

# DIÁNOIA

Volumen 68 Número 91 Noviembre de 2023–abril de 2024

DOI: <http://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2023.91>

## SUMARIO

### DOSIER: DEBATES FILOSÓFICOS SOBRE EL CUERPO SEXUADO

Siobhan F. Guerrero Mc Manus, *Introducción [Introduction]* .. 3–16

### ARTÍCULOS

Danila Suárez Tomé y Diana Helena Maffía, *Aspectos ontoepistemológicos de los debates actuales en torno al cuerpo sexogenerizado en Argentina [Ontoepistemological Aspects of the Current Debates on the Sex-Gendered Body in Argentina]* .... 17–44

Silvia L. Gil, *El sujeto del feminismo en cuestión: la disputa con el feminismo ilustrado [The Subject of Feminism in Question. The Dispute with Enlightened Feminism]* ..... 45–82

Siobhan F. Guerrero Mc Manus, *Identidad, adscripción y justicia: De las identidades materialmente fundamentadas a las identidades nomenclaturales [Identity, Ascription and Justice: From Materially Based Identities to Nomenclatural Identities]* ..... 83–111

Lu Ciccía, *(Epi)genealogía del cuerpo generizado [(Epi)genealogy of the Gendering Body]* ..... 113–145

### DISCUSIONES

Agustín Reyes Morel, *Amor, confianza y autorrealización: la alternativa frankfurtiana frente a la disyuntiva de la libertad [Love, Trust, and Self-realization: The Frankfurtian Alternative to the Dilemma of Freedom]* ..... 147–159

Obed Frausto, *Preguntas del orden normativo, histórico y político a Libertad: Un panfleto civil de Carlos Pereda*

[*Questions about Normative, Historical, and Political Aspects of Libertad*. Un panfleto civil by *Carlos Pereda*]..... 161–168

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Miriam Jerade y Rosaura Martínez Ruiz (comps.), *Pensar tras Derrida* [Daniel Grecco] ..... 169–172

## Dossier: Debates filosóficos sobre el cuerpo sexuado

### Introducción

#### [Introduction]

El presente número de *Diánoia* reúne cuatro ensayos que comparten un interés por defender un feminismo filosófico plural, antiesencialista e incluyente. Todos ofrecen críticas que problematizan una variedad de discursos que fomentan una visión dicotómica en la que se contraponen el avance de los derechos de las mujeres con el reconocimiento de los derechos de las personas trans. Si bien las cuatro voces convocadas no representan ni todas las posturas que participan en el debate ni todas las identidades y corporalidades que éste involucra, ejemplifican un ejercicio de argumentación que reconoce la heterogeneidad interna de las posiciones en disputa y se concentran en la construcción de argumentos que escudriñan las aristas ontológicas, epistemológicas, éticas y políticas de un debate tanto académico como público cuyos efectos habrán de traducirse en apuestas políticas concretas y en el cual convergen diversos grupos con intereses no siempre reconciliables con facilidad.

Sin duda que una virtud de este esfuerzo radica en mostrarnos tanto algunas de las especificidades nacionales de esta coyuntura como también algunos aspectos que comparten los países de habla española que aquí se revisan. Esto último no es menor porque muestra en qué sentido se puede hacer una filosofía a la vez situada y sensible a los contextos históricos, pero no por ello de escaso interés general. En cualquier caso, es el inicio de un diálogo que no se agota en las problemáticas de Argentina, México o España, pues el debate no se restringe a la veintena de estados que tienen al español por lengua oficial ni mucho menos admite que desatendamos los múltiples contextos en que se aterriza dicha coyuntura.

Con todo, el análisis de esos tres Estados no carece de importancia, ya que la manera en la que se desarrolla este debate en dichos lugares desempeña un papel significativo en la configuración de la coyuntura en toda la hispanidad. Es pertinente mencionar que utilizo el término “hispanidad” a pesar de la incomodidad que genera en ciertos sectores de América Latina por sus connotaciones coloniales arraigadas. Elijo el término para resaltar la influencia perdurable de España en el pensa-

miento latinoamericano y subrayar el impacto de México en esta misma región (Guerrero Mc Manus 2021).

Tal herencia es parte fundamental del escenario internacional en el que se desarrolla la controversia y explica en gran medida por qué no sólo se ha minimizado el éxito de las reformas pioneras que en su momento aplicó Argentina —y que diversos países latinoamericanos han retomado—, sino también el empleo de tropos que descalifican estos avances por venir del Cono Sur, una región que, para el feminismo ilustrado español es, ante todo, sinónimo de retraso, barbarie y machismo (Guerrero Mc Manus 2021).

En cualquier caso, los cuatro ensayos responden al interés que ha despertado en los últimos años una diversidad de temas que incluyen el cuerpo sexuado y la diferencia sexual, las identidades y diversidades sexuales y de género, así como las modalidades de opresión sexista y sus violencias asociadas. Hay quienes hablan ya de una cuarta ola feminista que se caracterizaría no únicamente por su carácter masivo y global, sino también por el retorno a una serie de cuestiones que incluyen la pregunta de quién es el sujeto político del feminismo y cómo hemos de delimitarlo (L. Gil 2022; Guerrero Mc Manus 2019 y 2023).

Desde luego que hay más elementos que nos ayudarían a caracterizar esta cuarta ola; por ejemplo, la indudable importancia que han tenido los espacios digitales —en especial las redes sociales— así como la centralidad de ciertos temas como el feminicidio o la feminización de la pobreza (L. Gil 2022; Valencia Triana y Herrera 2021). Sin embargo, en ocasiones pareciera que esta cuarta ola es ante todo la ola de la revuelta interna o de la guerra civil entre las diversas corrientes del feminismo. Si bien no podríamos hablar de dos bandos, pareciera que las herederas de la segunda ola están hoy en pugna con las herederas de la tercera ola; ambos sectores critican de una u otra manera a los feminismos liberales que se institucionalizaron en la segunda mitad del siglo xx y, aunque coinciden en las limitaciones de estos enfoques, no parecen estar de acuerdo en la dirección que habría que tomar. Están quienes abogan por un regreso a los feminismos radicales de la década de los setenta y quienes apuestan por enfoques multitudinarios e interseccionales que recojan las preocupaciones de los feminismos negros, chicanos, de(s)coloniales, transfeminismos y *queer*.

Cabe señalar que este desacuerdo no es sólo teórico o político, sino que implica una forma radicalmente diferente de concebir el cuerpo sexuado; esto es, hay una discusión de corte metafísico sobre cómo hemos de entender categorías como sexo, género, hombre o mujer. La controversia no es únicamente semántica, pues incluye una serie de

consideraciones acerca de la estructura causal del cuerpo y si dicha estructura es el fundamento último y único de la diferencia sexual o si, por el contrario, la diferencia sexual se coproduce con factores culturales. Esta discusión tiene también consecuencias que rebasan la esfera de la metafísica del sistema sexo/género porque se entrecruza con preguntas de corte epistémico que históricamente han abordado los estudios de la ciencia y el género. En dicho campo se ha investigado el cuerpo sexuado como un objeto epistémico que puede historizarse y que, en cualquier caso, no aporta nunca verdades autoevidentes; lo que estos enfoques nos revelan, y a los que podríamos caracterizar como epistemologías históricas en un sentido amplio, es que las formas de categorizar el cuerpo son mucho menos estables de lo que podría pensarse (Ciccía 2022; Fausto-Sterling 2000; García Dauder 2022; Maffía y Cabral 2003; Muñoz Contreras 2021).

De igual modo, toda la controversia en torno al cuerpo sexuado se concreta en cuestiones vinculadas con el diseño de políticas públicas y legislaciones enfocadas en la creación de una sociedad más igualitaria y menos sexista. Este asunto es quizá uno de los más álgidos, pues ha provocado desencuentros fuertes en la arena pública entre las partidarias de todas las posiciones mencionadas. Es evidente para todas que lo que está en juego es una interpretación concreta de la justicia, lo cual se reflejará en acciones que transformarán de manera inevitable los conceptos teóricos en normas que regirán el ámbito público.

En ese sentido, es obvio que en todo el debate hay sin duda una variedad de cuestiones de carácter filosófico que abarcan desde la metafísica y la epistemología hasta la ética, la filosofía política y la filosofía del derecho. Si bien puede resultar desafiante, esta complejidad temática es también una oportunidad para emplear las herramientas de diversas corrientes filosóficas para intentar comprender las muchas facetas de la controversia y ofrecer así propuestas críticas que nos ayuden a generar una visión menos ingenua acerca de qué es el cuerpo sexuado no sólo como objeto epistémico, sino también como el asiento de subjetividades politizadas e históricas.

Cabe aclarar que este dossier no pretende representar todas las posturas que existen hoy. Por el contrario, se ofrece una serie de ensayos filosóficos que, si bien no comparten un único punto de vista, coinciden en rechazar lecturas monolíticas y esencialistas tanto sobre el cuerpo y el sexo como sobre la identidad y el género. De igual modo y como ya he dicho, hay un compromiso con una visión plural e incluyente acerca de qué debe ser el feminismo, incluido desde luego el feminismo filosófico.

Por último, y antes de ofrecer una descripción de cada uno de los trabajos, deseo mencionar que los textos reunidos reflejan la existencia de una enorme riqueza en el feminismo filosófico. En contra de lo que sostienen las posturas transexcluyentes, no es cierto que toda postura transincluyente emane o descansa en la teoría *queer* desarrollada originalmente por autoras como Butler 2011 o Sedgwick 2008 hace ya más de tres décadas. Por el contrario, en este dossier nos encontramos con herramientas teóricas que provienen de la epistemología feminista, el feminismo analítico, la metafísica social, la fenomenología, los estudios de ciencia y género y, desde luego, del pensamiento posestructuralista, *queer* y transfeminista. Esto es, si bien en todos los casos hay un reconocimiento de la importancia histórica que entrañó la articulación de la teoría *queer*, de ninguna manera pueden equipararse los trabajos que ofrecemos aquí con dicha postura. Esto es particularmente evidente por el tipo de herramientas que se emplean, pero también por el carácter central que adquiere la materialidad del propio cuerpo sexuado.

Algo similar puede decirse sobre el pensamiento transfeminista. No hay tal cosa como un único transfeminismo por la simple y sencilla razón de que no hay un único feminismo. Las reapropiaciones de las diversas tradiciones feministas han dado lugar a una multiplicidad de transfeminismos. Encontramos así transfeminismos que son cercanos al pensamiento posestructuralista y *queer* —algo especialmente notorio en España— (p.e., Preciado 2000), pero esta situación no es exportable ni al escenario mexicano ni al argentino. Ni en el primero ni en el segundo caso podría afirmarse que el transfeminismo es simple y sencillamente un vástago del pensamiento *queer*. Ello es muy patente en el caso argentino en el que el transfeminismo fue articulado por autoras como Lohana Berkins y Diana Sacayán, cuyas ideas nacieron de una vivencia situada y estructurada en gran medida por sus experiencias como mujeres travestis en la Argentina de la dictadura y de la posdictadura (Berkins 2003; Rueda 2019). En el caso de México no hay una única manera de articular el transfeminismo porque hay reivindicaciones del término que abrevan de una tradición más bien española (Valencia Triana 2014; Valencia Triana y Herrera 2021), mientras que hay otros enfoques que precisamente toman distancia de dicha tradición para acercarse a propuestas más cercanas al transfeminismo estadounidense asociado a figuras como Sandy Stone o Susan Stryker (Guerrero Mc Manus 2019; Muñoz Contreras 2018) o bien para configurar propuestas mucho más influidas por corrientes filosóficas cercanas al pensamiento afrodiáspórico y latinoamericano (Mitjans Alayón 2020).

Como es evidente, los cuatro ensayos no agotan la gran riqueza de las tradiciones filosóficas que hoy confluyen en el debate. Entre las ausencias importantes se encuentran los casos de los transfeminismos y feminismos afrodiaspóricos latinoamericanos, los transfeminismos y feminismos de(s)coloniales, los transfeminismos y feminismos marxistas latinoamericanos, así como los transfeminismos y feminismos comunitarios, por mencionar sólo algunos. Recalco esto porque resulta fundamental tener en claro que lo que este dossier ofrece es únicamente el inicio de un diálogo al que le hacen falta muchas más voces, algunas de las cuales han sufrido en carne propia los estragos de la discriminación y el prejuicio que de manera sistemática se dirigen contra las poblaciones trans en ambos lados del Atlántico. Dicho esto, describiré ahora los textos que componen este número especial.

El primer ensayo se titula “Aspectos ontoepistemológicos de los debates actuales en torno al cuerpo sexogenerizado en Argentina” y fue escrito por Danila Suárez Tomé y Diana Maffía. En él las autoras emplean las herramientas de la fenomenología feminista, la epistemología feminista y los nuevos materialismos feministas para analizar la forma en la cual se entiende el cuerpo sexogenerizado en la legislación argentina. De igual manera, y gracias a estas herramientas, abordan una serie de críticas a dicha legislación que provienen de discursos trans-excluyentes a los que califican de patriarcales. Uno de los aspectos más destacables de su trabajo consiste en la claridad con la cual argumentan por qué la ley confiere un privilegio a la primera persona —en sentido epistémico— en lo que se refiere a la autodeterminación del género. También es importante el énfasis que otorgan a una concepción fenomenológica del cuerpo que no admite lecturas dualistas que disocien la identidad y la materialidad; si bien las identidades no tienen por qué traducirse en configuraciones corporales necesarias y suficientes para su acreditación, esto de ninguna manera implica que la identidad no entrañe formas de resignificar y habitar el cuerpo.

No sobra reiterar el papel pionero del estado argentino en este debate; los argumentos plasmados en su legislación han posibilitado que a todo lo largo y ancho del mundo occidentalizado se cristalicen leyes que hacen posible la autodeterminación del género. Como también nos hacen ver Suárez Tomé y Maffía, la legislación argentina incluye una reforma sustancial de cómo se piensa el acceso a la salud una vez que se ha despatologizado la experiencia trans y se ha aceptado la autodeterminación del género para cualquier persona; en principio tendría que ser posible para cualquier ser humano modificar su corporalidad si así

lo desea —y sólo si así lo desea— no porque esté enfermo y sea necesario para alcanzar un estado de salud, sino simplemente porque es una consecuencia de aceptar el derecho a la autodeterminación corporal como un derecho humano.

El segundo texto, escrito por Silvia L. Gil, se titula “El sujeto del feminismo en cuestión. La disputa con el feminismo ilustrado”. Como su nombre indica, se enfoca fundamentalmente en analizar las objeciones que desde el feminismo ilustrado español se han realizado contra las leyes que reconocen la autodeterminación del género. Por “feminismo ilustrado” se entiende una colección de posturas que consideran que el feminismo es heredero del pensamiento ilustrado del siglo XVIII y, en este sentido, que ese legado debe traducirse en apuestas universalistas y humanistas que emplean la razón como una herramienta para alcanzar la emancipación de las mujeres. Para este feminismo hay una serie de enfoques que igualan con el pensamiento *queer* y a los que consideran en algún sentido contrarios a esta tradición ilustrada. Como la propia L. Gil nos hace ver, para esta perspectiva el sujeto político del feminismo es único e históricamente invariable porque se supone que sus fronteras se basan en el cuerpo sexuado, al que de igual manera se considera históricamente inmutable.

Ante estos postulados, la autora responde con una batería de argumentos para recordarnos los estragos del pensamiento totalizante cuando se expresa en cómo hemos de pensar el sujeto, el individuo, la razón o el Estado. Enfatiza de igual manera que la construcción de un horizonte común no requiere de una igualdad o identidad entre los convocados para esa tarea. Así, el ensayo nos invita a no reificar metafísicamente el sexo suponiendo que es necesario hacerlo para articular un movimiento político exitoso; el costo de esta reificación puede terminar por ser sumamente oneroso porque podría dar lugar a un olvido de todas las diferencias que históricamente han desempeñado un papel en el modo en el cual operaron las desigualdades. Por lo tanto, tal omisión puede traducirse en una apuesta por la justicia que resulte incapaz de atender la complejidad política del presente. L. Gil concluye enfatizando que la ruptura con el esencialismo no implica que la noción misma de lo que es una mujer pierda potencia política pues sigue siendo el caso que el término evoca una serie de vivencias que, si bien no son idénticas, sí se ven convocadas por un conjunto de luchas que buscan evitar la degradación sistemática de las condiciones de vida.

La tercera contribución lleva por título “Identidad, adscripción y justicia. De las identidades materialmente fundamentadas a las identidades nomenclaturales”. Es un ensayo de mi autoría y en él reviso los



ataques contra las legislaciones que, como la mexicana, reconocen la autodeterminación del género como un derecho. Estas legislaciones se inspiran en los Principios de Yogyakarta, mismos que han sido objeto de crítica por posturas feministas transexcluyentes que defienden que los derechos de las mujeres deben basarse en el sexo y no en el género. Lo que argumento es que, detrás de esta desavenencia, hay una diferencia metafísica acerca de cómo entender el sexo, el género y la identidad. Las posturas transexcluyentes heredan una visión reificada del sexo que puede rastrearse hasta la segunda ola del feminismo y que, pese a no ser idéntica, comparte una serie de elementos con las concepciones de sentido común en torno al cuerpo sexuado. Por otro lado, la forma en la cual se entiende la identidad desde los Principios de Yogyakarta y las legislaciones que los recuperan parece estar mucho más influida por las críticas del feminismo de la tercera ola hacia la supuesta estabilidad metafísica del sexo. De manera sucinta, definiendo que el compromiso con la estabilidad metafísica del sexo resulta contraproducente pues naturaliza una serie de regulaciones biopolíticas en torno al cuerpo. De igual manera, sostengo que la identidad en el ámbito sexogenérico ha comenzado a actuar de forma tal que ya no es requisito que a cada identidad le corresponda una configuración material-corporal específica que figure como condición necesaria y suficiente para su adscripción.

Por último, el dossier concluye con “(Epi)genealogía del cuerpo generizado”, un trabajo de Lu Ciccía. A diferencia de los trabajos anteriores, Ciccía no se concentra en un contexto nacional concreto, sino que aborda una de las preguntas que subyacen en todo el debate, a saber, la cuestión de si es posible afirmar que existe una diferencia morfológica de calado entre hombres y mujeres. Para Ciccía, la centralidad del sujeto androcéntrico masculino ha impulsado la creencia de que existen diferencias profundas entre hombres y mujeres. De hecho, esta autora sostiene que la idea de que el cuerpo sexuado puede describirse en términos binarios es una consecuencia misma de la hegemonía de tal sujeto. Para argumentar en favor de esta posición, el artículo se enfoca en escudriñar los sesgos androcéntricos en las neurociencias; lo que se busca es evidenciar en qué forma la construcción de la idea misma de que hay dos cerebros —uno masculino y otro femenino— descansa en una serie de prejuicios que terminan por binarizar una diversidad de corporalidades que no necesariamente tendrían que describirse como si estuviéramos ante dos y sólo dos configuraciones corporales.

No obstante, Ciccía no sólo quiere demostrar la existencia de estos sesgos. Argumenta en favor de la idea de que la suposición de que las diferencias sexuales binarizadas son una realidad innata oculta efec-

tivamente la influencia contextual que en última instancia lleva a la binarización de los cuerpos mismos. Para esto la autora se apoya en los principios de los nuevos materialismos feministas con el fin de respaldar la noción de que la plasticidad del cuerpo hace razonable la idea de que nuestras prácticas generizadas podrían ser responsables de la binarización de nuestra morfología sexual. Sin embargo, esto no surge como producto de una naturaleza innata e inmutable, sino de la estructura patriarcal arraigada en la sociedad misma. Ciccía señala la falta de atención hacia la oposición entre lo endógeno y lo exógeno como una de las razones por las cuales las ciencias biológicas y biomédicas han sido incapaces de reconocer la posibilidad misma de que este fenómeno ocurra.

Hay coincidencias importantes entre los cuatro ensayos descritos. Más allá del rechazo al esencialismo en el ámbito del cuerpo sexuado, todos coinciden en señalar que la autodeterminación del género en la ley no entraña ninguna concepción voluntarista de la identidad sexo-genérica. Para comprender por qué la autodeterminación no entraña un voluntarismo es fundamental tener en cuenta que la autoridad epistémica de la primera persona que la ley reconoce no implica que las identidades deban entenderse en el nivel ontológico como ejercicios solipsistas en los que un sujeto se fundamenta a sí mismo mediante el mero acto de atribuirse una identidad.

En este sentido, la explicación de cómo se construye socialmente una identidad es diferente a la pregunta que un sujeto se plantea a sí mismo cuándo busca entenderse y nombrarse. La cuestión de la génesis social suele apuntar a procesos colectivos ya que una identidad debe ser, ante todo, inteligible en el contexto en el cual se enuncia (Guerrero Mc Manus 2018a; Gutiérrez Martínez 2022; Pons Rabasa 2016). Dicha inteligibilidad sólo es posible si hay una construcción colectiva de los significados asociados a tal identidad. En trabajos anteriores yo misma, por ejemplo, he señalado en qué forma las identidades trans se construyen mediante ejercicios de creación de narrativas comunes que no sólo permiten hacer inteligible la propia biografía, sino que dan lugar a la creación de historias que fungan como recursos hermenéuticos comunes para las personas trans. Este proceso no se agota en el ámbito de la interpretación de las propias experiencias pues entraña además un aspecto afectivo que implica renegociar la relación hacia el propio cuerpo, hacia los otros y hacia el mundo mismo; es por ello que las identidades implican también cierta forma de orientarse en el mundo —en un sentido fenomenológico (sobre esto véase, p.e., Suárez Tomé 2022)— que eventualmente se encarna y da lugar a formas de habitar el cuerpo

que son también compartidas (Guerrero Mc Manus 2018a; Gutiérrez Martínez 2022; Pons Rabasa 2016). Sin embargo, nótese que ningún sujeto individual es capaz de articular en solitario semejantes relatos y mucho menos puede configurar por sí solo las experiencias materiales y afectivas ya descritas porque éstas involucran necesariamente el encuentro con otras corporalidades y subjetividades y la forma en la que reaccionan ante nuestra presencia.

Lo dicho explica por qué es un equívoco pensar que la autodeterminación del género conduce al voluntarismo y al solipsismo y también nos ayuda a comprender la importancia política que hoy se le reconoce al acto de nombrarse y narrarse. Si las historias que acompañan a una identidad y la hacen colectivamente inteligible son un recurso hermenéutico común, entonces puede entenderse la importancia que se le otorga hoy al acto de intentar elaborar narrativas que no estén bajo la tutela médica ni tampoco bajo la mirada cisexista<sup>1</sup> que entiende los cuerpos trans como equivocados. De allí el interés que tiene mucho del pensamiento trans contemporáneo por el tema de la injusticia hermenéutica (Guerrero Mc Manus 2023; Radi 2019). De allí también el fuerte rechazo a toda narrativa patologizante que evoca la idea de un cuerpo equivocado como única forma de hacer inteligible la experiencia trans. En este sentido, la autodeterminación no entraña que las identidades se fabriquen socialmente de manera voluntaria y solipsista, sino más bien que las historias que acompañan a la inteligibilidad de una identidad ya no estén tuteladas y estructuradas por saberes que coadyuvaban a la patologización de un colectivo (Guerrero Mc Manus y Muñoz Contreras 2018b; Missé y Coll-Planas 2010).

Algo semejante puede argumentarse en el aspecto biográfico, pues el privilegio epistémico de la primera persona no implica infalibilidad en el proceso de autoconocimiento ni entraña que este proceso se desarrolle de manera transparente y sin esfuerzos. Si bien el sujeto es incorregible en términos epistémicos porque nadie más tiene acceso a las formas en las cuales se autocomprende, esto de ninguna manera debe entenderse como si fuese un mero acto de autofundamentación en el cual el sujeto se adscribe a sí mismo una identidad y, con ello, se da a sí mismo coherencia como un agente encarnado y situado epistémica, ética y políticamente. Después de todo, hay un afán por comprenderse

<sup>1</sup>Por cisexismo me refiero al sistema de opresión y jerarquización que subordina y margina los cuerpos trans mientras que concibe los cuerpos cis (no trans) como inherentemente saludables, normales, naturales y funcionales. Se considera un tipo de sexismo por oposición (Serano 2016).

que requiere, por un lado, de un esfuerzo por conocer las identidades contextualmente disponibles e inteligibles como, por otro, de una reflexión que explore cuál de estas identidades le acomoda al sujeto.

Dicho esto, sería un error suponer que la dimensión colectiva de las identidades implica la inexistencia de una heterogeneidad en su interior. Está claro que las historias, afectos y experiencias se actualizan constantemente y pueden incluso abrir senderos divergentes que lleven a formas igualmente diferentes de habitar una misma identidad. Con el tiempo, este proceso podría dar lugar a que ya no hablemos en sentido estricto de una misma identidad. Esto también lo reconocen todos los trabajos del dossier; en particular los primeros tres, aunque dicha posibilidad está claramente implícita en la idea de epigenealogías que desarrolla Ciccía. Todo lo anterior tiene varias consecuencias que es menester enfatizar.

En primer lugar, lo mencionado explica por qué L. Gil hace tanto énfasis en la importancia de no entender las identidades de manera rígida y reificada, de no presuponer que tienen un fundamento metafísico inamovible. Después de todo, las identidades son cambiantes y sin duda históricas. Esto mismo es algo que Ciccía retoma y que enarbola tanto para la identidad como para la corporalidad. En segundo lugar, también se explica por qué se rechaza todo entendimiento esencialista de las identidades ya que, a pesar de que se reconoce que hay recursos hermenéuticos comunes, ello no se traduce en la existencia de elementos que figuren como condiciones necesarias y suficientes para su atribución. Este último detalle es la razón por la cual sostengo en mi propio ensayo que hoy va desapareciendo una noción de las identidades que las concibe como algo materialmente fundamentado porque, si bien así se entendían las identidades sexogenéricas hasta hace muy poco, en la actualidad resulta cada vez más difícil defender semejante postura sin terminar por desnaturalizar el modo en el cual una identidad se desarrolla de hecho.

Sea como fuere, podría parecer que existe una tensión entre la perspectiva que ofrecen Suárez Tomé y Maffía y la que yo misma elaboro. Esto es así porque en el ensayo de estas autoras se sostiene que la identidad evoca una unidad que no admite ser disociada en lo que es psicológico y lo que es corporal; afirman que la experiencia fenomenológica del cuerpo muestra la unidad entre el cuerpo y la identidad. Por otro lado, mi propia caracterización de las identidades nomenclaturales parece sugerir que las identidades no se acoplan ni a la materialidad ni al esquema corporal. Sin embargo, creo que esta aparente tensión es sólo un factor que se origina en la forma en que se articularon los argumen-

tos. En el caso de Suárez Tomé y Maffía, el énfasis está en el individuo cuando se señala que su identidad no admite ninguna disociación. En mi caso, hablo de las identidades como algo que diversos individuos comparten y es por eso que afirmo que éstas han comenzado a desplegarse sin que su adscripción requiera de la posesión en el nivel morfológico o psicológico de cierto atributo que se juzgue esencial. Nótese que las dos posturas no son necesariamente opuestas pues es perfectamente posible que la identidad funcione en cada individuo como una unidad indisociable y que, al mismo tiempo, no exista un solo atributo material o psicológico que funcione como una esencia compartida, esto es, como un elemento necesario y suficiente para poder atribuirse a uno mismo tal identidad.

