legal system offers to sex-gender identities that dissent from it.

KEY-WORDS: binarism; sex-gender system; trans; self-determination

SUMMARY: I. FEMALE EXCLUSIONARY CITIZENSHIP AS A RESULT OF THE BINARY DIVISION OF SOCIAL REALITY. - II. RELEVANCE OF THE SEX-GENDER SYSTEM AS A RELATIONAL CATEGORY. - III. GENDER IDENTITY IN THE SPANISH LEGAL SYSTEM. - 3.1. Gender identity as an autonomous ground for discrimination. - 3.2. Non-discrimination on grounds of gender identity in sectoral norms. - 3.3. Reference to sex in the civil registry. - IV. CONCLUSIONS.

* Este artículo es parte del 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* (Binasex), financiado por el MCIN/ AEI/10.13039/501100011033.

Fecha recepción: 15/04/2022

Fecha aceptación: 10/05/2022

I. LA CIUDADANÍA EXCLUYENTE DE LAS MUJERES COMO RESULTADO DE LA DIVISIÓN BINARIA DE LA REALIDAD SOCIAL

El modelo político de la modernidad, germen de los Estado de derecho actuales, se funda sobre un pacto sexual excluyente de las mujeres¹. Un pacto o contrato sexual que subyace oculto bajo el consabido mito fundacional del contrato social, según el cual el ejercicio del poder político se justifica a través de un acuerdo originario suscrito por los individuos de la comunidad que, en condiciones de igualdad y libertad, deciden someterse de manera racional al imperio de la ley a cambio de que el gobierno constituido les confiera seguridad y les reconozca un catálogo de derechos. Las mujeres quedaron excluidas de origen de dicho pacto al haber sido excluidas en las raíces del pensamiento filosófico moderno de la categoría ontológica de individuo que, aunque pretendidamente universal, hacía referencia solo a los varones². Esta exclusión se funda en las teorías de los pensadores ilustrados que, herederos de las corrientes de pensamiento dominantes que a lo largo de la Historia habían construido en torno a la diferencia biológica entre los sexos un prejuicio de la inferioridad femenina con respecto al varón, albergan la idea de que las mujeres carecen naturalmente de las cualidades propias de un ciudadano varón. De tal manera que estas son incorporadas a la sociedad civil, no como ciudadanas de pleno derecho a través del acuerdo originario que otorga lugar en el poder político a todos los varones, sino a través de otro tipo de contrato, el contrato matrimonial, mediante el cual van a formar parte de la sociedad, no como individuos autónomos sino como esposas sujetas a la autoridad marital, subordinadas en todo caso al varón³.

¹ C. Pateman, *El contrato sexual*, Anthropos, Barcelona, 1995.

² “Como recoge la definición dada por la Enciclopedia, durante el Antiguo Régimen, ciudadano ‘es aquel miembro de una sociedad libre de varias familias que comparte los derechos de esta sociedad y se beneficia de esas franquicias’ y que ‘sólo se otorga este título a las mujeres, a los niños y a los sirvientes como miembros de la familia de un ciudadano propiamente dicho. Mujeres, niños y sirvientes no son verdaderos ciudadanos’”. A. Puleo, *La Ilustración Olvidada*, Anthropos, Madrid, 1993, p. 23.

³ Como sostiene Pateman, la sujeción de la mujer al varón y su reclusión en la esfera doméstica o privada, que se materializa a través del contrato de matrimonio, constituye en realidad un *contrato sexual oculto* que posibilita la suscripción del contrato social sobre el que se construye la sociedad civil y que garantiza el acceso ilimitado de los varones a *la propiedad y el uso del cuerpo de sus esposas*. C. Pateman, *El contrato sexual*, cit., p. 172.

Esta negación de las mujeres de la categoría de ciudadanas no resulta gratuita ni accidental, sino que obedece a las necesidades de articulación y pervivencia del propio modelo de organización política de la modernidad, basado en la división entre los espacios público y privado. Así, en el ideal ilustrado de sociedad, el hombre se encuentra naturalmente orientado a la actividad pública, mientras que las mujeres, que se consideran biológicamente dotadas para tener descendencia y proveer de cuidados, no tienen otro destino que el ámbito doméstico y familiar. De esta manera, tanto las esferas a las que pertenece cada uno de los sexos —el hombre a la pública, la mujer a la privada, al ámbito doméstico— como las funciones que cada cual desempeña en virtud de las atribuciones naturales de su sexo biológico se complementan de manera necesaria, dando lugar a un equilibrio perfecto en el que, sin embargo, se establecerá un orden jerárquico en el que lo masculino será considerado superior en todo momento a las atribuciones y características atribuidas al sexo femenino, que quedará legítimamente subordinado a aquel⁴. Esta naturalización de la posición de subordinación de la mujer contrasta, no obstante, con los postulados más básicos de la razón ilustrada que sirvieron para derrocar al Antiguo Régimen partiendo del rechazo radical de la desigualdad natural como ficción explicativa válida del orden político⁵. En efecto, si para los ilustrados el principio de desigualdad natural entre los hombres había perdido toda su legitimidad como presupuesto teórico explicativo del orden político, el mismo conservaría toda su vigencia como principio rector de las relaciones entre los sexos de tal manera que la igualdad y la justicia, nuevos principios rectores de las relaciones sociales, no serán de aplicación en el ámbito doméstico, donde continuará rigiendo una suerte de lógica estamental “asentada en el patriarcalismo de los postulados liberales”.⁶

Esta excepción en la aplicación del principio de igualdad como criterio vertebrador de las relaciones entre los individuos para legitimar la subordinación de las mujeres al varón

⁴ Así lo expresa literalmente Rousseau al principio del Libro V de *El Emilio*: “En la unión de los sexos, concurre cada uno por igual al fin común, pero no de la misma forma; de esta diversidad surge la primera diferencia notable entre las relaciones morales de uno y otro. El uno debe ser activo y fuerte, y el otro pasivo y débil [...] Establecido este principio, se deduce que el destino especial de la mujer consiste en agradar al hombre. Si recíprocamente el hombre debe agradarle a ella, es una necesidad menos directa; el mérito del varón consiste en su poder, y sólo por ser fuerte agrada” J.J. Rousseau, *Emilio o De la educación*, Alianza, Madrid, 2002 [1762].

⁵ Para los ilustrados, el presupuesto fundamental de las relaciones humanas lo constituyen la igualdad y la libertad personal, y el carácter contingente, no dependiente de la voluntad humana, de las condiciones naturales de los individuos, como el lugar de nacimiento, impide que dichas condiciones puedan ser utilizadas para justificar la adjudicación de una posición inamovible en un orden social estamental. Consecuentemente, una vez desechada la idea de la desigualdad natural entre los individuos, a la hora de organizarse políticamente ya no resultaría aceptable el sometimiento de unos sujetos a otros en virtud de determinados privilegios adquiridos por el nacimiento, sino que la única forma válida de relacionarse será el acuerdo de voluntades entre todos los individuos integrantes de una comunidad.

⁶ L. Nuño Gómez, *El mito del varón sustentador. Orígenes y consecuencias de la división sexual del trabajo*, Icaria, Barcelona, 2010, p. 44.

no resulta, sin embargo, una ruptura o fallo accidental de la racionalidad ilustrada, sino que constituye una exclusión consciente y deliberada, necesaria para que el modelo político que proponen sea viable, pues el correcto funcionamiento de la sociedad tal y como estos pensadores la conciben requiere para su continuidad de la existencia de unos roles complementarios, de unas funciones distribuidas entre los sexos y bien diferenciadas, en tanto la autonomía de los varones en el ámbito público va a depender de la sujeción de las mujeres en la esfera privada, de su entrega incondicionada a los cuidados y a las tareas domésticas⁷. Como se pregunta Cobo Bedía en relación con el modelo de educación diferenciada que propone Rousseau en el Emilio, “¿hubiese podido ser autónomo el individuo rousseauiano si las mujeres no hubiesen sido definidas desde la heteronomía?”⁸. En efecto, la exclusión de las mujeres de la ciudadanía plena no es algo accidental ni subsanable con el tiempo, no se trata de una “deficiencia coyuntural en la articulación del Estado, como fue la exclusión de los no propietarios”⁹, sino que precisamente se encuentra en la propia raíz del surgimiento de la ciudadanía y no solo la complementa, sino que también la posibilita. La ciudadanía se ha construido gracias y a costa de la dependencia jurídica y política de las mujeres¹⁰, que han posibilitado la autonomía del sujeto político, liberándolo de las tareas domésticas y de cuidado de la familia. De este modo, el modelo de ciudadanía es pensado para unos varones *exentos* de las tareas de cuidado, que, excluidas de la ciudadanía y relegadas al ámbito doméstico, asumen las mujeres.

El andamiaje teórico sobre el que se fundamenta esta división es la adjudicación coactiva de identidades generizadas, que cristaliza en el convencimiento de que las mujeres son naturalmente aptas para unas funciones y los hombres para otras: si, en el varón, los pensadores ilustrados hallan una predisposición natural a la “cosa pública”, las mujeres no son consideradas aptas para formar parte de la esfera pública porque

⁷ La reclusión de la mujer en el espacio privado, la asunción por parte de esta de las tareas domésticas y de cuidado, es precisamente lo que va a posibilitar que el hombre, en tanto único portador del *bons sens*, de la razón suficiente para ello, se dedique a la política, a lo universal. Esta complementariedad se va a articular en torno a una institución fundamental alrededor de la cual se construye y que va a posibilitar el éxito de este modelo de división sexual del trabajo: la familia nuclear normativa, entendida como “la unión matrimonial de dos personas de sexo distinto unidas por lazos de amor romántico, y eventualmente su descendencia común” B. Rodríguez Ruiz, “Paridad en lo doméstico: entre la normatividad y la realidad”, en Mestre y Mestre *et al. Democracia y participación política de las mujeres*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2012, p. 112) y que es concebida como una unidad de intereses comunes. Tal y como sostiene Pateman: “Un esposo y una esposa dejan de ser individuos ‘autosuficientes’. Se convierten en miembros de una pequeña asociación que está tan estrechamente unificada que son una ‘única persona’”. C. Pateman, *El contrato sexual*, cit., p. 241.

⁸ R. Cobo Bedía, *Fundamentos del patriarcado*, cit., p. 271.

⁹ B. Rodríguez Ruiz, “Hacia un estado post-patriarcal: Feminismo y ‘ciudadanía’”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 148, 2010, p. 97.

¹⁰ R. Mestre I Mestre, *Mujeres, derechos y ciudadanías*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2008, p. 18.

naturalmente carecen de los atributos necesarios para participar en las cuestiones de Estado. Sin embargo, las razones explicativas de cuáles son esos atributos naturales que descartan totalmente a las mujeres para el ejercicio de la vida pública aducidas por los teóricos que defienden esta diferenciación basada en el sexo biológico no resultan especialmente convincentes ni consistentes. “¿De qué carecen las mujeres, más exactamente?, se pregunta Pateman, para concluir que los teóricos del contrato “son extremadamente vagos en este punto crucial” y que “la elaboración que ofrecen consiste meramente en referencias a la mayor fuerza física y mental del varón o su mayor fuerza y habilidad”¹¹. En efecto, Locke se limita a indicar que el fundamento de la sujeción de las esposas se encuentra en la naturaleza, mientras que Pufendorf justifica la división sexual en la “superioridad” del sexo masculino; y Hegel, por su parte, añade que el Estado correría peligro si la función pública estuviera en manos femeninas, dada la tendencia natural de las mujeres a actuar siguiendo opiniones o inclinaciones contingentes¹².

Partiendo de la división entre la esfera pública y la privada, el pensamiento hegemónico va a escindir la realidad en conceptos opuestos que se utilizarán para describirla de manera acorde con la división simbólica de espacios mencionada. El ámbito público y el privado van a quedar definidos a partir de conceptos, valores y pautas de comportamiento opuestas. Simultáneamente, cada género va a quedar adscrito a una de las esferas, quedando las pautas de comportamiento esperables de su sexo definidas por este espacio. Por último, estos valores concebidos en términos dicotómicos van a estar jerarquizados, correspondiendo siempre el de mayor valor a lo que se identifica con lo masculino. Así, las mujeres, que venían siendo definidas de antiguo como inferiores biológicamente, quedan ancladas por el contractualismo clásico a través de la lógica de complementariedad de los roles asignados a cada uno de los sexos a un universo regido por normas y principios totalmente opuestos a los que reinarán en la esfera pública, concebida como espacio natural de acción y pertenencia de los varones. De este modo, el espacio público va a estar caracterizado por la razón y la imparcialidad, va a ser reconocido social y políticamente, va a estar regido por la ética de la justicia y va a configurarse como el reino de la cultura, de la libertad, de la producción de ideas, de la competitividad, del hacer, de la productividad, etc. Por su parte, el espacio privado queda definido, por oposición a lo público, como un reducto de todo lo políticamente irrelevante, como el reino de la naturaleza, regido por la ética del cuidado, presidido por la parcialidad, la particularidad, la necesidad, la caridad, la

¹¹ C. Pateman, *El contrato sexual*, cit., p. 133.

¹² C. Pateman, *El contrato sexual*, cit., p. 133.

improductividad, etc.¹³. En consonancia con esta división se va a identificar también qué es lo masculino y qué es lo femenino, qué comportamientos y qué actitudes son esperables de cada uno de los sexos, estableciéndose un “sistema rígidamente dualista de adjudicación coactiva de identidades, espacios y valores”¹⁴. Así, el hombre será razón, mente, independencia, activismo, egoísmo, dureza, cálculo, racionalidad, ciencia; y la mujer, emoción, cuerpo, dependencia, pasividad, sacrificio, ternura, imprevisibilidad, irracionalidad¹⁵. Tanto uno como otro deben actuar de acuerdo con estos patrones de comportamiento para cumplir con la norma social, ese es el rol que se espera que desempeñen y viene determinado en función del sexo¹⁶. Son las mujeres, sin embargo, las que se ven especialmente sujetas por la inevitabilidad del destino que les viene marcado por el sexo de nacimiento en tanto en la dicotomía cultura/naturaleza que se identifica con el par masculino/femenino, lo femenino aparece particularmente vinculado a elementos naturalizados y esencialistas¹⁷ y, sobre todo, a un rol subordinado y sometido a la autoridad del varón.

Como reacción frente a su exclusión de la ciudadanía tras las revoluciones liberales¹⁸ y a la imposición de un destino natural subordinado determinado por el sexo, las mujeres

¹³ Como señala Calvo, “en sus libros y discursos los hombres siguieron imaginando a las mujeres opuestas a ellos en todo lo que estimaban excelencias y dones naturales, y complementarias en todo lo que ellos no querían para sí”. Y. Calvo, *La aritmética del patriarcado*, Bellaterra, Barcelona, 2017, p.17.

¹⁴ A. De Miguel Álvarez, *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, Cátedra, Madrid, 2015, p. 233.

¹⁵ K. Marçal, *¿Quién le hacía la cena a Adam Smith?*, Debate, Barcelona, 2016, p. 258.

¹⁶ “La socialización patriarcal produce dos culturas y dos formas de sentir radicalmente diferentes. La socialización generizada implica que cada género tiene que haber interiorizado las pautas necesarias para saber qué tiene que pensar o hacer para satisfacer las expectativas de género” L. Nuño Gómez, *El mito del varón*, cit., p. 173.

¹⁷ “Aquello que se evitaba en la construcción de las concepciones del sujeto (irracionalidad, emocionalidad, corporalidad, etc.) se colocaba del lado de lo femenino. Esto tendría un efecto específico de mayor prescripción de lo femenino, en tanto se considera menos capaz de trascender la materialidad, más sujeto a una esencia definitoria naturalizada”. M. Pujal Llombart, P. Amigot Leache, “El binarismo de género como poder social, corporal y subjetivo”, *Quaderns de Psicologia*, Vol. 12, n. 2, 2010, p. 135.

¹⁸ Las mujeres, que habían sido sujetos activos de la Revolución francesa participando activamente en hitos revolucionarios como la toma de la Bastilla, las Jornadas de Octubre o la marcha sobre Versalles (L. Nuño Gómez, *El mito del varón*, cit., p. 50), que habían luchado codo con codo junto a los varones bajo las proclamas revolucionarias de igualdad y fraternidad aparentemente universales en la creencia de que el derrocamiento del régimen absolutista traería consigo un nuevo modelo de Estado formalmente igualitario e inclusivo, al fin se vieron excluidas políticamente tanto de la participación activa en la configuración del nuevo régimen político como de la consideración subjetiva en términos de igualdad con los varones ciudadanos. Como apunta la constitucionalista Mar Esquembre, “[l]as promesas emancipatorias, basadas en la libertad y la igualdad de los individuos [...], se formularon abstractamente en términos universalizadores pero se revelaron excluyentes cuando se concretaron normativamente”. M. Esquembre, “Género, ciudadanía y derechos. La subjetividad política y jurídica de las mujeres como clave para la igualdad efectiva”, *Corts: Anuario de Derecho Parlamentario*, nº 23, p. 50.

se reconocen por primera vez en la Historia colectivamente como colectivo oprimido, autocalificándose, en referencia al abolido -al menos en lo que a los varones se refería- orden estamental, como “el tercer estado del tercer estado” y articulándose por primera vez como movimiento social con intereses y reclamaciones comunes y reclamando para sí el estatuto de igualdad que se había reconocido a los varones. Lo que se denuncia por las mujeres en esta época es que se utilicen los mismos argumentos rechazados ya por los ilustrados como justificación válida del poder feudal para asegurar la subordinación de la mujer al hombre, sosteniendo como principal postulado teórico que no existen condiciones naturales determinadas por el sexo que justifiquen la adjudicación de un rol subordinado a las mujeres. En este sentido, podemos encontrar diversos testimonios de la época que tratan de poner al descubierto la irracionalidad¹⁹ que se esconde bajo la razón ilustrada en lo que al sexo se refiere y que sirven como argumento para considerar la Ilustración como el momento fundacional del feminismo de la igualdad²⁰. Desde esta corriente de feminismo se sostiene como principal postulado teórico que no existen condiciones biológicas naturales asociadas a cada uno de los sexos que justifiquen la existencia de estereotipos sociales normativos diferenciados para hombres y mujeres, y que los roles de género no serían más que una construcción cultural de conductas y valores convencionalmente asociados a cada uno de los sexos biológicos. Se denuncia así que *lo masculino* y *lo femenino* no son sino constructos culturales, desarrollados y fortalecidos al amparo de convencionalismos y a partir de diferencias biológicas cuyo impacto real en la forma de relacionarse de mujeres y hombres es mínimo²¹.

¹⁹ El filósofo y matemático D’Alambert, coetáneo de Rousseau, dirige una carta al ginebrino en la que refleja sus dudas acerca de la consistencia de las tesis sobre el destino biológico de las mujeres que este propugna: “Con respecto a las obras de genio y sagacidad, mil ejemplos nos prueban que la debilidad del cuerpo no es un obstáculo en los hombres. ¿Por qué, entonces, una educación más sólida y viril no permitiría a las mujeres realizarlas?”. D’Alambert, cit. por A. Puleo, *La Ilustración*, cit. p. 75.