Lo último posee una importancia nada menor pues explica por qué las identidades pueden ser colectivas sin vivirse de manera homogénea. Esto es algo que no debe pasarse por alto pues explica la razón de defender que la autodeterminación configura una esfera de libertad individual sin por ello dinamitar la existencia de sujetos políticos contruidos sobre identidades comunes. Claro está, dicha esfera de libertad no es absoluta pues, como bien señala L. Gil, las dinámicas de precarización de la vida no sólo no se han detenido, sino que parecen exacerbarse. Esto tampoco entraña una contradicción con lo que sostienen Suárez Tomé y Maffía o una servidora. Aunque es posible aceptar que hay una esfera de libertades que se ha conquistado, esto no quiere decir que se han resuelto todos los otros problemas, opresiones y limitaciones que confrontan los sujetos. Es más, y como señalan los estudios especializados, el logro que conlleva la autodeterminación del género no implica que el Estado haya perdido la capacidad de regular biopolíticamente los cuerpos (Saldivia Menajovsky 2017). Si bien se ha conferido autonomía en este ámbito a los sujetos, el Estado todavía posee otro tipo de marcadores y mecanismos que le permiten identificar, regular y normar a las personas; esto es muy claro cuando tomamos conciencia de la importancia que tienen hoy los biomarcadores en los documentos de identificación. Las huellas digitales, el iris e incluso el DNA permiten una identificación del cuerpo que no tiene precedentes.

Así, la liberación del marcador sexogénico no entraña en absoluto que la regulación biopolítica haya cesado, sino quizá que se ha desplazado hacia otros marcadores. Nótese que esto debiera ser suficiente para mostrar que la autodeterminación del género no conduce a que la ley o el Estado se vuelvan incapaces de identificar, regular, normar o discriminar entre los cuerpos; un temor que, en cualquier caso, han expresado diversas autoras del feminismo ilustrado español.

Desde luego, aquí cabría preguntar por qué tendríamos que considerar que esa regulación es siquiera deseable. De seguro muchos feminismos y transfeminismos no considerarán algo positivo que la ley y el Estado tengan esta facultad (p.e., L. Gil 2022; Valencia Triana y Herrera 2021), aunque desde luego en este asunto también hay disensos.

En cualquier caso, la libertad conquistada no es algo menor y sería un error suponer que ha sido un triunfo estéril simplemente porque queda todavía un horizonte de lucha que parece muy desafiante y abigarrado. De hecho, este horizonte es justo lo que nos permite aquilatar un esfuerzo como el que aquí se ha llevado a cabo. Todos los ensayos han buscado ofrecer argumentos para resistir el embate esencialista de ciertos discursos que parecen aceptar que es imposible avanzar en el reconocimiento de los derechos de un colectivo sin sacrificar los derechos de otro. Empero, ni los derechos ni la justicia son un juego de suma cero, aunque sin duda se requiere de mucha imaginación política para poder siquiera bosquejar senderos comunes que no demanden el sacrificio de la alteridad. Creo yo que al final éste es el punto de coincidencia más importante que todas compartimos.

Por último, sólo me resta agradecer a las colegas y celebrar no nada más la inteligencia feminista, sino la generosidad intelectual y política de quien toma la palabra para defender la dignidad ajena con el entendimiento de que sólo así puede construirse un futuro común. Gracias también a *Diánoia*, a su editor y a su comité editorial por haber apoyado este esfuerzo.

SIOBHAN F. GUERRERO MC MANUS

*Ciudad Universitaria, lunes 28 de agosto de 2023*

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Berkins, Lohana, 2003, “Un itinerario político del travestismo”, en Diana Maffía (comp.), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*, Scarlett Press, Buenos Aires, pp. 127–137.
- Butler, Judith, 2011, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, Nueva York. <<https://doi.org/10.4324/9780203828274>>
- Ciccia, Lu, 2022, *La invención de los sexos. Cómo la ciencia puso el binarismo en nuestros cerebros y cómo los feminismos pueden ayudarnos a salir de ahí*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Fausto-Sterling, Anne, 2000, *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Basic Books, Nueva York.

- García Dauder, Dau, 2022, “La intersexualidad en la construcción de la diferencia racial. El racismo en la construcción de la intersexualidad”, en Siobhan Guerrero y Lucía Ciccía (coords.), *Materialidades semióticas. Ciencia y cuerpo sexuado*, UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Ciudad de México, pp. 53–86.
- Guerrero Mc Manus, Siobhan, 2023, “Prejuicios que silencian: Injusticia testimonial y muerte hermenéutica”, *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, vol. 9, e1026. <<http://dx.doi.org/10.24201/reg.v9i1.1026>>
- Guerrero Mc Manus, Siobhan, 2021, “Los feminismos de la hispanidad”, en Clara Serra, Cristina Garaizábal y Laura Macaya (coords.), *Alianzas rebeldes. Un feminismo más allá de la identidad*, Bellatera Edicions, Serie General Universitaria, Barcelona, pp. 209–216.
- Guerrero Mc Manus, Siobhan, 2019, “Lo trans y su sitio en la historia del feminismo”, *Revista de la Universidad de México*, no. 846, marzo, pp. 47–52.
- Guerrero Mc Manus, Siobhan, 2018a, “El pánico y tus ojos que me sueñan: etnografía afectiva de un tránsito de género”, en Alba Pons Rabasa y Siobhan Guerrero (coords.), *Afecto, cuerpo e identidad: reflexiones encarnadas en la investigación feminista*, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, Ciudad de México, pp. 99–130.
- Guerrero Mc Manus, Siobhan y Leah Muñoz Contreras, 2018b, “Epistemologías transfeministas e identidad de género en la infancia: del esencialismo al sujeto del saber”, *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, vol. 4, e168. <<https://doi.org/10.24201/eg.v4i0.168>>
- Gutiérrez Martínez, Ana Paulina, 2022, *Atmósferas trans. Sociabilidades, internet, narrativas y tránsitos de género en la Ciudad de México*, El Colegio de México, Ciudad de México.
- L. Gil, Silvia, 2022, *Horizontes del feminismo. Conversaciones en un tiempo de crisis y esperanza*, Bajo Tierra/Traficantes de Sueños, Ciudad de México/Madrid.
- Maffía, Diana y Mauro Cabral, 2003, “Los sexos ¿son o se hacen?”, en Diana Maffía (comp.), *Sexualidades migrantes, género y transgénero*, Feminaria, Buenos Aires, pp. 86–97.
- Missé, Miquel y Gerard Coll-Planas, 2010, “La patologización de la transexualidad: reflexiones críticas y propuestas”, *Norte de Salud Mental*, vol. 8, no. 38, pp. 44–55.
- Mitjans Alayón, A. Tito, 2020, “La Puente Prieta”: *feminismos disidentes y afro-diaspóricos en San Cristóbal de Las Casas*, tesis doctoral, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas y Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, San Cristobal.
- Muñoz Contreras, Leah Daniela, 2021, “La construcción científica del sexo”, *La ventana. Revista de Estudios de Género*, vol. 6, no. 53, pp. 10–38. <<https://doi.org/10.32870/lv.v6i53.7223>>
- Muñoz Contreras, Leah Daniela, 2018, “Materializar lo trans. Un diálogo entre la nueva biología y el nuevo materialismo feminista”, en Alba Pons Rabasa y

- Siobhan Guerrero (coords.), *Afecto, cuerpo e identidad: reflexiones encarnadas en la investigación feminista*, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, Ciudad de México.
- Pons Rabasa, Alba, 2016, *De las transformaciones sociales a las micropolíticas corporales: un archivo etnográfico de la normalización de lo trans\* y los procesos de corposubjetivación en la Ciudad de México*, tesis doctoral, UAM-Iztapalapa, Ciudad de México.
- Preciado, Paul B., 2000, *Manifiesto contrasexual*, trads. J. Díaz y C. Meloni, Anagrama, Barcelona.
- Radi, Blas, 2019, “Políticas del conocimiento: hacia una epistemología trans”, en Mariano López Seoane (comp.), *Los mil pequeños sexos. Intervenciones críticas sobre políticas de género y sexualidades*, Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero, Buenos Aires.
- Rueda, Alba, 2019, “La Educación Sexual Integral: indagaciones desde las agendas travestis trans”, *Mora*, no. 25, pp. 255–262. <<https://doi.org/10.34096/mora.n25.8538>>
- Saldivia Menajovsky, Laura, 2017, *Subordinaciones invertidas. Sobre el derecho a la identidad de género*, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas/Ediciones UNGS, Ciudad de México.
- Sedgwick, Eve Kosofsky, 2008, *Epistemology of the Closet*, University of California Press, Los Ángeles.
- Serano, Julia, 2016, *Whipping Girl. A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*, Hachette UK, Londres.
- Suárez Tomé, Danila, 2022, *Introducción a la teoría feminista*, Nido de Vacas, Buenos Aires.
- Valencia Triana, Sayak, 2014, “Teoría transfeminista para el análisis de la violencia machista y la reconstrucción no-violenta del tejido social en el México contemporáneo”, *Universitas Humanística*, vol. 78, no. 78, pp. 65–88. <<https://doi.org/10.11144/Javeriana.UH78.ttpa>>
- Valencia Triana, Sayak y Sonia Herrera, 2021, *Transfeminismos y políticas post-mortem*, Icaria Editorial, Navarra.



# Aspectos ontoepistemológicos de los debates actuales en torno al cuerpo sexogenerizado en Argentina

## [Ontoepistemological Aspects of the Current Debates on the Sex-Gendered Body in Argentina]

DANILA SUÁREZ TOMÉ

*Instituto de Investigaciones Filosóficas*

*Sociedad Argentina de Análisis Filosófico*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

danilast@conicet.gov.ar

DIANA H. MAFFÍA

*Instituto de Investigaciones Filosóficas*

*Sociedad Argentina de Análisis Filosófico*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

dianahmaffia@gmail.com

**Resumen:** Ofrecemos un análisis de los aspectos ontoepistemológicos de los debates actuales sobre el cuerpo sexogenerizado en Argentina. Con herramientas teóricas de la fenomenología feminista, la epistemología feminista y los nuevos materialismos feministas analizamos, por un lado, la manera en que el Estado argentino comprende el cuerpo sexogenerizado y, por el otro, una serie de afirmaciones en los discursos transexcluyentes que conflictúan estas discusiones. Buscamos despejar el terreno conceptual del debate feminista para determinar qué posturas nos permiten avanzar y cuáles nos hacen retroceder. Concluimos que, mientras que las nociones en la ley de identidad de género están amparadas por el conocimiento feminista actual, los discursos transexcluyentes que cuestionan su contenido representan un marco de comprensión ontoepistemológico patriarcal.

**Palabras clave:** identidad de género, feminismo, epistemología feminista, nuevos feminismos materialistas, fenomenología feminista

**Abstract:** We propose an analysis of the ontoepistemological aspects involved in the current debates around the sex-gendered body in Argentina. We use theoretical tools of feminist phenomenology, feminist epistemology and new feminist materialisms to analyze, on the one hand, how the Argentinian State understands the sex-gendered body and, on the other, a series of statements present in trans-exclusionary discourses that intervene in a conflictive way in these debates. We seek to clear the field of feminist debates in order to determine which positions allow us to advance, and which ones make us go back. We conclude that, while the notions contained in the gender identity law are supported by current feminist knowledge, trans-exclusionary discourses that

dispute its content represent a patriarchal ontoepistemological framework of understanding.

**Keywords:** gender identity, feminism, feminist epistemology, new feminist materialisms, feminist phenomenology

## 1. Introducción

Argentina ha sido el primer país en el mundo en aprobar una ley de identidad de género (Ley 26743) basada en el criterio epistémico de la autopercepción. Si bien al momento de nacer las personas son asignadas de modo binario al sexo femenino o masculino de acuerdo con los criterios del discurso biomédico dominante, todas las personas poseen el derecho de modificar ese dato en sus documentos registrales, al igual que el nombre propio y la corporalidad, según su identidad de género autopercebida.<sup>1</sup>

Esta ley, sancionada en 2012, trajo consigo una serie de modificaciones en la manera en la que el Estado argentino comprende tres cuestiones: (i) el cuerpo sexogenerizado, (ii) su relación con la identidad de género y la expresión de género y (iii) quiénes son los agentes con la potestad de determinar la identidad de género de una persona nacida o naturalizada en el territorio. Esto implica ciertas imbricaciones entre la política, el derecho y la filosofía que han abonado a lo largo de la última década un terreno fértil para los estudios interdisciplinarios de género locales.

En este artículo ofrecemos una aportación a dicho campo a través de un análisis crítico feminista de los aspectos ontoepistemológicos en los debates actuales en torno al cuerpo sexogenerizado en Argentina. Para dicho propósito, utilizamos herramientas teóricas de la fenomenología feminista, de la epistemología feminista y de los nuevos materialismos feministas. Con “aspectos ontoepistemológicos” nos referimos a los supuestos e ideas en torno a *qué es* el cuerpo sexogenerizado y *cómo podemos conocerlo*. Siguiendo los lineamientos filosóficos y científicos de los nuevos materialismos feministas y, sobre todo, de Haraway 2021 y Barad 2003, consideramos que no es posible escindir lo ontológico de lo epistemológico en la medida en que nuestras prácticas de conocimiento son una parte activa en la generación de las ontologías de los cuerpos.

<sup>1</sup>Desde el año 2021 es posible registrarse también como persona no binaria a partir del Decreto 476/21.

Al hablar de debates actuales, nos restringiremos a dos discusiones del feminismo argentino de los últimos años (2018–2022) con la ley de identidad de género ya afianzada: el cambio de nombre del Encuentro Nacional de Mujeres y la inclusión de las categorías “sexo registrado al nacer” e “identidad de género” en el censo poblacional de 2022. Partimos del hecho de que la Ley 26743, en primer lugar, no habla únicamente sobre personas trans, sino que articula una cosmovisión ontoepistemológica sobre la identidad de género de todas las personas (Córdoba 2020) y, en segundo lugar, actúa como marco teórico para toda otra ley o política pública que se refiera, de algún u otro modo, a la identidad de género y al cuerpo sexogenerizado. No obstante, en la actualidad se han reavivado posturas contrarias a las establecidas en dicha ley, por lo cual resulta necesario intervenir en el debate para refinar conceptualmente el terreno y disipar confusiones y malas interpretaciones.

El artículo se divide en tres secciones. La primera sección presenta una interpretación fenomenológica de cómo se comprende, en términos ontoepistemológicos, el cuerpo sexogenerizado en la legislación argentina. Para ello, primero se exponen y analizan fenomenológicamente los conceptos fundamentales del texto de la ley de identidad de género y luego aborda la crisis categorial que surge del cambio paradigmático de comprensión de la sexualidad humana que se encuentra en marcha y que la ley codifica hasta cierto punto.

En la segunda sección se exponen dos debates de los últimos años en el movimiento feminista argentino que involucran distintos usos en tensión de conceptos relacionados con el cuerpo sexogenerizado: por un lado, el debate que se dio alrededor del cambio de nombre del Encuentro Nacional de Mujeres por Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis, Intersexuales, Bisexuales y No Binarios (2018–2022); por otro lado, el que se refiere a la inclusión de las categorías *sexo e identidad de género* en el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas de 2022.

En la tercera sección analizamos de modo crítico posturas que contrarían la ley de identidad de género en estos debates: los discursos feministas transexcluyentes y los supuestos ontoepistemológicos que contienen. Para ello recurrimos a conocimientos producidos por el campo de la epistemología feminista y por los nuevos materialismos feministas. Como conclusión mostramos que, mientras que las nociones contenidas en la ley de identidad de género están amparadas por la producción de conocimiento científico y filosófico feminista actual, los discursos transexcluyentes que disputan su contenido representan un

marco de comprensión ontoepistemológico patriarcal, ya ampliamente criticado por la propia teoría feminista.

En este sentido, el propósito de este trabajo consiste en despejar conceptualmente el terreno del debate feminista para entender qué posturas nos permiten avanzar en la superación de la crisis categorial que surge en la transición de paradigmas sobre la comprensión de la sexualidad humana y cuáles nos hacen retroceder. Esto resulta de importancia porque estos debates no sólo se insertan en el corazón de la definición de la agenda del movimiento feminista argentino, sino que también trascienden a la esfera pública más general: crean confusiones sobre el contenido de la ley de identidad de género y miedos infundados en torno a un supuesto “borramiento de las mujeres” que buscaría desproveer a las mujeres cis de derechos ya adquiridos.

## *2. Codificación del cuerpo sexuado y de la identidad de género en Argentina*

La Ley de Identidad de Género (26743) se sancionó en Argentina el 9 de mayo de 2012 luego de una lucha activista sostenida para que el Estado reconociera el derecho de las personas trans a su identidad de género, al libre desarrollo de su persona en conformidad con dicha identidad y a un trato en consonancia con todo lo anterior. Además de su carácter pionero, la excepcionalidad de esta ley consiste en que el Estado acepta el criterio de la autopercepción para el cambio registral del sexo de las personas de acuerdo con los Principios de Yogyakarta<sup>2</sup> (Comisión Internacional de Juristas 2007). Por lo tanto, en Argentina las personas que deseen modificar su sexo en documentos registrales pueden hacerlo sin tener que atravesar por ningún tipo de proceso jurídico, médico o psiquiátrico.

Además, lo que resulta un avance en relación con leyes anteriores es que, si lo desean, también pueden acceder a cambios corporales a solicitud propia para expresar su identidad de género del modo en que lo crean apropiado. Esta capacidad de cada persona de tomar decisiones sobre su cuerpo contrasta con la práctica judicial previa que colocaba la autoridad de la determinación del género en peritos médicos y psiquiatras y no en el sujeto que solicitaba el cambio; luego, en caso de que se aceptara la solicitud, obligaba a una operación correctora de cambio de sexo para volver a alinear el cuerpo y el género. Esto es una

<sup>2</sup>Se trata de una serie de principios que guían la legislación internacional de derechos humanos en cuestiones de orientación sexual e identidad de género.

conquista en términos de despatologización y desjudicialización de las identidades trans.

No obstante, lo que nos interesa examinar en el texto de esta ley son los aspectos ontoepistemológicos que dan forma, desde entonces, al modo en el cual el Estado argentino comprende el cuerpo sexuado, la identidad de género y su relación. Para este análisis conceptual utilizamos herramientas provistas por la fenomenología feminista que nos resultan adecuadas por su carácter eminentemente centrado en el análisis experiencial en primera persona.

## 2.1 Análisis conceptual de la definición de identidad de género a partir de la fenomenología feminista

La letra de la ley retoma la definición de los Principios de Yogyakarta y dice así:

Se entiende por identidad de género a la *vivencia interna e individual del género tal como cada persona la siente*, la cual puede corresponder o no con el *sexo asignado al momento del nacimiento*, incluyendo la *vivencia personal del cuerpo*. Esto puede involucrar la modificación de la apariencia o la función corporal a través de medios farmacológicos, quirúrgicos o de otra índole, siempre que ello sea libremente escogido. También incluye otras *expresiones de género*, como la vestimenta, el modo de hablar y los modales.<sup>3</sup> (Ley 26743, 2012)

En primer lugar, el texto sostiene que la identidad de género es una experiencia subjetiva, accesible a través de un criterio subjetivo que se expresa como “vivencia interna e individual del género tal como cada persona la siente”. Éste es un criterio ontoepistémico que nos dice a la vez *qué* es la identidad de género y *cómo* se accede a ella, y en el que el *cómo* influye de manera no trivial en el *qué*.

En este contexto, la expresión “tal como cada persona la siente” capta el modo de autoafección característico de la aprehensión fenomenológica de la experiencia subjetiva en primera persona. El “sentir” no se refiere aquí, según interpretamos desde la fenomenología, a un sentimiento como estado de la mente (no es un concepto psicológico), sino al modo específico en el que cada sujeto se autopercebe en términos vivenciales en primera persona en una experiencia subjetiva a la que sólo se puede acceder de modo privado y que, por la propia condición humana, es siempre corporal (García 2021). De ello podemos interpretar

<sup>3</sup> Las cursivas son nuestras.

que la identidad de género es la forma articulada y unificada en la que se da a un sujeto la vivencia de habitar un cuerpo sexogenerizado.

Esta interpretación desalienta otro tipo de lecturas que buscan explicar la identidad de género como una instancia psicológica o mental que puede coincidir o no con un cuerpo sexuado en términos naturalistas y dualistas. La corporalidad sexogenerizada se da en la experiencia subjetiva a modo de un cuerpo vivido y no de un cuerpo objetivo. Esta diferencia fenomenológica es relevante para no malinterpretar la definición de la ley argentina. El cuerpo vivido se da a través de una experiencia subjetiva en primera persona por el hecho de que los seres humanos habitamos corporalmente el mundo y construimos nuestra experiencia subjetiva a partir de ese hecho ontológico. Por el contrario, el cuerpo objetivo es el objeto epistémico que construye la ciencia biomédica para poder estudiarlo en sus estructuras y funciones. En el caso del cuerpo sexogenerizado, la dimensión objetiva se estudia bajo la categoría de *sexo*, la cual exploraremos más adelante.

En la medida en que es parte de una experiencia subjetiva, el cuerpo sexogenerizado como cuerpo vivido no se reduce a ningún sustrato material en términos objetivantes (Salamon 2014). En este sentido, el sexo como objeto científico no es —ni puede ser, como veremos más adelante— el fundamento de la identidad de género. “Ser mujer” o “ser varón” no tienen como referentes una determinada estructura, composición o función corporal objetiva, sino una experiencia subjetiva del cuerpo sexogenerizado como cuerpo vivido (vivencia personal del cuerpo) que la excede. Esa experiencia global es lo que articula el concepto de identidad de género.

En segundo lugar, podemos notar que la noción de género no se encuentra propiamente definida en la ley. Este concepto es lo suficientemente complejo como para que se necesite una definición más precisa en cada contexto, pues se trata de un término en disputa (Haslanger 2000). Sin embargo, si se tiene en cuenta que, en un sentido feminista, la noción de género se refiere a un sistema estructural de categorización y jerarquía social (en su mínima definición), suponemos que la ley habla de una experiencia que se articula en sociedades generizadas; éstas compelen a un tipo de individuación subjetiva en términos generizados y esta individuación se da dentro de ciertos parámetros contextuales de simbolización del género que no dependen enteramente de la agencia de los sujetos.<sup>4</sup>

<sup>4</sup>Es de resaltar que en los principios de Yogyakarta + 10 (Comisión Internacional de Juristas 2017) se hace hincapié en que la expresión de género puede o no

En este sentido, nuestra interpretación fenomenológica de la definición de la identidad de género nos la presenta como una experiencia subjetiva del cuerpo sexogenerizado como cuerpo vivido en un mundo generizado que nos compele a identificarnos socialmente en términos de género.<sup>5</sup> En sistemas binarios, las posibilidades se presentan como “ser mujer” o “ser varón”. No obstante, éstas no agotan el universo de identidades de género y, en consonancia, la ley argentina no establece ningún repertorio categorial de identidades ni existentes ni posibles (De Mauro Rucovsky 2015).

En relación con esto último, es importante notar que una comprensión fenomenológica de la identidad de género desalienta también una interpretación que reduzca la identidad de género a términos exclusivamente sociológicos, ya sea estructuralistas (Rubin 1998) o funcionalistas (Guerrero Mc Manus 2020). Esto es, se desalienta la idea de que la identidad de género es la representación subjetiva de una estructura social opresiva o de una función social opresiva. La identidad de género se presenta como un concepto complejo que esclarece una experiencia que no es reducible ni a un sustrato natural ni a uno social, sino que, por su carácter vivencial, incorpora una dimensión de la subjetividad que complica cualquier tipo de reduccionismo a esos sustratos.

Después de todo este panorama podemos precisar que, según nuestra interpretación fenomenológica, la identidad mencionada en la definición de la ley argentina se refiere a una articulación unificada de la experiencia subjetiva de un cuerpo sexogenerizado que forma parte de

coincidir con la identidad de género de la persona, desalentando cualquier tipo de causalidad determinista que suponga que a cierta identidad de género le corresponde necesariamente cierta expresión de género. Esto genera una tensión entre las demandas sociales de género y la propia agencia del sujeto que es objeto de estudio digno de la ontología social. Un ejemplo concreto de esta diferencia es que, apenas promulgada la ley, un grupo de lesbianas *butch* (lesbianas masculinizadas en términos de su expresión de género) se ampararon en el artículo 11 para solicitar una mastectomía debido a que sus pechos feminizaban socialmente su aspecto, pero no solicitaban un cambio de género porque se percibían en el género femenino.

<sup>5</sup>No debemos olvidar que el origen del concepto de identidad de género se encuentra en el trabajo del médico Robert Stoller, quien entendía el género como el componente psicosocial de la sexualidad, lo que alentaba a lecturas dualistas y no fenomenológicas de este concepto (Fausto-Sterling 2012). Su trabajo se orientaba a la normalización de los cuerpos trans e intersex, por lo que su empleo del término “identidad de género” está más bien orientado a explicar una presunta discordancia entre la identidad autopercebida y el “verdadero sexo” (el genital), algo que no está presente en la definición de la ley. Por ello, consideramos que la interpretación fenomenológica desarrollada aquí es más adecuada.

un sistema social de género. Por lo tanto, podemos ver que la identidad de género se manifiesta como un concepto complejo que requiere para su estudio de saberes interdisciplinarios (en principio de biología, sociología y ontología) y de un marco conceptual que sea capaz de abordar fenómenos en términos que no sean epistemológicamente dualistas (realismo o constructivismo).

En tercer lugar, y de vuelta a la definición, se sostiene en forma explícita que esta experiencia incluye tanto el sentido de la identidad (de ser un *sí mismo* articulado y unificado) como el del cuerpo. Así, se corrobora que, en la ley argentina, ambas dimensiones se encuentran imbricadas<sup>6</sup> ontológicamente, y sólo aparecen como divisibles en términos analíticos en la definición para albergar la posibilidad de modificar la composición o función corporal en caso de ser deseado, un asilo que garantiza el derecho a la autonomía corporal (De Mauro Rucovsky 2015). Por lo tanto, esta definición adopta un monismo ontológico que no distingue entre materia corporal (sexo) y sustancia psíquica (identidad de género), sino que los considera una experiencia biosocial unificada y fenomenológicamente accesible para el sujeto en primera persona. Aquí encontramos de nuevo el carácter complejo de la identidad de género que impide que lo reduzcamos a un único fundamento natural, social o agencial. Todos estos elementos están presentes en la definición como diferentes capas que constituyen un todo que es más que la mera suma de las partes.

Por último, la definición destaca que esta modalidad de la identidad humana puede no coincidir con el sexo asignado al nacer, el cual figura como un dato burocrático y no es sinónimo de identidad de género ni de expresión de género ni de cuerpo sexuado. El sexo asignado al nacer aparece como un dato registral que no se desprende de la experiencia subjetiva del cuerpo sexogenerizado. Ese dato se determina actualmente con procedimientos técnicos (ya sea a través de escaneos/ecografías fetales, exámenes prenatales de ADN fetal) o por observación directa de los genitales externos del recién nacido, y se registra a alguien como femenino o masculino con un criterio reproductivo heredado del discurso biomédico moderno.

<sup>6</sup>Esta imbricación (sus características, su función, cómo llamarla, cómo conceptualizarla) es un motivo de debate ontológico y epistemológico desde hace décadas en los estudios de ciencia y género, pero también, en general, en los estudios sobre ontología social y también en la filosofía de la biología, entre otras áreas en las que se busca superar teóricamente la dicotomía naturaleza/cultura que ha influido en la producción de conocimiento en la era moderna.