²⁰ Quizá la figura más conocida del feminismo en la Ilustración sea la de Olympe de Goude, autora de la Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana (1791). Pero no fue la única. En la obra *La Ilustración Olvidada*, Alicia Puleo recoge textos de mujeres y hombres que contestaron esa tendencia dominante de la Ilustración a considerar a las mujeres seres inferiores excluidas del derecho de ciudadanía. (A. Puleo, *La Ilustración*, cit.).

²¹ Esta operación de desnaturalización del sexo encuentra su precedente histórico en la obra del cartesiano Poulain de la Barre, *La igualdad de los sexos*, publicaba en el siglo XVII y en la que renegaba del determinismo biológico que asignaba a la mujer, por el solo hecho de serlo, un papel subordinado en la sociedad y señalaba a la realidad económica, social y política como causante de esa inferioridad.

II. LA RELEVANCIA DEL SISTEMA SEXO/GÉNERO COMO CATEGORÍA RELACIONAL

La construcción teórica feminista que busca desvincular el destino cultural de las mujeres de esencialismos biologicistas gana consistencia gracias a las feministas de los años setenta, que la dotan de un contenido teórico-científico sólido a partir de la identificación del género como categoría cultural, brindando la posibilidad de deslegitimar este orden social genérico normativo. Es la antropóloga estadounidense Gayle Rubin, en su trabajo *The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex*, publicado en 1975²², la primera en tomar el concepto de género para aplicarlo a la teoría feminista a partir de una revisión de la teoría del "intercambio de las mujeres" del también antropólogo Lévi-Strauss, para quien la apropiación de (del trabajo de) las mujeres en todos los aspectos de la vida es condición necesaria y fundamental para nuestro modelo de organización social. Según Rubin, esta sería una apreciación audaz pero insuficiente para explicar todo un sistema de relaciones sociales que la autora define como "sistema sexo-género":

El género es una división de los sexos socialmente impuesta. Es un producto de las relaciones sociales de sexualidad. Los sistemas de parentesco se basan en el matrimonio; por lo tanto, transforman a machos y hembras en hombres y mujeres, cada uno una mitad incompleta que sólo puede sentirse entera cuando se une con la otra²³.

Una vez señalado el componente cultural, donde la diferenciación entre los sexos resulta importante, también hace notar la existencia de ese proceso cultural a través del cual se forjan los roles de género como argumento para rechazar el esencialismo biologicista de quienes defienden la diferencia sexual. Beauvoir ya se detuvo en este extremo, al explicar cómo la sociedad convertía a las mujeres en mujeres²⁴. Por su parte, Rubin va a hacer uso del psicoanálisis para tratar de explicar cómo se graban en los

²² G. Rubin, "The Traffic on Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", *Revista Nueva Antropología*, nº 8, vol. 30, 1975, pp. 96-145.

²³ G. Rubin, "The Traffic on...", cit. p. 114.

²⁴ Sin hacer alusión explícitamente al género, Beauvoir dedica *El segundo sexo*, publicado en 1949, a criticar la utilización de las diferencias biológicas entre hombres y mujeres como legitimadoras de la desigual distribución de poder entre ambos y de la subordinación social de estas y señala la educación y el adiestramiento de las mujeres desde la más temprana edad en un determinado sentido: "No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica de femenino". (S. de Beauvoir, *El Segundo Sexo*, Cátedra, Madrid, 2005, [1949], p. 109.)

niños las convenciones culturales sobre el género²⁵. En resumen, “si como condición biológica el sexo nos define como personas, como construcción social, el género define nuestro lugar en el Estado como ciudadanos o como ciudadanas, adjudicándonos a unos y a otras roles diferenciados dentro de él”²⁶.

Desechados los esencialismos biológicos e identificada la contingente construcción cultural de lo masculino y lo femenino, una innovación importante de los estudios feministas es la aportación que hace Joan Scott en 1986 en su trabajo *Gender and the Politics of History*, en el que se plantea cuál es el papel del género en las relaciones de poder y cómo ello ha repercutido en el curso de la Historia. La autora señala la falta de documentación histórica sobre la vida de las mujeres que, por haber estado tradicionalmente relegadas al ámbito privado, a lo particular, a lo contingente, han sido consideradas irrelevantes para la conformación del relato histórico y reclama la construcción de una *nueva Historia*, que incluya la experiencia de las mujeres. En este sentido, la consideración del género como categoría de análisis permite a las distintas disciplinas científicas una aproximación a la realidad social que tenga en cuenta la existencia de imperativos culturales que determinan la distinta forma de relacionarse de mujeres y varones en la sociedad. La introducción de esta variable por parte de los estudios feministas permite la explicación de los fenómenos sociales desde una perspectiva más integradora que sirve para visibilizar cómo y por qué las mujeres han permanecido subordinadas a la sombra de categorías falsamente universales, lo cual permite abordar fenómenos como la desigualdad de género no solo en función de sus consecuencias, sino también desmontando la ideología que los legitima.

La identificación del género como categoría relacional y normativa que prescribe un determinado comportamiento haciéndolo pasar por natural “ha tenido una gran transcendencia política puesto que ha trasladado el problema de la dominación de las mujeres al territorio de la voluntad y de la responsabilidad humana”²⁷, toda vez que ha hecho posible la desvinculación de la percepción de las realidades anatómicas de los sexos con respecto de los patrones culturales de comportamiento generizados al cuestionar las premisas esencialistas que pretenden la determinación biológica de los individuos. Si la subordinación de la mujer no obedece a cuestiones biológicas, sino que es cultural resulta, por tanto, contingente y, consecuentemente, modificable.

Aquí radica, que trabajar en cuestiones de género implique un permanente esfuerzo por desnaturalizar e historizar los significados culturales asociados a ser

²⁵ S. Martín Bardera, *Concepto de género*, cit. p. 66.

²⁶ B. Rodríguez Ruiz, “Hacia un estado...”, cit. p. 91.

²⁷ R. Cobo Bedía, “Género”, en C. Amorós Puente, *10 palabras claves sobre mujer*, Verbo Divino, Navarra, 1995, p. 20.

hombre y mujer, conceptualizaciones que muchas veces, al darse por obvias, escapan a la posibilidad de ser problematizadas y, por lo mismo, se erigen como inmutables y a-históricas²⁸.

De igual modo, hasta que no se introduce la variable de género, los estudios sobre la sociedad que la analizaban desde diversos enfoques no han podido dar cuenta de las causas estructurales de la opresión de las mujeres. En este sentido, “la introducción de los estudios de género supone una redefinición de todos los grandes temas de las ciencias sociales” que viene dada por la impugnación, desde la teoría feminista, de todas las conceptualizaciones que hasta entonces se habían dado de lo femenino, cuestionando “tanto los mecanismos de poder patriarcales más profundos como los discursos teóricos que pretenden legitimar el dominio patriarcal”²⁹. De esta manera, el estudio de la realidad partiendo de la premisa de la existencia del género como concepto cultural tiene importantes repercusiones para la vida de las mujeres, pues implica desenmascarar el papel que la socialización ha operado sobre cuestiones nada baladíes que hasta entonces se habían identificado con el determinismo biológico, como por ejemplo el hecho de que las mujeres no presentan una aptitud natural para la realización de las labores domésticas o de crianza de los hijos, sino que han sido culturalmente responsabilizadas de la reproducción social. En este sentido, “la perspectiva de género, como perspectiva de la sospecha, ha posibilitado deconstruir realidades sociales, presentadas como objetivas, y forjar nuevas constelaciones de sentido capaces de integrar múltiples reivindicaciones procedentes de los movimientos feministas”³⁰.

Pese a la constatada utilidad que en un primer momento presenta la utilización del género como categoría de análisis, a partir de la década de los noventa se desarrolla desde la teoría feminista una reflexión crítica sobre el uso que se ha hecho de la categoría que se concreta eminentemente en una “discusión-desmontaje” de la dicotomía sexo/género en el ámbito de la teoría feminista postestructuralista³¹. De esta reflexión crítica sobre el rechazo al empleo del género como un conjunto de categorías fijas y opuestas participa la propia Joan Scott en el prefacio de la edición revisada de *Gender and the Politics of History* publicado en 1999, más de diez años después de la

²⁸ P. Zuleta Pastor, “Dominación masculina/subordinación femenina: El patriarcado como marco epistemológico del cáncer de los binarismos al juego caleidoscópico”, *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Vol. 19, n. 42, pp. 235-252 (p. 237).

²⁹ R. Cobo Bedía, “Género”, cit, p. 6.

³⁰ S. Martín Bardera, *Concepto de género*, cit. p. 1.

³¹ I. Blasco Herranz, “A vueltas con el género: Críticas y debates actuales en la historiografía feminista”, *Historia Contemporánea*, Vol. 62, 2020, p. 301.

publicación de la edición original³² y en escritos posteriores en los que se dedica a cuestionar las ventajas del género como categoría útil de análisis histórico si no se entiende este desde una perspectiva flexible³³. En la misma línea, no son pocas las autoras que ponen de manifiesto los límites del género como categoría idónea para explicar las diferencias entre hombres y mujeres. El cuestionamiento más radical viene de la mano de Judith Butler, para quien lo que falla fundamentalmente a la hora de aplicar la categoría género como explicativa de los fenómenos sociales es el hecho de que el sexo no es la pretendida categoría biológica natural e inmutable sobre la que se construye culturalmente el género, sino que se trata también de un constructo social y cultural³⁴. El intento por explicar la realidad de las diferencias entre hombres y mujeres partiendo del sistema sexo-género resultaría infructuoso por simplista e incluso esencialista, en tanto sirve para mantener incuestionadas determinadas ideas con respecto al sexo, como que la realidad biológica de los cuerpos sexuados es natural y previa a la cuestión del género, idea que obvia el hecho de que el propio cuerpo puede presentar elementos de producción social. En cambio, “(...) la categoría ‘sexo’, lejos de designar lo biológico, lo dado o lo inmutable, representa la interpretación contingente que una determinada sociedad realiza sobre la corporeidad humana y, por lo tanto, es una categoría construida”³⁵. En definitiva, lo que se cuestiona es si resulta posible esa distinción categórica entre sexo y género y su identificación con el binomio naturaleza/cultura.

En realidad, no se sabe, ni se puede saber, cuándo acaba la biología y cuándo empieza la cultura: naturaleza y cultura están tan imbricadas que no son realidades separables. Lo que ha sido considerado como biológico es tan construido como el género. La perspectiva que nos hace ver las partes del cuerpo como dicotómicas y esencialmente masculinas o femeninas está construida socialmente. Conocemos la naturaleza mediante la ontología o cosmovisión que hemos creado en el plano cultural: la anatomía y el sexo adquieren su significado en un determinado contexto. El género crea el sexo anatómico en la medida en que la división jerárquica de la humanidad en dos transforma las diferencias

³² I. Blasco Herranz, “A vueltas con...”, cit. p. 301.

³³ “Scott afirmaba que, aunque el género parecía haber sido una categoría de análisis útil en los ochenta, porque «tenía un efecto extraño, desestabilizador», en los noventa había perdido «su capacidad para sorprendernos y provocarnos” I. Blasco Herranz, “A vueltas con...” cit., p. 299.

³⁴ J. Butler, *El género en disputa: feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, México, 2010 [1990].

³⁵ M. García Granero, “Deshacer el sexo. Más allá del binarismo varón-mujer”, *Dilemata*, nº 25, 2017, p. 254.

anatómicas en un criterio relevante para la práctica social³⁶.

En resumen, para las teorías deconstructivistas del sistema sexo/género la reflexión crítica necesaria sobre estas categorías “consistiría en descartar la (inherente a la noción de género como categoría) de que hay algo fijo o que conozcamos de antemano en cuanto a los términos ‘hombres’ y ‘mujeres’ y a la relación entre ellos”.³⁷

En sentido similar, las críticas a las limitaciones del género como categoría de análisis también han ido en la línea de señalar su falta de capacidad para reflejar la diversidad sexual que existe en la naturaleza toda vez que el género remite siempre a un binario de opuestos simplificando una realidad más compleja y marginalizando todas las realidades alternativas a ese binarismo. En este sentido, Jeanne Boydston sostiene que se ha generado “una narrativa del triunfo del ‘binario’ que no solo no da cuenta de una realidad que escapa al mismo sino que ha subordinado, marginalizado o considerado excepcionales las alternativas al binarismo(...) y aporta en su apoyo algunos ejemplos de estudios sobre dicho periodo que muestran la ausencia tanto de una heteronormatividad clara como de ese binario de opuestos, que le llevan incluso a afirmar que el binario hombre/mujer fue un epifenómeno.”³⁸

Con el mismo objetivo de poner a la luz las realidades biológicas que han sido marginadas por la concepción binaria de la sociedad analizada desde el sistema sexo/género, vendrían al caso las reflexiones acerca del tratamiento que históricamente se ha dispensado a la realidad de la intersexualidad. Como recoge Marina García Granero, resulta altamente indiciario del uso que históricamente se ha dado del sistema sexo/género como elemento de control y de ejercicio del poder, el hecho de que la necesidad jurídicopolítica de adscribir convencionalmente a uno de los dos sexos a las personas que presentaban rasgos biológicos propios de ambos no se revela hasta el momento en que el reconocimiento de los derechos se determina por el sexo. Antes de ese momento no existía la costumbre de intervenir o remodelar los genitales sexuales. Una práctica que, por otro lado, parece obedecer eminentemente al objetivo de perpetuar el sistema binario:

El propósito de las cirugías es normalizar y mantener el binarismo mujer-varón: hay un interés social subyacente. Los cuerpos intersexo cuestionan la existencia de ese esquema binario, ya que la persona posee, al mismo tiempo, características atribuidas al sexo femenino y al sexo masculino. Dicha ambigüedad supone una amenaza al statu quo. (...) Hoy en día la comunidad científica sigue

³⁶ M. García Granero, “Deshacer el sexo...” cit., p. 257.

³⁷ I. Blasco Herranz, “A vueltas con...” cit., p. 300.

³⁸ I. Blasco Herranz, “A vueltas con...” cit., p. 309.

recomendando la reconversión para que los individuos encajen en la sociedad como seres humanos 'saludables', o, mejor dicho, coherentes con las normas de género establecidas. Se entiende que una persona intersexual es, en realidad, un hombre o una mujer, simplemente presentan una anomalía curable como si de errores de la naturaleza se tratase. Ahora bien, raramente se justifica la cirugía porque los genitales puedan causar problemas de salud. Raramente los argumentos son médicos, sino que a menudo se apela a las posibles burlas que pudiera sufrir el infante en el vestuario escolar. (...) Se ha preferido forzar modificaciones en los cuerpos para convertirlos en masculinos o femeninos antes que admitir que nuestras ideas sobre el binomio mujer-varón es un constructo cultural³⁹.

Las aludidas reflexiones teóricas ponen de manifiesto las limitaciones que presenta el orden binario como criterio central de clasificación y ordenación de las relaciones sociales. No obstante, a pesar de la proliferación de cuestionamientos del mismo desde la academia y el activismo, la realidad social nos muestra la persistencia de la vigencia social y cultural de las identidades generizadas, toda vez que las categorías hombre/mujer, masculino/femenino continúan desempeñando un papel determinante en la configuración social.

En efecto, una vez iniciado el camino de relativización de los esencialismos biológicos e identificada la contingente construcción cultural de lo masculino y lo femenino, cuestionado incluso el sexo como un *a priori* biológico inmutable, pareciera que el siguiente paso lógico en la evolución de las sociedades solo podría ir dirigido hacia la abolición del género como imposición cultural carente de cualquier base racional que la justifique conforme al principio de igualdad, y a la relegación del sexo como categoría irrelevante para determinar las relaciones sociales e institucionales de los individuos, más allá de cuestiones puntuales de carácter puramente biológico. No obstante, y a pesar de que en las sociedades democráticas la igualdad se erige en principio estructurador, y aunque las discriminaciones por razón de sexo han quedado formalmente proscritas, lo cierto es que el sistema sexo-género continúa presente como elemento central de clasificación de la ciudadanía a la hora de determinar la posición que le corresponde a cada persona en la sociedad en que se integra, sus relaciones con el resto de los individuos y con las instituciones del Estado. Conforme a los estereotipos de género, tanto el hombre como la mujer deben actuar de acuerdo con unos determinados patrones de comportamiento para cumplir con las expectativas generadas por la norma social y ese rol continúa estando determinado por el sexo asignado al nacer. De esta

³⁹ M. García Granero, "Deshacer el sexo...", cit. p. 260.

manera, y pese al creciente rechazo que la predeterminación del destino de las personas en función del género pueda suscitar en sociedades democráticas y avanzadas en el reconocimiento de la igualdad y los derechos fundamentales, lo cierto es que la experiencia vital de los individuos continúa estando fundamentalmente determinada desde su nacimiento por la asignación a un sexo con base en la observación de su genitalidad. Quizá el ejemplo más significativo venga dado por la mención al sexo de la persona que obligatoriamente debe figurar en la documentación administrativa que la identifica y que va a determinar su papel como ciudadano o ciudadana⁴⁰, sin ninguna otra opción más allá de las estrecheces de lo binario. Pero, del mismo modo que la categoría sexo/género resulta determinante en las relaciones del individuo con el Estado y sus instituciones, en las relaciones sociales entre miembros de la comunidad también son prolijas las experiencias vitales que se ven determinadas por la pertenencia a un sexo u otro; experiencias cuyo carácter simbólico no las priva de jugar un papel determinante en la construcción de la identidad de los individuos. Ya desde el nacimiento, las criaturas son expuestas a mecanismos culturales que integran el aprendizaje más temprano de las personas y operan generizando su experiencia vital con una clara repercusión en el desarrollo posterior de su forma de socializar. A través de prácticas o elementos de socialización cotidianos, como la costumbre de agujerear las orejas a las niñas al nacer, los juguetes o los libros para niños y para niñas, la ocupación del espacio, la televisión o la familia se conforman dos culturas y dos formas de sentir radicalmente diferentes que se naturalizan socialmente para arrancar “sumisiones que ni siquiera se perciben como tales apoyándose en unas ‘expectativas colectivas’, en unas creencias socialmente inculcadas, cuyo resultado es la adhesión y el acatamiento de las propias víctimas de una identidad inducida y presentada como identidad natural”⁴¹.

El aprendizaje temprano de las identidades generizadas casa con el desarrollo de unas experiencias vitales que vendrán marcadas por la adscripción de cada sujeto a un sexo u a otro, en tanto la categoría continúa resultando relevante para determinar las relaciones sociales a día de hoy, estructuradas estas por un binarismo performativo que

⁴⁰ “La clasificación entre varones y mujeres responde a intereses estratégicos: cada vez que una persona marca la casilla de sexo femenino o masculino, se compromete a comportarse de acuerdo a la concepción social prevaleciente de lo que significa ser mujer o varón en dicho lugar (Saldivia, 2007, 1 49). La adscripción a un determinado sexo conlleva el imperativo de seguir las normas de género correspondientes. Por ello autoras como Saldivia critican la omnipresencia de la casilla ‘sexo’ en todos los formularios de registro, no sólo en documentos oficiales documentos de identidad, permisos de conducir o contratos, en los que su presencia suele estar justificada para la elaboración de estadísticas demográficas, sino también en multitud de ámbitos variados en los que el sexo de la persona interesada no debería jugar ningún papel, como una inscripción a una biblioteca o club social”, M. García Granero, “Deshacer el sexo...” cit., p. 255.

⁴¹ J. Astola Madariaga, “Los pactos constituyentes contra natural o la subordinación sistémica de las mujeres”, en I. Gómez Fernández (ed.) *Revisar el pacto constituyente en perspectiva de género*, Cuadernos de la Fundación Giménez Abad, Marcial Pons, p. 51.

viene determinado por el sexo asignado al nacer y que se refleja en realidades como la presunción de heterosexualidad, la masculinización o feminización de determinadas profesiones, los espacios públicos diferenciados por sexos, la asignación de una determinada estética a cada uno, etc.

Así, la categoría de género es utilizado como un dispositivo de poder, en el sentido del término empleado por Foucault, es decir, como mecanismo regulador de la vida social y subjetiva⁴², de tal manera que aquellos individuos que, ya sea por razones de carácter biológico (intersexuales) o psicosocial (trans) no cumplen con las expectativas sociales que genera el sexo que les ha sido asignado en el momento del nacimiento, se van a ver expuestas a situaciones de discriminación y, en definitiva, penalización social. En este contexto la “aparente simplicidad” de las categorías clasificatorias de los individuos en base a un modelo de identidades sexuales estanco, que solo admite dos alternativas, choca con la realidad de las experiencias vitales de cada cual, mucho más complejas y difícilmente clasificables en torno a las dos únicas alternativas que ofrece lo binario⁴³. El hecho de que la realidad social y sanitaria se siga rigiendo conforme a protocolos que señalan como patológicos los cuerpos o los comportamientos que no encajan en los estándares de género establecidos⁴⁴ conduce a que las personas que no se identifican con el rol de género vinculado al sexo que les fue asignado aspiren a ser recategorizadas social y legalmente en correspondencia con el sexo sentido, y ello “no solo como forma de afianzar un sentimiento de inclusión y pertenencia a la comunidad, sino también para evitar perjuicios socioeconómicos y daños psicológicos en sociedades que siguen siendo, en su mayoría, transfóbicas”⁴⁵. En consonancia con ello, la necesidad de encontrar soluciones a los problemas de exclusión y discriminación⁴⁶ sufridos por las personas cuya identidad sexual y de género no se corresponde con el sexo asignado al nacer, por las personas trans y no binarias, desemboca en la lucha del colectivo por la flexibilización jurídica de las categorías sexo/género como medio para dar cabida al

⁴² M. Pujal Llombart, P. Amigot Leache, “El binarismo de género como poder social, corporal y subjetivo”, *Quaderns de Psicologia*, Vol. 12, nº 2, 2010, pp. 131-148.

⁴³ R. Rubio Marín y S. Osella, “The new constitutional right to gender identity: Adding choice, categories or turnin contents subjective and fluid. A constitutional and comparative enquiry”, *Revista Española de Derecho Constitucional*, nº 118, 2020, p. 49.

⁴⁴ A. Puleo, “El patriarcado: ¿una organización superada?”, *Temas para el debate*, nº 13 (dic.), 2005, p. 38.

⁴⁵ R. Rubio Marín y S. Osella, “The new constitutional...” cit., p. 49.

⁴⁶ El más reciente Eurobarómetro sobre discriminación refleja que el 58% de la población percibe como muy extendida la discriminación hacia las personas transgénero en España, 10 puntos por encima de la media europea. (Comisión Europea, Eurobarómetro especial 493: Discriminación en la UE (Incluidas las personas LGTBI), 2019. Disponible en: https://data.europa.eu/data/datasets/s2251_91_4_493_eng?locale=es (Último acceso: 11/04/2022).

reconocimiento de la identidad de género sentida o autopercebida, en sustitución de la impuesta en base a criterios puramente biologicistas. Estas reivindicaciones han encontrado su hueco en la agenda política de muchos estados, entre ellos España, que a lo largo de las últimas décadas se han visto ante la necesidad de adaptar sus legislaciones para dar cabida al reconocimiento de la identidad de género más allá de las fronteras de la morfología genital⁴⁷. La tramitación de este tipo de iniciativas legislativas no ha estado, sin embargo, exenta de polémica. Las dudas que se han planteado con respecto a que la flexibilización de la transición jurídica entre categorías sea la solución más idónea para acabar con la situación de discriminación de la que son víctimas las personas trans descansan en la sospecha de que el reconocimiento de la autodeterminación de género pueda suponer, en última instancia, precisamente una legitimación de los dos géneros como categorías sociales impuesta. Así, entroncando su discurso con la tradición del feminismo de la igualdad que identifica el género como mecanismo de control de las mujeres expresivo de la jerarquía de patriarcal culturalmente impuesta, algunas autoras rechazan la visión ontológica del género como identidad que subyace en el planteamiento del reconocimiento legal de la autodeterminación y, en su lugar, abogan por el destierro definitivo de la categoría para todo propósito que vaya más allá de lo meramente descriptivo:

A mi juicio, tras la toma de conciencia de que tanto el sexo como el género descansan en un entendimiento social, se torna aún más necesario el empleo del término género únicamente como una categoría analítica: ni para designar la constitución física de una persona, ni para describir aquellas costumbres que de facto rigen las interacciones entre los sexos, sino como tematización y crítica explícita de que dichas costumbres representan la subordinación y la relación de poder (...)

El género es una clase sexual, y del mismo modo que el marxismo quería abolir las clases, el feminismo debe luchar por la abolición del género. Sólo aboliendo el género, la estructura de poder, nos aseguraremos de que los mecanismos de opresión no se trasladen a lo tradicionalmente considerado 'natural' o 'biológico', como el cuerpo o la sexualidad⁴⁸.

⁴⁷ Según un estudio publicado en 2018 por el Instituto de la Mujer sobre la evolución de la discriminación en España, el 65% de las personas encuestadas aprobaban por completo, y el 14% aprobaba hasta cierto punto, que una persona que nació hombre y se siente mujer pueda cambiar su nombre y su documentación para ser tratada como mujer, y viceversa; tan solo un 6% lo desaprobaba por completo y otro 6% lo desaprobaba hasta cierto punto. (Instituto de la Mujer, *Evolución de la discriminación en España. Informe de las encuestas IMIO-CIS 2013 y 2016*. Disponible en: <https://www.juntadeandalucia.es/institutodelamujer/ugen/node/3616> (Último acceso: 11/04/2022).

⁴⁸ M. García Granero, "Deshacer el..." cit. p. 258.

En cualquier caso, lo cierto es que el sistema sexo-género continúa presente hoy día como elemento central de clasificación de la ciudadanía alumbrando una categorización binaria que sigue determinando la vida de los individuos y generando sufrimiento y discriminación para aquellas personas con identidades disidentes que no se identifican con el sexo asignado al nacer.

III. LA IDENTIDAD DE GÉNERO EN EL ORDENAMIENTO JURÍDICO ESPAÑOL

3.1. Identidad de género como causa de discriminación autónoma

El tratamiento jurídico de la identidad de género en España se ha abordado eminentemente a desde el derecho antidiscriminatorio. El antecedente jurisprudencial sobre la inclusión de la identidad de género entre los motivos clásicos de discriminación recogidos en el artículo 14 de la Constitución Española (CE) lo encontramos en la sentencia del Tribunal Constitucional (TC) 176/2008, que resuelve el recurso de amparo interpuesto por el padre de un menor contra sendas sentencias de primera instancia y apelación que acordaron la modificación del régimen de visitas del padre a su hijo, restringiéndolo, tras iniciar aquel un proceso de reasignación de sexo. El padre interpuso recurso de apelación fundado en la vulneración del principio de prohibición de discriminación por razón de sexo debido a su condición de transexual por entender que la restricción del régimen de visitas en realidad enmascaraba una discriminación por razón de su transexualidad, por el recelo que levanta la condición sexual a los tribunales.

El TC acoge la tesis defendida por órganos juzgadores ordinarios de que la restricción del régimen de visitas no obedece a la condición de transexual del padre, sino que se encuentra fundada en la inestabilidad emocional de este, provocada por el proceso de cambio de sexo, inestabilidad que queda acreditada por un informe pericial psicológico, y deniega el amparo en base al interés del menor que, en este caso, califica como prevalente respecto del derecho de los progenitores, por entender que el estado emocional del padre supone un riesgo de alteración efectiva de la personalidad del menor. En cualquier caso, a pesar de que el fallo finalmente deniega el amparo al no apreciar la discriminación denunciada, resulta relevante el razonamiento que se hace en los fundamentos jurídicos de esta sentencia con respecto a la inclusión de la transexualidad entre los motivos especialmente amparados frente a conductas discriminatorias de los enunciados en el art. 14 CE.

Para empezar, el TC recuerda la jurisprudencia que establece que el elenco de factores en los que se fundan los comportamientos discriminatorios enunciado en el artículo 14 CE es un listado enunciativo y no cerrado. Como recuerda el TC, en línea con una consolidada jurisprudencia, lo que pretende el artículo 14 CE es prohibir

diferenciaciones históricamente arraigadas que, tanto por la acción de los poderes públicos como por la práctica social, han situado a ciertos sectores poblacionales en posiciones no solo desventajosas, sino abiertamente contrarias a la dignidad de la persona que reconoce el artículo 10.1 CE (SSTC 128/1987, FJ 5; 166/1988, FJ 2; 145/1991, FJ 2). Resulta notoria, reconoce el TC, que las personas trans comparten con el resto de las causas consideradas explícitamente origen de discriminación, la posición de desventaja social y, en esencial, de desigualdad e incluso marginación que históricamente han sufrido por los profundos prejuicios arraigados contra ellas.

El TC, sin embargo, pierde la oportunidad de desarrollar un discurso más completo en torno a la construcción jurídica de la transexualidad como causa de discriminación de la persona, desplegando una argumentación confusa, en la que se contradice y confunde conceptos. Aunque la definición de transexualidad que la sentencia ofrece en un primer momento (FJ 4º) se corresponde con el significado común del término, al referirse a la misma como la condición de “la persona que perteneciendo a un sexo por su configuración cromosómica y morfológica, se siente y actúa como miembro del otro sexo”, a lo largo de toda la sentencia el TC mantiene una posición imprecisa y vacilante en torno a ella, y acerca de si la discriminación por este motivo tiene su propia entidad, o más bien tiene que ver con el sexo o la orientación sexual. A lo largo de la Sentencia pareciera que la entiende amparada por la protección de ésta última.

En aplicación del artículo 10.2 CE, argumenta el TC, los tratados y convenios internacionales, así como la jurisprudencia que los interpreta, deben servir de fuente interpretativa del artículo 14 CE. Menciona en concreto la jurisprudencia del TEDH, que incluye la orientación sexual dentro del alcance del artículo 14 CEDH, señalando que la lista de motivos sospechosos de discriminación que contiene el precepto tiene un carácter indicativo y no limitativo (SSTEDH de 9 de enero de 2003, casos L. y V. contra Austria y S. L. contra Austria; de 24 de julio de 2003, caso Karner contra Austria; de 10 de febrero de 2004, caso B. B. contra Reino Unido). Cita también el TC la interpretación del Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos que hace el Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas, destacando que la prohibición contra la discriminación por motivos de sexo (artículo 26) comprende la discriminación por orientación sexual. Menciona asimismo el artículo 13 del Tratado Constitutivo de la Comunidad Europea, que se refiere a la orientación sexual como una de las causas de discriminación prohibidas por el mismo. Y cita, en fin, el artículo 21.1 de la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea, que contempla de manera explícita la “orientación sexual” como una de las razones en que queda prohibido ejercer cualquier tipo de discriminación. De este modo, a lo largo de toda la sentencia se suceden las referencias al objeto del recurso como una cuestión relativa al derecho a no sufrir

discriminación por razón de orientación sexual. La transexualidad, sin embargo, no concierne a la orientación sexual, sino a la identidad de la persona⁴⁹. En este sentido, resulta imprescindible imbuir la cuestión de precisión terminológica y conceptual, como un paso fundamental para brindar la necesaria tutela a los derechos fundamentales en juego.

3.2. No discriminación por identidad de género en normas sectoriales

La interdicción de la discriminación por motivos de identidad sexual ha quedado reflejada en normas sectoriales que se pronuncian sobre los derechos de las personas trans en distintos ámbitos. En lo que respecta sector de la salud, las intervenciones quirúrgicas destinadas a la alteración somática del sexo fueron despenalizadas como delito de lesiones en 1983, a través de la Ley Orgánica 3/1983, de 23 de junio, que reformó el Código Penal. Desde entonces se ha ido avanzando poco a poco en el reconocimiento de los derechos de las personas transexuales en el ámbito sanitario. Así, la Ley 33/2011, de 4 de octubre, General de Salud Pública, prescribe que “Todas las personas tienen derecho a que las actuaciones de salud pública se realicen en condiciones de igualdad sin que pueda producirse discriminación por razón de nacimiento, origen racial o étnico, sexo, religión, convicción u opinión, edad, discapacidad, orientación o identidad sexual, enfermedad o cualquier otra condición o circunstancia personal o social” (artículo 6.1). Se incorpora así de manera concreta en el ámbito de la sanidad una proscripción de la discriminación en términos casi idénticos a la que se hace de manera general en el artículo 14 CE, pero incluyendo, esta vez sí, de manera expresa, la identidad sexual como causa de discriminación.

En el ámbito laboral, aunque son varios los preceptos que proscriben la discriminación por razón de sexo u orientación sexual (como el artículo 4 LET, según la modificación operada por la Ley 62/2003, de 30 de diciembre, de Medidas fiscales, administrativas y financieras; o el artículo 8 de la Ley 5/2000 de infracciones y sanciones del orden social); solo la Ley 36/2011 reguladora de la jurisdicción social, quizá por tratarse de las más recientes de las comentadas, hace alusión expresamente a la identidad sexual. En concreto, su artículo 96.1 establece la atenuación de la carga de la prueba “en aquellos procesos en que de las alegaciones de la parte actora se deduzca la existencia de indicios fundados de discriminación por razón de sexo, orientación o

⁴⁹ Así lo puntualiza el TEDH al resolver el recurso interpuesto por el recurrente en amparo al ver rechazadas sus pretensiones ante el TC español. Observa el TEDH que, si bien efectivamente y en la línea de lo argumentado por el TC, la transexualidad es un concepto sin duda incluido en el artículo 14 del CEDH, lo que está en juego no es la orientación sexual, sino la identidad de género. No obstante, el TEDH tampoco entra a valorar más allá de esta apreciación las consecuencias de la fallida conceptualización de la transexualidad por parte del TC.

identidad sexual” entre otras. En realidad, aquí encontramos un ejemplo claro de la influencia del Derecho Comunitario en la protección jurídica de los derechos de las personas transexuales a nivel nacional, pues este precepto es el resultado de la transposición de la Directiva 2006/54/CE del Parlamento Europeo y del Consejo, de 5 de julio, relativa a la aplicación del principio de igualdad de oportunidades e igualdad de trato entre hombres y mujeres en asuntos de empleo y ocupación que, partiendo del convencimiento de que “el ámbito de aplicación del principio de igualdad de trato entre hombres y mujeres no puede reducirse únicamente a la prohibición de las discriminaciones que se derivan de la pertenencia a uno u otro sexo”, sino que “en atención a su objeto y a los derechos que pretende proteger, debe aplicarse igualmente a las discriminaciones que tienen lugar a consecuencia del cambio de sexo de una persona”, contempla, entre otras medidas, la atenuación de la carga de la prueba (artículo 19) en los casos de discriminación por razón de identidad de género.

En lo que respecta a la protección penal frente a los actos lesivos contra las personas a causa de su identidad de género, la reforma del Código Penal llevada a cabo por la Ley 5/2010, de 22 de junio, supuso la incorporación, entre las causas agravantes de la responsabilidad criminal contempladas en el artículo 22, la comisión de delitos por razones de identidad sexual, como motivo independiente de la orientación sexual, sexo o género. Por su parte, la modificación operada en 2015 en lo relativo a los delitos de odio tipificados en el art. 510 del Código Penal, incorpora entre los motivos que sitúan a un determinado colectivo en posición de especial vulnerabilidad la identidad sexual, diferenciándola también del sexo, el género y la orientación sexual.

3.3. La mención del sexo en la inscripción registral

Más allá de esta aproximación —en ocasiones confusa y a todas luces insuficiente— a la tutela de la identidad de género desde las lógicas y los parámetros del derecho antidiscriminatorio, es en el ámbito del Derecho Civil donde las reivindicaciones del colectivo trans han cristalizado con mayor impacto. Hasta el año 2007, en España era posible la modificación de la mención al sexo en la inscripción registral, pero solo si existía una sentencia judicial que así lo autorizara. Además, la tendencia jurisprudencial dominante en este sentido durante varias décadas, defendida por el Tribunal Supremo (TS), priorizaba el criterio cromosómico o gonadal por encima de cualquier otro criterio de carácter psicosocial⁵⁰. De esta manera, se venía exigiendo por los órganos judiciales españoles para autorizar el cambio de inscripción registral que la persona solicitante se

⁵⁰STS 929/2007, de 17 de septiembre que luego fue consolidado en fallos posteriores como las sentencias 158/2008, de 28 de febrero; 182/2008, de 6 de marzo; 183/2008, de 6 de marzo; 731/2008, de 18 de julio, o 465/2009, de 22 de junio).

hubiera sometido a una cirugía de reasignación de sexo, contrariamente a la jurisprudencia del TEDH que ha sostenido que la exigencia de una operación quirúrgica para el cambio registral constituye un freno al libre desarrollo de la personalidad (artículo 10.1 CE). Ya en el año 2001 se intentó colmar la laguna jurídica existente con respecto a la regulación de la inscripción registral de las personas trans que, sobre todo, generaba un grave problema de inseguridad jurídica al dejar en manos de los distintos órganos de la jurisdicción ordinaria su autorización, lo que daba lugar a sentencias divergentes. Así, el Grupo Parlamentario Socialista presentó en el Senado una Proposición de Ley que, sin embargo, no llegó a finalizar su tramitación, a pesar de ser aprobada su toma en consideración. La cuestión quedó estancada hasta la legislatura siguiente cuando fue aprobada la Ley 3/2007, de 15 de marzo, reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas que establecería una regulación unívoca de la cuestión.

Según lo dispuesto en la Ley 3/2007, toda persona de nacionalidad española, mayor de edad y con capacidad suficiente para ello, podrá solicitar la rectificación de la mención registral del sexo siempre que se cumplan determinados requisitos, a saber:

1º) Que a la persona solicitante le haya sido diagnosticada disforia de género, lo cual deberá acreditarse mediante un informe de médico o psicólogo clínico que deberá hacer referencia:

- A la existencia de disonancia entre el sexo morfológico o género fisiológico inicialmente inscrito y la identidad de género sentida por la persona solicitante o sexo psicosocial, así como la estabilidad y persistencia de esta disonancia.

- A la ausencia de trastornos de personalidad que pudieran influir, de forma determinante, en la existencia de dicha disonancia.

2º) Que la persona solicitante del cambio de inscripción registral haya sido tratada médicamente durante al menos dos años para acomodar sus características físicas a las correspondientes al sexo reclamado.

Se contempla también, expresamente, que no será necesario para llevar a cabo la inscripción que el tratamiento médico haya incluido cirugía de reasignación sexual. Además, se prevé la exención de cumplir con el requisito de haberse sometido a tratamientos médicos para acomodar sus características físicas a las correspondientes al sexo reclamado en aquellos casos en los que concurran razones de edad o salud que imposibiliten su seguimiento y siempre que se aporte certificación médica que lo acredite. La Ley 3/2007 regula igualmente los efectos de la rectificación registral y dispone que la misma tendrá efectos constitutivos y ex nunc, es decir, a partir del momento en que se

practica el cambio, desde el cual la persona podrá ejercer todos los derechos inherentes a su nueva condición.