Además, esa información construida médica y jurídicamente determina cómo será tratado el recién nacido en la sociedad: como niña o como niño. Esto es, se asigna una identidad de género de modo externo al sujeto y se espera que se desarrolle conforme a ella. Por ello, en este proceso de asignación el sexo y la identidad de género se encuentran ligados causalmente: a ciertas capacidades reproductivas (representadas por ciertos biomarcadores observados) corresponde cierta identidad de género. Ésta es una naturalización de la identidad de género que la definición de la ley no admite como correcta en principio. Sin embargo, este sistema de clasificación social sigue vigente en Argentina.<sup>7</sup>

## 2.2 Crisis categorial en la comprensión de la sexualidad humana

La ley argentina codifica un cambio de paradigma actualmente en marcha respecto a quién posee la autoridad epistémica para determinar la identidad de género (que incluye, como ya mencionamos, al cuerpo sexuado y a la expresión de género): ésta comienza a pasar de la institución médico-jurídica al propio sujeto. Esto también puede verse como un cambio epistémico de un criterio observacional externo a uno fenomenológico y que incluye, como corolario, la diferenciación conceptual entre el sexo como objeto científico y el cuerpo sexogenerizado como cuerpo vivido. El hecho de que el paradigma no haya cambiado por completo hace que muchas categorías referentes a la sexualidad sean inestables e incluso a veces se contradigan entre sí.<sup>8</sup> De todas maneras, tengamos en cuenta que esto no es un fenómeno extraño entre los cambios paradigmáticos de comprensión de lo real, sino que, más bien, la crisis categorial es la norma.

Al igual que sucedió con las mujeres cis gracias a las luchas feministas, la conquista gradual de autoridad epistémica por parte de las

<sup>7</sup>En el caso del activismo de personas intersexuales, últimamente se acepta la clasificación por sexo sin mediación de las intervenciones médicas y quirúrgicas mutilantes e irreversibles que se efectuaban antes, en protección del derecho a la autonomía e integridad corporal del recién nacido. En cambio, no se recomienda inscribirlas como personas no binarias de acuerdo con la legislación más reciente en Argentina (Decreto 476/2021). Esto es para facilitar la inscripción y documentación inicial y para no confundir el desarrollo de la identidad de género que expresará después. Una corporalidad intersex no significa una identidad de género no binaria (Proyecto de Ley S-2090/19, 2019).

<sup>8</sup>Por ejemplo, hay una incongruencia entre, por un lado, la existencia de una ley de identidad de género basada en el criterio epistémico de la autopercepción y, por otro, la asignación de sexo con el criterio externalista del discurso biomédico, que aún sigue vigente.

personas trans modifica nuestra comprensión de la sexualidad y revela dimensiones de la sexualidad humana que exigen la generación de nuevos conceptos y, en última instancia, un cambio total de marco teórico sobre el modo en el que comprendemos, a la vez, la naturaleza, lo social y a nosotres mismos. Las teorías sobre la sexualidad humana deben poder ser capaces de describir la experiencia con rigor. Para esto, tanto las experiencias subjetivas de las mujeres, como las de las personas trans y no binarias, son insumos epistémicos de la mayor importancia según los propios principios de las epistemologías feministas (Harding 1998) y de las epistemologías trans (Radi 2020).

Este cambio paradigmático se ha encontrado con numerosos obstáculos, desacuerdos y reacciones, algo que también es la norma en este tipo de procesos. Pero lo llamativo de este caso en particular es que la resistencia al cambio no viene sólo de los sectores conservadores de la política, el derecho y la ciencia, sino también de sectores feministas. Como veremos, hay sectores feministas transexcluyentes<sup>9</sup> que se posicionan de manera explícita en contra del derecho a la identidad de género, e impugnan así el cambio ontoepistemológico que se encuentra en marcha. En buena medida, esto se debe a que desde sus inicios el feminismo ha dependido del marco de comprensión moderno y biologicista de la sexualidad humana y ha construido su teoría y su práctica con base en una diferencia sexual natural, dimórfica y estable (Wittig 1980; Butler 1990). En este sentido, el cambio paradigmático hacia una nueva comprensión de la sexualidad humana compele al feminismo a revisar sus bases y a las mujeres cis a repensarse dentro de nuevos esquemas conceptuales y estrategias políticas; y no todas están dispuestas a ello.

En el próximo apartado analizamos dos debates en el feminismo argentino que incluyen ciertos usos de conceptos ontoepistemológicos con el fin de observar el papel que cumplen los discursos feministas transexcluyentes. Si bien los debates son una manifestación de la salud del movimiento feminista, no todas las posiciones que se defienden tienen un efecto constructivo y progresista en el intento de superar la

<sup>9</sup>Existen discusiones en torno a si calificar o no a estas posturas de “feministas” y aquí tomamos una posición en relación con ello. Por nuestra parte, consideramos que rechazar el hecho de que estas posturas surgen dentro del propio feminismo es pretender una presunta pureza del movimiento que nunca ha sido tal. El feminismo como movimiento ha tenido una larga historia de exclusiones y discriminaciones que no debe obviarse si queremos hacernos cargo de su propio carácter conflictivo. En este sentido, las posturas transexcluyentes se suman a otras posturas discriminatorias y opresivas que han surgido en el seno del movimiento, como las racistas y las lesbofóbicas (Guerrero Mc Manus, 2019).

crisis categorial mencionada. En lo que sigue, intentamos mostrar que éste es el caso de las posturas feministas transexcluyentes, las cuales funcionan con una serie de presupuestos ontoepistemológicos que son propios del paradigma biomédico patriarcal de comprensión de la sexualidad humana.

### 3. Algunos debates actuales en torno al cuerpo sexuado en Argentina

Si bien en Argentina el feminismo y el activismo trans han establecido una alianza fructífera (no exenta de problemas, como veremos en el caso de la historia del Encuentro Nacional de Mujeres), en los últimos años el auge del feminismo transexcluyente en países del Norte Global ha tenido algunas manifestaciones fuertes en nuestro territorio que vale la pena abordar en ciertos debates específicos que exponemos en esta sección. Nuestro interés es mostrar que los supuestos ontoepistemológicos que anidan en los discursos transexcluyentes corresponden a un marco de comprensión patriarcal de la sexualidad humana. Es por ello que dichos discursos no intervienen en los debates en torno al cuerpo sexogenerizado de modo constructivo y para la superación de la crisis categorial, sino de un modo reaccionario y conservador. A continuación, veremos el caso del debate en torno al nombre del antes conocido como Encuentro Nacional de Mujeres y el caso de la inclusión de la identidad de género y el sexo asignado al nacer como categorías separadas en el censo poblacional de 2022.

#### 3.1 Cambio de nombre del Encuentro Nacional de Mujeres (2018–2022)

El Encuentro Plurinacional de Mujeres Lesbianas, Trans, Travestis, Intersexuales, Bisexuales y No Binaries (EPMLTTIBNB) —previamente llamado Encuentro Nacional de Mujeres (ENM)— es un evento caracterizado como una práctica social feminista, autónoma, autoconvocada, democrática, pluralista, autogestionada, federal y horizontal, que se realiza anualmente desde 1986 en distintas ciudades de la Argentina seleccionadas en la asamblea final de cada encuentro. En los EPMLTTIBNB convergen hoy cientos de miles de personas que asisten a talleres de diversas temáticas relacionadas con los cuerpos sexuados, la identidad de género y la vida social, en los que se intercambian experiencias y miradas y se articulan objetivos para atender a las múltiples problemáticas.

El cambio de nombre del Encuentro, impulsado desde 2018 por la Campaña Somos Plurinacional, ha generado uno de los debates más

profundos y con mayor impacto en el ágora feminista local en los últimos años. La Comisión Organizadora del 35° Encuentro realizado en 2022, sostuvo lo siguiente en su discurso de inauguración:

Cambiar el nombre a nuestro querido encuentro no es un capricho de esta comisión. Es reconocer, escuchar, empatizar, visibilizar, darles existencia a tantas y tantos compañeres que no “encajan” en la categoría de MUJER y tampoco se sienten nombrades al hablar de NACIÓN; asumiendo con orgullo que las fronteras se tornan difusas cuando nos pensamos en clave transfeminista. (Robaina y Artigues 2022)

El hecho de que las temáticas en los talleres del encuentro convoquen a personas diversas hizo necesario, luego de varios años, un nombre nuevo que fuera, a la vez, hospitalario y representativo de la diversidad sexogenérica, así como también de la diversidad relacionada con los pueblos originarios y personas migrantes (tema que no abordaremos en este texto). Al mismo tiempo, este hecho relevó y se hizo cargo del carácter racista y cissexista que anidaba en la conformación del propio encuentro (Caimmi 2021).

No obstante, esta decisión no fue aceptada por todas las integrantes de la organización ni tampoco por algunas asistentes, lo que generó un desdoblamiento en dos encuentros diferentes. Si bien el EPMLTTIBNB es la continuación orgánica del originario ENM, una facción del movimiento de mujeres argentino decidió no aceptar el cambio de nombre y separarse por diversas razones que incluyen, entre otras, ciertas suposiciones ontoepistemológicas en torno al cuerpo sexuado que intersectan con el debate sobre el sujeto del feminismo. El desprendimiento separatista del ENM ocurrió en 2022, unos meses después del EPMLTTIBNB, aunque tuvo una convocatoria notablemente menor: el EPMLTTIBNB convocó a más de 100 mil personas, mientras que el ENM convocó a 15 mil (Del Bianco 2022; *elDiarioAR* 2022).

La disputa en torno al nombre del Encuentro es la expresión local de un debate global sobre la universalidad de la representación del sujeto del feminismo (Zeballos y Yornet 2022). Si bien el ENM no se constituyó en sus orígenes como un encuentro explícitamente feminista ya que su nombre alude más bien a un encuentro del movimiento de mujeres argentino —el cual no ha sido nunca homogéneamente feminista—, a lo largo de los años su estatus de ágora definitoria de la agenda feminista argentina ha ido creciendo y convocando a otras subjetividades pertenecientes al feminismo.

Junto con el proceso de deconstrucción del binarismo de género que tiene lugar desde los años noventa en adelante, las primeras disputas

por las fronteras del encuentro se suscitaron en torno a si podían o no participar travestis y mujeres trans, quienes finalmente garantizaron su debida participación en el encuentro a pesar de los numerosos obstáculos presentados por las organizadoras:

En 2003, la referente histórica del movimiento travesti trans argentino, Lohana Berkins, logró ingresar por primera vez al Encuentro realizado en Rosario (Santa Fe), tras una asamblea que decidió su participación. Acompañada por Diana Maffía, Josefina Fernández y otras compañeras que entendieron desde ese momento que los genitales no definen la identidad de género y la importancia de incluir en los Encuentros a quienes hasta la fecha siguen teniendo un lugar marginal en la sociedad. Para 2004, la cantidad de travestis en el Encuentro se había incrementado notablemente, a pesar de la postura biologicista de quienes afirman que el sexo y la genitalidad con los que una persona nace determinan su identidad de género, y conservadoras de otros sectores que también hay en la organización. (Romero 2019, p. 4)

Con el tiempo, la participación se fue ampliando hacia otras identidades no hegemónicas, como los varones trans y las personas no binarias, y los talleres se multiplicaron con nuevas temáticas de interés y necesarias para los grupos participantes.

A medida que las fronteras del encuentro se hicieron más porosas, algunas facciones se volvieron más reticentes hacia lo que consideraron una entrega del encuentro a otras identidades y un descentramiento de la mujer cis de un espacio que le pertenecía por principio. Si bien no se negaban a una participación más diversa, algunos grupos sí consideraban que había que sostener una diferencia de estatus entre las participantes para resguardar el espíritu del encuentro:

En momentos anteriores y durante el Encuentro, algunos sectores de la Comisión Oficial, así como personas participantes, expresaron que las identidades disidentes, por fuera de la categoría mujer, eran consideradas “invitadas” al Encuentro, instalando una hegemonía de poder que sólo reconocía a las que eran las “verdaderas anfitrionas”, las mujeres. (Caimmi 2021, p. 175)

Esta diferencia de estatus se encuentra claramente formateada por la ideología cisexista que considera a las identidades trans meras copias de las identidades cis (Serano 2020). Aún más excluyentes, otras voces opuestas al cambio del nombre cuestionaron de manera directa la inclusión ya garantizada de otras identidades que no fueran las mujeres cis, y empuñaron frases como “las travestis son hombres” y “las lesbianas

son mujeres” (Mignoli 2019), denunciando un “borramiento de las mujeres” y una conspiración de “hombres” del “activismo *queer*” que tendrían la intención de “liderar el encuentro” para “romper con la fuerza de las mujeres” (RadAr 2022). Como podemos ver, estas posiciones articulan un modo de comprender la sexualidad que se cruza con el de la ley argentina. Son discursos que aparecen una y otra vez en debates que involucran conceptos relacionados con el cuerpo sexogenerizado. Veamos, a continuación, uno más de estos casos.

### 3.2 Inclusión de las categorías *sexo* e *identidad de género* en el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas de 2022

Cada diez años se realiza en Argentina el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas para determinar “las principales características demográficas y socioeconómicas de todas las personas que residen en el territorio nacional y sus condiciones habitacionales en este momento determinado de la historia” (Ministerio de Cultura 2022). En 2010 se protocolizó, por primera vez en Argentina, preguntar a las personas censadas si eran mujeres o varones, algo que previamente era registrado de manera automática según la observación directa que el censista hacía de la expresión de género de la persona censada. Por su parte, el censo 2022 tuvo que adaptarse a la Ley 27643 de Identidad de Género y al Decreto 476/2021 (documento no binario), y esto no se dio sin complicaciones:

Cómo incorporar la pregunta por la identidad de género fue un debate al interior del proceso censal. Así se definió continuar con la pregunta por el “sexo” agregándole “asignado al nacer”, que permite establecer una comparabilidad con los resultados de censos anteriores. A ella se le suma, luego, la pregunta por la identidad de género. (Ramos 2022)

Por último, el censo solicitaba los siguientes datos con las siguientes opciones:

- ¿Cuál es el sexo registrado al nacer? mujer/femenino; varón/masculino y x/ninguna de las anteriores.
- De acuerdo a la identidad de género ¿se considera: mujer; mujer trans/travesti; varón; varón trans/masculinidad trans; no binario; otra identidad/ninguna de las anteriores; prefiero no contestar; ignorado?

Esta operacionalización del sexo asignado al nacer y la identidad de género en el censo poblacional cosechó diversas opiniones dentro del feminismo. En primer lugar, hubo grupos que consideraron que el nuevo formato de recolección de datos referidos a la sexualidad era un logro que permitiría conocer la realidad poblacional de las comunidades travesti-trans en el territorio. Sin embargo, muchas personas de esos grupos consideraron que, si bien se trataba de una medida inclusiva y progresista, la insistencia en el sexo registrado al nacer como un dato diferente al de la identidad de género reintroducía un enfoque binario presuntamente ya superado y que iba en contra de la propia ley de identidad de género. También hubo un cuestionamiento de lo difuso de la categoría “x”, un debate que se extiende desde que se incluyó la opción “x” como tercera posibilidad más reciente de registro del sexo (Leclercq 2021; Galanzino 2021).

Estas facciones en el debate revelan un contexto que ya hemos mencionado: la crisis categorial en torno a la sexualidad por el hecho de encontrarnos en un momento de transición paradigmática en la que dos modos diferentes de comprender la sexualidad humana coexisten de manera incómoda.<sup>10</sup> En este sentido, los debates sobre cómo se operacionalizan las variables sexo/género en un censo que va a desembocar finalmente en el diseño de políticas públicas son de la mayor importancia. Pero, como podemos ver, las posturas que hemos descrito se basan todas en el objetivo de mejorar la recolección de datos poblacionales respetando la ley de identidad de género.

Por su parte, algunos grupos feministas transexcluyentes consideraron que la pregunta por la identidad de género se relacionaba con el “borramiento de las mujeres” por parte del “activismo *queer*” y presentaron una cautelar contra el censo desde la Campaña Argentina por los Derechos de las Mujeres (que busca el reconocimiento de los derechos de las mujeres basados en el sexo). En la cautelar solicitaron que se cambiara la categoría de “sexo registrado al nacer” por “sexo” y que se excluyeran las opciones “mujer” y “varón” de la categoría “identidad de género”. Los argumentos presentados fueron que la idea de que todas las personas tenemos una identidad de género independiente del sexo es un “supuesto ideológico” por el cual las mujeres no se definen, puesto que el género es una categoría opresiva y “mujer” es una cate-

<sup>10</sup> Somos conscientes de que de una crisis paradigmática no se sigue necesariamente la constitución de un nuevo paradigma. No obstante, en el caso argentino, la existencia misma de la ley de identidad de género constituye un paso importante en el avance de dicha transición, aun si se encuentra con numerosas resistencias.

goría sexual (*Diario con Vos* 2022). La justicia argentina no dio lugar a esa medida cautelar.

En este caso podemos ver que se solicita explícitamente volver a un concepto de “sexo natural” en lugar de la “identidad de género”. Lo que esta postura implica es un retorno al marco conceptual del discurso biomédico moderno patriarcal para la comprensión de la sexualidad humana. En este sentido, la postura transexcluyente no ayuda a superar la crisis categorial, sino que pretende reconducirnos a posturas esencialistas ampliamente criticadas por la propia teoría feminista. Argumentaremos en favor de esta idea en la siguiente sección.

#### 4. *Análisis de los supuestos ontoepistemológicos de los debates*

Con algunas pequeñas variaciones, los argumentos esgrimidos por las posturas feministas transexcluyentes en los debates mencionados se podrían sistematizar de la siguiente manera:

- El sexo, en términos de su función reproductiva, es lo que funda el “ser mujer” o “ser varón”.
- La identidad de género es un supuesto ideológico introducido por el movimiento *queer*.
- El movimiento *queer* busca el borramiento de las mujeres como identidad sexual.

Tengamos en cuenta que estos argumentos se presentan a la vez para marcar las fronteras del sujeto del feminismo y también de quiénes deben y quiénes no deben beneficiarse de los derechos asociados a la identidad de género y a la sexualidad. En este sentido, no son argumentos ingenuos, sino que se instrumentalizan para propósitos explícitos de exclusión y cercenamiento de derechos. Dicho esto, nos interesa mostrar en lo que sigue que estos argumentos no son sólidos y que los supuestos ontoepistemológicos que alojan no se corresponden con el conocimiento que tenemos hoy sobre el cuerpo sexogenerizado, ya sea como cuerpo vivido o como objeto de la ciencia, mientras que las ideas ontoepistemológicas contenidas en la ley de identidad de género sí lo hacen. Para este fin, utilizaremos el marco de las epistemologías feministas y los nuevos materialismos feministas.

No abordamos aquí en profundidad los puntos 2 y 3 porque sostenemos que se cimientan en malas lecturas de la teoría *queer*, pues no ha sido en su seno en donde se originó el concepto de identidad de género tal y como aparece en la ley argentina. Sumado a esto, la teoría *queer*



ha sido muy criticada desde los estudios trans por un exceso de estructuralismo en su consideración de las existencias trans (Rubin 1998) y por su objetivación de las vidas trans (Namaste 2009, entre otras). La teoría *queer* es una postura más de las teorías de género (y tampoco es monolítica), y no ejerce una predominancia hegemónica. Por último, la idea de que existe un movimiento organizado que busca “borrar” a las mujeres (algo que también expresan como “ginocidio”) es una idea que no corresponde a un trabajo de análisis ontoepistemológico, sino más bien de análisis de discursos propagandísticos, como el que ya ha denunciado McKinnon 2018.

Por su parte, el punto 1 sí presenta un supuesto ontoepistemológico opuesto a la definición de la ley que vale la pena analizar, y tenemos la oportunidad de verlo en un fragmento del debate sobre el censo que ofrecemos a continuación. El grupo transexcluyente artífice de la cautelar contra el censo 2022 sostiene, en su declaración de principios, que los derechos de las mujeres en territorio argentino están siendo “erosionados por la sustitución silenciosa —sin la debida información y debate público— de la categoría de ‘sexo’ por la de ‘identidad de género’, y la extensión de los derechos de las mujeres a toda persona que se auto-denomine mujer” (Mujeres en Campaña 2022). Se trata de una afirmación sorprendente dado que la ley de identidad de género argentina se encuentra en vigencia desde 2012 luego de un debate social y legislativo ya saldado y, en términos de ampliación de derechos, las mujeres cis no han retrocedido, sino que incluso han avanzado, logrando, por ejemplo, la legalización del aborto y la ley de paridad política, entre otras cosas.

En términos ontoepistemológicos, este grupo sostiene lo siguiente:

La homologación del sexo femenino con una identidad de género auto-percibida es hoy justificada por un constructivismo relativista radica para el cual el deseo y sentir individuales constituyen el único fundamento del “ser mujer”, independientemente de la realidad material y objetiva del cuerpo sexuado, y de la unidad bio-psico-social de las personas. (Mujeres en campaña 2022)

En este párrafo, se afirma (i) que la autopercepción no puede constituir el fundamento del “ser mujer” porque no da razón de la unidad bio-psico-social de las personas y (ii) que el fundamento del “ser mujer” debe ser la realidad objetiva y material del cuerpo sexuado. Por lo tanto, aquí tenemos una postura ontoepistemológica opuesta a la de la definición de la ley. Analicemos ambas ideas, comenzando por la segunda, dado que nos servirá para comprender mejor después la primera.

#### 4.1 La “realidad material objetiva” del cuerpo sexuado

La segunda afirmación sostiene que el cuerpo sexuado como “realidad material objetiva” debe ser el fundamento del “ser mujer”. Aquí el cuerpo sexuado no tiene la misma definición que en la ley de identidad de género, sino que se utiliza como sinónimo de la categoría de sexo tal y como se comprende en el discurso biomédico moderno. En este sentido, se supone (i) que el sexo es una categoría natural simple, dimórfica y discreta, y (ii) que como categoría biológica es equivalente a la identidad de género (“ser mujer”, “ser varón”).

En la afirmación también se caracteriza este sexo como una “realidad material y objetiva”, con lo cual se sobreentiende que aquí hay conceptos provenientes de un realismo ingenuo, según el cual el sexo es una entidad epistemológicamente transparente, además de ontológicamente estable (Guerrero Mc Manus 2020). Estos supuestos se corresponden con el sentido común cristalizado del discurso biomédico moderno, el cual es esencialista y determinista, además de patriarcal, y no concuerdan con el estado de la cuestión en torno al tema en la bibliografía científica y filosófica feminista.

Para empezar, la noción de objetividad ha sido ampliamente discutida en la epistemología feminista. Desde la década de los setenta, numerosas epistemólogas con raigambre en distintas escuelas filosóficas (como el empirismo, el marxismo, el deconstructivismo y el materialismo, entre otras) se han dedicado a impugnar la noción ingenua de “objetividad” entendida como la ausencia de interferencias subjetivas o contextuales en la producción de conocimiento. Esta noción se basa en un modo ontoepistemológico de comprensión de lo real (el realismo ingenuo) que sostiene que la mente humana es capaz de reflejar de modo directo, transparente e inequívoco, a través de la observación metódica y la experimentación, una presunta estructura inmutable de la naturaleza.

Las epistemólogas feministas han insistido en que este ideal de objetividad es un mito de la ciencia patriarcal que esconde el hecho de que lo que se hace pasar por conocimiento objetivo es, en gran medida, un conocimiento parcial que refleja no una naturaleza inmutable, sino el modo en el cual los varones que se han adjudicado la potestad de hacer ciencia ven el mundo (Maffía 2016). De este modo, la noción tradicional de objetividad se encuentra intrínsecamente ligada a una concepción ontológica y epistemológica que estructura una ciencia y una filosofía patriarcales.

Por su parte, las epistemólogas feministas han abogado por la idea de que todo conocimiento es conocimiento situado, que refleja sus con-

diciones de producción subjetivas y contextuales. A partir de esta premisa, se han dedicado a explorar diversas reformulaciones feministas de la noción de objetividad.<sup>11</sup> No obstante, en la afirmación del feminismo transexcluyente se apela todavía a un criterio de objetividad patriarcal que supone que el sexo es un hecho de la naturaleza que puede observarse y describirse de un modo directo, transparente e inequívoco.

Esto restituye no sólo la metáfora moderna de la mente como un espejo de la naturaleza, sino también la dicotomía naturaleza/cultura que funda todos los esencialismos modernos, entre ellos el esencialismo sexual que funciona en la base del sistema jerarquizado de género al sostener que “ser mujer” o “ser varón” son clases naturales, es decir, categorías que reflejan una estructura presuntamente real e inmutable de la naturaleza según la cual existen dos sexos opuestos y complementarios entre sí en términos absolutos. Esto funda la idea de que las mujeres y los varones son de naturaleza diferente, lo que luego posibilita a la ideología sexista a sostener que la naturaleza de las mujeres es inferior a la de los varones y al sistema político patriarcal a estructurar el orden social de acuerdo con estas nociones.

Sin embargo, gracias a los desarrollos epistemológicos del feminismo, hoy día contamos con numerosas investigaciones, filosóficas y científicas, sobre el sexo como objeto científico que lo presentan como una construcción biosocial compleja, a la vez material y cultural, que incluye diversos componentes altamente variables y que no siempre se alinean de modo coherente para producir dos sexos uniformes, estables y discretos: complementos cromosómicos, gónadas, gametos, genitales y dosis hormonal (Pape 2021). De todos estos componentes, sólo los gametos se presentan de forma dimórfica en seres humanos, mientras que el resto se da en diversas manifestaciones y relaciones dentro de un continuo.<sup>12</sup>

Existe un consenso en el campo feminista de estudios sobre ciencia y género en torno a que el sexo es una categoría relevante en términos de investigación biomédica y que no debe dejarse de lado como objeto científico (Richardson 2022; *Gendered Innovations* s.f.). No obstante, la operacionalización del sexo como variable biológica es fruto de numerosas controversias que no podemos abordar aquí, pero que evidencian la inmensa dificultad de una asociación directa entre el sexo como objeto científico y las categorías ontológicas sociales *mujer* y *varón*, y de

<sup>11</sup> Véanse, por ejemplo, Longino 1990; Haraway 1995; Harding 1995.

<sup>12</sup> Véanse, por ejemplo, Richardson 2013; Fausto-Sterling y Joel 2014; Fausto-Sterling 2020; Cooke 2022.

una consideración simplista, binaria y esencialista del sexo tal y como aparece en el discurso biomédico determinista moderno y en la ideología feminista transexcluyente.<sup>13</sup>

Por supuesto, el sexo también es una categoría relevante en términos políticos en todo lo que se refiere a derechos sexuales y (no) reproductivos. Pero, en la medida en que los conocimientos alcanzados por la ciencia y la epistemología feministas hoy día desalientan la sinonimia entre cualquier variable biológica relacionada con el sexo (complementos cromosómicos, gónadas, gametos, genitales y dosis hormonal) y la identidad de género (“ser mujer”, “ser varón”), en estos casos siempre será deseable especificar el rasgo del sexo o la función sexual o reproductiva a la cual se alude.<sup>14</sup>

Volviendo al caso de la investigación biomédica, los estudios feministas consideran que el género es igualmente relevante que el sexo porque los cuerpos sexuados se constituyen no sólo a través de biomarcadores sexuales, sino también a partir de las prácticas sociales de género inherentes a cada contexto espaciotemporal en particular. Esta condición se refleja en el propio sexo como objeto científico, lo que lo convierte en un objeto epistémico de carácter biosocial (Ciccía 2022; Reverter 2022). Esta caracterización implica aceptar que el cuerpo sexuado no se mantiene invariable a través de la historia y de las latitudes, sino que es la expresión de cierta configuración ontoepistemológica contextual (Guerrero Mc Manus 2022).

El carácter social del sexo no implica en lo absoluto que sea un objeto puramente ficcional o discursivo: no se trata aquí de una reducción de la materia al discurso. Más bien se reconoce que la constitución de objetos epistemológicos está siempre mediada por las comunidades sociales de producción de conocimiento, las teorías vigentes y la tecnología disponible. En este sentido, no se niega la materialidad del sexo, sino que se toma una postura menos ingenua respecto a la posibilidad

<sup>13</sup> Véanse, p.e., Richardson *et al.* 2015; Ritz 2017; Ciccía 2022; Pape *et al.* 2020; Pape 2021; Richardson 2022; Willingham 2022.

<sup>14</sup> Por ejemplo, en el caso de la legislación sobre el aborto la formulación del sujeto de derechos como “persona con capacidad de gestar” es más adecuada que “mujer” para abarcar el universo de personas sobre el que rige porque las personas no somos reducibles a nuestras funciones reproductivas y porque, de hecho, ni siquiera es cierto que todas las mujeres cis posean la capacidad de gestar, y nadie diría que eso las vuelve “no mujeres”. Un caso similar en que también es relevante hablar del sexo en términos precisos es en la legislación destinada a resguardar los derechos de las personas intersex ya que la fuente de discriminación tiene raíz aquí en diversas variables biológicas relacionadas con características sexuales.

de su conocimiento como “objeto natural”, al mismo tiempo que se considera que nuestra forma de conocer esa entidad influye en su configuración ontológica de un modo no trivial. Nada en la realidad que podamos conocer es puramente natural ni puramente cultural, sino que nuestros objetos de conocimiento son la expresión de una negociación compleja entre materialidad, discursividad y agencia (Haraway 2021). El sexo como objeto de la ciencia es, por lo tanto, una entidad biosocial compleja que entra en contradicción con la simplicidad con la que se presenta en los discursos transexcluyentes.

Por todo esto, el sexo como objeto de la ciencia termina por ser una categoría inadecuada para explicar qué es “ser mujer” en términos de la ontología social. En su lugar, la noción de identidad de género resulta de mayor utilidad y es más precisa para entender lo que es una mujer, un varón, una persona no binaria. Recordemos que la identidad de género como concepto articula a la vez una experiencia subjetiva biosocial. El cuerpo vivido no es equivalente al cuerpo como objeto de conocimiento (García 2021). El cuerpo sexogenerizado, tal y como lo vivimos, no es equivalente al sexo como objeto de la ciencia. Estas ideas están supuestas, de un modo u otro, en la definición provista por la ley.

#### 4.2 El criterio epistémico de la autopercepción

En lo referente a la primera afirmación (“la autopercepción no puede constituir el fundamento del ‘ser mujer’ porque no da razón de la unidad bio-psico-social de las personas”), hemos visto en nuestro análisis fenomenológico de la definición de la ley argentina que la autopercepción es el criterio epistémico con el cual se determina la identidad de género, pues no existe otra forma de acceder a la identidad que mediante un criterio privado. No obstante, también vimos que esta identidad no es meramente agencial, sino que es siempre, a la vez, corporal y social. En este sentido, no es posible sostener que la definición reduce el fundamento de “ser mujer” o “ser varón” sólo al aspecto subjetivo y agencial de esta experiencia. La identidad de género no se expresa como una elección absoluta, sino que se refiere a la articulación de una experiencia subjetiva de un cuerpo sexogenerizado que es al mismo tiempo biológico y social.

Ahora bien, lo que sí hace la definición de la ley es no atar cierta materialidad corporal a cierta identidad de género. Esto es, la ley desalienta todo tipo de utilización de criterios externos para la definición de la propia identidad. La identidad de género no se reduce a las funciones reproductivas de los cuerpos. Esto no es más que un avance en

la desnaturalización de la diferencia sexual que da forma al sistema jerarquizado de género que oprime, discrimina y excluye a toda subjetividad que no se ajuste a la masculinidad normativa. Es importante insistir en que las categorías de la biología no se relacionan uno a uno con las categorías de la ontología social (Guerrero Mc Manus 2022),<sup>15</sup> y esto es lo que la ley codifica como un modo nuevo de comprensión de la identidad de género.

Por todo lo anterior, es falso que el criterio epistémico de la autopercepción no determina la unidad bio-psico-social de las personas, sino que, de hecho, lo hace mejor que el criterio externalista médico moderno. Si prestamos atención a la intuición fenomenológica que tenemos de nuestro propio cuerpo sexogenerizado, podremos darnos cuenta de que él, como cuerpo vivido, como modo en el que habitamos el mundo, es mucho más que un conjunto de biomarcadores que indican cierta función. Esta excedencia es lo que articula el concepto de identidad de género.

Por último, hay que aclarar que la desnaturalización de la identidad de género no nos lleva necesariamente a un constructivismo radical. La noción de identidad de género recogida por la ley no se presenta como basada en un fundamento meramente subjetivista (“ser mujer” o “ser varón”), sino que, más bien, es la expresión de una experiencia subjetiva. Ésta es resultado de un proceso biosocial complejo que es tema de estudio de la ciencia y la epistemología feministas. Con esto, el cómo se constituye una identidad de género es un tema abierto a la investigación interdisciplinaria, y no una verdad establecida en términos biológicos.

El cuerpo sexuado como cuerpo vivido sí es parte del fundamento de la identidad de género, pero no es equiparable al sexo como objeto epistemológico de la ciencia ni es el único fundamento. Y aun si quisiéramos hacer coincidir dos identidades de género con dos sexos naturales, no podríamos hacerlo porque el sexo como objeto científico tampoco se presenta como dimórfico, discreto y estable. Así, se reconoce que la identidad de género es el producto de un proceso multicausal que excede tanto al marco de comprensión realista ingenuo como al constructivismo radical, y que demanda un estudio interdisciplinario y la generación de marcos teóricos que superen las dicotomías ontoepistemológicas modernas.

<sup>15</sup> Otro ejemplo de esto es el concepto de raza, el cual se presenta socialmente, aunque ya no tenga un fundamento en el saber biológico (Haslanger 2000).

## 5. Conclusiones

La resistencia al cambio de paradigma por parte de los grupos transexcluyentes se asocia, en parte, a una pérdida de estabilidad ontológica y de transparencia epistémica de la categoría de sexo, lo que genera cierto pánico de que se pierda también el fundamento de la existencia del feminismo: la diferencia sexual binaria en la cual descansa la temprana teoría feminista radical que considera el sexo una clase natural (Guerro McManus 2022; Suárez Tomé 2022). Sin embargo, hemos visto que este marco ontoepistemológico de comprensión de la sexualidad humana es científica y filosóficamente inadecuado desde el propio campo de la teoría feminista actual.

Hemos argumentado en este trabajo que la definición de la identidad de género en la ley argentina es más sólida, en términos ontoepistemológicos, que las afirmaciones que sostienen los feminismos transexcluyentes. Amparamos su solidez en el marco conceptual de la fenomenología feminista y los conocimientos producidos por las epistemologías feministas y los nuevos materialismos feministas. No obstante, sí consideramos que quizá sería conceptualmente más adecuado no hablar de *identidad de género*, sino de *identidad sexogenérica*. Ya es común que los estudios feministas utilicen la noción de sexo/género para entender su carácter imbricado antes que dicotómico (Reverter 2022), pero ésta es una discusión más semántica que ontoepistemológica.

La teoría feminista nació de los esfuerzos antiesencialistas radicales de mujeres que buscaban demostrar que la biología no es destino. Mientras que los discursos feministas transexcluyentes consideran que “mujer” es un punto de partida biológico fijo —al igual que el discurso biomédico moderno patriarcal—, las investigaciones feministas críticas contemporáneas, fieles a su espíritu antiesencialista, nos están acercando a una comprensión científica y filosófica de que “mujer” —o “varón” o “persona no binaria”— es, más bien, una experiencia biosocial compleja y multicausal que merece un enfoque interdisciplinario y un marco teórico que vaya más allá de los dualismos modernos.

Por lo tanto, las posturas transexcluyentes se manifiestan como intentos de retornar a un marco de comprensión determinista causal de la sexualidad en el que las categorías biológicas son clases naturales y equivalen a las categorías sociales de la identidad. Es por ello por lo que pueden decir, por ejemplo, que una mujer no es más que una determinada función reproductiva. Hemos mostrado que este marco de comprensión de la sexualidad no sólo no es científica ni filosóficamente adecuado, sino que además contribuye a las mismas estructuras de

poder que sostienen la opresión de las mujeres cis, reduciéndolas a una función reproductiva y subestimándolas en términos naturalistas.

En la medida en que estos debates son parte de la definición de políticas públicas, consideramos que, al detectar estos problemas argumentales, este tipo de análisis conceptuales pueden ofrecer una aportación fundamental para despejar el terreno discursivo y distinguir entre las posturas que nos hacen avanzar en nuestros objetivos feministas y las que nos hacen retroceder. Con este trabajo, hemos intentado delinear una contribución en ese sentido: si bien la crisis categorial presentada por el cambio paradigmático en curso da lugar a numerosas contradicciones y conflictos teóricos, no todas las posturas que se presentan en los debates en torno a la sexualidad y a la identidad de género son sólidas o siquiera atendibles.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barad, Karen, 2003, “Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter”, *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, no. 3, pp. 801–831. <<https://doi.org/10.1086/345321>>
- Butler, Judith, 1990, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Nueva York.
- Caimmi, Nuria, 2021, “Plurinacional y pluridisidente. Las disputas por el cambio de nombre del 34° Encuentro en La Plata, desde un enfoque interseccional”, *El lugar sin Límites. Revista de Estudios y Políticas de Género*, vol. 3, no. 5, pp. 166–185.
- Ciccía, Lu, 2022, *La invención de los sexos. Cómo la ciencia puso el binarismo en nuestros cerebros y cómo los feminismos pueden ayudarnos a salir de ahí*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Comisión Internacional de Juristas, 2017, *Principios de Yogyakarta + 10*, Indonesia. <<https://yogyakartaprinciples.org/principles-sp/los-principios-de-yogyakarta-10/>>
- Comisión Internacional de Juristas, 2007, *Principios de Yogyakarta. Principios sobre la aplicación de la legislación internacional de derechos humanos en relación con la orientación sexual y la identidad de género*. <<https://www.refworld.org/es/docid/48244e9f2.html>>
- Cooke, Lucy, 2022, *Bitch. A Revolutionary Guide to Sex, Evolution and the Female Animal*, Doubleday, Nueva York.
- Córdoba, Mariana, 2020, “Identidades que importan. Trans e intersex, la ley argentina y la irrupción de la ciencia”, *Diánoia*, vol. 65, no. 84, pp. 31–58. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2020.84.1587>>
- De Mauro Rucovsky, Martin, 2015, “Trans\* Necropolitics. Gender Identity Law in Argentina”, *Sexualidad, Salud y Sociedad*, no. 20, pp. 10–27. <<https://doi:10.1590/1984-6487.sess.2015.20.04.a>>



- Decreto 476/2021, 2021, “Identidad no binaria”, 21 de julio de 2021, Registro Nacional de las Personas, Presidencia de la República Argentina.
- Del Bianco, Celeste, 2022, “Divididas: el segundo 35° Encuentro Nacional de Mujeres muestra las fracturas dentro del feminismo”, *elDiarioAR*, 19 de noviembre de 2022, <[https://www.eldiarioar.com/sociedad/divididas-segundo-35o-encuentro-nacional-mujeres-muestra-fracturas-feminismo\\_1\\_9722012.html](https://www.eldiarioar.com/sociedad/divididas-segundo-35o-encuentro-nacional-mujeres-muestra-fracturas-feminismo_1_9722012.html)>.
- Diario con Vos*, 2022, “Censo 2022. Presentaron una polémica cautelar contra la inclusión de ‘mujer’ como identidad de género”, *Diario con Vos*, 8 de marzo de 2022. <<https://www.diarioconvos.com/2022/03/08/censo-2022-presentaron-una-polemica-cautelar-contra-la-inclusion-de-mujer-como-identidad-de-genero/>>
- elDiarioAR*, 2022, “Más de 100 mil mujeres y disidencias en la marcha de cierre del 35 Encuentro Plurinacional”, *elDiarioAR*, 9 de octubre de 2022. <[https://www.eldiarioar.com/sociedad/100-mil-mujeres-disidencias-marcha-cierre-35-encuentro-plurinacional\\_1\\_9610084.html](https://www.eldiarioar.com/sociedad/100-mil-mujeres-disidencias-marcha-cierre-35-encuentro-plurinacional_1_9610084.html)>
- Fausto-Sterling, Anne, 2020, *Sexing the Body Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Basic Books, Nueva York. [Hay versión en castellano: *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*, trad. A. García Leal, Melusina, Barcelona, 2009.]
- Fausto-Sterling, Anne, 2012, *Sex/Gender. Biology in a Social World*, Routledge, Nueva York. <<https://doi.org/10.4324/9780203127971>>
- Fausto-Sterling, Anne y Daphna Joel, 2014, “The Science of Difference: Let’s Do It Right!”, *HuffPost Science*, 23 de mayo de 2014. <[https://www.huffingtonpost.com/dr-anne-fausto-sterling/the-science-of-difference-lets-do-it-right\\_b\\_5372859.html](https://www.huffingtonpost.com/dr-anne-fausto-sterling/the-science-of-difference-lets-do-it-right_b_5372859.html)>
- Galanzino, Pau, 2021, “A propósito de los DNI no binarios y la X”, *El Grito del Sur*, 21 julio de 2021. <<https://elgritodelsur.com.ar/2021/07/a-proposito-de-los-dni-no-binarios-y-la-x-opinion.html>>
- García, Esteban Andrés, 2021, “Cuerpos, identidades, transiciones. Lecturas trans\*-fenomenológicas del corpus merleau-pontiano”, *Metis. Revista Interdisciplinaria de Fenomenología*, no. 1, pp. 8–28.
- Gendered Innovations in Science, Health & Medicine, Engineering, and Environment*, s.f., “Methods of sex, Gender, and Intersectional analysis”. <<http://genderedinnovations.stanford.edu/methods-sex-and-gender-analysis.html>>
- Guerrero Mc Manus, Siobhan, 2022, “Debates metafísicos en torno al sexo. Esencias, clases naturales y fronteras”, en Siobhan Guerrero Mc Manus y Lu Ciccía (coords.), *Materialidades semióticas. Ciencia y cuerpo sexuado*, UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Ciudad de México.
- Guerrero Mc Manus, Siobhan, 2020, “Hacia una nueva metafísica del género”, *Debate Feminista*, vol. 60. <<https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2020.60.03>>
- Guerrero, Mc Manus, Siobhan, 2019, “Lo trans y su sitio en la historia del feminismo”, *Revista de la Universidad de México*, no. 846, pp. 47–52.

- Haraway, Donna, 2021, *Testigo Modesto@ Segundo Milenio. Hombrehembra@\_Conoce Oncoratón@. Feminismo y Tecnociencia*, trad. P. Pitarch, Rara Avis, Buenos Aires.
- Haraway, Donna, 1995, “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, trad. M. Talens, Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer, Madrid.
- Harding, Sandra, 1998, “¿Existe un método feminista?”, en Eli Bartra (comp.), *Debates en torno a una metodología feminista*, UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género, Ciudad de México, pp. 9–34.
- Harding, Sandra, 1995, “‘Strong Objectivity’: A Response to the New Objectivity Question”, *Synthese. An International Journal for Epistemology, Methodology and Philosophy of Science*, vol. 104, no. 3, pp. 331–349. <<https://doi.org/10.1007/BF01064504>>
- Haslanger, Sally, 2000, “Gender and Race: (What) are They? (What) Do We Want Them To Be?”, *Noûs*, vol. 34, no. 1, pp. 31–55. <<https://doi.org/10.1111/0029-4624.00201>>
- Leclercq, Giselle, 2021, “DNI no binario: críticas a la ‘X’”, *Noticias*, 8 agosto de 2021. <<https://noticias.perfil.com/noticias/informacion-general/dni-no-binario-criticas-a-la-x.phtml>>
- Ley 26743, 2012, “Establécese el derecho a la identidad de género de las personas”, 23 de mayo de 2012, Senado y Cámara de Diputados de la Nación Argentina. <[https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/ley-26.743-identidad-de-genero\\_0.pdf](https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/ley-26.743-identidad-de-genero_0.pdf)>
- Longino, Helen E., 1990, “Values and Objectivity”, *Science as Social Knowledge. Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey. <<https://doi.org/10.2307/j.ctvx5wbfz>>
- Maffía, Diana, 2016, “Contra las dicotomías. Feminismo y epistemología crítica”, en Claudia Korol y Gloria Cristina Castro (comps.), *Feminismos populares. Pedagogías y políticas. Aprendizajes compartidos y voces desobedientes de Colombia, Argentina, Brasil, Venezuela, Paraguay, Palestina y Cuba*, La Fogata Editorial/América Libre, Colombia/Argentina, pp. 139–153.
- McKinnon, Rachel, 2018, “The Epistemology of Propaganda”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XCVI, no. 2, pp. 483–489. <<https://doi.org/10.1111/phpr.12429>>
- Mignoli, Luciana, 2019, “La Plata: un encuentro bisagra para un feminismo antirracista”, *Marcha*, 24 octubre de 2019. <<https://marcha.org.ar/un-encuentro-bisagra-para-un-feminismo-antirracista/>>
- Ministerio de Cultura, 2022, “Reconocernos desde la Cultura en el Censo 2022”, *Argentina.gob.ar*. <<https://www.argentina.gob.ar/noticias/reconocernos-desde-la-cultura-en-el-censo-2022>>
- Mujeres en Campaña, 2022, “Declaración”, Campaña Argentina por los Derechos de las Mujeres, 21 agosto de 2022. <<https://xn-mujeresencampaa-cr.com.ar/declaracion/>>

- Namaste, Viviane, 2009, “Undoing Theory: The ‘Transgender Question’ and the Epistemic Violence of Anglo-American Feminist Theory”, *Hypatia*, vol. 24, no. 3, pp. 11–32.
- Pape, Madeleine, 2021, “Co-production, Multiplied: Enactments of Sex as a Biological Variable in US Biomedicine”, *Social Studies of Science*, vol. 51, no. 3, pp. 339–363. <<https://doi.org/10.1177/0306312720985939>>
- Pape, Madeleine, Katrina Karkazis, Stacey Ritz y J.R. Latham, 2020, “Resisting and Remaking Sex in the Petri Dish, the Clinic, and on the Track”, *Catalyst. Feminism, Theory, Technoscience*, vol. 6, no. 2, pp. 1–17. <<https://doi.org/10.28968/cftt.v6i2.34505>>
- Proyecto de Ley S-2090/19, 2019, “Sobre protección integral de las características sexuales”, Senado y Cámara de Diputados de la Nación Argentina. <<https://www.senado.gob.ar/parlamentario/parlamentaria/423206/downloadPdf#:~:text=intersex%2C%20el%20presente%20proyecto%20de,a%20fin%20de%20concretar%20dicha>>
- RadAr, *Feministas Radicales de Argentina*, 2022, “Sobre la ruptura de los Encuentros Nacionales/Plurinacionales de Mujeres”, 29 junio de 2022. <<https://radarfeministas.home.blog/2022/06/28/sobre-la-ruptura-de-los-encuentros-nacionales-plurinacionales-de-mujeres/>>
- Radi, Blas, 2020, “Epistemología del asterisco: una introducción sinuosa a la Epistemología Trans\*”, en Diana Maffía, Amparo Moreno Sardà, Yuderkys Espinosa Miñoso y Blas Radi (comps.), *Apuntes Epistemológicos* (Cuadernos Feministas para la Transversalización 1), Universidad Nacional de Rosario Editora, Rosario, pp. 107–122.
- Ramos, Agustina, 2022, “Censo 2022: la pregunta por identidad de género, un avance en la mira de las Terfs”, *Presentes*. <<https://agenciapresentes.org/2022/04/01/censo-2022-la-pregunta-por-identidad-de-genero-un-avance-en-la-mira-de-las-terf/>>
- Reverter, Sonia, 2022, *La diferencia sexual en el cerebro. Una revisión crítica desde el feminismo*, Comares, Granada.
- Richardson, Sarah S., 2022, “Contextualismo sexual”, *Análisis Filosófico*, vol. 42, no. 2. <<https://doi.org/10.36446/af.2022.687>>
- Richardson, Sarah S., 2013, *Sex Itself. The Search for Male and Female in the Human Genome*, The University of Chicago Press, Chicago/Londres.
- Richardson, Sarah S., Meredith Reiches, Heather Shattuck-Heidorn, Theresa Consoli y Michelle Lynne LaBonte, 2015, “Focus on Preclinical Sex Differences Will not Address Women’s and Men’s Health Disparities”, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 112, no. 44, pp. 13419–13420. <<https://doi.org/10.1073/pnas.1516958112>>
- Ritz, Stacey A., 2017, “Complexities of Addressing Sex in Cell Culture Research”, *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. 42, no. 2, pp. 307–327. <<https://doi.org/10.1086/688181>>

- Robaina, Carolina, y Magdalena Artigues, 2022, “¿El Encuentro somos todes?”, *Periódicas*, 12 de abril de 2022. <<https://periodicas.com.ar/2022/04/12/el-encuentro-somos-todas/>>
- Romero, Iliana, 2019, “Lo que el Encuentro de Mujeres en La Plata nos dejó”, Documentos de Coyuntura del Área Política (IDH-UNGS) no. 20, Instituto de Desarrollo Humano-Universidad Nacional de General Sarmiento. <[http://repositorio.ungs.edu.ar:8080/bitstream/handle/UNGS/621/Documento\\_Coyuntura\\_20\\_Romero.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://repositorio.ungs.edu.ar:8080/bitstream/handle/UNGS/621/Documento_Coyuntura_20_Romero.pdf?sequence=1&isAllowed=y)>
- Rubin, Henry S., 1998, “Phenomenology as Method in Trans Studies”, *GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 4, no. 2, pp. 263–281. <<https://doi.org/10.1215/10642684-4-2-263>>
- Salamon, Gayle, 2014, “Phenomenology”, *Transgender Studies Quarterly*, vol. 1, no. 1–2, pp. 153–155. <<https://doi.org/10.1215/23289252-2399884>>
- Serano, Julia, 2020, *Whipping Girl. El sexismo y la demonización de la feminidad desde el punto de vista de una mujer trans*, trad. R.M. García, Ménades, Madrid.
- Suárez Tomé, Danila, 2022, *Introducción a la teoría feminista*, Nido de Vacas, Argentina.
- Willingham, Emily, 2022, “The Fraught Quest to Account for Sex in Biology Research”, *Nature Journal*, 13 de septiembre de 2022. <<https://doi.org/10.1038/d41586-022-02919-x>>
- Wittig, Monique, 1980, “La Pensée Straight”, *Questions Féministes*, no. 7, pp. 45–53. <<https://www.jstor.org/stable/i40027092>>
- Zeballos, Malena y Sol Yornet, 2022, “De encuentros y desencuentros: Reflexiones en torno al Encuentro Nacional de Mujeres”, *Sociales Investiga*, no. 11, pp. 122–137.

*Recibido el 9 de febrero de 2023; revisado el 14 de marzo de 2023; aceptado el 12 de abril de 2023.*

# El sujeto del feminismo en cuestión. La disputa con el feminismo ilustrado<sup>1</sup>

## [The Subject of Feminism in Question. The Dispute with Enlightened Feminism]

SILVIA L. GIL

*Departamento de Filosofía*

*Doctorado en Estudios Críticos de Género*

*Universidad Iberoamericana Ciudad de México*

<https://orcid.org/0000-0003-3927-5258>

[silvia.lgil@ibero.mx](mailto:silvia.lgil@ibero.mx)

**Resumen:** El sujeto del feminismo es aún objeto de un debate importante en el pensamiento contemporáneo. En este artículo discuto con amplitud los argumentos filosóficos de la postura transexcluyente; en concreto, los del feminismo ilustrado español, los cuales han tenido cierto impacto en países de Latinoamérica, como México. Considero que este debate no sólo concierne a las mujeres porque pone en juego las posibilidades de emancipación en un momento de profunda crisis. Además, el tipo de sujeto que presupone esta postura contribuye a una noción de lo humano que, a mi juicio, debe cuestionarse. Argumento que las diferencias no son un límite para la política feminista, sino la base para construir un nuevo pacto por la vida.

**Palabras clave:** identidad, política feminista, género, diferencias, pluralidad

**Abstract:** The question of the subject of feminism continues to be central in contemporary feminist thought. In this article I discuss at length the philosophical arguments behind the position against transgender feminism, specifically those of Spanish enlightened feminism, which have had some impact in Latin American countries such as Mexico. I consider that this debate does not only concern women because it puts at stake the possibilities of emancipation in a moment of deep crisis. Moreover, the type of subject presupposed by this position contributes to a notion of the human that, in my opinion, must be deeply questioned. I argue that differences are not a limit for feminist politics, but the basis of a new pact for life.

**Keywords:** identity, feminist politics, gender, differences, plurality

<sup>1</sup>Este trabajo es producto del proyecto de investigación “Debates en la filosofía feminista contemporánea. El sujeto del feminismo en cuestión, presupuestos y consideraciones políticas”, 2023–2025, financiado por la Dirección de Investigación y Posgrado de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México.

## 1. Introducción: Un mapa del problema

La relación entre el feminismo y lo trans<sup>2</sup> ha estado cargada de polémicas especialmente virulentas durante los últimos años. Los motivos de esta virulencia son muchos, pero cabe destacar uno: la enorme expansión de la revuelta feminista a partir de las movilizaciones que tuvieron lugar en Argentina en 2015. Esta propagación del feminismo, que dio lugar a una revuelta global,<sup>3</sup> ha ido acompañada de una disputa sin precedentes por su delimitación, por definirla y ajustarla a los presupuestos de dos líneas de pensamiento hegemónicas en el feminismo: la igualitaria y la radical.<sup>4</sup> Esta última fue objeto de intensos debates desde los años ochenta impulsados por los feminismos críticos con el paradigma de la diferencia sexual, las identidades rígidas y uniformes, pero también con los modos clásicos de comprender la organización y la acción política. El debate del sujeto político no es ni mucho menos nuevo, pero su visibilidad actual en redes ha generado un estruendo mediático de posiciones que, en ocasiones, están poco o nada fundamentadas, como cuando se

<sup>2</sup> Aquí “lo trans” no se refiere sólo a las personas trans, sino a la posición política que incluye el transfeminismo, la teoría *queer* y las corrientes que mantienen una cercanía con estos planteamientos. Me parece fundamental no presuponer que las personas trans tienen necesariamente determinadas posiciones políticas y menos que a todas les concierne o interesa la relación con el feminismo. Partir de lo contrario puede ser una forma de instrumentalizar políticamente su propia existencia, algo que considero que debería evitarse a toda costa.

<sup>3</sup> Hablo de revuelta global por el carácter heterogéneo, masivo e internacional de las protestas, así como por el contenido transformador de sus propuestas y demandas.