Esta regulación supone una flexibilización importante de los criterios para acceder al cambio registral de la mención del sexo con respecto a los requisitos legalmente establecidos con anterioridad a 2007. No obstante, a pesar del avance que la Ley 3/2007 supone con respecto a la regulación anterior, su análisis pone de manifiesto cómo la evolución del ordenamiento jurídico hacia la flexibilización de las categorías y el reconocimiento del derecho de autodeterminación se ha llevado a cabo de manera deficitaria o incompleta, partiendo de un modelo de asignación externa de la identidad que la hace depender de la concurrencia de determinados requisitos. Exige así esta Ley un diagnóstico clínico de una patología, la disforia de género, como requisito inexcusable para acceder al cambio registral, lo que redundaría en una concepción patologizadora de la realidad trans toda vez que aborda la identidad de género como un trastorno. En este sentido, el condicionamiento de la reasignación a la constatación del diagnóstico de disforia de género y al sometimiento a tratamientos hormonales y/o procesos de cirugía de reasignación contradice lo dispuesto por los Principios de Yogyakarta sobre aplicación de la legislación nacional de derechos humanos con relación a la orientación sexual y a la identidad de género, que ratifican estándares legales internacionales vinculantes que los Estados deben cumplir y que disponen que estos han de garantizar que “ningún tratamiento o consejería de índole médica o psicológica considere, explícita o implícitamente, la orientación sexual y la identidad de género como trastornos de la salud que han de ser tratados, curados o suprimidos” (nº 18).

Otro aspecto de la Ley 3/2007 ha sido también objeto, no solo de crítica doctrinal⁵¹, sino de reproche por parte del TC (STC 99/2019) es el tratamiento que la misma dispensa a las personas menores. En efecto, su artículo 1.1 legitima para solicitar la rectificación de la inscripción registral a toda persona de nacionalidad española, mayor de edad y con capacidad suficiente. Este artículo fue objeto de pronunciamiento por parte del Tribunal Constitucional a raíz de la interposición de una cuestión de inconstitucional sobre el mismo. Según argumenta el TC, requerir la mayoría de edad para solicitar el cambio de inscripción registral, sin habilitar un cauce de individualización de personas menores de edad “con suficiente madurez” y en una “situación estable de transexualidad”, y sin prever un tratamiento específico para estos supuestos, constituye una restricción desproporcionada de principios y derechos constitucionales, en concreto

⁵¹ O. Burgos García, “El derecho a la identidad de género como derecho fundamental en interés del menor”, *Mujeres e Investigación. Aportaciones Interdisciplinarias*. IV Congreso Universitario Internacional Investigación y Género, Sevilla, 30 de junio y 1 de julio de 2016, pp. 65-78; J. Alventosa del Río, “Menores transexuales. Su protección jurídica en la Constitución y legislación española”, *Revista Española de Derecho Constitucional*, nº 107, 2016, pp. 153-186.

de la dignidad de la persona y del derecho a la intimidad, dado que los perjuicios para estas personas claramente sobrepasan sus necesidades especiales de tutela, motivo de su exclusión (FJ 9º).

Por otra parte, la Ley de 2007 se limita a regular la modificación registral de la mención del sexo para las personas trans, pero no aborda una regulación integral y omnicomprendensiva de las realidades que afectan al colectivo. Como apunta Alventosa del Río, “la identidad de la persona implica mucho más que una mera rectificación registral”. Se echan así en falta previsiones legislativas sobre otras muchas cuestiones: “la existencia de un derecho a la propia identidad sexual y de género, la atención integral de la salud de las personas transexuales, los incentivos a la investigación en el área de la transexualidad, las campañas y acciones de lucha contra la transfobia, la creación de un servicio de asesoramiento jurídico y de apoyo psicológico y social a los familiares y allegados de la persona transexual, y el diseño de una política de discriminación positiva en el empleo y en otros ámbitos jurídicos y sociales”⁵². En el mismo sentido, como apunta Salazar, “[e]s obvio que la rectificación registral del sexo y del nombre constituye un factor esencial para que una persona transexual pueda desenvolverse en el tráfico jurídico sin discriminación, pero no es ni mucho menos el único que condiciona su estatuto de ciudadanía”⁵³.

Por último, la Ley 3/2007 consagra unos parámetros legales que se siguen definiendo en base a las estrecheces de un sistema binario que no contempla el reconocimiento legal de las realidades identitarias no binarias, distintas de lo masculino y lo femenino, revitalizando el modelo dualista excluyente que continúa sin dar cobertura a aquellas personas que no se sientan identificadas con el rol asociado a ninguno de los dos sexos o que no comulguen por completo con todas las características asociadas a uno de ellos. En este sentido, la flexibilización de los requisitos del paso a las categorías no soluciona el problema de las personas que no se sienten definidas dentro de las estrecheces de “lo femenino” y “lo masculino” tal y como continúan siendo definidos socialmente los roles de cada uno de los géneros en tanto no se rompe con la simplicidad del pensamiento dicotómico varón-mujer⁵⁴.

⁵² J.J. Alventosa del Río, “Menores transexuales...”, cit.

⁵³ O. Salazar Benítez, “La identidad de género como derecho emergente”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 169, p. 86.

⁵⁴ Frente a esta visión dualista rígida, la teoría del continuum sexual propone entender la sexualidad como una compleja variedad de identidades sexuales, corporalidades y formas de vivir la sexualidad, que exceden la simplicidad del pensamiento dicotómico varón-mujer. Las personas intersexuales encarnan la existencia de un continuum en la morfología humana, según el cual cada persona tiene una combinación única de gónadas, hormonas, cromosomas, aparatos reproductores y características fenotípicas (...). Las primeras propuestas del continuum sexual, que fueron expresadas por Martine Rothblatt (1995) y Anne Fausto-Sterling (2000, 31), concebían el

La necesidad de una regulación sobre identidad de género que asuma el reto de corregir las insuficiencias presentadas por la vigente Ley 3/2007, abordando una aproximación integral a la realidad del colectivo trans e intersexual, es un asunto que lleva años sobre la mesa y que ha se ha incorporado con más peso a la agenda política durante la última legislatura, cuando el Ministerio de Igualdad se puso manos a la obra en la elaboración de una ley sobre la cuestión. No obstante, las tensiones y discrepancias en el seno del Ejecutivo derivadas de los distintos posicionamientos ideológicos que se albergan en torno a esta cuestión han dilatado la aprobación en Consejo de Ministros del citado anteproyecto normativo, y no ha sido hasta junio de 2021 que finalmente el Ejecutivo ha dado el visto bueno al anteproyecto de ley, que finalmente se ha titulado Ley para la igualdad real y efectiva de las personas trans y para la garantía de los derechos de las personas LGTBI⁵⁵.

Mientras tanto, las lagunas o insuficiencias que presenta la legislación vigente han tratado de ser colmadas por las Comunidades Autónomas, cada una dentro de su respectivo ámbito competencial. Lo han hecho mediante leyes que, bien se enfocadas de manera específica en las personas trans o bien dirigidas en general el colectivo LGTBI, abordan las diversas situaciones en las que sus derechos se puede ver comprometidos por motivos discriminatorios. Estas normas prestan especial atención a ámbitos como el educativo y el sanitario, subrayan las obligaciones de los poderes públicos de fomentar la participación de las personas pertenecientes a estos colectivos en los distintos ámbitos de la vida, atienden a la realidad de las personas intersexuales y de las personas menores de edad... todo ello en un esfuerzo por suplir las insuficiencias del marco estatal⁵⁶.

continuum como una recta cuyos polos fueran hombre y mujer. Del mismo modo, Cano Abadía (2012, 74) sigue hablando de varón y mujer como 'los extremos del continuum'." M. García Granero, "Deshacer el sexo..." cit. p. 261.

⁵⁵Anteproyecto de ley para la igualdad real y efectiva de las personas trans y para la garantía de los derechos de las personas LGTBI disponible en <https://www.igualdad.gob.es/servicios/participacion/audienciapublica/Paginas/2021/apl-igualdad-efectiva-persona-trans-derechos-lgtbi.aspx> (Último acceso 11/04/2022).

⁵⁶ Ley 2/2014, de 8 de julio, integral para la no discriminación por motivos de identidad de género y reconocimiento de los derechos de las personas transexuales de Andalucía; Ley 4/2018, de 19 de abril, de Identidad y Expresión de Género e Igualdad Social y no Discriminación de la Comunidad Autónoma de Aragón; Ley 2/2021, de 7 de junio, de igualdad social y no discriminación por razón de identidad de género, expresión de género y características sexuales; Ley de Cantabria 8/2020, de 11 de noviembre, de Garantía de Derechos de las Personas Lesbianas, Gais, Trans, Transgénero, Bisexuales e Intersexuales y No Discriminación por Razón de Orientación Sexual e Identidad de Género; Ley 11/2014, de 10 de octubre, para garantizar los derechos de lesbianas, gays, bisexuales, transgéneros e intersexuales y para erradicar la homofobia, la bifobia y la transfobia; Ley 23/2018, de 29 de noviembre, de igualdad de las personas LGTBI; Ley 12/2015, de 8 de abril, de igualdad social de lesbianas, gais, bisexuales, transexuales, transgénero e intersexuales y de políticas públicas contra la discriminación por orientación sexual e identidad de género en la Comunidad Autónoma de Extremadura; Ley 2/2014, de 14 de abril, por la igualdad de

Además, 13 de las 14 Comunidades Autónomas que han legislado en la materia (todas menos la Ley de Galicia) reconocen el derecho a la autodeterminación de género en el ámbito autonómico y excluyen la exigencia de cualquier requisito médico para el reconocimiento administrativo de la identidad de género sentida más allá de la declaración de la voluntad. De esta manera, en el ámbito autonómico se perfilan trece regímenes jurídicos que dan carta de naturaleza al reconocimiento institucional de la autodeterminación de género en base a la voluntad de los individuos. Estos avances legislativos hacia una concepción despatologizadora de la identidad sexual y de la expresión de género en el ámbito autonómico merecen sin duda una valoración positiva. Sin embargo, la heterogeneidad de las previsiones legislativas—algunas más precisas y desarrolladas, otras más generales y con importantes omisiones de cuestiones relevantes— y las limitaciones derivadas del reparto competencial con los poderes públicos estatales dibujan un panorama desigual en lo relativo al reconocimiento de derechos de las personas trans en función del territorio. En efecto, la convivencia de 13 regímenes de género electivos (vigentes en trece de las diecisiete Comunidades Autónomas, en la mayoría pues del territorio y para la mayoría de la población estatal dentro del ámbito de las respectivas competencias autonómicas) con el régimen de heteroasignación⁵⁷ previsto en la Ley estatal 3/2007 puede ocasionar discordancias entre la identidad reconocida en la documentación administrativa expedida por la Comunidad Autónoma (por ejemplo, la tarjeta sanitaria) y la expedida por el Estado (el DNI). Para evitar efectos desfavorables producto de estas posibles disonancias, las leyes autonómicas contemplan que no se alterará la titularidad jurídica de los derechos y obligaciones que correspondan a las personas ni se prescindirá del número del

trato y la no discriminación de lesbianas, gays, transexuales, bisexuales e intersexuales en Galicia; Ley 8/2016, de 30 de mayo, para garantizar los derechos de lesbianas, gays, trans, bisexuales e intersexuales y para erradicar la LGTBI fobia; Ley 2/2022, de 23 de febrero, de igualdad, reconocimiento a la identidad y expresión de género y derechos de las personas trans y sus familiares en la Comunidad Autónoma de La Rioja; Ley 2/2016, de 29 de marzo, de identidad y expresión de género e igualdad social y no discriminación; Ley 8/2016, de 27 de mayo, de igualdad social de lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, transgénero e intersexuales, y de políticas públicas contra la discriminación por orientación sexual e identidad de género en la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia; Ley Foral 8/2017, de 19 de junio, para la igualdad social de las personas LGTBI+; Ley 14/2012, de 28 de junio, de no discriminación por motivos de identidad de género y de reconocimiento de los derechos de las personas transexuales.

⁵⁷ Rubio Marín y Osella definen los regímenes de género electivos como aquellos en los que la posibilidad de reasignación de la mención al sexo en la documentación administrativa se hace depender exclusivamente de la voluntad del individuo, con base en el reconocimiento del derecho a la autodeterminación de la identidad sexual. Por contraposición a este modelo legal de definición del género, Rubio y Osella distinguen los regímenes de género por heteroasignación, que se corresponderían con aquellas jurisdicciones en las que, o bien no se contempla la posibilidad de reasignación del sexo asignado al individuo al nacer; o bien sí se da cobertura legal a la reasignación, pero se hace depender de criterios de evaluación o clasificación externa (la constatación del diagnóstico de disforia de género, el sometimiento a tratamientos hormonales y/o a procesos y cirugías de reasignación, etc.) (R. Rubio Marín y S. Osella, “The new constitutional...” cit.).

documento nacional de identidad. Prevén asimismo que, cuando por la naturaleza de la gestión administrativa se haga necesario registrar datos que obran en el documento nacional de identidad, se recogerán las iniciales del nombre legal, los apellidos completos y el nombre elegido por razones de identidad de género, para evitar situaciones de sufrimiento o discriminación. En cualquier caso, estas disposiciones más bien se perfilan como parches a una cuestión estructuralmente insatisfactoria para la adecuada tutela de los derechos fundamentales de los individuos, en tanto el hecho de que de que una misma persona pueda ver reconocida la identidad de género sentida ante la Administración pública autonómica, pero no ante las instituciones del Estado, constituye una disonancia que tiene un impacto negativo real en la vida de las personas trans.

IV. CONCLUSIONES

El Estado moderno se funda sobre un pacto sexual excluyente de las mujeres. Esta exclusión es necesaria para posibilitar el modelo político de la modernidad basado en la división entre las esferas pública y privada y en la complementariedad entre los roles de género: para que los varones puedan dedicarse a la actividad en el ámbito público, a aquello que se encuentra socialmente valorado, es necesario que las mujeres permanezcan en los hogares, ocupándose de los cuidados y de lo doméstico, sin recibir ninguna contraprestación económica a cambio. El andamiaje teórico sobre el que se fundamenta esta división sexual del trabajo es la adjudicación coactiva de identidades generizadas: se considera a las mujeres naturalmente aptas para determinadas funciones y a los hombres para otras. Esta división va de la mano de la jerarquización valorativa de los roles y aptitudes asociados a cada uno de los sexos y se encuentra en la base de la subordinación que durante siglos han sufrido y, a día de hoy, siguen sufriendo las mujeres. Con la Ilustración, las mujeres, excluidas en los Estados liberales de la condición de ciudadanas, se identifican por primera vez como colectivo oprimido por una causa común y nace el feminismo de la igualdad a partir de la denuncia de que las diferencias biológicas existentes entre hombres y mujeres no justifican el papel subordinado e inferior que culturalmente se les ha asignado en la sociedad a través de la pretendida naturalización de los roles culturales de género. Esta idea se perfecciona científicamente cuando las feministas de los años setenta se dedican a teorizar sobre el sistema sexo/género y la distinción entre ambas categorías, identificando el sexo con la biología y el género con la cultura. Posteriormente, sin embargo, las teorías deconstructivistas de los años noventa ponen en cuestión también la propia identificación del sexo como categoría natural, ahistórica, previa a la cultura e inmutable y señalan los componentes culturales que subyacen a este binarismo dicotómico presente en ambas

categorías. No obstante, el curso de la relativización teórica del sistema sexo/género no ha llevado a su abolición como categoría relevante en la ordenación de la sociedad. A pesar de los esfuerzos dogmáticos e institucionales que se han llevado a cabo en los últimos siglos por la deconstrucción de los roles de género y la relativización del determinismo sexual, el sistema sexo-género conserva hoy día su centralidad como criterio estructurador del papel de las personas en sociedad. Esto hace que las personas que se encuentran fuera de los parámetros fijados por el sistema sexo-género, es decir, quienes se identifican con un género distinto al asignado al nacer (personas trans) o quienes no se identifican con ninguna de las dos opciones posibles (personas intersexuales y no binarias), se enfrenten a situaciones de opresión y discriminación de manera generalizada. Estos colectivos se han afanado en la visibilización de la marginación y el sufrimiento experimentado por quienes se identifican con un género distinto a aquel que les fue asignado en al nacer y en la reivindicación del reconocimiento jurídico de las identidades de género disidentes en base a la autodeterminación. En un primer momento, estas reivindicaciones cristalizan en la aprobación de la Ley 3/2007, reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas que, si bien flexibiliza los criterios legales de determinación del sexo, contemplando la posibilidad de reasignación para que pueda existir una correspondencia entre la identidad de género sentida por el individuo y la reconocida legal e institucionalmente, adolece de varios problemas estructurales derivados de la concepción binaria reduccionista y patologizadora de la realidad trans que la preside, a saber: se trata de una norma en la que pervive la concepción de la identidad de género como un trastorno y no como una manifestación de la libertad de elección del individuo, toda vez que condiciona la posibilidad de modificación de la mención registral del sexo a la constatación médica de determinados cambios físicos; se mueve en el reduccionismo binarista de lo masculino y lo femenino sin ampliar el marco a otras identidades no binarias; no reconoce la titularidad del derecho a acceder al cambio de inscripción registral a las personas menores de edad; y se limita a regular un aspecto concreto de la identidad de género como es la mención registral, pero se trata de una solución normativa que se encuentra muy lejos de cubrir de manera integral todas las situaciones que afectan a las personas trans en distintos ámbitos necesitados de regulación. Deficiencias que han tratado de ser suplidas por el legislador autonómico mediante la aprobación de normas que reconocen el respeto institucional en el ámbito autonómico a la identidad de género sentida. Estas normas presentan un avance importante con respecto a la regulación estatal, llegando a contemplar, la gran mayoría de ellas, sistemas electivos de identidad de género. Del mismo modo, lleva años debatiéndose políticamente sobre el contenido de una ley estatal que establezca el

reconocimiento a la identidad de género sentida a nivel nacional al estilo de las autonómicas, y todo indica que su tramitación y eventual aprobación parlamentaria será inminente. En cualquier caso, sin desconocer la mejora que para las condiciones de vida de las personas que tienen que sufrir la imposición de unos roles de género con los que no se sienten identificadas supondría eximir las de la obligación de someterse a tratamientos médicos de cara al reconocimiento institucional de la identidad sentida, un sistema que aspire exclusivamente a flexibilizar el paso entre las categorías para el reconocimiento jurídico del sexo sentido presenta evidentes limitaciones a la hora de solucionar los problemas derivados de la vigencia del sistema sexo-género. Y ello es así no solo porque los modelos de género electivos que se construyen en torno a las categorías clásicas dejan fuera de dicho reconocimiento institucional la posibilidad de que puedan existir otras opciones más allá de la simpleza del binarismo dicotómico y clásico varón-mujer, sino porque el problema fundamental lo continúa encarnando la vigencia del sistema sexo/género y de sus categorías como herramientas coactivas de adjudicación de identidades que determinan el papel de los individuos en la sociedad en base a prejuicios de género irracionales e infundados que, en una sociedad verdaderamente igualitaria, superadas las lógicas de la complementariedad de los roles generizados del contractualismo clásico, solo podrían caer en la irrelevancia.

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

Por

CARLA CARMONA
Universidad de Sevilla (España)

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/género¹ 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.² Sin embargo, la práctica clínica, en lugar

¹ 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.

² 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”³. 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.⁴ 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.⁵

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*

³ 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.

⁴ 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).

⁵ 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)⁶. 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)⁷. Encontramos otras concepciones no binarias entre los pueblos nativos de los Estados Unidos, los cuales disponen de tres a cinco categorías de sexo/género⁸ 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.

⁶ 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.

⁷ R.E. Kukla, “Terms for Gender Diversity in Classical Jewish Texts”, *Transtorah.org*, http://transtorah.org/PDFs/Classical_Jewish_Terms_for_Gender_Diversity.pdf (acceso 28.03.2022).

⁸ 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/ (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 infantil⁹, 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 niñas¹⁰.

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 XX¹¹, 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.¹² 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.¹³

⁹ 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.

¹⁰ 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.

¹¹ G. Wajcman, *El objeto del siglo*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2001.

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

¹³ 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».¹⁴

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 intersexuales¹⁵. 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”¹⁶. 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 lenguaje¹⁷. Si las encarnaciones intersexuales no se conciben como ambiguas o anormales, sino “como claramente intersexuales en su morfología”¹⁸, no parece tener sentido que nuestros recursos hermenéuticos se limiten a la

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

¹⁵ 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.

¹⁶ M. Cabral, “The marks on our bodies”, cit.

¹⁷ B.W. King, “Biopolitics”, cit., p. 156.

¹⁸ 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.¹⁹ 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.

¹⁹ 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 Harding²⁰, 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

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

sexuales de *ambos sexos*²¹. 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”²², que tiene dos acepciones. La primera acepción, “perteneiente 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”.²³

Que solo existen dos sexos nos lo recuerda la entrada de “sexo”²⁴. 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”²⁵. 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

²¹ 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).

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

²³ 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).

²⁴ 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.

²⁵ 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.²⁶

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*”²⁷.

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”²⁸.

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”²⁹. 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 Butler³⁰. 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

²⁶ 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 (acceso 11.03.22), p. 6 (la cursiva es mía).

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

²⁸ 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.

²⁹ 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).

³⁰ 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 Carpenter³¹. 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 mutiladora³². 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”³³. 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”³⁴. 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.³⁵ Otro de los pilares de su rechazo de la introducción de una tercera

³¹ 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.

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

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

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

³⁵ 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”³⁶. 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.³⁷ 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.³⁸

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”³⁹. Por el contrario, Carpenter apuesta por facilitar la autodeterminación, y no asociar a las personas intersexuales con una única clasificación legal de sexo⁴⁰. 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.⁴¹

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

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

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

³⁸ B.W. King, “Biopolitics”, cit., p. 168.

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

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

⁴¹ 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.⁴² 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’⁴³. 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*⁴⁴, 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.⁴⁵ 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

⁴² 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 (acceso 20.03.2022).

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

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

⁴⁵ C.G. Costello, “Beyond Binary Sex”, cit.

una perspectiva interseccional⁴⁶, Costello diferencia entre *intersex* y *non-binary*, entendiendo la primera como una categoría sexual y la segunda como una categoría de género⁴⁷. 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.⁴⁸ 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”⁴⁹. 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”⁵⁰. 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”⁵¹.

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

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

⁴⁸ B.W. King, “Biopolitics”, cit., pp. 157-158.

⁴⁹ B.W. King, “Biopolitics”, cit., p. 158.

⁵⁰ B.W. King, “Biopolitics”, cit., p. 158.

⁵¹ 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.⁵²

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.⁵³ 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.⁵⁴ Distingue dos tipos, la injusticia hermenéutica y la injusticia testimonial.

⁵² B.W. King, “Biopolitics”, cit., pp. 156-157, 175.

⁵³ B.W. King, “Biopolitics”, cit., pp. 172-175.

⁵⁴ 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 Brownmiller⁵⁵, 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.⁵⁶

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'.⁵⁷

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.

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

⁵⁶ M. Fricker, *Epistemic Injustice*, cit., esp. 149-151.

⁵⁷ 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”⁵⁸. 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 contributiva⁵⁹. 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”⁶⁰.

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.⁶¹ 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*⁶²: 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

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

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

⁶⁰ K. Dotson, “A Cautionary Tale”, cit., p. 31.

⁶¹ 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.

⁶² 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”⁶³ y de “vacío testimonial”⁶⁴. 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...”⁶⁵

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 Cordova⁶⁶, Steers-McCrum explora el silenciamiento sistemático de los nativos americanos por parte del mundo académico. Esta cita de Córdova 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.⁶⁷

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”⁶⁸. 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

⁶³ 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.

⁶⁴ 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.

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

⁶⁶ 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.

⁶⁷ V.F. Cordova, *How It is*, cit., p. 41.

⁶⁸ 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.⁶⁹ 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.⁷⁰ 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.⁷¹ 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.⁷² . 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”⁷³. Sirviéndose del trabajo de Patricia Hill Collins, el ejemplo que nos ofrece Dotson es el de las mujeres negras en Estados Unidos, que no

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

⁷⁰ C. Carmona, “Silencing by Not Telling”, cit., p. 581.

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

⁷² K. Dotson, “Tracking Epistemic Violence”, cit., p. 241.

⁷³ K. Dotson, “Tracking Epistemic Violence”, cit., p. 242.

son percibidas como sujetos de conocimiento por el mero hecho de ser mujeres negras.⁷⁴ 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.⁷⁵ 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.⁷⁶ 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”⁷⁷. 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

⁷⁴ K. Dotson, “Tracking Epistemic Violence”, cit., p. 242.

⁷⁵ K. Dotson, “Tracking Epistemic Violence”, cit., p. 249.

⁷⁶ K. Dotson, “Tracking Epistemic Violence”, cit., pp. 244-245.

⁷⁷ 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.⁷⁸ 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.⁷⁹ 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.⁸⁰ 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* mujeres⁸¹. 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

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

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

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

⁸¹ 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.⁸² 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”⁸³. 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”.⁸⁴ El impacto de este tipo de cultura es tal que Cheryl Chase la identifica con “un agujero negro epistemológico”.⁸⁵ 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”.⁸⁶ 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

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

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

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

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

⁸⁶ 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”.⁸⁷ 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.⁸⁸ 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.⁸⁹ 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.⁹⁰

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

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

⁸⁸ M. Holmes, “The Intersex Enchiridion”, cit., pp. 388-411.

⁸⁹ M. Holmes, “The Intersex Enchiridion”, cit.

⁹⁰ 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.⁹¹ Por el contrario, muchas de las personas con características intersexuales, y especialmente sus familias, afirmaban optar por terminología descriptiva en contextos no médicos.⁹² 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”⁹³. 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

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

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

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

cuestiones más profundas e intratables de autonomía corporal.⁹⁴

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”⁹⁵. 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.⁹⁶ 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

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

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

⁹⁶ 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.⁹⁷ 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 1873.⁹⁸ 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.⁹⁹

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

⁹⁷ 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.

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

⁹⁹ 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’.¹⁰⁰

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 interacciones¹⁰¹. En consecuencia, su posible disrupción se entiende

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

¹⁰¹ 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.¹⁰² 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”¹⁰³. 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 quirúrgica¹⁰⁴. 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”¹⁰⁵. Carpenter

¹⁰² J. Medina, *The Epistemology of Resistance*, cit., pp. 60-64.

¹⁰³ 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.)

¹⁰⁴ B. W. King, “Biopolitics”, cit., p. 168.

¹⁰⁵ 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.¹⁰⁶ 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.¹⁰⁷

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 Hänel¹⁰⁸. 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”¹⁰⁹. 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

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

¹⁰⁷ K. Dotson, “Tracking Epistemic Violence”, cit., p. 241.

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

¹⁰⁹ 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.¹¹⁰ Al ser consideradas epistémicamente incompetentes para recibir ciertos materiales epistémicos relativos a su propio cuerpo, un número sustancial de personas con características

¹¹⁰ 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.¹¹¹ 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.

¹¹¹ 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.

EL SUJETO CONSTITUCIONAL. ENTRE LA ABSTRACCIÓN DE LA CIUDADANÍA Y LA EXCLUSIÓN DE CORPORALIDADES OTRAS*

Por

LUÍSA WINTER PEREIRA
Universidad de Sevilla

lwinter@us.es

Revista General de Derecho Público Comparado 31 (2022)

RESUMEN: ¿Cómo se construye el sujeto del constitucionalismo? Esta es la pregunta sobre la que se reflexiona en el presente artículo a través de las dicotomías abstracción vs. materialidad, sujeto/ciudadanía vs. corporalidad, universalidad vs. situacionalidad. Retrotrayéndonos a cómo se ha construido el sujeto moderno occidental a través del llamado momento cartesiano, se estudian dos relatos que funcionan por medio de una lógica de inclusión-exclusión: las generaciones de derechos humanos y las olas del feminismo. Analizando cómo se excluyen determinadas subjetividades de dichos relatos, el artículo finaliza con dos ejemplos concretos sobre cómo funciona dicha lógica de inclusión-exclusión en la configuración del sujeto de derecho y la ciudadanía: mujeres lesbianas y personas intersexuales.

PALABRAS CLAVE: Ciudadanía; cuerpo; situacionalidad; sujeto.

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN. - II. LA PRODUCCIÓN DEL SUJETO CONSTITUCIONAL. - III. LA PRODUCCIÓN DEL RELATO CONSTITUYENTE. - IV. CORPORALIDAD Y CIUDADANÍA. - IV.1. LAS LESBIANAS NO SON MUJERES, NI CIUDADANAS. - IV.2. LAS MUJERES INTERSEX NO SON NADA. - V. CONCLUSIÓN.

THE CONSTITUTIONAL SUBJECT. BETWEEN THE ABSTRACTION OF CITIZENSHIP AND THE EXCLUSION OF OTHER BODIES

ABSTRACT: How is the subject of constitutionalism constructed? This is the question that this article reflects on through the dichotomies of abstraction vs. materiality, subject/citizenship vs. body, universality vs. situationality. Looking back at how the modern Western subject has been constructed through the so-called Cartesian moment, two narratives are studied that function by means of a logic of inclusion-exclusion: the generations of human rights and the waves of feminism. Analysing how certain subjectivities are excluded from these narratives, the article ends with two concrete examples of how this logic of inclusion-exclusion functions in the configuration of the subject of law and citizenship: lesbian women and intersex people.

KEYWORDS: Body; citizenship; situationality; subject.

* Este artículo es parte del 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. También ha sido elaborado en el marco del proyecto Vulnus (INV-IGU159-2021).

SUMMARY: I. INTRODUCTION. - II. THE PRODUCTION OF THE CONSTITUTIONAL SUBJECT. - III. THE PRODUCTION OF THE CONSTITUENT NARRATIVE. - IV. BODY AND CITIZENSHIP. - IV.1. LESBIANS ARE NOT WOMEN, NOR ARE THEY CITIZENS. - IV.2. INTERSEX WOMEN ARE NOTHING. - V. CONCLUSION.

Fecha recepción: 15/04/2022

Fecha aceptación: 19/05/2022

I. INTRODUCCIÓN

¿Cómo sería una conversación entre Angela Davis y Amelia Valcárcel Bernaldo de Quirós? ¿Puede hablar Davis en el espacio de Valcárcel? Remontémonos a la década de los 80. Mientras Davis trataba de reconstruir su vida tras las graves acusaciones que llevaron a su expulsión de la Universidad, Valcárcel publicaba *El derecho al mal*¹. La filósofa española partía de una visión universalista: “[L]a verdadera moralidad y la verdadera universalidad tienen ya algunos siglos de vida en común y pertenecen de lleno a nuestra tradición de ilustrados, de kantianos”². Plantea la unión indiscernible entre derecho y universalidad, tal como se viene estableciendo desde la Ilustración. El problema es qué quiere decir universalidad, pues quizás tras ella encontremos la colonización. Pero volvamos a leer a Valcárcel:

puesto que la universalización es la nota más distinta que nos revela una sentencia moral, y si toda política segrega una moral, nada nos cuesta representarnos la mayor universalidad posible sin romper los límites de la especie (el ecologismo por ejemplo los sobrepasa), y nos encontramos con que el movimiento político que reclama para sí la máxima universalidad es el feminista³.

¿Cuál es la postura universalista que plantea? Leamos: “sólo queda una vía abierta al par universalidad-igualdad: que las mujeres hagan suyo el actual código de los varones, por cierto, casi completamente señalable en la cuestión de los contenidos. Universalicemos definitivamente, contribuyamos al bien haciendo el mal”⁴. ¿A qué mal se refiere Valcárcel? Al final de su texto nos lo aclara: “No reclamamos entonces nuestro

¹ En A. Valcárcel, *Sexo y filosofía*, Anthropos, Barcelona, 1994, pp. 153-166. Publicado originalmente en *El viejo topo*, n. 10, 1980.

² A. Valcárcel, *Sexo y filosofía*, cit., p. 158.

³ A. Valcárcel, *Sexo y filosofía*, cit., p. 158.

⁴ A. Valcárcel, *Sexo y filosofía*, cit., p. 164.

mal, el mal por el que se nos ha definido y no queremos tampoco el bien que se nos imputa, sino exactamente vuestro mal"⁵. Ese es el universalismo que reclama Valcárcel: *el código de los varones*.

Justo un año después del texto de Valcárcel, Angela Davis publicó *Women, Race & Class*⁶. En el libro, entre otras cosas, Davis trabajó con la relación entre los movimientos abolicionistas de la esclavitud y los derechos de las mujeres. Leamos un fragmento:

[P]or regla general, los abolicionistas blancos o bien defendían a los industriales capitalistas o bien no expresaban ninguna conciencia de clase. Esta aceptación incondicional del sistema económico capitalista también era evidente en el programa del movimiento por los derechos de las mujeres. Si la mayoría de los abolicionistas consideraban la esclavitud como una tacha desagradable que era necesario eliminar, la mayoría de las defensoras de los derechos de las mujeres pensaban en la dominación masculina en términos similares, como un defecto inmoral de una sociedad que, por lo demás, era aceptable⁷.

Aquí hay una diferencia epistémica con Valcárcel: Davis está trabajando desde la situacionalidad, con la materialidad de los discursos y las prácticas del siglo XIX en Estados Unidos. En cambio, Valcárcel plantea su pensamiento desde la universalidad de categorías y conceptos, desde un sujeto deshistorizado y descorporeizado.

Pero sigamos un poco más. Davis nos pone sobre la pista de la NAWSA: The National American Woman Suffrage Association. A finales del siglo XIX, esta plataforma aglutinó los esfuerzos para luchar por el derecho al voto de las mujeres. Sin embargo, en ese *mujeres* no cabían todas: ni las obreras, ni las migrantes, ni mucho menos las negras. Así lo señalaban en una resolución de 1893 que recoge Davis⁸. Incluso en la convención de 1899 hicieron una clara defensa del capitalismo monopolista en el discurso *Duty to the Women of Our New Possession*⁹. Como señala la filósofa estadounidense,

las sufragistas también podrían haber anunciado que si en virtud de su condición de mujeres blancas de la clase media y de la burguesía les fuera entregado el poder del voto, rápidamente reprimirían por la fuerza a los tres

⁵ A. Valcárcel, *Sexo y filosofía*, cit., p. 165.

⁶ A. Davis, *Women, Race & Class*, Vintage Books, New York, 1981. Se sigue la traducción publicada por Akal, Madrid, 2005.

⁷ A. Davis, *Mujeres, raza y clase*, cit., p. 73.

⁸ A. Davis, *Mujeres, raza y clase*, cit., p. 120.

⁹ A. Davis, *Mujeres, raza y clase*, cit., p. 121.

elementos principales que componían la clase obrera estadounidense: las personas negras, los inmigrantes y los trabajadores nativos analfabetos. De hecho, éstos eran los tres grupos de personas cuyo trabajo era explotado y cuyas vidas eran sacrificadas por los Morgans, los Rockefellers, los Mellons y los Vanderbilts, es decir, por la nueva clase de capitalistas monopolistas que estaban erigiendo despiadadamente sus imperios¹⁰.

El racismo estaba bien instalado en el movimiento por los derechos de las mujeres de fines del siglo XIX estadounidense.

Entonces, volvamos a la pregunta inicial: ¿es posible una conversación entre Davis y Valcárcel? La respuesta es que no. La situacionalidad (Davis) y la universalidad (Valcárcel) impiden un diálogo. En cierta medida, siguiendo a Gayatri Chakravorty Spivak¹¹, la condición de subalternidad impide poder hablar la lengua, con sus códigos y normas, de quien tiene el poder de dominación. Desde los planteamientos ilustrados de Valcárcel, la sociedad es un ente armónico que tiene ciertos defectos que deben ser corregidos. O por decirlo con Jürgen Habermas: la Modernidad ha incumplido algunas de sus promesas y de lo que se trata es de trabajar para realizar ese proyecto inacabado¹². Pero la Modernidad en sí misma es aceptable, solo que ese déficit que sitúa a las mujeres en una situación de inferioridad debe ser corregido. Por eso reclama el derecho a hacer el mal. En cambio, Davis nos sitúa ante la construcción misma de los postulados modernos. No se trata de un déficit, sino que la Modernidad en sí misma es racista, clasista y machista. Patriarcado, capitalismo, racismo y colonialismo son componentes estructurales de la Modernidad y de la Ilustración¹³ reivindicadas por Valcárcel. De ahí que las sufragistas estadounidenses de finales del XIX lucharan por su derecho al voto al mismo tiempo que por su derecho a ser propietarias, inclusive de personas esclavizadas.

Por eso, frente a la falsa universalidad vindicada por Valcárcel, es preciso acudir a la situacionalidad desde la propuesta de Davis. Porque el derecho al mal es la reivindicación del sistema capitalista y racista moderno. En cambio, la posición de Davis ante lo que nos sitúa es ante la puesta en cuestión del propio sistema moderno. Tengamos este debate como ejemplo para poder adentrarnos en lo que quisiera plantear

¹⁰ A. Davis, *Mujeres, raza y clase*, cit., p. 120.

¹¹ G.C. Spivak, "Can the Subaltern Speak?", en *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. C. Nelson y L. Grossberg (Macmillan, London, 1988).

¹² J. Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Surhkamp, Frankfurt a.M., 1985.

¹³ B.d.S. Santos, "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes", en *Epistemologías del sur*, ed. B.d.S. Santos y M.P. Menses (Madrid: Akal, 2014), pp. 21-66.

en este artículo: la pugna entre la universalidad y la situacionalidad es la pugna también entre la abstracción de la ciudadanía y la materialidad de las corporalidades. Para que la posición de Valcárcel pueda ser enunciada es preciso articular un sujeto abstracto. En cambio, para que la posición de Davis sea enunciada es preciso rastrear la materialidad del sujeto. Desde esta tensión, aquí trataré de bosquejar cómo el derecho moderno y occidental se ha construido sobre la abstracción del sujeto en la forma de la ciudadanía, en la posición de Valcárcel, impidiendo toda posibilidad de la materialidad situada de las corporalidades, aquí con Davis. De ahí la necesidad de reivindicar la materialidad para resignificar el sistema jurídico. O por decirlo con Donna Haraway: “[B]odies, then, are not born; they are made”¹⁴.