<sup>4</sup> Esta hegemonía puede matizarse tanto por la ubicación desde donde se la considere como por la temporalidad. Por ejemplo, es discutible que el paradigma igualitarista de Europa sea el predominante en países de América Latina, Asia o África. También es matizable si se tiene en cuenta la época en la que nos situemos, pues la predominancia del feminismo radical fue en los años setenta y hasta mitad de los ochenta, momento en el que se produce una explosión de otros feminismos que adquieren mayor visibilidad. No obstante, las políticas de igualdad en Latinoamérica están impregnadas de la visión europea, algo que no es casual debido a los vínculos de algunas de las pensadoras de esta corriente con países latinoamericanos y la lengua hispana compartida en algunos lugares (por supuesto, no en todos los territorios donde las lenguas indígenas se apartan profundamente de estos lazos). Tal es el caso de Celia Amorós, quien viajó a algunos países de Latinoamérica, en especial a México, donde fue invitada en 1989 por María Herrera a impartir un Seminario sobre Feminismo e Ilustración; en 1993, esta vez invitada por Graciela Hierro, impartió la conferencia “Feminismo y posmodernidad” donde cuenta que Diana Maffía le hizo “interesantes observaciones” (Amorós 1997, pp. 15–16).

afirma que la inclusión de las personas trans en el feminismo borra a las mujeres o incluso merma sus derechos.

En este escenario, en el que se entrecruzan transformaciones en las formas de organización y comunicación política, relaciones sociales y colectivas cargadas en la inmediatez de las redes, la masividad de los movimientos de contestación social y otras cuestiones vitales, como la urgencia de defender una vida sostenible ante el colapso planetario y la situación de guerra generalizada, es más importante aún tener claridad sobre los aspectos que se ponen en juego en esta discusión, pues están implicados en la posibilidad de pensar un horizonte compartido de emancipación. En este debate filosófico, se disputa una idea particular de lo político y del sujeto —en última instancia, del sentido que le damos a lo humano y a la vida conjunta en este mundo—, por lo que aclarar sus términos permitirá responder con igual profundidad, y si acaso defender una noción distinta de lo que somos. La cuestión del sujeto revela la importancia que tiene el feminismo para comprender la política como capacidad de reapropiarnos y transformar la realidad.<sup>5</sup> Es importante no olvidar que su resolución tiene consecuencias en el modo en el que se conciben tanto la representación de lo humano como la vida en común, en un momento en el que los horizontes de futuro parecerían haber sido clausurados.

¿Cuál es el paradigma filosófico en el que se basan los argumentos que separan tajantemente y enfrentan al feminismo y al movimiento trans? ¿Qué fundamenta esta separación? Las dos corrientes que han insistido de manera fuerte en esta separación son el feminismo radical estadounidense y la versión ilustrada europea del feminismo de la igualdad. El primero se articula con el paradigma de la diferencia sexual que presupone la dicotomía masculino/femenino, mientras que el segundo se apoya en un paradigma humanista-igualitario. Aquí no me detendré en la primera corriente porque considero que la crítica a este feminismo ha sido tratada por muchas autoras desde los años ochenta a partir del debate sobre la pornografía, la diversidad sexual y racial y el surgimiento de las experiencias *queer*, vinculadas con las luchas contra el sida, con la importante presencia de organizaciones en Estados Unidos como

<sup>5</sup> A lo largo del texto empleo la noción de “política” en este sentido amplio, más allá de las instituciones de gobierno y la gestión de los partidos políticos. Esta noción, en consonancia con la idea de “lo político” de Echeverría 1997, remite a la interrelación entre los individuos y la sociedad, a sus capacidades creativas, constructivas y disruptivas (de transformación histórica), así como al tiempo cotidiano (la política no acontece de manera excepcional, sino que se encuentra en el tejido social que da forma a la vida concreta).

ACT UP (AIDS Coalition to Unleash Power). Uno de los aspectos más interesantes de este abanico crítico fue su capacidad para cuestionar las bases biologicistas del feminismo radical<sup>6</sup> desde miradas interseccionales, negras, lesbianas y *queer* (Davis 2005; hooks 1981; Anzaldúa 2016; Lorde 1982; Sandoval 1995; Lauretis 1987; Butler 2007), con un impacto especial de los feminismos poscoloniales de Asia (Spivak 1987; Mohanty 2002) y más recientemente con los aportes decoloniales latinoamericanos (Walsh 2005; Gargallo 2006; Lugones 2008; Cusicanqui 2010; Millán 2014).<sup>7</sup> También es importante considerar que el feminismo que defiende la diferencia sexual en términos ontológicos a partir de las contribuciones de las italianas Carla Lonzi y Luisa Muraro, entre otras, y de las francesas, como Luce Irigaray en su interesante diálogo con el psicoanálisis y el posestructuralismo, abre una línea de pensamiento que no puede subsumirse al feminismo cultural derivado del feminismo radical estadounidense, y que permitirá desarrollos posteriores como la obra de Rosi Braidotti, que tampoco puede clasificarse ni mucho menos en el feminismo radical por su cercanía con el posestructuralismo.<sup>8</sup> En cualquier caso, tras años de estudios, la tendencia de la teoría feminista contemporánea consistió en desplazar los análisis

<sup>6</sup>El feminismo radical transexcluyente fue defendido por Janice Raymond en *The Transsexual Empire. The Making of the She-Male* (1979), y posteriormente criticado por Sandy Stone en “The Empire Strikes Back. A Post-Transsexual Manifesto” (1991). Para una reconstrucción de los debates en torno a lo trans puede verse el fantástico artículo titulado “Trans” de Pons y Garosi 2019.

<sup>7</sup>Me limito a ciertas referencias que pueden servir de ejemplo de la rica producción de la época considerando que son esencialmente limitadas y no hacen justicia a todo lo publicado. Es especialmente reseñable la compilación elaborada por Mónica Millán en México que permite entender la crítica a los estudios decoloniales que, según su perspectiva, se habrían academizado en exceso y perdido el sentido originario de su crítica. Por este motivo, el conjunto de autoras mexicanas allí reunidas habla de “feminismos descoloniales”, donde la “s” no es un error gramatical, sino una marca de distancia para recuperar el sentido encarnado, comunitario y social de la crítica. Aunque me sumo a lo que argumenta Millán, en este trabajo hablaré de teoría decolonial, sin “s”, con el objetivo de incluir también a quienes se inscriben en ella en otros países de América Latina.

<sup>8</sup>En la órbita del trabajo de Rosi Braidotti que retoma una genealogía filosófica materialista en la línea Spinoza-Nietzsche-Deleuze y que reivindica la diferencia sexual en un sentido encarnado y al mismo tiempo múltiple, surge un feminismo materialista crítico con el énfasis de los estudios culturales en lo discursivo que intenta recuperar la vitalidad y dinamismo propios de la materia. En este sentido, hay trabajos interesantes como el de Grosz 1994 o Gatens 1996, pero también derivas muy discutibles por su firmeza al adoptar un feminismo transexcluyente como es el caso de Binetti 2018.



centrados en la diferencia sexual y considerar la variabilidad y complejidad de las relaciones de género, así como su historicidad y concreción cultural (Scott 1990; Benhabib y Drucilla 1987; Barret y Phillips 1992). A finales del siglo xx, el cuerpo empezó a interpretarse como un entramado más amplio en el que la raza y la clase son dimensiones ineludibles, y la categoría de patriarcado se comprendió de un modo más fluido, lo que permitió extender los marcos de inteligibilidad de un mundo cada vez más complejo, cambiante y globalizado.

Sin embargo, el debate sobre la segunda postura ha sido menos visible, quizá debido a su formulación en un marco estrictamente filosófico<sup>9</sup> y a sus raíces ilustradas, alejadas de los cambios que han marcado en profundidad la vida en las últimas décadas.<sup>10</sup> Este debate debe entenderse desde la controversia “posmoderna” que tiene lugar a finales de los ochenta. *El género en disputa* (Butler 2007) parecía confirmar los malos augurios que aparentemente traía consigo la posmodernidad, en la que se englobaba a los estudios culturales, el psicoanálisis laciano, las teorías de género y la crítica a los grandes relatos, además del posestructuralismo y la deconstrucción. No está de más señalar que “posmodernidad” suele funcionar como un saco roto en el que se introducen corrientes tan dispares como las mencionadas y que situarlas juntas, pese a su diversidad, da razón de la fantasmática presente en el

<sup>9</sup>Una característica del debate en la teoría feminista contemporánea es su interdisciplinariedad: antropólogas, sociólogas, historiadoras, psicoanalistas, biólogas, etc. Esta cualidad tiene que ver con la transversalidad del feminismo. En el caso del feminismo ilustrado, la formación de sus integrantes es sobre todo filosófica, lo que permite una riqueza conceptual propia, pero quizá ha mantenido cierta pureza que ha restringido un diálogo interdisciplinar y más amplio con la sociedad.

<sup>10</sup>El despegue de las políticas neoliberales desde mediados de los años ochenta produjo una profundización de las desigualdades. Estas desigualdades han dado lugar a movimientos migratorios y a transformaciones del trabajo en las que la precariedad y la flexibilidad son la tendencia, junto con el endeudamiento y el encarecimiento de los recursos básicos para la reproducción de la vida. También han aumentado los circuitos del trabajo informal, vinculados con la industria del sexo o con el sector de cuidados (en Europa, las mujeres que migran y a las que se les niega la residencia legal en el país trabajan principalmente en el sector de cuidados en condiciones de extrema vulnerabilidad). Todo esto acompañado de un endurecimiento de los controles fronterizos y del aumento del costo y la peligrosidad de las rutas migratorias. Éste es el contexto al que hago referencia y frente al cual la propuesta política del feminismo ilustrado de avanzar en el camino de los derechos sin cuestionar el sujeto del feminismo podría haberse visto limitada a sectores acomodados.

problema.<sup>11</sup> En el ámbito de la teoría feminista se sucedieron las importantes críticas de Benhabib 2006 y 1996, de Fraser 1997, así como la que Alcoff 1988 hace del posestructuralismo, las de Amorós 1997, 2000 y 2021, y Valcárcel 1997, 2002 y 2019, incluidas otras menos cuidadas como la de Nussbaum 1999.<sup>12</sup> ¿Qué es lo que suscitó tanta polvareda? ¿Qué movilizó tantas pasiones? La amenaza apuntaba al corazón de las filosofías humanistas e ilustradas, criticadas a profundidad por Nietzsche, Foucault, Deleuze, Derrida, Lacan y feministas como Irigaray, Butler, Haraway o Braidotti. Si estas filosofías se interpretaron como una amenaza para el futuro de la filosofía, la historia o los preceptos clásicos de la izquierda porque desestabilizaban los fundamentos que garantizan la unidad del sujeto, la comunicación e indagación racionales, en relación con el feminismo el asunto parecía tener consecuencias aún peores. Una cosa era que los “varones” hubiesen deconstruido un sujeto que en el fondo no representaba a las mujeres y otra es que afectara al paradigma que había hegemonizado hasta entonces buena parte de la teoría feminista.

En la corriente de filósofas ilustradas hay un nutrido grupo de feministas, encabezado por las mencionadas Valcárcel y Amorós. Luisa Posada, Ana de Miguel, Rosa Cobo, Victoria Camps, Ángeles Álvarez, Alicia Miyares y Rosa María Rodríguez Magda<sup>13</sup> son, entre otras, referentes del feminismo igualitarista-ilustrado.<sup>14</sup> Para esta tradición, el feminismo

<sup>11</sup> Butler menciona este saco roto de la “posmodernidad” en “Contingent Foundations” (Butler 1995).

<sup>12</sup> Menos cuidadas porque Nussbaum ataca de manera especial el estilo de escritura y de argumentación de Butler más que sus planteamientos político-filosóficos.

<sup>13</sup> El caso de Rodríguez Magda es ambivalente porque, aunque publicó un libro clave, *Transmodernidad* (2004), en el que acepta abiertamente la crisis del relato ilustrado para recuperar nociones de autonomía, igualdad y justicia acordes con la compleja realidad posmoderna que identifica, participó en la XVI Escuela Feminista Rosario de Acuña: Política Feminista, Libertades e Identidades (2019) donde defendió argumentos de los que se derivan posiciones transexcluyentes. En la presentación que Valcárcel hizo de ella, mencionó que Rodríguez Magda había coqueteado en sus tiempos con “la diferencia”, pero que, por fortuna, había reencauzado su pensamiento tras ese desvío. Su libro de 2019, *La mujer molesta. Feminismos postgénero y transidentidad sexual*, al que menciono más adelante, continúa las reflexiones de aquellas jornadas, lo que podría indicar algo más que una interacción puntual y entiendo que se suma al argumentario del feminismo ilustrado. En un artículo de 2022 en *El País*, insiste en que las mujeres están siendo borradas debido a las políticas de la identidad y argumenta que la injusticia que padecen las mujeres es estructural y más importante que la que sufren otros colectivos (Rodríguez Magda 2022).

<sup>14</sup> Algunas de estas feministas —Valcárcel, Cobo y Álvarez— mantienen vínculos históricos con el Partido Socialista de España y, durante los últimos años, han mili-

es un camino progresivo hacia la consecución de los derechos que las mujeres no vieron reconocidos con el desarrollo de la modernidad. La Ilustración sería un proyecto inacabado que debe enmendarse y completarse con su inclusión.<sup>15</sup> Desestabilizar el sujeto cuestiona de principio a fin este proyecto feminista. ¿Quién sostendrá este camino hacia la inclusión y los derechos si no existe un sujeto político fuerte? Sin obviar las diferencias entre estas autoras, el presupuesto que comparten es que la política feminista queda imposibilitada ante el auge de estas filosofías “posmodernas”, tal como explica con prolijidad Amorós 1997, y que, como sostiene De Miguel 2015, la deconstrucción no es sino una vuelta

tado en contra de la aprobación de la ley que garantiza los derechos de las personas trans históricamente reivindicados. También se han posicionado en contra de los derechos de las trabajadoras sexuales. Muchas de ellas tienen vínculos importantes en universidades españolas, sobre todo en la Universidad Complutense, donde nació y se desarrolló el seminario creado por Amorós, Feminismo e Ilustración en 1987 que, en 1995, se transformó en el proyecto de investigación Feminismo, Ilustración y Posmodernidad. Por allí han pasado personalidades del PSOE como Soledad Muriello, quien estuvo a cargo de la Secretaría de Igualdad durante el gobierno socialista. Hay que tener en cuenta que en un momento en el que en las universidades españolas no existían opciones de pensamiento feminista, ésta fue la línea a seguir para varias generaciones de estudiantes. Este escenario se modificó ligeramente durante la década de los noventa (por el protagonismo de otras realidades y la llegada de investigadoras *queer* a las universidades, así como la difusión de textos con otras perspectivas feministas). La asignatura Historia de la Teoría Feminista la imparten en esa universidad desde 1991 integrantes del seminario de Amorós. Es importante señalar que sus planteamientos saltan a la escena en un momento crucial, junio de 2019, en medio de movilizaciones feministas masivas. En ese momento se celebraba la XVI Escuela Feminista Rosario de Acuña: Política Feminista, Libertades e Identidades, cuyas conferencias se retransmiten en Internet y llegan a muchos países de habla española, incluido México. Estas jornadas suscitaron una fuerte controversia por su contenido explícitamente transfóbico. Todas las conferencias pueden verse en la página del canal de Youtube de la Escuela Feminista Rosario Acuña. También fue muy polémica la participación de Valcárcel en una conferencia organizada por la Universidad Nacional Autónoma de México en 2022 debido a su posición abiertamente transfóbica.

<sup>15</sup> Este proyecto de la igualdad, en clara confrontación con el feminismo de la diferencia en palabras de Amorós 1997 (pp. 315–316), consiste en lo siguiente: “Nuestro problema es otro [se refiere a la postura de Irigaray] y consiste, con la vista puesta en el sujeto autónomo instituido como referente normativo, en crear las condiciones políticas y sociales de posibilidad para que este sujeto encuentre en las mujeres como género un referente sociológico. Lo que se traduce en vindicaciones de autonomía económica y laboral, sexual y reproductiva, en articulación de una voz política propia, en control de la propia imagen, así como de la de nuestro genérico, etc.”

de tuerca del patriarcado neoliberal que despoja a las mujeres, una vez más en la historia, de su reconocimiento como ciudadanas de pleno derecho (cuando ellas empiezan a ser consideradas “sujeto” se declara la muerte de este concepto en una curiosa coincidencia temporal).<sup>16</sup>

En efecto, si nos mantenemos en el marco de comprensión implícito de la política como reparto de derechos, no quedaría mucho más que rehabilitar un sujeto predefinido capaz de recibir algo de ese reparto —injusto—. Sin embargo, cabría ir más allá para argumentar que la deconstrucción de las identidades no conlleva necesariamente el final de la política, aunque sí redefine y modifica profundamente sus presupuestos. Esta premisa es un motivo contra el relativismo que parecería surgir cuando el debate se plantea exclusivamente dentro de los límites del proyecto ilustrado: o se acepta este proyecto, con sus nociones implícitas de ciudadanía, nación, Estado, binarismo sexual y primacía sobre otras cosmovisiones, o estamos condenadas a nadar en el mar infinito de las diferencias indiferentes sin criterio ético o político alguno.<sup>17</sup>

¿Y si la deconstrucción de las identidades o la problematización del sujeto no sólo no implica el final de la política, sino que posibilita una política a la altura de nuestro tiempo? ¿Y si el vínculo entre el feminismo

<sup>16</sup>Ana de Miguel ha insistido especialmente en este asunto a lo largo de su libro *El neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección* (de Miguel 2015). Estos argumentos se emparentan en cierta medida con las preocupaciones de Fraser 2013 en torno a la captura por parte del capitalismo contemporáneo de las cuestiones de reconocimiento. También aparecen en Rodríguez Magda 2019 vinculados con la preocupación por la estetización e individualización del feminismo.

<sup>17</sup>Respecto a la primacía implícita del pensamiento ilustrado sobre otras matrices civilizatorias, dice Amorós 1997 (p. 363): “Insiste [Butler] en que las capacidades críticas y reflexivas están constituidas culturalmente —lo que nadie discutiría, si bien puntualizando que ello ocurre precisamente en los procesos de Ilustración—”. De esta afirmación se deduce que el pensamiento crítico no es posible en sociedades que no han adoptado los valores ilustrados, aunque sea en vetas diferentes de la Ilustración. ¿Dónde quedan las mujeres indígenas que en lugar de igualdad hablan de “lo parejo” y para quienes la idea de autonomía no tiene sentido por su comprensión comunitaria de la realidad? También encuentro este presupuesto en Valcárcel 2002 (p. 14) en relación con el multiculturalismo: “Por lo mismo conviene tener claras las ideas adecuadas y preparados algunos buenos ejes de acción. Esto haría no ya sólo cualquier político, sino cualquier ciudadano o ciudadana responsable. Ir al lugar sagrado donde guardamos las ideas que nos han permitido lograr nuestra paz cívica y perfeccionar nuestras instituciones y valores: el Templo de la Modernidad, en cuyo altar ha de leerse “Libertad-Igualdad-Fraternidad”, en letras resplandecientes, orladas por debajo estas santas palabras por otras, menores, pero también brillantes: ‘Tolerancia, respeto, garantías, derechos individuales...’ ¿Por qué todo esto empieza a sonar a sarcasmo?”.

y lo trans no está hecho de mínimos o de males contenidos, sino que es esencialmente virtuoso porque permite ampliar nuestra comprensión contemporánea de lo humano? ¿Qué tipo de política novedosa surge de esta alianza virtuosa? Éstas son el tipo de preguntas que guiarán mi trabajo: en lugar de un peligro, las diferencias son una potencia para el feminismo.

Para tratar de esclarecer esta sugerente posibilidad, no se debe perder de vista la siguiente pregunta: ¿qué política es posible desde un paradigma no esencialista o con un sujeto que ya no es Uno? Frente a las opciones restringidas señaladas antes (el paradigma ilustrado con su reificación del sujeto humanista-igualitario o el relativismo y el final de la política), aparece una política feminista de lo común que, al mismo tiempo que sigue apuntando a lo universal, es capaz de reinventarse a sí misma, dislocar y mantener abierto ese universal al reconocer la presencia de sujetos novedosos, encarnados y múltiples. En efecto, el desplazamiento de los sujetos únicos hacia la multiplicidad, de lo mismo a la otredad, del centro a la periferia, de la estructura estatista a la organización autónoma y de la economía a la cultura, impone otras preguntas: ¿hacia dónde dirigir la acción política cuando no se cuenta con un programa predefinido que marque el camino? ¿Quién es el sujeto de la lucha cuando éste no puede darse por sentado? ¿Cómo organizar los intereses a defender si no hay una identidad *a priori* que los distribuya?

Ante estos problemas, que son reales y que es importante tenerlos en cuenta, una parte de la izquierda, la obrerista, la nacionalista y el feminismo ilustrado, adopta la nostalgia como el afecto central de su discurso y la posibilidad de regresar a categorías anteriores para encauzar la diversidad como la lucha de clases, la identidad nacional o la realidad biológica.<sup>18</sup> La discusión debe entonces moverse de marco. No

<sup>18</sup>Nótese que el auge de la nostalgia de ese “sujeto fuerte del feminismo” se extiende en forma paralela a la que provocó la ausencia del “sujeto obrero”. Esta ausencia sería producto del supuesto abandono de la izquierda de los problemas materiales “reales” en favor de cuestiones identitarias secundarias (como las que abordarían la izquierda posmoderna, las transfeministas y *queer*). Las primeras importan a las clases populares, las segundas, como la teoría *queer*, serían productos del neoliberalismo que las clases medias aspiracionales habrían asumido acríticamente. Estos argumentos pueden encontrarse en Žižek 2005 y, en el caso concreto de España, en Bernabé 2018, que lleva por título *La trampa de la diversidad. Cómo el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase trabajadora*. Este libro tuvo una importante repercusión, y no por casualidad, en el momento en el que el debate sobre la inclusión/exclusión de las personas trans en el feminismo se encontraba en su punto álgido. Evidentemente, este enfoque ignora el análisis de la economía feminista para el cual el género, el sexo y la raza nunca son asuntos secundarios en

se trata de elegir entre un supuesto relativismo político y un fundacionalismo, sino saber si es posible un proyecto político feminista transformador que no reproduzca nociones totalizantes de Sujeto, Individuo, Estado o Razón. Dicho de otro modo: ¿es cierto que la deconstrucción metafísica en la filosofía y el cuestionamiento de las identidades y del paradigma racionalista humanista conllevan el final de la política? No sólo no parecerían implicar este final, sino que cuestionar las antiguas categorías es el paso necesario para redefinir el campo político de una forma que esté a la altura de la compleja realidad contemporánea en el contexto de la crisis apuntada antes.

## 2. *Discusión con el feminismo ilustrado*

Las feministas ilustradas comparten la crítica a lo que consideran un énfasis excesivo en la diferencia tanto en filosofía como en el pensamiento político contemporáneo.<sup>19</sup> Este énfasis habría afectado de manera negativa en la medida en que cuestiona el sujeto del feminismo y tiene efectos sobre la acción política, según su perspectiva, devastadores. “Diferencia” se refiere a las realidades que no se corresponden con los marcos normativos dados, que por algún motivo los desbordan o incluso su simple existencia los amenaza. Pero también indica, en un sentido ontológico, la forma en la que se constituye el Ser, nunca plena, siempre contingente, desplazada de sí misma. Es muy interesante cómo

la economía, sino posiciones jerarquizadas indispensables para el funcionamiento del capital —para un repaso de los debates entre marxismo y feminismo desde una mirada contemporánea, véase L. Gil 2021—. Habría que pensar la relación del auge de estas posturas y la llegada de los conservadurismos en buena parte del mundo al calor de la crisis que tiene sus puntos de inflexión en la pandemia y la guerra de Ucrania.

<sup>19</sup> Sobre el rechazo que causa a las ilustradas el feminismo de la diferencia italiano, Amorós 2021 (p. 24) narra lo siguiente: “Lo que desató tanto en mí como en las colaboradoras del Seminario ‘Feminismo e Ilustración’ una ira incontenible fue la publicación en *El Viejo Topo* de un artículo, firmado por Luisa Muraro y las “affidadas” de la Librería de Mujeres de Milán, que se titulaba ‘El fin del patriarcado. (Ha ocurrido y no por casualidad)’.” Una de las explicaciones de esta “ira incontenible” se encuentra en que, para las ilustradas, las feministas de la diferencia asumen su exclusión del proyecto de la razón al conceder que éste es en su totalidad de los hombres. Desde esta perspectiva, es imposible sostener el centro del proyecto político feminista ilustrado que es ante todo aceptarse como sujetos que deben ser incluidos en la razón, pasar de la heteronomía a la autonomía. En otro de sus trabajos, Amorós afirma de forma contundente: “No puede concederse que el monopolio de la razón la tienen los hombres” (Amorós 1997, p. 28).

la segunda ola interpretó la diferencia femenina entre uno y otro sentido como elemento disruptivo que en su afirmación cuestionaba profundamente la razón masculina dominante. Pero esta misma operación de la diferencia impactó en el interior del feminismo al criticar el modelo “Mujer” excesivamente uniforme que había permanecido inamovible en el imaginario. Este modelo suponía la distribución binaria del sexo, la explicación unitaria del género sobre la experiencia diversa y la heterosexualidad como disposición incuestionada del deseo. Además, tomaba a la cultura occidental como referent<sup>20</sup> indiscutible. Este paradigma minimizaba las diferencias raciales al concebir la diferencia sexual como la fundamental en la constitución del sujeto. Es importante entender que el cuestionamiento que harán después los feminismos interseccionales no consiste en sumar opresiones a la base inmutable de la diferencia sexual, sino redefinirla completamente de modo que ninguna de las categorías pueda tener prioridad ontológica.<sup>20</sup> Por este motivo, aunque encontremos referencias a la cuestión racial en autoras clásicas del feminismo de la segunda ola, como Kate Millett y su *Política sexual*, la comprensión de la identidad es profundamente distinta.<sup>21</sup> La diferencia persistirá en la tercera ola pero, en lugar de decirse en singular, se pensará desde y sobre las diferencias en plural, con todos los problemas para la acción política que esto implica.<sup>22</sup> Si enfatizar la diferencia

<sup>20</sup> Esta idea será objeto de un debate importante con las psicoanalistas lacanianas para quienes la diferencia sexual no puede reducirse a lo social, de modo que sí gozaría de una prioridad constitutiva en el sujeto (el sexo no es lo que puede decirse en el discurso o simbolizarse, sino lo que escapa al sentido y a lo que el sujeto está obligado a dar una respuesta que no puede eludir). Lo interesante de esta postura es que no se trata de un simple esencialismo, sino que plantea la presencia del sexo como elemento no reductible a lo social o al orden del discurso (véase Copjec 2006).

<sup>21</sup> Dice Millett 1995 (pp. 92–93): “Conviene, sobre todo en un análisis basado en una discusión de la literatura moderna, dedicar unas cuantas líneas al problema racial, que, según se está descubriendo, representa un factor decisivo de la política sexual. Tradicionalmente, el macho blanco tiene por costumbre conceder a la hembra de su misma raza —que, en potencia, es “su mujer”— una posición superior a la del macho de color. Sin embargo, al empezar a desenmascararse y corroerse la ideología racista, se está debilitando también la antigua actitud de protección hacia la mujer (blanca). La necesidad de mantener la supremacía masculina podría incluso anteponerse a la de mantener la supremacía blanca; en nuestra sociedad tal vez el sexismo sea un mal más endémico que el racismo”.

<sup>22</sup> Es importante tener en cuenta que cuando hablo de “olas” no es con la intención de imponer un paradigma de un determinado feminismo para desdeñar otras temporalidades, sino dar razón de preguntas filosófico-políticas que fueron abiertas en diferentes momentos históricos y que, aun con declinaciones muy distintas, producen resonancias en distintas partes del mundo. Me parece importante

femenina era ya problemático, afirmar la pluralidad de identidades de género y orientaciones sexuales parecería implicar, directamente, el final del feminismo.