II. LA PRODUCCIÓN DEL SUJETO CONSTITUCIONAL

Quien abra la Constitución española de 1978 se encontrará que el primer título está dedicado a los *derechos y deberes fundamentales*. Nada original. Las Constituciones posteriores a la Segunda Guerra Mundial también comienzan así. Pensemos en las Constituciones de Alemania, Italia o Portugal, por situar a tres cercanas espacio-temporalmente (sobre todo la portuguesa). No es baladí este comienzo: las garantías jurídicas como principio de un sistema constitucional. Ello supone una clara ruptura con el constitucionalismo decimonónico donde las Constituciones funcionaban más como programas políticos que como textos jurídicos fundamentales directamente aplicables¹⁵. Ahora bien, si nos introducimos en su articulado ya notamos cierta decepción: se diferencia entre españoles y extranjeros, entre persona y ciudadano. Esto es, se puede atisbar una cierta lógica de inclusión-exclusión. Pensemos en el artículo 12 que reza así “[L]os españoles son mayores de edad a los 18 años”. Se trata de una regla constitutiva que se refiere a un hecho institucional que confiere un status: 18 años igual a mayoría de edad (igual a, por ejemplo, derecho al sufragio). Esto es, si se da un determinado estado de cosas se produce un resultado institucional¹⁶. Si se da X (estado de cosas) entonces R (resultado institucional). Ahora bien, ¿cuál es el estado de cosas? Aparentemente sería el hecho natural del transcurso del tiempo que lleva desde una fecha Y a otra fecha Z en la que transcurren 18 años. Ese momento temporal del cumpleaños supone el resultado institucional de la mayoría de edad. Aunque lo cierto es que esta mayoría de

¹⁴ D. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women*, Routledge, New York, 1991, p. 208.

¹⁵ M. Fioravanti, *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las Constituciones*, Trotta, Madrid, 2009, pp. 121-130.

¹⁶ J. Aguiló Regla, *Teoría general de las fuentes del Derecho (y del orden jurídico)*, Ariel, Barcelona, 2000, p. 60.

edad como resultado institucional puede quedar limitada en sus efectos: pensemos en una incapacitación judicial, el sometimiento a la institución de la tutela o el encierro en un centro penitenciario.

¿Hay más limitaciones? El propio artículo la señala. No solo se debe producir ese hecho natural del transcurso del tiempo, sino que también debe producirse un elemento jurídico: ser español. Lo cual nos lleva a reformular el estado de cosas: si se da el transcurso del tiempo (18 años) más ser español (que no es una condición natural, sino jurídica), entonces se producirá el resultado institucional mayoría de edad. Curiosamente aquí la Constitución española hace sumar un hecho natural (18 años) con un status jurídico (nacionalidad) lo cual hace limitar aún más el resultado institucional. ¿Qué ocurre con quienes tienen el estatuto de residencia? Hay más artículos de este tipo en la Constitución española, en las que una condición jurídica como es la nacionalidad o la ciudadanía determinará resultados institucionales o el goce de garantías jurídicas en forma de derechos.

Esto que puede ser simple erudición teórico-jurídica mantiene dentro de sí un trasfondo fundamental: la lógica inclusión-exclusión. Para que unas subjetividades estén incluidas, otras deben estar excluidas. Y esta lógica tiene un momento de eclosión clave: la modernidad y el *momento cartesiano*. Este momento cartesiano, como señala Michel Foucault, “actuó de dos maneras al recalificar filosóficamente el *gnothi seautou* (conócete a ti mismo) y descalificar, al contrario, la *epimeleia heautou* (inquietud de sí)”¹⁷. ¿Qué nos quiere decir Foucault? Que en Grecia para ser sujeto había que cuidar y cuidarse, cuidar a la otredad e incorporararnos su placer y su cuidado sin la intermediación de una ley: el cuidado de sí y de los otros¹⁸. Este paradigma fue destituido primero por la tradición cristiana y luego con su secularización moderna en René Descartes. Ese *cogito ergo sum* no fue más que la eclosión de la idea de sujeto moderno que recoge el constitucionalismo actual en esa lógica de inclusión-exclusión que se plantea desde lo natural.

¿Qué supone el momento cartesiano? El olvido de la corporalidad como necesario para la idea de sujeto que se plantea en el constitucionalismo. Porque, como trataré de plantear, la idea de subjetividad que aparece en las Constituciones occidentales actuales se construye a través de la abstracción y del olvido del cuerpo. Pero detengámonos previamente en la génesis de este sujeto abstracto y de su naturalización. Descartes en su *Discurso del método* sustituyó a Dios por el Yo como nuevo fundamento del conocimiento. *Pienso, luego existo*, esto es, mi existencia es indudable en tanto yo

¹⁷ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Akal, Madrid, 2015, p. 29.

¹⁸ M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, Akal, Madrid, 2011.

pienso. Este es el primer principio¹⁹. Para ello realiza dos argumentos: ontológico y epistemológico. El primero diferencia entre mente y cuerpo, los separa para evitar que el cuerpo, lo material, contamine a la mente, lugar donde se produciría el verdadero conocimiento. Lo que evita así Descartes es que la mente venga condicionada por la situacionalidad de un cuerpo. La mente se presenta así como lo *universal*, desligada de cualquier corporalidad. La mente es, no *está*. En caso contrario, de estar situada en una corporalidad atravesada por intersecciones y relacionada con otras corporalidades, sería imposible plantear la idea de universalidad.

Desligado así conocimiento y corporalidad, el segundo argumento, de carácter epistemológico, plantea que, si *yo pienso, luego existo*, solo ese *yo* existe y solo ese *yo* piensa. No hay, por tanto, realidad externa al yo: “[C]erraré ahora los ojos, me taparé los oídos, suspenderé mis sentidos; hasta borraré de mi pensamiento toda imagen de las cosas corpóreas, o, al menos, como eso es casi imposible, las reputaré vanas y falsas; de este modo, en coloquio sólo conmigo y examinando mis adentros, procuraré ir conociéndome mejor y hacerme más familiar a mí propio”²⁰. En *Meditaciones metafísicas* es claro: vivo “en coloquio sólo conmigo”. He aquí el solipsismo cartesiano. El monólogo interno del yo consigo mismo como única forma de conocimiento, esto es, como única forma de ser sujeto. De nuevo se rompe con la relacionalidad y con la situacionalidad para provocar la *ficción* de la universalidad. Porque si interviene el cuerpo y el otro ya no es posible ese monólogo, sino que surge la necesidad del diálogo. Y pareciera que para Descartes el diálogo contamina, hace imposible el conocimiento verdadero.

Es así que es posible enunciar la idea de sujeto moderno: un sujeto que se presenta como universal, abstracto, objetivo, neutral, imparcial que produce un conocimiento que será también universal, abstracto, objetivo, neutral, imparcial. O que produce, también, un derecho y una ciudadanía que asumirá esas mismas características. El conocimiento superior, o simplemente *el conocimiento*, es aquel que procede de la eliminación de la corporalidad, de la materialidad, de la inmanencia, de la situacionalidad, de la otredad y de la relacionalidad. Igual ocurre con el derecho o con la idea de sujeto jurídico. Este, también en su deriva como ciudadano en las declaraciones de derechos de Virginia en 1776 o la francesa de 1789, es un sujeto universal, abstracto, objetivo, neutral, imparcial en tanto ha eliminado su vinculación con la corporalidad, con la materialidad, con la inmanencia, con la situacionalidad, con la otredad y con la relacionalidad. Por eso ese sujeto universal, ese ciudadano, será *el* modelo, el *único* posible. ¿Qué ocurre cuando una corporalidad situada no se ajusta al patrón del modelo? Que no será sujeto, que no

¹⁹ R. Descartes, *Discurso del método*, Alianza, Madrid, 1994, p. 94.

²⁰ R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Alfaguara, Madrid, 1977, p. 31.

será ciudadano. Pensemos en las mujeres en la Declaración de Derechos del Hombres y del Ciudadano. Pensemos en Olympe de Gouges. Pensemos en cualquier mujer negra esclava en una casa de blancos de Estados Unidos, incluso en una casa en la que la madre y esposa era ferviente luchadora por los derechos de las mujeres (blancas, por supuesto)²¹. El contrato social liberó al hombre, pero el contrato sexual mantuvo la sujeción de las mujeres²². Como señala Blanca Rodríguez Ruiz, “el Estado-Nación se consolidaba así como una estructura jurídico-política excluyente de la ciudadanía de las mujeres”²³, pues la exclusión de algunos hombres se debió a motivos coyunturales subsanables (por ejemplo, la renta o la propiedad privada), mientras que la exclusión de *todas* las mujeres era algo inamovible.

Para que el momento cartesiano funcionara, entonces, era necesario excluir a toda subjetividad que no encajara en el modelo. O por decirlo con Enrique Dussel, para que ese sujeto universal sea universal primero tiene que conquistar: *ego conquiro*²⁴. Debe ir más allá: no solo se debe conquistar, sino también exterminar. Por eso antes del *ego cogito* es preciso un *ego conquiro* y un *ego extermino*. Es preciso destruir los cuerpos situados que ponen en cuestión a ese SUJETO, al único sujeto posible. Como plantea Ramón Grosfoguel:

[L]o que conecta el «yo conquisto, luego existo» (*ego conquiro*) con el idólatrico «yo pienso, luego existo» (*ego cogito*) es el racismo/sexismo epistémico producido por el «yo extermino, luego existo» (*ego extermino*). Es la lógica del genocidio/epistemicidio juntos lo que sirve de mediación entre el «yo conquisto» y el racismo/sexismo epistémico del «yo pienso» como nuevo fundamento del conocimiento en el mundo moderno/colonial. El *ego extermino* es la condición socio-histórica estructural que hace posible la conexión del *ego conquiro* con el *ego cogito*²⁵.

Se podría señalar que para que se imponga el sujeto de derecho como sujeto abstracto que niega la materialidad (y, por tanto, la posibilidad de cambiar las condiciones materiales), es preciso conquistar y exterminar. La ciudadanía y el sujeto del

²¹ Sobre las exclusiones de las revoluciones burguesas, véase M. Costa, *Feminismos jurídicos*, Didot, Buenos Aires, 2016, pp. 29-50.

²² C. Pateman, *The Sexual Contract*, Polity Press, Cambridge, 1988.

²³ B. Rodríguez Ruiz, *El discurso del cuidado*, Tirant, Valencia, 2019, p. 19.

²⁴ E. Dussel, “Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la Modernidad”, en *Epistemologías del sur*, cit., p. 295.

²⁵ R. Grosfoguel, “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI”, *Tabula rasa*, n. 19, 2013, p. 39.

constitucionalismo occidental se han construido sobre ese olvido del cuerpo. O dicho de otra forma, sobre su conquista y exterminio para que solo quedara un cuerpo para un único sujeto. Un único sujeto, además, para una única comunidad.

III. LA PRODUCCIÓN DEL RELATO CONSTITUYENTE

Tenemos al sujeto moderno y sabemos cómo se construye. Ahora: ¿cómo es la operación de naturalización del sujeto? ¿Cuál es la tecnología epistemológica que mantiene el sujeto tal cual? Vaya por delante una advertencia: este sujeto producirá una comunidad. Y lo que caracteriza a toda comunidad y a los comunitarismos, como planteó hace unos años Roberto Esposito²⁶, no es algo común sino un *proprium*. Volvamos al ejemplo del artículo 12 de la Constitución española: ¿qué es lo que comparte todo sujeto *español* a ojos de la Constitución de 1978? ¿Algo común o algo propio? Lo que se comparte, paradójicamente, es un título de propiedad: la nacionalidad española presentada, además, junto al hecho natural de cumplir 18 años. Lo que tienen en común los españoles es la propiedad de la nacionalidad española. Este es el *proprium* que hace que quien carezca de este título de propiedad quede en una situación de exclusión de las garantías de los derechos. Porque la comunidad se producirá siempre a partir de una lógica de inclusión-exclusión, la misma que articula la idea de sujeto moderno.

Lo que quisiera plantear aquí con dos ejemplos es cómo en torno a esta idea de sujeto y de comunidad podemos encontrar una tecnología epistémica que naturaliza al sujeto y oculta la violencia que excluye a quienes no cumplen con el modelo de sujeto. Los dos ejemplos son la caracterización de las *generaciones* de derechos humanos y las *olas* feministas. Lo que comparten ambos ejemplos es que desde pretensiones que podríamos en un primer lugar compartir en tanto, por usar un criterio moral, *bienintencionadas*, en el fondo parten de un sesgo ideológico que oculta la lógica de inclusión-exclusión del sujeto moderno.

Bartolomé Clavero lo plantea de forma crucial en relación con el artículo 2 de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948. Dice así este artículo:

[T]oda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición. Además, no se hará distinción alguna

²⁶ R. Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.

fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía.

Si toda persona tiene derechos humanos, ¿por qué realizar la precisión de “sin distinción alguna” en relación a los pueblos colonizados? Sin distinción alguna, pero la distinción se hace. En palabras de Clavero, “la historia usual de los derechos humanos prefiere ignorar la existencia de esa *distinción*, una distinción que viene exactamente tras declararse que no debiera haberla, pese a todas las implicaciones que va a arrastrar incluso tras la descolonización y quizás hasta hoy”²⁷. Esa ignorancia se solapa con un relato aprendido y que se repite sin crítica ni resistencia. Por ejemplo, el relato de las generaciones de derechos humanos.

Tomemos como ejemplo de ese relato, por la importancia del autor y por la posición en el mercado editorial de su obra, el libro *Derechos fundamentales. Apuntes de historia de las constituciones*, de Maurizio Fioravanti²⁸. Se trata de un manual usado en multitud de Universidades, en este y en el otro lado del charco, para estudiar una disciplina, para *disciplinar*. El texto comienza con tres fundamentaciones teóricas de las libertades a través de Inglaterra (modelo historicista), Francia (modelo individualista) y Alemania (modelo estatalista) entre los siglos XVII y XIX. Solo tres modelos situados en Europa occidental como fundamentos. En segundo lugar, realiza una historia de la evolución de los derechos a través de la revolución francesa y de la revolución americana (por supuesto, aquí *americana* no se refiere a todo el continente Americano, sino exclusivamente a lo que hoy es una parte de Estados Unidos). Luego pasa por la construcción del Estado de Derecho en la doctrina germana del XIX para finalizar en un cuarto capítulo sobre el constitucionalismo del siglo XX. Fioravanti plantea así una evolución lineal que conecta *un* pasado como *el* pasado con los derechos fundamentales actuales.

Esta historia lineal sería: positivización, generalización, universalización y especificación. Este es el modelo que excluye a todo lo que no encaje. Y, además, los procesos de construcción de derechos se universalizan: como si el contexto que provocó

²⁷ B. Clavero, *Derecho global. Por una historia verosímil de los Derechos Humanos*, Trotta, Madrid, 2014, p. 14. Véase también pp. 89-92.

²⁸ M. Fioravanti, *Los derechos fundamentales*, cit.

la revolución francesa pudiera ser el mismo en cualquier latitud del planeta²⁹. Por eso, como apuntan Luis Lloredo Alix y Fernando Cristancho Acero, *olvidemos las generaciones de derechos humanos* porque son “un constructo ideológico de raigambre occidental, que tiende a ver la historia de los derechos como un proceso internamente coherente y escalonado, según el cual cada periodo histórico dio a luz a una «clase» particular de derechos: individuales, políticos, sociales...”³⁰. Se trata de *una* historia que se presenta como *la* historia, la única posible³¹. De ahí que se excluya al resto. O en palabras de David Sánchez Rubio, “los derechos humanos en su versión más extendida son como un traje que sirvió y sirve a un colectivo, pero que se hace demasiado estrecho para que quepan las reivindicaciones, las demandas de otros grupos, colectivos o movimientos sociales”³². Los derechos y cómo se presentan con la idea de generaciones están hechos para un cuerpo concreto en una historia concreta. Como vimos con Descartes, también esta tematización a través de generaciones necesita de los dos argumentos vistos: ontológico y epistemológico. Nada del cuerpo, nada de la relacionalidad. Las generaciones de derechos humanos funcionan, entonces, como una tecnología que produce un relato, un único relato posible que señala, por ejemplo, que fue la lucha del hombre blanco burgués el que consiguió la articulación de los derechos civiles y políticos en 1789, por lo que pareciera que las mujeres, la clase obrera, las personas racializadas, las sexualidades diversas, etc. nunca lucharon antes de conseguir ser representadas en la forma de los derechos. En definitiva, se universaliza un saber que señala tres países (Estados Unidos, Francia e Inglaterra) como modelo de los derechos en una tematización histórica lineal-progresiva (generaciones). Lo cual niega, oculta, conquista y extermina otras realidades, experiencias, subjetividades.

Pongamos un ejemplo palmario de cómo la historiografía de los derechos humanos, de sus modelos, de sus generaciones, excluyen otras experiencias, produciendo -

²⁹ Las generaciones de derechos se construyen como *el* modelo para explicar los derechos y, al mismo tiempo, funcionan como diagnóstico para calificar qué se entienda por democracia liberal. Pareciera que cualquier reivindicación y lucha por los derechos que escape de ese modelo generacional vendría a estar articulado por fuera de la misma democracia.

³⁰ L. Lloredo Alix y F. Cristancho Acero, “Apuntes para una historiografía crítica de los derechos humanos”, en *La investigación en derechos humanos. Posición y método*, ed. C. De la Cruz-Ayuso, D. Morondo Taramundi y E. La Spina (Pamplona: Aranzadi, 2020), p. 156.

³¹ Veáse D. Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton, 2007 y N.A. Chimamanda, *El peligro de la historia única/The Danger of a Single Story*, Pinguin Random House, Barcelona, 2019.

³² D. Sánchez Rubio, “Sobre el concepto de *historización*. Una crítica a la visión sobre las de-generaciones de derechos humanos”, *Praxis*, n. 67, 2011, p. 11.

siguiendo a Boaventura de Sousa Santos- líneas abismales³³. Una de las imágenes constituyentes de la Modernidad es precisamente la revolución. Ya se ha mencionado Francia o Estados Unidos. Pero, ¿cómo construye o excluye de esa imagen a aquellas experiencias y acontecimientos que no encajan dentro del modelo? ¿Qué ocurre, por ejemplo, con la revolución haitiana? ¿Por qué se invisibiliza? Robert R. Palmer en su famosa obra *The Age of the Democratic Revolution*³⁴, de 1959, nos plantea la idea de democracia como punto central asociada a la revolución francesa y al proceso de independencia de las colonias en lo que hoy es Estados Unidos. Lo democrático lo entendía Palmer como una forma de entender la igualdad y la desigualdad. Paradójico si tenemos en cuenta elementos claves para realizar ambas revoluciones y sus efectos posteriores: la negación de la ciudadanía a quienes no fueran hombres, blancos y propietarios, la desposesión y genocidio de personas indígenas, así como la institución de la esclavitud en Estados Unidos y en las colonias francesas. Otros procesos revolucionarios como Haití, llevados a cabo por personas esclavizadas y racializadas, son entendidos por Palmer simplemente como un apéndice del magma producido por la revolución francesa y las ideas ilustradas, pero sin entidad propia, sin agencia, como simple copia, a pesar de las evidentes diferencias geo-situacionales de ambos procesos. En palabras de Gurminder K. Bhambra, la revolución haitiana “is rarely accorded a similar status [con respecto a la revolución francesa o a la de Estados Unidos], that is, of being a foundational event of world history that brings into being the modern world”³⁵.

Pero algo que se oculta, por ejemplo, en la narrativa historiográfica del proceso revolucionario francés es que la declaración política más radical de la revolución francesa vino de Haití: se ignora el papel protagonista que jugó el revolucionario haitiano Jean-Baptiste Belley en la necesidad de la abolición de la esclavitud que Francia hizo propia en su famoso artículo 1 de la Declaración donde se señala que todo hombre nace libre³⁶. Es tal la invisibilidad que historiadores como Eric Hobsbawm atribuyen la abolición de la esclavitud a los jacobinos de la Francia continental y no a los jacobinos

³³ B.d.S. Santos, “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”, cit.

³⁴ R.R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution*, Princeton University Press, Princeton, 2014.

³⁵ G.K. Bhambra, “Undoing the Epistemic Disavowal of the Haitian Revolution: A Contribution to Global Social Thought”, *Journal of Intercultural Studies*, Vol. 37, n. 1, 2016, p. 5.

³⁶ L. Dubois, *Avengers of the New World: the story of the Haitian revolution*, Harvard University Press, Cambridge, 2005, pp. 169-170.

negros de las colonias³⁷. Haití solo es visto como un Estado fallido que supuso un problema económico para Francia por la pérdida de un espacio de producción de azúcar. ¿Qué pasaría si la revolución haitiana fuera considerada también un acontecimiento constituyente de la modernidad? ¿Qué sucedería si la idea de libertad se construyera desde las personas esclavizadas y racializadas?

Este metarrelato de la historicidad lineal, del progreso, como si de una cosa se llegara a la otra por pura inercia, también ha copado la historiografía feminista. Por decirlo en palabras de Laura Llevadot, “es un error pensar el feminismo en términos de olas, otorgarle una historicidad lineal, porque en verdad todas las posiciones coexisten, combaten y se agolpan”³⁸. En cierta medida, las olas feministas equivalen a las generaciones y modelos de derechos. Una narrativa lineal que lo que provoca es un efecto de homogeneización, excluyendo las experiencias y las subjetividades que no encajan en esa linealidad. Por usar una imagen, cuando una mujer rompe el techo de cristal, otra recoge los cristales del suelo. Esto es: la desigualdad sexo-genérica también está atravesada por desigualdades económicas o raciales. El precio para que una mujer blanca y cisheterosexual acceda a un puesto que históricamente estaba destinado a un hombre (igual de blanco y cisheterosexual) es que una mujer migrante, racializada, quizás sin documentación administrativa, se encargue de los cuidados que históricamente estaban reservados a la primera. De nuevo, en palabras de Llevadot: “la emancipación de la mujer no puede prescindir de esta advertencia proveniente del feminismo negro y decolonial que se sonríe con sorna al ver cómo las feministas liberales lloran desesperadas ante su techo de cristal”³⁹.

Al igual que el dispositivo de las generaciones, el dispositivo de las olas se articula sobre la lógica de la inclusión-exclusión y sobre el momento cartesiano. Se podría decir que cada ola tiene su particular naufragio producido por los remolinos que provoca. Pensemos en las reivindicaciones de esas *otras inapropiables*: las mujeres negras esclavas con la lucha sufragista de la primera ola; las lesbianas o las chicanas con el feminismo de la segunda ola; las trans*, las intersex o las trabajadoras sexuales con el feminismo radical, etc. Y ello porque la idea de olas se proyecta hacia la universalidad, rompiendo con la relacionalidad, la situacionalidad y la corporalidad. *Descartes reload*.

³⁷ Véase sobre este punto C.L.R. James, *Los jacobinos negros*, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2010.

³⁸ L. Llevadot, *Mi herida existía antes que yo. Feminismo y crítica de la diferencia sexual*, Tusquets, Barcelona, 2022, p. 49.

³⁹ L. Llevadot, *Mi herida existía antes que yo*, cit., p. 60.

Por eso se hace necesario un *lugar de fala*⁴⁰, un lugar como cuerpo para enunciarse, una herida que sigue sangrando⁴¹: Sojourner Truth que en 1851 gritó *Ain't I a Woman?* ante la Convención de Derechos de la Mujer en Ohio (Estados Unidos); Gloria Anzaldúa que nos habló desde su *lenguajeo* mestizo como la pesadilla lingüística; Sylvia Rivera que luchó con las presas y que la historiografía cis-gay-blanca ha omitido del relato sobre Stonewall; Anita Garibaldi que tomó las armas para liberar los pueblos de los Pampas brasileños; Batoul El Aouami que luchó por la liberación en el norte de África; Elena de Céspedes considerada la primera mujer cirujana de la península ibérica y que fue condenada por ser intersexual; Clara Peeters que inauguró la idea de subjetividad en el arte 50 años antes que Velázquez; y un largo etcétera que silencios que duele escribir.

IV. CORPORALIDAD Y CIUDADANÍA

Para analizar actualmente cómo funciona este momento cartesiano, este dispositivo de inclusión-exclusión que se construye sobre un sujeto abstracto y desencarnado, que oculta la interseccionalidad, la relacionalidad, la situacionalidad y la corporalidad, me detendré en dos ejemplos sobre orientación sexual y sobre características corporales.

IV.1. Las lesbianas no son mujeres, ni ciudadanas

Es bien conocida y reconocida la elocuente reflexión que nos legó Monique Wittig. En 1980 publicaba en el primer número de *Feminist Issues* su texto *The straight mind*, fruto de una conferencia impartida unos años antes en Nueva York. Concluye con una enigmática frase: “[L]esbians are not women”⁴². No me extenderé aquí en una idea ya tan comentada, afortunadamente. Pues Wittig desafió y puso en tela de juicio a un feminismo ilustrado que naturalizaba las categorías sexuales. Distanciándose de la biología, propuso cómo funciona el régimen político heterosexual de forma similar a las clases sociales. De ahí que las experiencias de las comunidades lesbianas trastocaran el régimen heterosexual y sus categorías planteadas como naturales. Por eso, las lesbianas no son mujeres.

⁴⁰ D. Ribeiro, *Lugar de fala*, Jandaíra, São Paulo, 2019. Un lugar de fala es el lugar de enunciación que ocupamos socialmente y que nos hace tener experiencias y perspectivas situadas. En su libro la autora presenta un panorama histórico sobre las voces que han sido sistemáticamente interrumpidas y silenciadas para cuestionar quiénes tienen más posibilidades de enunciarse y ser escuchadas en la sociedad.

⁴¹ Véase el libro de R. Zakaria, *Against White Feminism*, Norton, New York, 2021.

⁴² M. Wittig, “The straight mind”, *Feminist Issues*, n. 1, 1980, p. 110.

Si bien Wittig estaba pensando en las experiencias de las lesbianas como una línea de fuga del régimen político heterosexual, lo cierto es que este se ha rearticulado para desactivar la emancipación. Las lesbianas no son mujeres, con Wittig, pero tampoco son ciudadanas, con el Estado. La matriz heterosexual de la ley, por pensar aquí con Judith Butler⁴³, construye una unidad, una homogeneidad, entre lo aceptable para rechazar, expulsar, patologizar lo indeseable. Hoy nadie se atrevería a decir -salvo excepciones más a la derecha- que una mujer lesbiana es un ser patológico que haya que corregir. Pero el sistema jurídico, la matriz heterosexual de la ley, establece dispositivos y tecnologías para mantener a las mujeres lesbianas en ese espacio de patologización.

Durante años la lucha más visible de las personas LGTBI se ha enfocado en conquistar la institución del matrimonio. Parecía que, con el reconocimiento de este derecho, el resto de problemas y violencias se irían solucionando. Todas las personas podían acceder así al privilegio del matrimonio. Además, a ello se suma el acceso a la institución adoptiva, lugar este que supondría, a juicio de Butler, un auténtico trastoque del régimen heterosexual⁴⁴.

Sin embargo, la conquista del matrimonio supone también una forma de integración paradójica, puesto que al aceptar el matrimonio se está aceptando también el orden social dado. El derecho al matrimonio reproduciría dicho orden heterosexual sobre la idea de familia heteropatriarcal en un marco neoliberal⁴⁵. El Estado produce así a la ciudadanía que necesita, protegiendo y conservando la heteronormatividad⁴⁶. Por decirlo con Butler, "the question is not only which relations of desire ought to be legitimated by the state but also who may desire the state, *who may desire the state's desire*"⁴⁷. Esto es, quiénes constituyen subjetividades legítimas.

De ahí que haya que plantearse si no hay otros mecanismos que no pasen por la institución matrimonial y que conlleven los mismos beneficios. De nuevo con Butler:

[W]hy should it be that marriage or legal contracts become the basis on which

⁴³ J. Butler, *Gender Trouble*, Routledge, New York, 1990, pp. 35-78. Sobre la idea de matriz heterosexual de la ley, D.J. García López, "¿Teoría jurídica queer? Materiales para una lectura queer del derecho", *Anuario de Filosofía del Derecho*, n. 32, 2016, pp. 323-348.

⁴⁴ J. Butler, *Undoing Gender*, Routledge, New York, 2004, p. 110.

⁴⁵ J. Binnie, "Queer theory, neoliberalism and urban governance", en *Queer Theory: Law, Culture, Empire*, ed. R. Leckey y K. Brooks (London: Routledge, 2010), p. 26. Desde posicionamientos queer, por ejemplo, se ha abogado no por el reconocimiento del derecho al matrimonio, sino por su total abolición, coherente con la premisa de la eliminación de la familia como institución jurídica. Véase I. Hybris, *Las degeneradas trans acaban con la familia*, Kaótica Libros, Madrid, 2022.

⁴⁶ A.L. Brandzel, "Queering Citizenship? Same-Sex Marriage and the State", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, n. 11, 2005, pp. 171-204.

⁴⁷ J. Butler, *Undoing Gender*, cit., p. 111.

health care benefits, for instance, are allocated? Why shouldn't there be ways of organizing health care entitlements such that everyone, regardless of marital status, has access to them? If one argues for marriage as a way of securing those entitlements, then does one not also affirm that entitlements as important as health care ought to remain allocated on the basis of marital status? What does this do to the community of the nonmarried, the single, the divorced, the uninterested, the non-monogamous, and how does the sexual field become reduced, in its very legibility, once we extend marriage as a norm?⁴⁸.

Al final, las demandas de reconocimiento e igualdad refuerzan la matriz heterosexual de la ley. De ahí que, desde la perspectiva trans*, Dean Spade señale que

[T]ransformative change can only arise through mass mobilization led by populations most directly impacted by the harmful systems that distribute vulnerability and security. Law reform tactics can have a role in mobilization-focused strategies, but law reform must never constitute the sole demand of trans politics. If we seek transformation that is more than symbolic and that reaches those facing the most violent manifestations of transphobia, we must move beyond the politics of recognition and inclusion⁴⁹.

Expuestas brevemente estas ideas, veamos cómo se materializan en tres ámbitos en los que directamente están implicadas mujeres lesbianas: matrimonio, adopción y asilo. Con respecto al primero, en España, por ejemplo, desde el año 2005 existe el matrimonio entre personas del mismo sexo. La ley 13/2005, de 1 de julio, por la que se modifica el Código Civil en materia de derecho a contraer matrimonio, vino a realizar una interpretación diferente del artículo 32 de la Constitución. El matrimonio ya no se considera una institución que se ejerce entre un hombre y una mujer, sino que, modificando el artículo 44 del Código Civil, “el matrimonio tendrá los mismos requisitos y efectos cuando ambos contrayentes sean del mismo o de diferente sexo” (artículo único de la Ley 13/2005). La norma, además, fue consolidada a través de la Sentencia del Tribunal Constitucional español 198/2012, de 6 de noviembre de 2012 (con varios votos particulares, como era de esperar)⁵⁰.

⁴⁸ J. Butler, *Undoing Gender*, cit., p. 109.

⁴⁹ D. Spade, *Normal Life. Administrative Violence, Critical Trans Politics, and the Limits of Law*, South Duke University Press, London, 2015, p. 8.

⁵⁰ Véase B. Rodríguez Ruiz, *Género y Constitución*, Juruá, Lisboa, 2017, pp. 164-179.

Desde entonces, el matrimonio entre dos mujeres lesbianas era posible. El Estado las reconocía como sujetos legítimos para vincularse a través de la institución matrimonial, pues se establece la igualdad en requisitos y efectos entre contrayentes de diferente e igual sexo. La cuestión es: ¿realmente es así? ¿O se produce esa diferencia de la que hablaba más arriba Clavero en otro ámbito? Artículo 5 f) del Convenio de Viena sobre Relaciones Consulares, de 24 de abril de 1963: “Las funciones consulares consistirán en [...] actuar en calidad de notario, en la de funcionario de registro civil, y en funciones similares y ejercitar otras de carácter administrativo, siempre que no se opongan las leyes y reglamentos del Estado receptor”. ¿Qué nos quiere decir este artículo? Que si dos mujeres españolas quieren contraer matrimonio en la embajada española⁵¹ en Polonia o en Hungría, la persona competente para celebrar ese matrimonio de acuerdo al sistema jurídico español que se aplica en esa embajada (en tanto que se entiende que es territorio español, en términos jurídicos) no podrá realizarlo y esas dos mujeres lesbianas no tendrán derecho a contraer matrimonio porque en Polonia y en Hungría no está reconocido el matrimonio igualitario. Recordemos la coletilla final del artículo 5 f) antes citado “siempre que no se opongan las leyes y reglamentos del Estado receptor”. No es posible un matrimonio consular entre dos mujeres (tampoco entre dos hombres) cuando el Estado donde se ubique la embajada no reconozca dicha unión. En definitiva, el derecho a contraer matrimonio entre personas del mismo sexo encuentra un límite, sitúa una distinción.

Volvamos a la afirmación de Butler según la cual es la institución adoptiva la que realmente produce una ruptura en el régimen político heterosexual. Si bien esta afirmación podría realizarse en el momento en que publica la filósofa estadounidense, lo cierto es que el régimen político heterosexual se ha rearmado de tal forma que ha podido desactivar esa capacidad de ruptura. ¿Cómo regula el sistema jurídico español la filiación cuando estamos ante una pareja de mujeres lesbianas? En el sistema jurídico español, el artículo 116 del Código Civil establece la presunción de paternidad del marido. Esto es, el Código Civil establece, a su vez, la presunción de heterosexualidad en la determinación de la filiación. En el supuesto de una pareja casada de mujeres, se aplicaría la Ley 14/2006, de 26 de mayo, sobre técnicas de reproducción humana asistida. En su artículo 7.3 se establece que “cuando la mujer estuviere casada, y no separada legalmente o de hecho, con otra mujer, esta última podrá manifestar conforme a lo dispuesto en la Ley del Registro Civil que consiente en que se determine a su favor la filiación respecto al hijo nacido de su cónyuge”. Como vemos, en el caso de parejas

⁵¹ El artículo 51.3 del Código Civil otorga competencia para celebrar matrimonios al “funcionario diplomático o consular Encargado del Registro Civil en el extranjero”.

heterosexuales la presunción opera in situ. En el caso de parejas lesbianas, se precisa de un consentimiento. Se deja fuera, por ende, a las parejas de hecho del mismo sexo, a diferencia de lo que ocurre con las parejas de hecho heterosexuales, que sin estar casadas permiten a los hombres ser reconocidos como padres de la hija/o nacida mediante técnicas de reproducción humana asistida de su pareja mujer⁵².

La cosa cambia cuando la institución matrimonial no media en la pareja de mujeres. El elemento matrimonial (su ausencia) es entonces el que determina la problemática. A pesar de que el matrimonio desde 1981 no tiene como finalidad la reproducción, se mantiene su privilegio heterosexual. De tal forma que, en el caso de una pareja de mujeres, se entiende que la madre es la que gesta y da a luz (*mater semper certa est*). Aunque su pareja aportara material biológico (por ejemplo, óvulos), no se entiende que sea su hija/o. En este supuesto caben las siguientes posibilidades: 1.- La mujer no gestante debe iniciar un procedimiento de adopción. 2.- Procedimiento de reclamación de filiación no matrimonial (art. 131 Código Civil). Como se observa, la presunción de paternidad en las parejas heterosexuales es la norma incluso en clave biológica, frente a la anomia en las parejas de mujeres lesbianas⁵³.

Un último campo para plantear las violencias institucionales hacia las mujeres lesbianas: el derecho a asilo. Es habitual encontrar en la jurisprudencia española la producción de una imagen concreta de mujer solicitante de asilo, de *auténtica y falsa víctima*⁵⁴. Cuando nos encontramos ante mujeres lesbianas, la judicatura adopta la imagen de la experiencia gay como universal, aplicándola a las lesbianas. De hecho, como ejemplo la Sentencia del Tribunal Supremo 3571/2016, de 18 de julio con ponencia de Eduardo Calvo Rojas, en la que, recogiendo lo señalado en la sentencia de instancia, trata de construir una narración realizando un escrutinio en forma de interrogatorio con preguntas como “¿[C]uándo descubriste que eras homosexual? [...] ¿Cuándo tuvo su primer contacto íntimo?”. Se trata de entender si en la narración la persona en sí misma es lo *suficientemente homosexual* como para que se produjera una efectiva persecución en su país de origen. La judicatura española construye así una imagen de la

⁵² O. Salazar Benítez, “Derecho al matrimonio y diversidad familiar”, *Revista de Derecho Político*, n. 86, 2013, pp. 195-226.

⁵³ Con ejemplos, véase el trabajo de G. Álvarez Bernardo, “La maternidad en parejas de mujeres: reformulando el parentesco heteronormativo y biologicista”, *Alternativas*, n. 24, 2017, pp. 9-28.

⁵⁴ Véase el trabajo de D.P. Garcés Amaya, “Re-thinking Articulations of Nation and Gender through Asylum Policies”, en *Homonationalism, Femonationalism and Ablenationalism*, ed. A. Sifaki, C.L. Quinan y K. Lončarević (London: Routledge, 2022). De la misma autora “Estereotipos y silencios. Evaluación de solicitudes de asilo por persecuciones de género en España”, en *Cartografía de los micromachismos: dinámicas y violencia simbólica*, ed. J.C. Suárez Villegas, N. Martínez Pérez, P. Panarese y E. Hernández Martínez (Madrid: Dykinson, 2020), pp. 35-54.

homosexualidad desde patrones occidentales y blancos que aplica a las personas que buscan asilo, independientemente de su situacionalidad.

En el caso de mujeres lesbianas que, por ejemplo, han sido sometidas a matrimonio o maternidad forzada, la jurisprudencia española borra las experiencias de violencia. Por ejemplo, en la Sentencia de la Audiencia Nacional 583/2016, de 11 de febrero, se discute un caso de levirato: una mujer viuda es obligada a casarse con el hermano de su difunto esposo, pero la mujer es lesbiana y huye. Aquí la Audiencia Nacional y, previamente, el Ministerio del Interior español, borran la credibilidad de la mujer, denegando el asilo, porque no es lo suficientemente lesbiana si ya ha estado casada con un hombre. Leamos la sentencia:

[E]s significativa, además, la afirmación de una orientación sexual que, sin embargo, no se concreta en hecho o circunstancia de clase alguna. Por otra parte, reputa el Tribunal de inverosímil el conjunto de las supuestas razones de persecución puesto que se amalgama en ellas (ya decimos que de modo inconcreto) una pretendida orientación homosexual, la amenaza de ablación genital, la existencia de un matrimonio forzado y la violencia de género (Fundamento Jurídico 2).