Con el objetivo de arrojar luz sobre la discusión en juego, agruparemos las “preocupaciones” de las feministas ilustradas en tres bloques:<sup>23</sup> 1) los abusos a los que, desde su perspectiva, habría sido sometido el concepto de género; 2) el problema del sujeto y el paradigma humanista; y 3) la política sin identidad y la ausencia de horizonte normativo. Para abordar de la mejor manera estas cuestiones, es necesario antes que nada entender de dónde surgen y cómo se formulan. Después se criticarán en el tercer apartado.

## 2.1 Género, sí, pero... sin pasarse

En relación con el primer bloque, la preocupación de estas autoras tiene que ver con el abuso que en las últimas décadas se habría hecho del concepto de género. Cuando Simone de Beauvoir afirma “no se nace mujer, se llega a serlo”, rompe de manera novedosa con el biologicismo implícito en la comprensión de lo femenino. En consonancia con el existencialismo, Beauvoir defendió que no hay una esencia que predetermine el destino de las mujeres, del mismo modo que no hay una esencia de lo humano anterior a su propia existencia. Como se sabe, *El segundo sexo* es una indagación monumental sobre los imaginarios, mitos e imposiciones que hacen posible la fabricación de lo femenino tal como lo conocemos y su permanencia en la historia como objeto de dominación—como si la inferioridad femenina fuese un “hecho” que encontramos en la naturaleza—. A partir de este profundo análisis de lo que Beauvoir denomina la “condición femenina”, las teorías posteriores separaron las

no renunciar completamente a la referencia a las olas porque permite orientarnos y proporciona claves fundamentales para comprender el presente. Al entender las olas desde las preguntas que provocan (en lugar de periodos históricos estancos con pretensiones universales), puede identificarse que la primera puso sobre la mesa el problema de la igualdad; la segunda, el de la diferencia (la pregunta por lo femenino); mientras que la tercera problematiza las diferencias en plural, dando lugar al florecimiento de prácticas múltiples y periféricas, así como a una serie de desplazamientos y diálogos no exentos de fricciones. Podríamos pensar si en la actualidad la pregunta filosófico-política a la que distintos feminismos están convocando es la de lo común (que no hay que confundir con la igualdad o la unidad).

<sup>23</sup> Insisto en la existencia de diferencias importantes entre las autoras que no deben minimizarse, pero lo que me interesa es entender el paradigma filosófico en el que se mueven, para lo cual es necesario enfatizar los presupuestos comunes a riesgo de no darles el matiz que correspondería a cada una.



diferencias sociales y culturales de las biológicas, el género del sexo. La categoría de género permitirá describir la construcción cultural que las sociedades realizan a partir de la diferencia sexual. Al descubrir que la interpretación del sexo es producto de la cultura, se abría la puerta para exigir la igualdad, así como para poner en tela de juicio las actividades, trabajos, roles y expectativas impuestas históricamente a las mujeres.

Hasta aquí las feministas ilustradas están completamente de acuerdo con Beauvoir, lo que las aleja tanto de una concepción biologicista de lo femenino como de la noción de diferencia sexual de Irigaray y de las italianas, y les permite impulsar la búsqueda de la igualdad que la Ilustración debe a las mujeres.<sup>24</sup> Ahora bien, para estas autoras, hay un momento en el que la reflexión sobre el género habría ido excesivamente lejos. Ese momento es cuando “género” no denota sólo la dimensión cultural de la diferencia sexual, sino también el carácter cultural del sexo, desestabilizando la aparente naturalidad y solidez de esta categoría. Parecería que el sentido común permite hacer la distinción entre el sexo y el género, pero la razón entra en conflicto cuando debe admitir que la separación entre ambas dimensiones es en sí misma problemática. Precisamente la frontera entre el sexo y el género “como problema” es el centro del argumento de Butler en *El género en disputa*. Allí la filósofa defenderá su contingencia. Cuando intentamos defender esa frontera, encontramos la misma dificultad que surge al tratar de distinguir en forma nítida entre la naturaleza y la cultura, porque, ¿dónde podemos decir que inicia lo natural en lo humano y dónde exactamente termina e inicia lo construido de nuevo? “¿Cómo vamos a encontrar el cuerpo que preexiste a su interpretación cultural?” (Butler 1990, p. 194). Según Butler, la noción de un sexo más allá de la cultura está cargada de metafísica, es el mito epistemológico de lo dado en la medida en que incluye una serie de presupuestos e idealizaciones que no se discuten (por ejemplo, la supuesta concordancia entre cromosomas, gónadas, genitales y caracteres sexuales secundarios incluidos en un conjunto arbitrario al que llamamos “sexo”). Con estas inquietudes se

<sup>24</sup> Celia Amorós sitúa a Beauvoir en el ideal kantiano de alcanzar la mayoría de edad “propia de una mente ilustrada, liberada de tutelas heterónomas”. “La obra de la autora de *El segundo sexo* puede ser asumida, en uno de sus aspectos más relevantes, como una ampliación y una radicalización de la tradición ilustrada” (Amorós 2021, p. 337). Esta idea se encuentra también en Valcárcel, quien argumenta: “Todo el proceso hacia los derechos ha significado el esfuerzo por pasar de la heteronomía moral a la autonomía, así como el progreso con vistas a una mayor exigencia moral y una mayor eficacia en el camino hacia la igualdad y la dignidad de todos los humanos” (Valcárcel 2002, p. 42).

cuestionará la naturaleza del sexo y, retomando la línea crítica abierta por Monique Wittig, Butler defiende que el sexo es también género, no su causa, sino su efecto. Aquí es cuando, para las ilustradas, la crítica al biologicismo desbordaría todos los límites (Rodríguez Magda 2019, pp. 101–109).

¿Qué es lo que exactamente se desbordaría? Cuando a partir de Beauvoir se piensa que no existe una naturaleza femenina, el fundamento de la identidad deja de estar en el mundo de las ideas o de las esencias para situarse en lo social (Rodríguez Magda 2019). Digamos que se produce una ruptura metafísica provechosa. Ya no hay más un eterno femenino que defina *a priori* qué es una mujer. Ahora bien, para las ilustradas, el final de la fundamentación biologicista no debería difuminar el conjunto de las mujeres que, ahora, sin el peso metafísico del “eterno femenino”, se hace más evidente en su diversidad. Pero, entonces, si lo femenino no se encuentra en ninguna esencia eterna, ¿qué es lo que hace que una mujer siga siendo tal? ¿Cuáles son los criterios que le permiten formar parte de ese conjunto y no ser expulsada del mismo? La respuesta que surge, según el sentido común, parecería clara: el cuerpo sexuado femenino. Pese a sus diferencias, el cuerpo seguiría siendo la marca irreductible e incuestionada que une a todas las mujeres. Una cosa es que las mujeres no deban estar socialmente destinadas a cumplir con determinados roles por su biología y otra diferente, piensan las ilustradas, que no puedan distinguirse las mujeres de los varones. Como afirma Amorós, la distancia entre su propia lectura del “no se nace mujer, se llega a serlo” y la de Butler estriba en que, para Beauvoir, la construcción social no impide ver que “en cierto sentido hay un quién o unos quiénes”, es decir, hay hombres que se benefician de la desigualdad (Amorós 2021, p. 347).<sup>25</sup> Parece evidente que ya no necesitamos hablar de la “Mujer” como unidad metafísica, que se acepta la pluralidad entre mujeres, pero eso no significa, para nuestras autoras, que la línea férrea que separa lo femenino y lo masculino pueda cuestionarse, lo que muestra una comprensión uniforme y binaria tanto del sexo como del patriarcado —“ellos” frente a “ellas”—. Según las ilustradas, nacer con un sexo femenino impone siempre el género femenino que es la causa principal de la opresión —por encima de otras

<sup>25</sup> Llama la atención la expresión “en cierto sentido” de Amorós que no termina de aclarar en qué sentido “hay” sujetos, si tienen intenciones antes de la construcción o todo lo que son es producto de esa construcción. Por otra parte, “hay” es la misma expresión que usó Valcárcel en su conferencia impartida en la UNAM en 2022 en México para afirmar que es evidente que “hay mujeres y hombres”.

como el color de piel o la clase social—. Esta opresión estructural puede eliminarse con la búsqueda de la igualdad, pero no el “hecho” de pertenecer a uno de los dos conjuntos, mujeres u hombres. En otras palabras: se puede deshacer el género, pero no el sexo.

Sin embargo, al indagar más allá del sentido común, se abre una serie de interrogantes que es importante poner sobre la mesa. ¿Cuáles son los rasgos que comparten todas las mujeres para pertenecer a dicho conjunto y qué grado de diversidad admiten? Puede presuponerse que se trata de caracteres sexuales, pero no sabemos si son primarios o también secundarios o si deben coexistir ambos preservando cierta coherencia a riesgo de parecer lo que no se es y producir confusiones. Tampoco resulta claro si esos rasgos serían inamovibles a lo largo del tiempo o si se admiten variaciones puntuales y significativas. Por ejemplo, si se consideraría parte del conjunto a una mujer trans que se realiza una operación de reasignación de sexo, pero no a quien decide no pasar por el quirófano; o si en ninguno de los dos casos se aceptaría porque se imponen los rasgos sexuales de nacimiento y su interpretación social normativa como fundamentos inamovibles de la identidad de género. O si seguirá considerándose parte del grupo de las mujeres a alguien con un clítoris demasiado grande que pudiera semejarse a un pene; o a una *butch* con apariencia muy masculina por suponerse que sí posee genitales femeninos. En definitiva, ¿necesitaríamos para preservar el conjunto de las mujeres defender, en última instancia, algún tipo de vigilancia del sexo? ¿Tenemos que ir a ver qué es lo que se tiene entre las piernas o suponemos que cierta apariencia es suficiente? ¿Y qué pasa si la apariencia no responde a lo que una sociedad en un momento histórico determinado considera femenino? ¿Cómo saber entonces si se es parte del conjunto de las mujeres? Y si lo más importante en esta definición resulta finalmente lo genital, y siguiendo la misma lógica de vigilancia llevada al extremo, ¿sería exigible también la concordancia cromosómica? Aunque a simple vista parezca un problema zanjado, en realidad no resulta tan evidente qué significa pertenecer a una de las dos categorías sexuales. Además, estas categorías se conciben como universales, lo que niega la importancia de las identidades que se mantienen de manera ambigua o disruptiva respecto a la norma sexual. Una vez que se cuestiona el eterno metafísico femenino se reconoce la pluralidad, pero se trata de una pluralidad limitada o no excesiva, contenida gracias a la reificación metafísica del sexo.

Como se observa, si se plantea en estos términos la preocupación ontológica por la identidad se acaba por exigir, de manera paradójica, que se conserven ciertos elementos biológicos compartidos, aun cuando

se parte del impulso contrario de la fórmula de Beauvoir: “biología no es destino”. Además, esta operación teórica nos mete de cabeza en el embrollo de tener que discriminar y seleccionar con criterios arbitrarios, cosa que evidencia la interpretación contingente que define “lo femenino”. Y aquí aparece el problema ante el que se alarma el feminismo ilustrado porque, si no contamos con criterios claros, si el sexo, último sostén que permitiría reunir a las mujeres, se vuelve indiscriminado y modificable, a merced de sus variaciones e interpretaciones culturales como parecería que pretenden la teoría *queer* y el transfeminismo, ¿qué tipo de identidad colectiva podrían tener las mujeres para seguir siendo consideradas parte de ese conjunto? ¿Qué justificaría que una mujer sea una mujer y no cualquier otra cosa? ¿Qué criterio fundamenta su pertenencia? Y ¿cómo sostener entonces una lucha colectiva de las mujeres? Sin eterno femenino, pero tampoco sin sexo biológico compartido o, en otros términos, sin un *a priori* simbólico ni material, ¿no sucedería que, en efecto, la identidad dejaría de tener un sentido colectivo y sería más bien una opción individual? ¿No se queda el sujeto sin ningún tipo de apoyo que le permita ser definido más allá de la autopercepción propia?<sup>26</sup> ¿Y qué le queda entonces además de elegir su identidad según la conveniencia del momento, como si ésta estuviese a su disposición en una barra libre? Es por este motivo que de Miguel 2015, como señalé antes, o Rodríguez Magda 2019, sostienen que la teoría *queer* es un producto más del neoliberalismo que lo refuerza silenciosamente. La proliferación de géneros no sería sino una trampa del capitalismo que conduce al solipsismo.<sup>27</sup> Además, una vez disueltos todos los

<sup>26</sup> Este problema es muy interesante porque, para el feminismo contemporáneo de corte biopolítico, hay que deshacerse de las identidades “encorsetadoras” (Preciado 2005); para las feministas psicoanalistas lacanianas el sujeto debe contar con algún tipo de apoyo, aunque, en efecto, sea contingente. Por su formación hegeliana y su relectura de Foucault, Butler se encuentra a medio camino, lo que a mi juicio hace especialmente interesante su planteamiento para pensar el sujeto contemporáneo: por una parte, es producto del poder; por otra, es completamente inasible debido a su constitución ontológica inestable y precaria.

<sup>27</sup> Como ya mencioné, Rodríguez Magda 2019 (pp. 58–59) sostiene ideas que pueden parecer difíciles de conciliar (por el tipo de paradigma que implican): sólo podemos aspirar a una sociedad posgénero una vez que se garantice el final de la desigualdad de los sexos. ¿Cómo podemos sostener la preexistencia de los sexos, dar por sentado su binarismo y, al mismo tiempo, deconstruirlos? Y si una operación va después de la otra: ¿quién decide cuándo ha llegado el momento de cambiar de paradigma? ¿Deberán esperar todas las personas que no se amoldan a las normas de género, que participan desde el inicio de la deconstrucción de la norma, a que se garantice la igualdad de los sexos para ser reconocidas? ¿Y tendrá

fundamentos compartidos —esencia y sexo—, las mujeres se convierten en una simple identidad dentro de una diversidad más amplia y dejan de ser la identidad que reúne y engloba la diversidad (dicho en otras palabras: pierde su función de “paraguas” unificadora con la que todas se cobijan y son representadas). Esta pérdida es a la que se refiere el “borrado de las mujeres”, una operación mediante la cual llegarían a ser simple parte de una diversidad más amplia de identidades, disipando la desigualdad estructural que sufren todas las mujeres. Y si ahora las mujeres dejan de ser el colectivo que reúne la diversidad, ¿para quiénes serán escritas las leyes? ¿Ya no tendrá sentido que existan leyes específicas para garantizar la igualdad y libertad de las mujeres porque es imposible definir qué son las mujeres?

## 2.2. Un sujeto razonable

El segundo bloque de críticas al que me referí tiene que ver con la comprensión del sujeto. La filosofía contemporánea puso el acento en su carácter construido. Foucault habló de subjetivación para explicar los mecanismos de poder implicados en la fabricación de los sujetos. El sujeto no es una sustancia, sino un proceso inacabado. Deleuze y Guattari hablaron de máquinas deseantes y con ello desplazaron tanto la prioridad de la conciencia en la definición del sujeto como su comprensión individualista. Enfatizaron el “se”, la dimensión impersonal que atraviesa y habita la subjetividad. Pensaron el deseo por fuera del Yo: no es propiedad de un individuo, sino el mismo ensamblaje en el que el individuo se desarrolla. Lacan afirmó que el sujeto no habla, sino que es hablado por la lengua, esa estructura que confiere identidad, un lugar, pero que al mismo tiempo constriñe y amenaza, somete y habilita. No es dueño del sentido, sino un efecto del mismo, escapa a su control, lo precede y constituye. La visión contemporánea del sujeto enfatiza los aspectos del poder, el deseo, el inconsciente y el lenguaje, algo que retomarán, para llevarlos más lejos, pensadoras feministas como Irigaray, Braidotti o Butler. Ahora bien, si el sujeto es sujetado y es también hablado por otros, ¿quién es entonces el sujeto de la emancipación? Para el feminismo ilustrado, la transformación sin un individuo capaz de tomar distancia suficiente para separarse de aquello a lo que se opone no es algo imaginable. Si no se presupone en términos ontológicos la

que ser de manera simultánea en el mundo entero a riesgo de que, si en algún lugar la igualdad entre hombres y mujeres no está garantizada, deba detenerse en todas partes el reconocimiento de quienes no se ajustan a la norma de género?

libertad del individuo frente al poder, ¿qué posibilidades tenemos de desafiarlo? Para estas filósofas, no puede haber política sin un sujeto claro y distinto. En relación con el género cabe preguntar lo mismo: ¿cómo podríamos cambiar el significado del género si ese mismo significado constituye de manera inevitable lo que somos? (Benhabib 2006, p. 244). El límite de la deconstrucción va demasiado lejos cuando la frontera que protege al individuo, entendido como una sustancia separada, libre e independiente de aquello que lo constituye, se ve amenazada. Sin un sujeto que pueda conquistar cierta autonomía, desaparece cualquier posibilidad de emancipación.<sup>28</sup> En este sentido, Amorós defiende una noción de humanidad que se mantiene por encima de cualquier diferencia, lo que presupone que es posible concebir lo humano sin marca alguna, como si fuera una *tabula rasa*. Esta neutralidad es la condición que parecería imponerse ante una diversidad capaz de desestabilizar el sentido instituido de lo humano o generar confusión acerca de su significado. Pero, ¿de qué está hecha esa humanidad neutra? ¿Es realmente neutra? ¿No esconde esa supuesta neutralidad una idea particular de ser humano como una unidad ontológica, provista por encima de todo de razón, y cuyo cuerpo resulta secundario, contenido y definido dentro de los marcos culturales establecidos?<sup>29</sup> En efecto, para el paradigma ilustrado no existen debajo del eterno femenino cuerpos diversos, sexuados y racializados, imposibles de categorizar bajo estándares universales, sino diferencias que deben ser borradas para mostrar una aparente neutralidad que suele coincidir con la representación hegemónica de lo humano. Este presupuesto humanista implica una comprensión de su esencia en la que la razón sigue siendo la principal

<sup>28</sup> La contundencia de Amorós 1997 (p. 315) no deja dudas al respecto: “Nuestro problema es otro [se refiere al que plantea el feminismo de la diferencia de Irigaray] y consiste, con la vista puesta en el sujeto autónomo instituido como referente normativo, en crear las condiciones políticas y sociales de posibilidad para que este sujeto encuentre en las mujeres como género un referente sociológico. Lo que se traduce en vindicaciones de autonomía económica y laboral, sexual y reproductiva, en articulación de una voz política propia, en control de la propia imagen, así como de la de nuestro genérico, etc.” Y un poco más adelante (p. 359): “Esta existencia reflexiva del ser mujer se caracteriza por una permanente reinterpretación, una resignificación bajo el signo de lo problemático [...] Todo ello requiere un sujeto si por tal se entiende alguien que pueda interrumpir reflexivamente la cadena del significado constituida tomando distancia crítica y ‘alternándola creativamente’.”

<sup>29</sup> Desde la publicación de *El género en disputa*, Butler es una de las autoras que ha puesto en el debate filosófico contemporáneo esta importante pregunta acerca de la humanidad de lo humano, que en la actualidad se declina en propuestas fundamentales en debates como los del posthumanismo y el antiespecismo.

característica del sujeto, con lo que se minimiza la presencia del cuerpo y se obvian los problemas filosóficos acerca de esta definición expuestos por la ética y la filosofía contemporáneas.<sup>30</sup>

### 2.3 La ética en un horizonte normativo

El tercer conjunto de problemas tiene que ver con la ética y el horizonte normativo que orienta nuestras acciones. Cuando la filosofía contemporánea cuestiona la idea de un sujeto idéntico a su conciencia y contempla la presencia del cuerpo que lo desestabiliza, del inconsciente que impone el no saber sobre sí mismo, el lenguaje que lo captura y el deseo que lo violenta —voluntad y deseo se separan hasta el punto de que mi deseo podría ir contra mi voluntad— provoca inquietud en relación con la capacidad ética de tal sujeto.<sup>31</sup> Si la razón del individuo se desplaza e incluso se encuentra amenazada por estas otras instancias en el sujeto, ¿deja de ser posible la deliberación razonada? ¿Desaparece la responsabilidad ética? ¿Puede decirse de un sujeto que no es dueño de sí mismo que es responsable de sus acciones? Y si no es responsable de sus acciones, ¿significa que no debe rendir cuentas a ninguna comunidad ni a sí mismo? ¿Es posible defender así algún tipo de moral o todo argumento que lo intente será amenazado por la ausencia

<sup>30</sup> Este debate ha sido expuesto con la cuestión de la animalidad: ¿qué distingue a los humanos de los animales? La respuesta parece obvia: la razón. Sin embargo, sabemos que aceptar plenamente esta definición dejaría a los locos y a otros sujetos, como las propias mujeres, considerados en distintos momentos de la historia carentes de razón, fuera de la categoría de lo humano, mientras que abarca a algunos simios por su manejo del lenguaje simbólico. Es decir, se refuerzan jerarquías y exclusiones de la categoría de lo humano y se generan fronteras problemáticas y artificiales basadas en el modelo de la razón. Las filósofas ilustradas podrían decir que su planteamiento permite exigir que las mujeres se consideren sujetos con las mismas capacidades. ¿Se sostiene lo mismo para los locos, los niños, las personas discapacitadas? ¿O estos sujetos serían tutelados por quienes se consideran razonables? ¿No se gestan aquí las bases de un proyecto político paternalista y salvacionista que reproduce jerarquías incuestionadas? Siguiendo a Derrida, el asunto no es delimitar lo racional de lo irracional, sino entender la animalidad presente en todo ser humano. En efecto, esto implica una crítica radical a las concepciones puras de la razón como principal elemento definitorio —excluyente— de lo humano. Véase Derrida y Roudinesco 2009, pp. 73–89.

<sup>31</sup> Aunque no puedo detenerme en sus planteamientos, hay que decir que Braiddotti es una de las filósofas referente para una ética contemporánea desde un paradigma posthumanista.

de garantías que impone esta definición del sujeto?<sup>32</sup> Del mismo modo en que parecería que no es posible defender la responsabilidad ética, tampoco parecerían sostenerse los valores ilustrados que, según el feminismo ilustrado, son indispensables para un proyecto emancipatorio: libertad, autonomía, igualdad, capacidad crítica y razón. Para Amorós, el problema está claro: “Los valores de una sociedad democrática no son siquiera concebibles si no van íntimamente relacionados con los de una concepción humanista del sujeto: sin sujetos autónomos, responsables, reflexivos y críticos, el proyecto democrático carecería de sentido” (Amorós 1997, p. 25). Como esta autora debe reconocer la diversidad y atender al menos una parte de las acusaciones de eurocentrismo y colonialidad que tienen cada vez más peso, sostiene una diferencia que le permite atender en términos mínimos esta crítica y, al mismo tiempo, defender los valores universales que considera indispensables. De la mano de Benhabib, Amorós distingue entre una versión débil y otra fuerte en la deconstrucción de los fundamentos (Benhabib 2006, p. 242). La fuerte es, según ambas pensadoras, radicalmente incompatible con el feminismo, y es ahí donde ubican el posestructuralismo y la teoría *queer*. Por su parte, la versión débil es compatible porque preserva el humanismo y los valores de la Ilustración (Amorós 1997, p. 358). Según Amorós, la deconstrucción débil tiene la virtud de conciliar la crítica a las exclusiones de ciertas nociones rígidas de la modernidad con un precepto universal normativo que incluya la diversidad de las sociedades actuales. La deconstrucción débil hace posible sostener el multiculturalismo sin caer en el relativismo cultural y permite plantear una “cultura de razones” (Amorós 2000, p. 51). Esta “cultura de razones” no es necesariamente resultado del consenso, sino más bien de una interpelación que tiene lugar desde el “centro” —se entiende que desde Europa, el origen indiscutible, según estas autoras, del feminismo— a la periferia y que, en diferentes estadios, camina hacia la igualdad. Se trata de “una ‘perspectiva civilizatoria’, en palabras de Savater, donde lo digno de celebración sea no el folklore estetizante de las diferencias sino la capacidad crítico-normativa de la idea de igualdad” (p. 51). Para ésta, el choque con los grupos de mujeres de otras culturas debe aceptarse como una realidad inevitable en el contexto de la diversidad, y esta diversidad debe respetarse sólo en la medida en que las sociedades modulen sus experiencias hacia los parámetros de la Ilustración. Esta deconstrucción débil se apoya en un sujeto verosímil, “un sujeto míni-

<sup>32</sup> Butler 2009 responde con amplitud al problema ético del tipo de responsabilidad del sujeto desfundamentado.



mo”, un sujeto que preserva su sustancialidad y, con ella, los valores morales frente a un mundo de diferencias que de otro modo se volvería excesivamente caótico.<sup>33</sup>

Otro argumento de estas autoras para preservar el horizonte normativo es que sin él no sería posible distinguir las acciones moralmente buenas de las malas y, por lo tanto, qué estamos dispuestas a defender en política.<sup>34</sup> Si no tenemos un modelo moral, ¿cómo podemos saber de qué lado estamos? ¿Cómo tomaríamos decisiones que nos permitan reunirnos en un proyecto político compartido? Lo aceptable se volvería indistinguible de lo inaceptable. Identificar los valores morales sería necesario para conocer correctamente la causa que impulsa un movimiento político y aclarar quiénes la siguen y quiénes no. Desde esta perspectiva, es inconcebible el valor político de la toma espontánea de las plazas públicas donde las personas se reúnen bajo consignas que son excesivamente amplias o excesivamente concretas, como cuando se busca poner freno a las políticas neoliberales, pero no existe acuerdo definido de hacia dónde deriva el proceso, como ha sucedido recientemente en Chile, o cuando se protesta en contra de la violencia policial debido a un abuso sin que esto signifique necesariamente una conciencia crítica de las estructuras generales implicadas en esa violencia. Con la mirada puesta en una causa compartida previa, quizá buena parte de los movimientos políticos más importantes de los últimos años se excluirían de los análisis, empezando por las movilizaciones feministas masivas ajenas a un proyecto político predefinido.

<sup>33</sup> Acerca de este sujeto verosímil podemos leer en Amorós 1997 (p. 25) lo siguiente: “El feminismo presupone un sujeto mínimo para hacer plausible su apuesta por un proyecto de sociedad en la que pueda darse un sujeto máximo, entendiendo por tal un sujeto con un nivel de autonomía y de capacidad crítico-reflexiva potenciadas hasta el mayor grado dentro de lo que se pueda concebir con verosimilitud”.

<sup>34</sup> Esta preocupación se encuentra en la base de la teoría de la justicia de Fraser 2013, donde se trata de combinar algunas exigencias de la teoría crítica posmoderna con un pragmatismo igualitarista. También está en Benhabib 2006 y, por supuesto, en Amorós 1997 (pp. 363 y ss). En el caso de esta última, se plantea la cuestión moral en relación con la resignificación propuesta de Butler: “La propuesta es un interesante correctivo de toda tentación esencialista, profundamente recurrente bajo distintos ropajes. Pero tiene el inconveniente de que sitúa todas las resignificaciones en el mismo nivel”. Amorós argumenta que hay resignificaciones emancipatorias, pero también estoicas, conservadoras, etc. En definitiva, en Butler no habría resignificaciones críticas porque no existe sujeto que sostenga esta crítica y dirima entre los distintos tipos posibles de resignificaciones (a causa de su rechazo del paradigma humanista).