En otra sentencia de la Audiencia Nacional, 1057/2019, en un caso de una pareja de mujeres lesbianas que huían de Ucrania tras el conflicto bélico en Donbás, el tribunal español considera que como en Ucrania no está penalizada la homosexualidad, el hecho de que socialmente sea difícil vivir como lesbiana, no es motivo suficiente para considerar el derecho de asilo⁵⁵. En definitiva, las lesbianas no son mujeres, ni tampoco ciudadanas.

IV.2. Las mujeres intersex no son nada

El 3 de agosto de 2021, la atleta estadounidense Athing Mu consiguió el oro olímpico en 800metros en los juegos de Tokio con una marca de 1:55.21. En los anteriores juegos, en Río de Janeiro, el oro se disputó con un tiempo de 1:55.28. Tiempos casi iguales. Ambos mejorando en dos segundos los anteriores juegos, en Londres. ¿Y quién consiguió el oro olímpico en Río de Janeiro y en Londres? La atleta sudafricana Caster

⁵⁵ Similares resoluciones se han estudiado en R. Lewis, "And suddenly I became a lesbian! Performing lesbian identity in the political asylum process", en *Technologies of Suspicion and the Ethics of Obligation in Political Asylum*, ed. B. Hass y A. Shuman (Athens: Ohio University Press, 2019). C. Giametta, *The sexual politics of asylum. Sexual orientation and gender identity in the UK asylum system*, Routledge, London, 2017. D. Murray, *Real Queer? Sexual Orientation and Gender Identity Refugees in the Canadian Refugee Apparatus*, Rowman Littlefield, York, 2015.

Semenya, que en 2018 había conseguido su mejor marca en París con un tiempo de 1:54.25. Sin embargo, en Tokio no pudo competir. Más bien: le fue prohibida su participación.

En un laudo arbitral del Tribunal de Arbitraje Deportivo en 2019 (CAS 018/O/5794 Mokgadi Caster Semenya v. International Association of Athletics Federations) se estableció la medida de 0,5 nanomoles de testosterona por litro de sangre como el límite para ser considerada mujer en el deporte. El Tribunal de Arbitraje Deportivo le daba la razón a la Federación Internacional de Atletismo que señalaba que Caster Semenya tenía una *ventaja física* que no tenían el resto de mujeres: producía más testosterona de forma natural.

Efectivamente, Semenya es una mujer sudafricana, negra, lesbiana e intersexual. Es decir, su cuerpo no entra dentro de lo que hemos construido como cuerpo de mujer. En este caso, esta sentencia establece que las mujeres solo podrán competir si sus niveles de testosterona son inferiores a 0,5 nanomoles. No se trata de una cuestión de identidad de género. Se trata de la materialidad de los cuerpos. Es ésta la que determina que Semenya no pueda competir, esto es, que no pueda trabajar porque su trabajo es la competición deportiva. La razón última es que sus niveles de testosterona le darían una ventaja deportiva. Pero también tienen ventaja quienes miden 2 metros para jugar al basket y nadie está pidiendo que se prohíba. En este caso, las intersecciones de raza, género, orientación y características sexuales son determinantes. Semenya no puede trabajar ni en competiciones de mujeres, ni de hombres. Su cuerpo es un cuerpo por fuera del derecho. Teniendo en cuenta que la modernidad política vincula la ciudadanía al mundo del trabajo⁵⁶, al prohibirle trabajar a Semenya se le está prohibiendo la ciudadanía, porque su cuerpo nos asoma a una diversidad que, en el marco de esa modernidad, no debería existir.

Curiosamente, a mediados de agosto del año 2021, ya finalizando los juegos olímpicos de Tokio, los científicos que hicieron el informe para darle la razón a la Federación Internacional de Atletismo se retractaron y dijeron que no era correcto ese dato científico⁵⁷. Se trataba de un estudio exploratorio y que la inferencia causal entre niveles de testosterona y rendimiento deportivo no estaba demostrada. Incluso más allá de esta rectificación, la diferencia de marca entre Semenya y Athing Mu (una mujer no intersex) es mínima, llegando la segunda a superar el tiempo de la primera en una

⁵⁶ Un clásico sobre el tema T.H. Marshall, *Citizenship and Social Class and other essays*, The Syndics of the Cambridge University Press, London, 1950.

⁵⁷ S. Bermon, P.-Y. Garnier, "Correction: Serum androgen levels and their relation to performance in track and field: mass spectrometry results from 2127 observations in male and female elite athletes", *British Journal of Sports Medicine*, n. 55, 2021.

competición olímpica. Lo que se hizo con el estudio, ahora retractado, que justificó la sentencia del Tribunal de Arbitraje Deportivo fue producir a *la mujer* en términos deportivos: se universalizó un ideal normativo de mujer y de niveles de testosterona en mujeres. Otros estudios, en materia alimenticia, son claros al respecto: el factor ambiental y alimenticio condiciona los niveles de testosterona⁵⁸. Lo que nos plantea esta sentencia del Tribunal de Arbitraje Deportivo y la diferencia que hace entre *mujer biológica* y el resto, en el que incluye a las mujeres intersex como Semenya, es la reproducción del mito de la testosterona, por decirlo con Katrina Karkazis y Rebeca Jordan-Young⁵⁹, para la producción e imposición de una esencia de la feminidad. Se trata, incluso, de una estrategia de colonización racista⁶⁰.

Las personas intersexuales como Semenya tienen una corporalidad que no se ajusta a lo que hemos construido normativamente como el cuerpo del hombre y el cuerpo de la mujer. Porque efectivamente lo que entendemos por cuerpo sexuado de hombre o cuerpo sexuado de mujer es una construcción a partir de una mayoría: la mayoría de las personas tienen un par de cromosomas 23 XX o XY, la mayoría de personas poseen una vagina o un pene con un tamaño y forma, la mayoría de personas tienen gónadas en forma de ovarios o testículos, etc. Pero que una mayoría de personas lo tengan así no se deduce que todas las personas deban tenerlo así. El momento cartesiano se vuelve a repetir⁶¹.

Por eso el cuerpo intersex nos sitúa ante la imposición de un sujeto abstracto como el único sujeto posible construido sobre un modelo concreto. Para plantear esto quisiera traer una pregunta en forma de hipótesis de trabajo: ¿qué es lo que se registra en el Registro Civil? El Registro Civil puede ser entendido como el archivo de la verdad oficial de la persona. Ahí quedan archivadas nuestra filiación, nuestras relaciones institucionales en forma de matrimonio, nuestro nombre y apellidos, pero también nuestro sexo. Cuando nacemos, dice el Reglamento del registro civil español en su artículo 167, debemos ser inscritas con nombre, filiación materna (¿qué ocurre con los hombres trans

⁵⁸ Véase, por ejemplo, E. Lo *et al.*, "Alternatives to Testosterone Therapy: A Review", *Sexual Medicine Reviews*, Vol. 6, n. 1, 2018, pp. 106-113. K. Magid *et al.*, "Childhood ecology influences salivary testosterone, pubertal age and stature of Bangladeshi UK migrant men", *Nature*, n. 2, 2018, pp. 1146-1154.

⁵⁹ R. Jordan-Young, K. Karkazis, *Testosterone: An Unauthorized Biography*, Harvard University Press, Harvard, 2019.

⁶⁰ K. Karkazis, R. Jordan-Young, "The Powers of Testosterone: Obscuring Race and Regional Bias in the Regulation of Women Athletes", *Feminist Formations*, Vol. 30, n. 2, 2018, pp. 1-39.

⁶¹ Sobre las problemáticas de las personas intersex y las mutilaciones genitales que se practican porque los cuerpos intersex *no se adaptan* a la norma, véase D.J. García López, *Sobre el derecho de los hermafroditas*, Melusina, Madrid, 2015. D.J. García López y L. Winter Pereira, "Vigilar y corregir. Bioestado de excepción y cuerpos intersex", *Periódicus*, Vol. 16, n. 1, 2021, pp. 51-73.

que dan a luz?) y sexo. Y en España solo hay dos sexos jurídicos: varón y mujer. La pregunta es: ¿esos dos sexos jurídicos inscribibles en el registro civil hacen referencia a la materialidad del cuerpo o a la abstracción del sujeto? Mi hipótesis es que lo que se inscribe no es el cuerpo, sino la abstracción del sujeto. Apoyo mi hipótesis sobre cinco ideas para sostener que lo que se inscribe son los estereotipos de género y si es así, cabría registrar cualquier identidad:

1.- Si el Registro Civil consigna el sexo estamos dando por sentado el binarismo sexual como lo normal o lo normativamente dado. El binarismo sexual se basa en una falacia: la que confunde el ser con el deber ser. El ser es aquello que empíricamente podemos comprobar, por ejemplo que una mayoría de personas tienen cromosomas XX o XY. Pero de ese ser, de esa comprobación empírica no se puede deducir un deber ser: todas las personas deben tener cromosomas XX o XY, y quienes tengan otros cromosomas son sujetos patológicos. Precisamente las personas intersex, la realidad de sus cuerpos, nos sitúan ante la ficción y la falacia del binarismo.

2.- Quien determina qué sexo asignar al nacer e inscribir en el Registro Civil es un equipo médico que atiende el parto al nacer. ¿Sobre qué base el equipo médico determina que estamos ante un varón o ante una mujer? A partir de mirar los genitales. Es decir, es la forma y tamaño de los genitales y la proyección de desarrollo futuro lo que determina que pongan la casilla varón o mujer. Es decir, son los estereotipos de género los que determinan una u otra casilla. El profesional de la salud mira los genitales a través del género, con cómo será vista/o una vez pase el plazo para la inscripción registral. Lo que sucede cuando unos genitales no se *adaptan* a esa forma y tamaño es que se abre lo que se conoce como el protocolo de *creación del género óptimo* aplicado a las personas intersex, bebés intersex, con lo que se llama *ambigüedad genital*. Lo cierto es que los genitales de una persona intersex son genitales correctos y sanos, pero no se *ajustan* a lo que normativamente hemos construido como genitales de hombre o de mujer sobre la base de estereotipos de género. Cuando estamos ante esta situación, se producen cirugías y tratamientos médicos no consentidos que Naciones Unidas ya ha planteado como un caso de tortura infantil, condenando a España en 2018 por mutilar a menores intersex⁶².

3.- El Tribunal Constitucional alemán en una sentencia de noviembre de 2017 instó al gobierno alemán a incorporar una tercera categoría registral: junto a hombre y mujer

⁶² Véase L. Winter Pereira, "Intersex Legal Activism", *The Age of Human Rights Journal*, n. 18, 2022.

había que legislar la categoría sexo indeterminado. Esa categoría de sexo indeterminado era el lugar donde se inscribirían las personas intersex. Si bien el Tribunal Constitucional alemán no dijo nada en su sentencia sobre la clara vulneración de los derechos humanos de las personas intersex, callando sobre las mutilaciones genitales que ese mismo año había destapado Amnistía Internacional en un informe sobre Alemania, señaló que las personas intersex podrían inscribirse como “sexo indeterminado”, lo que implica que quienes no son intersex tienen un sexo “determinado”. ¿A qué se debe esa determinación o indeterminación? Precisamente a esos estereotipos de género que construimos sobre los genitales, sobre cómo deben ser normativamente unos genitales.

4.- El caso de Caster Semenya nos muestra cómo se construyen normativamente esos estereotipos de género sobre los cuerpos. Cuando el equipo científico que asesoró a la Federación Internacional de Atletismo se retracta del estudio en agosto de 2021, lo que nos dice es que la variabilidad corporal no puede ser encerrada en una normatividad corporal. Que 0,5 nanomoles de testosterona en sangre depende de muchos factores, entre ellos ambientales, por lo que universalizar el patrón de 0,5 nanomoles es precisamente imponer normativamente un tipo concreto de cuerpo como si fuese *el* cuerpo universal. De nuevo la falacia que confunde el ser con el deber ser.

5.- Un último argumento. Pensemos en una persona que nace, el equipo médico señala que es una niña pero con un *diagnóstico* intersex. La persona es educada y socializada como niña, pero al llegar a la adolescencia viriliza y esa niña se identifica como niño. En este caso, ¿cómo se procedería al cambio registral de la mención relativa al sexo en el Registro Civil? En teoría a través de un expediente gubernativo en el que se estableciera el cambio registral de sexo a partir del nuevo informe médico. Un informe médico que lo que plantea es que hubo un error de diagnóstico inicial, al nacer, y que realmente no era una niña, sino un niño. De ser así, la rectificación de la mención relativa al sexo de ese niño debería tener efectos declarativos: es decir, retrotraer en el tiempo la mención relativa al sexo desde el nacimiento. Sin embargo, en la práctica los efectos registrales que tiene esa rectificación son constitutivos: es decir, desde el momento de la rectificación y hacia adelante en el tiempo. ¿Por qué? Porque a las personas intersex se les aplica la ley 3/2007 de rectificación registral para las personas trans y en esa ley se dice que la nueva inscripción tendrá efectos constitutivos (aunque hasta la STC 99/2019 a las personas menores no se les cambiaba el sexo registral). Si realmente se inscribiera el sexo como materialidad corporal, esa rectificación debería tener efectos declarativos, pero lo que se inscribe es la abstracción de los estereotipos de género. Por eso tiene efectos constitutivos. Por eso lo que se inscribe es el género, pues durante las 72 horas que hay de plazo desde el nacimiento para la inscripción registral según la Ley del

Registro Civil española y su reglamento, lo que se hace durante esos días es mirar el sexo, pero se hace con las gafas del género: el profesional de la salud entenderá que ese sexo se desarrollará de acuerdo a un género.

V. CONCLUSIÓN

¿Por qué una persona intersex o lesbiana es situada por fuera del derecho? ¿Por qué es un cuerpo que le hace no poder competir, trabajar, contraer matrimonio o tener filiación? ¿Por qué es un cuerpo que no encaja en la ciudadanía? Una pequeña historia puede ayudar para ilustrar esta idea. A mediados del siglo XVI hubo una disputa en Valladolid entre Bartolomé de las Casas y Sepúlveda. El rey castellano-cristiano les preguntó a estos dos importantes intelectuales de la época si la población indígena que vivía en el reciente continente conquistado, en América, tenían o no tenían alma. No era una cuestión baladí. Tener alma, aunque esta fuera equivocada y uno rezara a un dios equivocado, suponía que no podía ser esclavizado. En cambio, no tener alma era similar a ser un animal dispuesto a la esclavitud. ¿Tenían alma los indios americanos? Bartolomé de las Casas ganó la primera batalla: tenían alma, equivocada, pero la tenían y no podían ser esclavizados, sino evangelizados. Sabemos que en la práctica se utilizó una semiesclavitud que fue la encomienda, pero lo que ocurrió es que se dedujo que la población africana no tenía alma y por tanto era esclavizable. Por eso miles y miles de personas africanas fueron esclavizadas y llevadas a América.

Lo que sucedió a mediados del siglo XVI es lo que sigue pasando hoy en día: se decide situar un límite, un umbral, un espacio de la normalidad y un espacio de la patología. Quienes cumplen con la normalidad, quienes tienen alma, serán consideradas ciudadanas. Quienes, en cambio, son situadas en la patología, el equivalente contemporáneo de decir que no tienen alma, por ejemplo porque sus cuerpos generen más de 0,5 nanomoles de testosterona en sangre, o porque sus cromosomas no sean XX o XY, sino XXY, o que sean lesbianas, etc., serán cuerpos sin derecho a la ciudadanía.

El cuerpo es así construido como un localismo globalizado: se impone un cuerpo normativo⁶³, incluso con argumentos científicos que hacen que históricamente se haya excluido a las mujeres del derecho (pensemos en la construcción *científica* de la histeria y cómo desemboca en la idea de *tutela* legal del padre y del marido) o se establezca la

⁶³ La imposición del cuerpo normativo está precisamente ahora en el debate público del Estado español a propósito de la tramitación de la llamada Ley Trans. Para ciertos sectores trans-excluyentes, el cuerpo normativo debe prevalecer e imponerse a aquellas subjetividades que reclaman el derecho a vivir una vida sostenible y autodeterminada.

pigmentación de la piel como requisito para acceder a garantías jurídicas. Ese mismo discurso biologicista que impone la abstracción de un cuerpo normativo es el que excluye de la ciudadanía a las personas intersex, que pueden ser mutiladas sin que ello se considere una mutilación, o a las mujeres lesbianas, a quienes se niega la posibilidad de garantizar jurídicamente su filiación con sus hijas/os. Por eso, en el marco de esa reivindicación del derecho a hacer el mal que planteó Amelia Valcárcel y sobre la que me detuve al inicio de este artículo, en el foro realizado en la Universidad Nacional Autónoma de México el 24 de marzo de 2022, bajo el título *Aclaraciones necesarias sobre las categorías sexo y género*, la filósofa y consejera de Estado pudo decir “no existe el intersexo. Hay un sexo que presenta determinada anomalía entendida por tal”⁶⁴.

Valcárcel reproduce la operación de neutralización llevada a cabo por el momento cartesiano y esta vez se puso del lado de Sepúlveda: las personas intersex no existen, no existe el cuerpo intersex, no existe como los indios americanos que no tienen alma. Por eso, como no tienen alma, diría Sepúlveda, no son seres humanos y pueden ser esclavizados. O por decirlo con Valcárcel con respecto a las personas intersex: son una anomalía. Lo son porque parece que, al igual que solo hay un alma, solo hay un cuerpo. Por eso las mutilaciones genitales a personas intersex no serían mutilaciones, a juicio de Valcárcel, sino correcciones. La *guerra permanente contra las mujeres* y, añadimos, las disidencias corporales, mantienen su lógica de devaluación de la vida también en clave jurídica, como un momento originario que se repite en cada nueva fase de acumulación originaria del capital⁶⁵.

En cierto modo, sistemas jurídicos modernos como el español asumen esta operación en su interior. La construyen por medio de la exclusión de todas aquellas subjetividades y corporalidades que no encajan dentro del modelo pre-establecido e impuesto normativamente (tanto en su noción legal como médica). El sujeto jurídico, en sus diferentes versiones (persona, sujeto de derechos, ciudadanía), se ha construido sobre el abandono del cuerpo. Contra la abstracción del derecho, solo podemos oponer nuestras materialidades. Nuestras heridas coloniales. Nuestras heridas corporales. Por eso es preciso pensar una racionalidad jurídica situada, interseccional y material, como punto de partida para poder hacer posible una autonomía relacional⁶⁶.

⁶⁴ Puede verse en <https://www.youtube.com/watch?v=EpiyXz1fO-8> (acceso 08.04.2022).

⁶⁵ Sobre ello se han detenido R. Segato, *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2017 y S. Federici, *Calibán o la bruja*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2011.

⁶⁶ Sobre la autonomía relacional, M.E. Rodríguez Palop, “Reformular los derechos humanos desde una visión relacional”, *Derechos y Libertades*, n. 36, 2017, pp. 135-166. B. Rodríguez Ruiz, *El discurso del cuidado*, cit., pp. 125-153.