Ahora puede entenderse mejor de qué modo la cuestión trans aparece para el feminismo ilustrado como una amenaza profunda de los preceptos fundantes de su proyecto, porque, ¿no es el sujeto trans justo el más inverosímil? ¿Qué encarna lo trans si no son todos los males que las filósofas ilustradas achacan a la posmodernidad: un sexo y un cuerpo que pueden ser modificados en un proceso de construcción subjetiva; una identidad de género que disloca las identidades convencionales masculina y femenina; una agencia que siempre se encuentra amenazada por el deseo, el cuerpo, el lenguaje y el inconsciente; una diferencia que no encaja en el grupo abarcador de las mujeres que pueden ser diversas, pero sin excederse; una existencia que desmonta cualquier mito de autonomía y autosuficiencia al reconocer su vulnerabilidad y que quiebra nuestras definiciones ilustradas de humanidad? ¿Qué expresa lo trans sino lo que no puede ser representado con la categoría de lo humano del proyecto ilustrado? En efecto, la presencia de este sujeto radicalmente inverosímil amenaza y disloca fundamentos ontológicos, éticos y políticos y, con ello, obliga a tomar una nueva perspectiva que, lejos de lo que se argumenta, contribuye a ampliar los estrechos marcos de lo humano y, por lo tanto, a hacernos más libres.

### 3. *Crítica del paradigma ilustrado*

¿Qué es posible responder ante presupuestos que parecerían aplastantes por su convergencia con el sentido común dominante, como cuando Valcárcel afirma que “es evidente que hay mujeres y hombres”?<sup>35</sup> ¿Es posible pensar de otro modo sobre el sujeto, la política o la diversidad? ¿Es una obligación hacerlo para cuestionar el colonialismo y la heteronormatividad que parecen permear estos planteamientos? La hipótesis no es sólo que es posible, sino que es necesario con el fin de dibujar un mapa de nuestro tiempo a la altura de los desafíos impulsados por una noción de lo humano realmente amplia, el reconocimiento de las diferencias y la necesidad de encontrar formas de realizar un proyecto común transformador. Vayamos por partes.

<sup>35</sup> Conferencia impartida en la UNAM el 24 de marzo de 2002, organizada por el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, con el título “Aclaraciones necesarias sobre las categorías sexo y género”. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=EpiyXz1fO-8>>.

### 3.1 El borrado de las mujeres: sin miedo a las diferencias

En relación con el problema del uso y abuso del concepto de género y cómo este abuso borra a las mujeres y diluye el sujeto del feminismo, encuentro dos respuestas. La primera sostiene que una vez que la diferencia sexual se cuestiona como fundamento que reúne a las mujeres, no tendría sentido seguir preservando ningún tipo de identidad colectiva *a priori*. Por lo tanto, es cierto que las mujeres como identidad aglutinante son borradas, pero esto no sería negativo en sí mismo. De hecho, su disolución se interpreta como una buena noticia porque permite despojar al sujeto de la coraza identitaria que no hace más que limitar sus posibilidades políticas al encerrarlo en sí mismo (Serra, Garaizábal y Macaya 2021). Esta posición resta importancia a la condición sexuada, generizada y racializada, y a la experiencia colectiva que surge de ésta, a la vez que prioriza la posición ideológica al margen de la posición social. De acuerdo con esta idea, los varones que así lo deseen podrían tener un papel tan importante como el de las mujeres en el feminismo o las personas blancas ser portavoces de luchas antirracistas. Los motivos últimos de esta postura son importantes: abrir un espacio para la construcción de alianzas políticas que permitan afrontar los problemas contemporáneos que afectan de manera amplia a un gran abanico de personas. Ahora bien, si es fundamental no perder de vista este impulso, también es importante preguntar, ¿es deseable deshacerse de todas las identidades políticas cuando se trata de producir articulaciones realmente encarnadas y duraderas a largo plazo? ¿Qué sucederá cuando la experiencia diversa entre en la negociación de lo que se busca en términos colectivos?

Si bien es deseable despojar a cualquier identidad de su carga metafísica, no está tan claro que lo sea acabar con todas las formas de identidad que pueden considerarse relevantes y, al mismo tiempo, precarias e inestables. Suponer que la crítica a la categoría “mujeres” conlleva automáticamente la alegría postidentitaria sólo es posible a costa de reproducir un idealismo por el que el lenguaje se bastaría a sí mismo para sobredeterminar la realidad: enunciar el final de las identidades produciría una sociedad donde por fin no serían relevantes.<sup>36</sup> Es a este idealismo al que parecerían resistirse las mujeres en América Latina

<sup>36</sup> Algo de este idealismo parece reproducirse cuando se critica al feminismo como “mujerista” por defender (algo de) lo femenino, como si la simple enunciación fuera de la identidad femenina hiciese posible su desaparición o transformación. Considero que este problema estuvo en el centro de la controversia sobre el acoso planteada en el contexto del #MeToo mexicano a partir de Lamas 2018.

cuando dicen: “Nos están matando, ¿cómo ser mujer va a ser sólo una construcción si cada día temo por mi vida?”. Lo que puede leerse en estas palabras no es una simple confusión teórica entre cómo pensamos y cómo vivimos el mundo, sino una exigencia muy interesante de que las marcas corporales no las borre ninguna teoría idealista del Norte global, desde donde su experiencia puede ser sin duda minimizada.<sup>37</sup> La posibilidad de imaginar un mundo sin identidades parecería ser proporcional a la ligereza de las condiciones sociales con las que se convive, además de contribuir a eliminar los factores positivos y disruptivos que puede tener el acto de nombrar una identidad.<sup>38</sup> Y con esta forma de resistencia las mujeres en América Latina proponen de manera novedosa otra forma de pensar el sujeto del feminismo.

Parecería que frente a la identidad determinada por la biología sólo cabe contraponer una construcción descorporeizada postidentitaria. Sin embargo, entre una y otra postura hay mucha distancia. Una perspectiva que escapa a ambas interpretaciones es la que afirma la relevancia de la categoría “mujeres” no como una esencia, sino como sentido político que acepta que su significado está siempre en disputa, y que, por lo tanto, es contingente y abierto. Aunque esto pueda compartirlo la posición que defiende el final de las identidades, a diferencia de ésta “mujeres” no se considera una categoría simplemente nominal. Y éste no es un asunto menor porque esta categoría debe entenderse encarnada en las experiencias, deseos, memorias e historias de quienes se identifican *como* mujeres. Y es por esto que no es posible deshacerse de

<sup>37</sup> Lejos de lo que suele pensarse, el trabajo de Butler es uno de los más atentos a los efectos “reales” de las identidades. Es destacable su cuidadosa argumentación ante los peligros de cualquier exigencia de reconocimiento político, así como el desmoronamiento del sujeto cuando se cuestiona la identidad. Debido a su experiencia de la “diferencia”, como mujer y lesbiana que crece en una comunidad judía, Butler no minimiza la importancia ni el peligro de habitar una identidad no normativa. Otra cosa es que considere necesario ir más allá de una posición conservadora y que ponga en el centro la precariedad constitutiva de cualquier identidad y, por lo tanto, su posible transformación.

<sup>38</sup> Un ejemplo de estos factores positivos y disruptivos al nombrar la identidad puede verse en Francia Márquez, actual vicepresidenta de Colombia, cuando se nombra a sí misma como “mujer negra, afrocolombiana, raizal, palenquera e hija del pueblo”. Con esto no expresa una identidad cerrada porque deja espacio a otras muchas realidades a las que inmediatamente saluda tras nombrarse a sí misma. Cada nombre que usa es parcial, abre paso al siguiente. De este modo, Francia sitúa en el centro del discurso todas las otredades excluidas en este momento histórico, algo que no parece posible cuando minimizamos el impacto de las experiencias e identidades.

ella ni adoptar una identidad nueva por decreto de la voluntad. Se trata de una identificación múltiple, compleja, incompleta y parcial que no se explica por una única causa como tener o no tener vulva ni se genera sólo desde una única posición subjetiva. Los motivos por los que se produce esta identificación no pueden reducirse a uno solo; tienen que ver con el cuerpo, con los mandatos de género, con la sexualidad, con el deseo y con la memoria y, aunque tienen que ver con todo ello al mismo tiempo, nada puede explicar completamente la posición del sujeto respecto al género y su sexualidad o la manera en la que se experimenta el color de piel en un determinado contexto. Por lo tanto, la transformación de la identidad que implica en un sentido profundo lo que somos pasa por un proceso de desidentificación que siempre es ambivalente, depende de tiempos no sólo conscientes y los movimientos políticos deben contar con esta dificultad.<sup>39</sup> Los cuerpos marcados por la diferencia exigen reconocimiento con el fin de no minimizar las múltiples desigualdades raciales, sexuales y de clase. Esto implica aceptar que la opresión no es igual para todas las mujeres y que el patriarcado no es una estructura monolítica, sino un sistema complejo en permanente rearticulación. Estos cuerpos marcados no sólo confirman la categoría “mujeres”, también desbordan sus límites al dotarla de nuevos significados:<sup>40</sup> se amplifica, modifica, tiene lugar una apertura que permite que surjan experiencias invisibilizadas y, con ello, se impulsan otras que no eran siquiera imaginables.<sup>41</sup> Pensemos en las combinaciones imprevistas que cuestionan los significados metafísicos y unívocos que reparte el sentido común en torno al sexo, como la vivencia masculinizada de la feminidad o la feminización de lo masculino. Reconocer esta diversidad, la existente y la aún por venir, nos aleja tanto del fundamento biologicista o naturalista como de la disolución voluntarista de las identidades.

<sup>39</sup> Braidotti ha hablado de la importancia de entender que los tiempos del inconsciente no son los tiempos de la voluntad. Este aspecto es clave para pensar cualquier proyecto político.

<sup>40</sup> Afirmar y desbordar simultáneamente la categoría “mujeres” desde las diferencias múltiples puede pensarse en un sentido parecido al que Lauretis 1993 planteó de su sujeto excéntrico: un sujeto que al mismo tiempo se encuentra adentro y afuera de la norma y del poder.

<sup>41</sup> El problema de la imaginación es muy interesante porque convoca a esas posibilidades no escritas de antemano. La imaginación es una dimensión generalmente no contemplada o incluso rechazada en el paradigma de la igualdad donde lo que importa es lo que “hay”, la política institucional y el reparto de derechos señalado.

Mientras que para la primera respuesta estar *entre mujeres*, como reivindican los paros y movilizaciones separatistas en América Latina, no tendría motivo de ser porque si deconstruimos las esencias no habría justificación alguna para mantener espacios marcados por la identidad, para la segunda respuesta estar *entre mujeres* constituye una afirmación necesaria de esa experiencia compleja que no hace sólo referencia a lo que se “es”, sino que apunta también a lo que se puede ser.<sup>42</sup> En este sentido, estar *entre mujeres* es lo que me permite cuestionar la identidad y desidentificarme al mismo tiempo de las normas de género impuestas. No puedo combatir lo que no he tenido la posibilidad de nombrar. Primero necesito afirmar aquello que quiero desestabilizar. Las mujeres no son borradas, como temen las ilustradas, pero no porque se preserve una identidad femenina autoevidente fundada en un cuerpo sexuado acultural, sino porque su experiencia sigue presente como potencia múltiple que reconoce las diferencias y desafía en su andadura propia, con sus tiempos, contradicciones y dificultades internas, los significados impuestos a las categorías de femenino y masculino. Este *entre mujeres*, como potencia múltiple de la diferencia, incluye a las personas trans que forman parte de una batalla compartida contra los mandatos de género y la imposición de lo Uno masculino. No sólo tenemos dos opciones, la identidad biologicista o la disolución de cualquier identidad. También existe esta otra manera de pensar la identidad con la que somos capaces de afirmarla no para solidificarla, sino para abrirla hacia otras posibilidades. En lugar de borrar a las mujeres, la presencia en el feminismo de las personas trans insiste en estas posibilidades no escritas.

Esto vale para las leyes: éstas deben, por supuesto, seguir contemplando la situación específica de las mujeres mientras los contextos estén marcados por la desigualdad, pero sin olvidar que el sujeto que representan es contingente y permanece abierto al transcurso de una historia siempre en disputa. Las diferencias entre mujeres suelen minimizarse o de plano obviarse en las representaciones jurídicas, dando por sentado que “mujeres” es un conjunto homogéneo con una serie de necesidades e intereses presupuestos de antemano. Como han explicado Foucault y la propia Butler, este mecanismo de uniformización es esencial para la regulación de los sujetos y la producción del género. Frente a esto, la diversidad no debe perderse de vista, pero además debe entenderse que los asuntos a legislar considerados “propios” de

<sup>42</sup> Sobre el sentido que adquiere el separatismo en las luchas recientes resulta revelador leer a sus protagonistas, como las estudiantes que desde 2017 se organizaron en la UNAM en la Facultad de Filosofía y Letras (L. Gil 2022, pp. 303–332).

las mujeres son siempre producto de luchas históricas concretas. Esto significa que, en otro momento, esos problemas no se consideraron o no los consideraron de la misma manera, como sucede con la violencia de género, la desigualdad laboral o el cuidado. Del mismo modo, el desarrollo legislativo puede ser relevante y vital para otras realidades que deberán incluirse y modificarán tanto los contenidos como los sujetos de esos derechos. Pensemos cómo la lucha en América Latina contra el feminicidio, y en concreto en México, ha permitido hablar de transfeminicidio. O cómo la Ley Olimpia permite visibilizar la violencia en Internet también contra las diversidades sexuales. Pensemos también en los derechos reproductivos de los hombres trans que deben ser garantizados de la misma manera que los de las mujeres cis, incluido el acceso sin violencia a la salud y a tratamientos respetuosos. O en las leyes en contra de la violencia de género que deben proteger a las mujeres cisheterosexuales, pero también a las lesbianas y, por supuesto, a las personas trans y a todos los menores. En ninguno de estos casos existe el peligro de despreciar problemas específicos de las mujeres, entendiendo que son el resultado de un largo proceso histórico que ha permitido reconocerlos, nombrarlos y legislar sobre ellos. Del mismo modo, se modificarán y ampliarán para hacer las leyes cada vez menos restrictivas y más incluyentes.

La identidad de las mujeres no es algo dado, se construye tanto por la fuerza de las normas de género como por la afirmación de los sujetos a los que se pretende aplicar dichas normas. Esta afirmación no sólo es complaciente; también provoca cambios, dislocaciones, desplazamientos y disfunciones normativas. Uno de los problemas más usuales en este debate es olvidar la importancia que la agencia tiene en la formación del género. Tomar en cuenta la agencia no es nada más considerar que hay aceptación de las normas impuestas, sino que también hay extrañamiento, crítica, inconformidad. Las mujeres no son borradas cuando se desfundamenta la identidad, pero sí se desvela su carácter contingente y en permanente disputa, gracias a lo que se abren nuevas posibilidades de género.

### 3.2 El problema del sujeto

En el segundo y el tercer conjunto de críticas aparece el problema del tipo de sujeto en la base de un proyecto feminista con capacidad emancipatoria. Para las ilustradas, ese sujeto debe preservar un fondo humanista que iguala a todas las personas una vez que se eliminan diferencias innecesarias como las de género —pero no las de sexo—. Lo

importante es poder apelar a una humanidad compartida. La inquietud es similar a la del borrado de las mujeres cuando se ve amenazado el sexo: conservar un fundamento ontológico inquebrantable. Sin embargo, surge de nuevo la pregunta: ¿de qué está hecho este fondo humanista? ¿Qué contiene la humanidad compartida? Aquí encontramos dos problemas. El primero, mencionado antes: la humanidad ha sido distinguida de otros seres por la Razón. Como sostuve, esta distinción ha sido puesta en tela de juicio con mucha fuerza por ser antagónica a la animalidad, lo irracional, lo monstruoso o lo diferente. El proyecto emancipador de las luces se forjó desde esta contradicción; por una parte, dotar al hombre de un instrumento autónomo que lo encaminase al ejercicio de su libertad a condición, por otra, de imponerse sobre todo aquello que lo amenazaba: naturaleza, cuerpo, afecto, locura o incluso feminidad. En este sentido, teorías como el psicoanálisis desbaratan el proyecto de libertad del individuo en el que la libertad se entiende como desarrollo autónomo de la razón. Esto explicaría en parte el rechazo visceral que las filósofas ilustradas sienten por las defensoras de la diferencia sexual (Amorós 2021), para las que el cuerpo femenino no sólo está presente, sino que es una diferencia que reniega de las pretensiones puras de la razón. El segundo problema es que la humanidad de lo humano propuesta en Occidente es, tal como han denunciado las teorías decoloniales, profundamente blanca. Digo “profundamente” porque la blanquitud, como planteó Echeverría 2010, no es sólo una cualidad de la piel que privilegia a determinados individuos, sino un modo de pensamiento que organiza el mundo. La “neutralidad” blanca es proporcional a la ausencia de crítica del proceso histórico de construcción de la noción de lo humano con todas sus exclusiones constitutivas. Como apunté líneas atrás, una de las cosas que este humanismo parece negar es la validez de otras matrices civilizatorias que no pasan por el modelo eurocéntrico. Deconstruir el sujeto “sólo un poco”, en su versión débil, no deja de ser una manera de preservar algo-de-la razón y algo-de-la-blanquitud que seguiría rigiendo y organizando el sentido de lo humano. Por este motivo, aunque las diferencias se admitan siempre deben ser limitadas, sin llegar al punto en el que se desestabilice el conjunto. Sin embargo, cuando en los feminismos contemporáneos las diferencias entre las mujeres se vuelven protagónicas, no lo hacen de manera ordenada. El centro se desplaza, y esto significa que deben procurarse formas no jerárquicas de articulación. En la conversación global que produce la dinámica de contagio de la política feminista, sostener una centralidad inamovible sería recaer en un colonialismo interno de difícil justificación.



¿Significa esto que entonces es inviable sostener ciertos valores que protejan y dirijan la acción política? ¿Cómo dirimir lo bueno de lo malo para un proyecto emancipador? Aquí aparece algo muy importante porque, en efecto, la acción política conducida desde lo alto por un modelo de valores transcendentales queda suspendida. En lugar de una razón autofundada, se trata de dotar de contenido a los valores en el transcurso de la misma acción política. Esto quiere decir que las personas se organizan y reconstruyen las razones de su lucha dentro del proceso que las dota de sentido. No hay valores universales capaces de juzgar de antemano todas las situaciones: lo que funciona en cierto momento puede no hacerlo después, o lo que adquiere ciertas connotaciones morales en un momento determinado o en un contexto específico puede no tenerlas en otro. Por ejemplo: no tiene sentido preguntar si la violencia en la protesta social es buena o mala en sí misma porque los motivos que han llevado a su uso en este momento histórico en países como México son immanentes al proceso, forman parte de una situación determinada y podrían cambiar con las modificaciones sociales o las expectativas y límites de los propios movimientos. No se trata de olvidar o rehuir los valores universales, sino de pensarlos de otro modo, de un modo que, en lugar de formulaciones vacías, se encarnen en prácticas concretas con vocación expansiva o de generalización (Gutiérrez 2014). Cuando las familias de desaparecidos se unen para buscar a sus seres queridos no lo hacen movidas por una ideología o por militar en favor de un mundo más justo, pero en su caminar reconstruyen un sentido concreto, encarnado y expansivo de la justicia, en la medida en que entienden que su lucha está conectada a la de otras familias y adquieren unidas la conciencia de la injusticia que tuvo lugar. Las familias no se organizan según un modelo de justicia, sino que dan forma a la justicia a través de su propia experiencia de injusticia.<sup>43</sup> Aquí el pensamiento moral es un proceso complejo y contradictorio y no una actividad que se organiza desde lo alto a través de principios inamovibles. Frente a la razón ilustrada vigilante, el vacío político o el “todo vale” (Fraser 1997, p. 293) no son la única opción: existen otras formas de entender la racionalidad y la dimensión moral vinculadas con procesos immanentes, atravesadas por lo desconocido y las emociones, donde las diferencias disputan y dialogan entre sí. En ese ejercicio es donde se producen la democracia, la igualdad y los derechos concretos, los cuales a veces deben ser

<sup>43</sup> Esta reconstrucción encarnada de la justicia aparece de manera nítida en la reflexión de Mitzi Robles y Juana de Arco de la trayectoria del colectivo Hasta Encontrarles Ciudad de México (L. Gil 2022, pp. 265–302).

inventados, como cuando los colectivos sociales o los pueblos identifican injusticias antes inadvertidas. Deleuze decía que los derechos humanos son vacíos porque las condiciones del derecho las deciden los pueblos. Es un viraje de lo universal a lo concreto, de lo abstracto a lo situado, de lo estático al proceso, de la idea sin cuerpo a la idea encarnada. Y, desde ahí, no se abandona, sino que se redefine lo universal.

#### 4. *Hacia una política de lo común*

Se ha dicho que el énfasis en las diferencias es un síntoma de la fase neoliberal del capitalismo y que las cuestiones de reconocimiento, según la distinción propuesta por Fraser 2000, desplazaron las preocupaciones políticas y económicas características del feminismo. Es muy interesante que se use de este modo esta distinción porque revela la dificultad en nuestro tiempo para entender algo que el capitalismo contemporáneo asimiló a la perfección: la economía se articula con otros sistemas de poder para producir identidades que cooperan en su funcionalidad.<sup>44</sup> Cuando Wittig defendía que el régimen heterosexual es imprescindible para la perpetuación del capitalismo lo hacía en este sentido según el cual el género, el sexo y la raza no son separables de la economía (Wittig 2006). Por supuesto, habrá que completar este análisis con las importantes aportaciones de las teorías decoloniales que permiten entender que tampoco es posible explicar la expansión capitalista sin el colonialismo que impuso ciertas relaciones de género (Lugones 2008). Aunque Fraser matiza su planteamiento, esta distinción analítica no deja de ser preocupante en la medida en que devuelve el feminismo al imaginario de la izquierda marxista para el que, por una parte, se encuentran las cuestiones estructurales y centrales en la explicación del antagonismo y, por otra, las cuestiones periféricas y secundarias, relacionadas con la identidad, el deseo, la sexualidad o la raza. A mi juicio, este esquema impide comprender la inseparabilidad de ambas dimensiones, economía y cultura, poder e identidad, tal como defiende Butler 2000. Frente a la lectura de la historia reciente que plantea que desde los años ochenta el giro hacia las cuestiones de reconocimiento desplazó las preocupaciones materialistas, es posible entender las luchas desarrolladas en la estela del 68 como detonadores de una nueva reivindicación de la diversidad global que desestabiliza las pretensiones

<sup>44</sup> Aunque el planteamiento de Fraser sea muy cuidadoso, permite lecturas con un aire economicista que, a su vez, reclaman un sujeto fuerte. Véase al respecto Posada Kubissa 2015.

de fundar un modelo profundamente desigual para la humanidad.<sup>45</sup> Como afirma Segato, si las luchas de las décadas de final de siglo hubiesen sido tan indiferentes como para ser un simple objeto del neoliberalismo que todo lo captura, no habría existido motivo alguno para la violenta rearticulación del capital inaugurada a inicios del siglo XXI.<sup>46</sup> Por lo tanto, la pregunta no es cómo volver a fundar un sujeto fuerte o, como veíamos líneas atrás, “verosímil”, porque ese planteamiento permanece preso de la nostalgia identitaria y reproduce una historia lineal y progresiva —la carrera ascendente de las mujeres en la acumulación de derechos—. Retomamos entonces la pregunta formulada al inicio: ¿qué tipo de política es posible con un sujeto que no es Uno? Lo común como problema político surge con fuerza para conducir el debate a un escenario diferente.

Hay distintas maneras de comprender esta idea de lo común. Por una parte, se puede concebir como una articulación entre identidades diversas. Desde esta perspectiva, encontramos una preocupación por reunir las identidades políticas previamente existentes. Las formas de reunión pueden ser duraderas o puntuales con el objetivo de lograr acuerdos comunes. Según esta modalidad, se pueden entender conceptos como el esencialismo estratégico, planteado por Spivak 1987 o las coaliciones de Butler 1990.<sup>47</sup> El peligro de estas formas de articulación es que no

<sup>45</sup>No me detendré en esta importante cuestión, aunque es necesario insistir en cómo, por lo general, la crítica a la posmodernidad, así como cierta lectura de la crisis “postsocialista” (donde se ubica Fraser), impiden hacer visible y comprender la importancia que tienen las genealogías políticas de nuestra historia reciente (el 68, pasando por las luchas operaístas italianas, las guerrillas latinoamericanas, el alzamiento zapatista y las luchas de resistencia global hasta llegar a las ocupaciones masivas de las plazas de 2011 y las oleadas masivas feministas). Rovira 2016 es imprescindible para entender esta genealogía e ilumina de manera novedosa la política de nuestro tiempo.

<sup>46</sup>Pregunta con tino Segato 2016 (p. 16): “si la década benigna de la ‘democracia multicultural’ no afectaba la máquina capitalista, sino que producía nuevas élites y nuevos consumidores, ¿por qué ahora se hace necesario abolirla y decretar un nuevo tiempo de moralismo cristiano familista, sospechosamente afín a los belicismos planteados por los fundamentalismos monoteístas de otras regiones del mundo? Probablemente porque si bien el multiculturalismo no erosionó las bases de la acumulación capitalista, sí amenazó con corroer el fundamento de las relaciones de género, y nuestros antagonistas de proyecto histórico descubrieron, inclusive antes que muchos de nosotros, que el pilar, el cimiento y pedagogía de *todo poder*, por la profundidad histórica que lo torna fundacional y por la actualización constante de su estructura, es el patriarcado”.

<sup>47</sup>En Butler 2017 se vuelve a pensar esta idea al calor de las movilizaciones políticas masivas y heterogéneas de la última década, con un énfasis en el proceso

está claro quién decide, o mediante qué criterios, los temas sobre los cuales se puede solicitar este trabajo en común. Además, este tipo de articulación presupone identidades formadas a partir de reivindicaciones e ideas claras y serán éstas y no otras las que se discutirán con más probabilidad después. La falta de claridad previa será un problema para posicionar temas que no hayan sido tan elaborados por ser incipientes o minoritarios. Esto puede hacer que cuestiones más populares eclipsen a las menos conocidas o más incómodas. Por último, este enfoque suele acabar por reproducir la dinámica de la suma en la que la dificultad del acuerdo en espacios que ponen en juego las diferencias propicia que se reproduzcan listados de demandas y de siglas de organizaciones. Hay que tener en cuenta que enumerar inquietudes políticas no es necesariamente hacer algo en común.

Por otra parte, la idea se puede entender como afirmación ontológica de un mundo común del que forman parte todos los sujetos; esta opción la defiende Zerilli 2008 en su lectura crítica del problema de las diferencias y la teoría posestructuralista a través del trabajo de Hannah Arendt. Este mundo común tiene muchas virtudes, como enfatizar la dimensión del “entre”, olvidada por el pensamiento político contemporáneo, que desplaza las nociones de soberanía en favor de una reflexión sobre las condiciones en las que emerge todo individuo (reflexión que es aplicable a la soberanía nacional). “La política requiere este espacio intermedio y en él tiene lugar”, sostiene Zerilli (p. 59). Un problema de este planteamiento es que sustantiva y homogeniza ese mundo común e impide pensar los modos de significarlo que son producto de luchas que rompen con cualquier pretensión de totalidad. Además, está la dificultad de saber si existe sólo un mundo común o si se trata de mundos múltiples que de algún modo deben interrelacionarse entre sí.<sup>48</sup> No obstante, esta perspectiva permite una lectura más flexible que desplazaría la mirada del quién, el problema del Yo y el sujeto hacia la situación en la que se inserta y sus condiciones. La dificultad es unificar y esencializar “el mundo”.

Por último, puede entenderse lo común como un proceso heterogéneo y amplio que no está guiado por identidades previas, sino por la

y la existencia de condiciones favorables para la presencia de cuerpos diversos, su reconocimiento y el señalamiento de la violencia de la que son objeto.

<sup>48</sup>Lugones 2021 pp. 142–149 piensa, por ejemplo, en la existencia de mundos múltiples y en el viaje entre esos mundos como una posibilidad presente de una manera especial en los sujetos menos privilegiados. Para ella no hay un único mundo, más bien sólo hay un mundo para quien no necesita viajar entre diferentes mundos.

posibilidad de construir algo nuevo como parte de un esfuerzo conjunto. Esto no significa que no existan identidades previas o que carezcan de relevancia, tal como ya se explicó; pero sí es fundamental la disposición a que sean modificadas en el curso de la acción política, lo que es síntoma de un deseo valioso de composición y de contagio. En esta política de lo común, las diferencias no son simples identidades externas —lo que difiere de mí—, sino aquello que constituye y desplaza toda identidad de sí misma —lo que difiere en sí—. Para que este arte de la composición tenga lugar son necesarias al menos dos condiciones: comprender la política como campo de lo sensible y no sólo de la razón y del discurso, así como orientar la escucha como una práctica indispensable para cualquier articulación. La primera condición permite llevar la política más allá del ámbito racional, en el sentido de que posibilita una transformación subjetiva, molecular, corporal (Rolnik 2019). Esto significa que, cuando escuchamos a las madres que buscan a sus hijas desaparecidas, no sólo entendemos la importancia del problema, sino que hay algo de nuestra percepción sensible, de cómo vemos el mundo, que se ve profundamente trastocada. Nunca podremos mirar del mismo modo la realidad. Por lo tanto, la forma de articular no es sólo discursiva ni se trata de un simple acuerdo o pacto entre voluntades; es algo que concierne a la subjetividad y la coimplicación con el otro. La segunda condición, la escucha, permite romper con paternalismos y da cabida a las voces declaradas inaudibles en condiciones de absoluta igualdad. Esta idea de igualdad no es la que defienden las ilustradas como proyecto a futuro —una vez conseguidos los derechos—; tampoco es una igualdad ingenua con las asimetrías muchas veces abismales de partida que dificultan radicalmente el diálogo; se trata de un principio que coloca en el mismo estatus político y ontológico la vida, la experiencia y el discurso de quienes han sido situados en los márgenes y de quienes gozan de privilegios. Desde esta escucha igualitaria no hay argumento para considerar que existan menos saberes o precisión en el análisis de una trabajadora sin títulos que en el de una investigadora universitaria, por mucho que esto pueda resultar escandaloso, debido a que el privilegio de la palabra resulta abiertamente disputado. Escuchar es hacer audible lo que ha sido negado y silenciado históricamente. Es afectarse por las diferencias. Esta forma de “hacer en común” permite sortear el problema al que nos referíamos de reproducir una simple suma de enunciados y facilita elaborar problemas comunes que pueden convertirse en luchas colectivas realmente encarnadas.

La política no desaparece sin un sujeto fuerte, pero sí se redefine para abrirse a formas novedosas. En un momento en el que esta crisis

alcanza niveles extremos de violencia sistémica y degradación generalizada de las condiciones de vida, restringir la política feminista a un proyecto predefinido de un sujeto empeñado en delimitar sus contornos es, contrario a lo sostenido por las filósofas ilustradas, debilitarla. Son necesarias miradas críticas desde distintas perspectivas, capaces de generar categorías analíticas que den razón de la complejidad del poder contemporáneo. Son necesarias conexiones, articulaciones y transformaciones profundas para poner en marcha un proyecto feminista coherente para la multiplicidad de sujetos políticos. Ahí radica nuestra potencia, en la capacidad de conectar y producir un espacio propicio para otra noción de lo humano que no se base sólo en lo que “hay”, sino también en las posibilidades por venir. El feminismo, o más bien los feminismos, están dando forma con su pluralidad inherente a un pacto nuevo por la vida que acepta las diferencias como su fundamento incuestionable.<sup>49</sup> ¿Estaremos a la altura del reto que nosotras mismas hemos propuesto?

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alcoff, Linda, 1988, “Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory”, *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. 13, no. 3, The University of Chicago Press, pp. 405–436. <<https://doi.org/10.1086/494426>>
- Amorós, Celia, 2021 [2005], *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias*, Cátedra, Madrid.
- Amorós, Celia, 2000, “Presentación (que intenta ser un esbozo del *status questionis*)”, en Celia Amorós (comp.), *Feminismo y filosofía*, Síntesis, Madrid.
- Amorós, Celia, 1997, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Cátedra, Madrid.
- Amorós, Celia, 1994, *Feminismo. Igualdad y diferencia*, UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género, Ciudad de México.
- Anzaldúa, Gloria, 2016 [1987], *Borderlands/La frontera. La nueva mestiza*, trad. C. Valle, Capitán Swin, Madrid.
- Barrett, Michèle y Anne Phillips (comps.), 1992, *Destabilizing Theory. Contemporary Feminist Debates*, Stanford University Press, Stanford.

<sup>49</sup> Recuerda Araceli Osorio —madre de Lesvy Berlín, víctima de feminicidio en el campus de la UNAM en 2017, de tan sólo 22 años—, que “el acuerdo es vivir”. ¿Qué tipo de subversión se produce cuando las vidas consideradas prescindibles, las voces silenciadas, se rebelan y deciden acordar vivir frente a un sistema que ha naturalizado su muerte o desaparición?

- Benhabib, Seyla, 2006 [1992], “El feminismo y la cuestión del posmodernismo”, en Seyla Benhabib, *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, trad. G. Zadunaisky, Gedisa, Barcelona, pp. 231–270.
- Benhabib, Seyla, 1996, “Desde las políticas de la identidad al feminismo social: un alegato para los noventa”, en Elena Beltrán y Cristina Sánchez (comps.), *Las ciudadanas y lo político*, Universidad Autónoma de Madrid-Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Madrid.
- Benhabib, Seyla y Drucilla Cornell, 1987, *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, Polity Press, Londres.
- Benhabib, Seyla, Judith Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser, 1995, *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange (Thinking Gender)*, Routledge, Nueva York/Londres.
- Bernabé, Daniel, 2018, *La trampa de la diversidad. Cómo el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase trabajadora*, Akal, Madrid.
- Binetti, María José, 2018, *Mater/realismo. Aportes para una filosofía feminista de la diferencia sexual*, Prometeo, Buenos Aires.
- Braidotti, Rosi, 2005 [2002], *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, trad. A. Varela Mateos, Akal, Madrid.
- Butler, Judith, 2017, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, trad. M.J. Viejo Pérez, Paidós, Buenos Aires.
- Butler, Judith, 2009 [2005], *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, trad. H. Pons, Amorrortu, Buenos Aires.
- Butler, Judith, 2007 [1990], *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, trad. M.A. Muñoz García, Paidós, Barcelona.
- Butler, Judith, 2000, “El marxismo y lo meramente cultural”, *New Left Review*, no. 2, Akal, Madrid, pp. 109–121.
- Butler, Judith, 1995, “Contingent Foundations”, en Seyla Benhabib *et al.* 1995, pp. 35–58.
- Butler, Judith, 1990 [1987], “Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault”, en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell, *Teoría feminista y teoría crítica*, trad. A. Sánchez, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, pp. 193–212.
- Butler, Judith y Joan W. Scott (comps.), 1992, *Feminists Theorize the Political*, Routledge, Nueva York/Londres.
- Copjec, Joan, 2006, *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre amor y diferencia*, trad. M.G. Uldabini, Paidós, Buenos Aires.
- Cusicanqui, Silvia, 2010, *Ch'ixinakax Utxiwa. Reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Davis, Angela Y., 2005 [1981], *Mujeres, raza y clase*, trad. A. Varela Mateos, Akal, Madrid.
- De Lauretis, Teresa, 2000, *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, trad. M. Echániz Sans, Horas y Horas, Madrid.
- De Lauretis, Teresa, 1993, “Sujetos excéntricos, la teoría feminista y la conciencia histórica”, en Joan Wallach Scott, María Cecilia Cangiano y Lindsay

- DuBois (comps.), *De mujer a género. Teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- De Lauretis, Teresa, 1987, *Technologies of Gender. Essays on theory, Film, and Fiction*, Indiana University Press, Bloomington/Indianápolis.
- De Miguel, Ana, 2015, *El neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, Cátedra, Madrid.
- Derrida, Jacques y Élizabéth Roudinesco, 2009, [2003], *Y mañana, qué...*, trad. V. Goldstein, Fondo Cultura Económica, México.
- Echeverría, Bolívar, 2010, *Modernidad y blanquitud*, Era, México.
- Echeverría, Bolívar, 1997, “Lo político en la política”, *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, no. 4, pp. 11–21. <<https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.1997.4.147>>
- Espinosa Miñoso, Yuderkis, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (comps.), 2014, *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán.
- Fraser, Nancy, 2013, *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*, Verso, Nueva York.
- Fraser, Nancy, 2000, “Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler”, *New Left Review*, no. 2, pp. 123–136.
- Fraser, Nancy, 1997, *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, trads. M. Holguín e I.C. Jaramillo, Siglo de Hombres Editores/Universidad de los Andes, Bogotá.
- Gargallo, Francesca, 2006, *Ideas feministas latinoamericanas*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Ciudad de México.
- Gatens, Moira, 1996, *Imaginary Bodies. Ethics, Power and Corporeality*, Routledge, Nueva York/Londres.
- Grosz, Elisabeth, 1994, *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, Bloomington-Indianápolis.
- Gutiérrez, Raquel, 2014, “Políticas en femenino: transformaciones y subversiones no centradas en el Estado. Tensiones entre las heterogéneas lógicas de producción de lo común y los Estados plurinacionales”, en Fabiola Escárzaga, Raquel Gutiérrez, José Carrillo, Eva Capece y Bórris Nehe (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*, vol. III, UAM-Xochimilco, México, pp. 275–292.
- hooks, bell, 1981, *Ain't I a Woman? Black Women and Feminism*, South End, Boston.
- L. Gil, Silvia (comp.), 2022, *Horizontes del feminismo. Conversaciones en un tiempo de crisis y esperanza*, Bajo Tierra/Traficantes de Sueños, México/Madrid.
- L. Gil, Silvia, 2021, “Feminismo y marxismo. Claves de un debate para repensar la izquierda”, en Luis Arenas y Juan Manuel Aragüés (comps.), *Marx contemporáneo*, Plaza y Valdés, Madrid.
- Lamas, Marta, 2018, *Acoso*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Lorde, Audre, 1982, *Zami. A New Spelling of my Name*, The Crossing Press, Nueva York.



- Lugones, María, 2021 [2003], *Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones*, Signo, Buenos Aires.
- Lugones, María, 2008, “Colonialidad y género”, *Tabula Rasa*, no. 9, pp. 73–102.
- Mendoza, Breny, 2014, *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, Herder, Ciudad de México.
- Millán, Mágina (comp.), 2014, *Más allá del feminismo. Caminos para andar*, Red de Feminismos Descoloniales, México.
- Millett, Kate, 1995 [1970], *Política Sexual*, trad. A.M. Bravo García, Cátedra, Madrid.
- Mohanty, Chandra Talpade, 2002, “‘Under Western Eyes’ Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles”, *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, no. 2, pp. 499–535. <<https://doi.org/10.1086/342914>>
- Nicholson, Linda (comp.), 1992, *Feminism/Posmodernism*, Routledge, Nueva York.
- Nussbaum, Martha, 1999, “The Professor of Parody. The Hip Defeatism of Judith Butler”, *The New Republic*, no. 22, pp. 37–45.
- Pons, Alba y Eleonora Gasori, 2019 [2016], “Trans”, en Hortensia Moreno y Eva Alcántara (coords.), *Conceptos clave de los estudios de género. Vol. I*, UNAM-Centro de Investigaciones y Estudios de Género, Ciudad de México, pp. 307–325.
- Posada Kubissa, Luisa, 2019, *¿Quién hay en el espejo? Lo femenino en la filosofía contemporánea*, Cátedra, Madrid.
- Posada Kubissa, Luisa, 2015, “Justicia y género: las propuestas de Nancy Fraser”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, no. 65, pp. 7–19. <<https://doi.org/10.6018/daimon/174631>>
- Preciado, Beatriz, 2005, “Multitudes queer. Nota para una política de los ‘anormales’”, *Nombres*, no. 19, pp. 157–166.
- Raymond, Janice G., 1979, *The Transsexual Empire. The Making of the She-Male*, Beacon Press, Boston.
- Rich, Adrienne, 2001 [1986], *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida 1979–1985*, trad. M.S. Sánchez Gómez, Icaria, Barcelona.
- Rodríguez Magda, Rosa María, 2022, “Las mujeres no somos un colectivo identitario”, *El País*, 24 de marzo.
- Rodríguez Magda, Rosa María, 2019, *La mujer molesta. Feminismos postgénero y transidentidad sexual*, Ménades, Madrid.
- Rolnik, Suely, 2019, *Esféricas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*, trads. C. Palmeiro, M. Cabrera y D. Kraus, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Rovira, Guiomar, 2016, *Activismo en red y multitudes conectadas. Comunicación y acción en la era de Internet*, Icaria/UAM-Xochimilco, Barcelona.
- Rubin, Gayle, 1986 [1975], “El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo”, *Nueva Antropología*, vol. VIII, no. 30, pp. 95–145.
- Sandoval, Chela, 1995, “New Sciences. Cyborg Feminism and the Methodology of the Oppressed”, en Chris Grey (comp.), *The Cyborg Handbook*, Routledge, Londres, pp. 407–421.

- Scott, Joan, 1990, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en James Amelang y Mary Nash (comps.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna contemporánea*, trads. Eugenio Pórtela y Marta Pórtela, Alfons el Magnànim, Valencia, pp. 23–58.
- Segato, Rita, 2016, *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Serra, Clara, Cristina Garaizábal y Laura Macaya (coords.), 2021, *Alianzas rebeldes. Un feminismo más allá de la identidad*, Bellaterra, Barcelona.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 1987, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Methuen, Nueva York.
- Stone, Sandy, 1991, “The Empire Strikes Back. A Post-Transsexual Manifesto”, en Julia Epstein y Kristina Straub (comps.), *Body Guards. The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, Routledge, Nueva York/Londres, pp. 280–304.
- Valcárcel, Amelia, 2019, *Ahora, feminismo: cuestiones candentes y frentes abiertos*, Cátedra, Madrid.
- Valcárcel, Amelia, 2002, *Ética para un mundo global. Una apuesta por el humanismo frente al fanatismo*, Temas de Hoy, Madrid.
- Valcárcel, Amelia, 1997, *La política de las mujeres*, Cátedra, Madrid.
- Valcárcel, Amelia, 1991, *Sexo y filosofía. Sobre “mujer” y “poder”*, Anthropos, Barcelona.
- Walsh, Catherine (comp.), 2005, *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador/Ediciones Abya-Yala, Quito.
- Wittig, Monique, 2006 [1992], *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, trads. Javier Sáez y Paco Vidarte, Egales, Madrid.
- Žižek, Slavoj, 2005, *Bienvenidos al desierto de lo real*, trad. C. Vega Solís, Akal, Madrid.
- Zerilli, Linda, 2008 [2005], *El feminismo y el abismo de la libertad*, trad. T. Ari-jón, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Recibido el 22 de marzo de 2023; revisado el 19 de agosto de 2023; aprobado 29 de agosto de 2023.

# Identidad, Adscripción y Justicia: De las identidades materialmente fundamentadas a las identidades nomenclaturales

## [Identity, Ascription and Justice: From Materially Based Identities to Nomenclatural Identities]

SIOBHAN F. GUERRERO MC MANUS

*Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades*

*Universidad Nacional Autónoma de México*

siobhan.fgm@ceiich.unam.mx

**Resumen:** Este ensayo aborda uno de los debates más álgidos del feminismo contemporáneo, a saber, la disputa entre quienes abogan por el reconocimiento de las identidades trans mediante la autodeterminación del género y quienes sostienen que esto último representa una amenaza para los marcos jurídicos imperantes. En este texto reconstruyo ambas concepciones empleando las herramientas de la metafísica analítica y los estudios de género. Distingo así entre la identidad materialmente fundamentada y la identidad nomenclatural autoadscriptiva. El objetivo central, más allá de ofrecer esta caracterización, es examinar cuál de estas concepciones es más compatible con una concepción de la justicia que ponga en el centro las libertades de los individuos.

**Palabras clave:** sistema sexo/género; biopolítica; transfeminismo; derecho a la identidad; ontopolítica

**Abstract:** This essay deals with one of the hottest debates in contemporary feminism: the dispute between those who advocate the recognition of trans identities through gender self-determination and those who argue that the latter represents a threat to the prevailing legal frameworks. In this text, both conceptions are reconstructed using the tools of analytical metaphysics and gender studies. Thus, a distinction is made between materially grounded identities and self-ascriptive nomenclatural identities. My central aim, beyond offering such a characterization, is to examine which of these conceptions is most compatible with a conception of justice that puts individual liberties at the center.

**Keywords:** sex/gender system; biopolitics; transfeminism; right to identity; ontopolitics

Este ensayo aborda uno de los debates más álgidos de la cuarta ola feminista, a saber, la cuestión de si las identidades autopercibidas de las personas trans deben reconocerse dentro de los marcos jurídicos de los Estados modernos y, de ser así, si tales identidades deben autodeterminarse o, por el contrario, deben ser evaluadas y acreditadas por

expertos en el ámbito de la salud mental. Como se verá, si este tema despierta conflictos, ello se debe al hecho de que posee una serie de aristas epistemológicas, éticas, políticas y metafísicas que nos llevan a examinar qué entendemos por sexo, género e identidad y bajo qué criterios adscribimos una u otra identidad a una persona y, por último, cuándo debe reconocerse legalmente una identidad.

De manera general, en este debate podemos encontrar dos grandes posiciones. La primera de éstas defiende una concepción más bien clásica de la identidad que aquí se denomina *identidad materialmente fundamentada*. Quienes defienden esta tesis conciben las identidades como algo que se predica sobre la base de marcadores somáticos públicamente observables, esto es, conciben el género —incluida la identidad de género— como algo fundamentado en el sexo. Por el contrario, los detractores de esta postura reconocen que históricamente las identidades han funcionado de ese modo, pero argumentan que dicho modelo debe abandonarse en favor de una *concepción nomenclatural y autoadscriptiva* en la cual la identidad no esté necesariamente anclada en marcadores somáticos, es decir, buscan romper con la idea de que el sexo es la base del género y abrazan, por el contrario, la proposición de que el género es de hecho constitutivo del sexo.

Ahora bien, estas dos posturas guardan correspondencia con posiciones metafísicas y epistemológicas muy diferentes con respecto a cómo entender el cuerpo sexuado y aspectos como el sexo y el género. De la mano de este desacuerdo hay también una tensión más propiamente política y jurídica que tiene que ver con la cuestión de si las identidades trans, en especial las que se autoadscriben y se conciben de manera nomenclatural, deben ser reconocidas por los marcos jurídicos de los Estados modernos, por ejemplo en sus códigos civiles. Para quienes se oponen a una concepción nomenclatural de la identidad, el reconocimiento jurídico a través de la autoadscripción y sin que medie marcador somático alguno resulta indeseable porque —sostienen— ello pone en riesgo a los derechos de las mujeres. Por el contrario, los partidarios de una concepción nomenclatural niegan que esta consecuencia se presente de hecho y afirman que una concepción como ésta es consistente con una idea de la justicia que ponga en el centro la libertad y no la regulación biopolítica del individuo.

Precisamente a la luz de lo anterior es que el presente ensayo tiene como objetivo ofrecer una reconstrucción filosófica de los modelos de la identidad que actualmente están en conflicto. De igual manera, este texto tiene como segundo cometido realizar un ejercicio exploratorio que revele los presupuestos que acompañan a ambos modelos y

que condicionan la forma en la cual entienden tanto el papel del Estado como del derecho en la tarea de construir una sociedad más justa.

Así, lo que se persigue con este ejercicio reflexivo es la construcción de argumentos que puedan ayudarnos a crear espacios de diálogo, escucha y respeto que no fomenten ni la discriminación ni la violencia hacia las personas trans. De igual forma, se busca evidenciar que el reconocimiento de las identidades trans es compatible con un proyecto que ponga en el centro a la justicia. Sin embargo, lo anterior requiere tomar distancia de los vínculos que hasta ahora han existido entre esta noción y una miríada de mecanismos de regulación biopolítica de los cuerpos que, si bien los hacen más fácilmente gobernables, no por ello los colocan en una situación óptima que permita la realización digna y plena de los individuos.

Dicho esto, el texto se divide en tres secciones principales a las cuales sigue una conclusión. En la primera de estas secciones se ofrece una descripción del desencuentro actual entre una posición transincluyente en el ámbito legal, por un lado, y una posición que explícitamente rechaza el reconocimiento legal de las identidades trans, por otro. A esta sección le sigue otra que busca reconstruir filosóficamente los dos modelos en torno a la identidad que acompañan a estas dos posturas. Cabe aclarar que, en términos históricos, el modelo nomenclatural es mucho más reciente y es todavía incipiente en la enorme diversidad de países del mundo. En la tercera sección se buscará conectar ambos modelos con una reflexión sobre cómo se entiende la justicia tanto en un caso como en otro. Por último, en las conclusiones se esbozará una reflexión encaminada a defender una noción de justicia que ponga en el centro la libertad y no la regulación de los cuerpos.

### 1. *Sexo, identidad de género y derecho*

Como ya señalé, uno de los desencuentros más álgidos del feminismo de la cuarta ola tiene que ver con la pregunta por el lugar que deben ocupar las personas trans —en especial las mujeres trans— en el feminismo (Guerrero 2019; Guerrero 2020b). Esta disputa incluye evidentemente cuestiones teóricas, pero entraña también una serie de consecuencias directamente vinculadas con el diseño de políticas públicas encaminadas a proteger a las mujeres. Es justo por este aspecto más “aplicado” que esta polémica se ha tornado cada vez más visible y ríspida. En algún sentido, hay aquí una serie de tensiones sobre cómo entender el sujeto político del feminismo y, de la mano de este aspecto, cómo caracterizar la forma en la cual se estructura causalmente la violencia

contra las mujeres y, por ende, el modo con el cual deben diseñarse los marcos jurídicos para mitigar y eliminar este tipo de violencia.

Cabe señalar que este conflicto ha tomado mayor visibilidad con la aprobación de legislaciones que posibilitan la autodeterminación del género. En Europa, por ejemplo, Dinamarca fue pionera al aprobar una ley con estas características en 2014. Desde entonces Noruega, Bélgica, Portugal, España, Malta y Luxemburgo han seguido este sendero. En el caso de América Latina, la Ciudad de México aprobó una legislación de este tipo también en el año 2014 y actualmente más de 18 entidades federativas tienen procedimientos administrativos que permiten la autodeterminación del género. Una situación semejante ocurre en Brasil, Argentina, Uruguay, Chile, Colombia, Costa Rica y Ecuador, que también cuentan con marcos jurídicos de este tipo. De hecho, América Latina ha sido pionera en esta clase de política pública pues países como Argentina cuentan con legislaciones basadas en la autodeterminación desde 2012 (ILGA 2020).

Algo que debe tenerse en cuenta es que este tipo de legislaciones responde al avance del movimiento por la despatologización de las identidades trans, es decir, por dejar de considerarlas alguna suerte de enfermedad mental que requiere de un enfoque terapéutico. Si bien fue hasta 2018 que la Organización Mundial de la Salud (OMS) dejó de considerar a la transexualidad un trastorno mental (De Benito 2018), lo cierto es que en los ámbitos legislativos se fue abandonado un discurso médico-patológico en favor de un discurso basado en los derechos humanos, incluido desde luego el derecho a la identidad y a la autodeterminación.

Esto último es importante porque ha implicado una ruptura con la forma en la cual se ha concebido históricamente la experiencia trans. Cabe señalar que, en el caso de nuestro continente, una figura central en la construcción de los protocolos de acompañamiento fue el doctor Harry Benjamin. Fue este médico el que estableció que era inútil intentar modificar la identidad de género de una persona a través de terapias psicoanalíticas o psicológicas. Esto no sólo no tenía efecto alguno, sino que afectaba profundamente la salud mental de las personas trans. Su apuesta fue, por ende, intentar modificar el cuerpo para adecuarlo a la identidad autopercibida (Meyerowitz 2004; Stryker 2017).

Desafortunadamente, debido al trabajo de Benjamin y de sexólogos posteriores como John Money y Robert Stoller, la intervención corporal tomó tonos normativos imponiéndose así un método de acompañamiento que obligaba a las personas trans a retomar roles de género sumamente ortodoxos. Dominó así una visión cis-heterosexista de lo

que debe ser una transición de género y, de igual manera, se estableció que el reconocimiento de la identidad autopercibida sólo sería posible si había un aval médico y si, además, la persona satisfacía exitosamente los roles de género propios de su identidad elegida —esto último era evaluado por los propios médicos, lo que dio lugar a denuncias que señalaban la dimensión biopolítica y disciplinaria de estas prácticas— (Meyerowitz 2004; Stryker 2017).

A la luz de todo lo anterior podemos comprender el profundo significado que implica adoptar marcos jurídicos centrados en la autodeterminación. De hecho, un ejemplo concreto de este tipo de legislaciones está en el Código Civil de la Ciudad de México. En su artículo 135 bis se menciona de manera explícita que se puede obtener una nueva acta de nacimiento para el reconocimiento de la identidad de género sin que sea necesario acreditar intervención quirúrgica alguna u otro tipo de terapia o diagnóstico. Veamos el artículo en cuestión:

ARTICULO 135 Bis.- Pueden pedir el levantamiento de una nueva acta de nacimiento para el reconocimiento de la identidad de género, previa la anotación correspondiente en su acta de nacimiento primigenia, las personas que requieran el reconocimiento de su identidad de género.

El reconocimiento respectivo se llevará a cabo ante las instancias y las autoridades correspondientes del Registro Civil del Distrito Federal cumpliendo todas las formalidades que exige el Reglamento del Registro Civil del Distrito Federal.

Se entenderá por identidad de género la convicción personal e interna, tal como cada persona se percibe a sí misma, la cual puede corresponder o no, al sexo asignado en el acta primigenia. *En ningún caso será requisito acreditar intervención quirúrgica alguna, terapias u otro diagnóstico y/o procedimiento para el reconocimiento de la identidad de género.*

Los efectos de la nueva acta de nacimiento para identidad de género realizados, serán oponibles a terceros desde de su levantamiento.

Los derechos y obligaciones contraídas con anterioridad al proceso administrativo para el reconocimiento de identidad de género y a la expedición de la nueva acta, no se modificarán ni se extinguen con la nueva identidad jurídica de la persona; incluidos los provenientes de las relaciones propias del derecho de familia en todos sus órdenes y grados, los que se mantendrán inmodificables. (Código Civil para el Distrito Federal, 2022, p. 21; las cursivas son mías.)

Ahora bien, hay que decir que el grueso de las legislaciones en el mundo que admiten la autodeterminación del género se fundamenta en los

Principios de Yogyakarta (2007) y en su versión revisada, Yogyakarta + 10 (2017). Dichos principios son un ejemplo de lo que en inglés se conoce como *soft law*, es decir, no son un tratado vinculante, sino que son simplemente recomendaciones que se les hacen a los diversos países del mundo que son miembros de la ONU. En estos principios se define la identidad de género como la percepción íntima que un sujeto tiene sobre sí mismo. Es también en estos principios donde de manera explícita se recomienda la autodeterminación en el ámbito jurídico. Curiosamente, esta opción se presenta sólo como una alternativa a su recomendación central, la cual consiste en la eliminación de marcadores de sexo o género en los documentos de identidad. Esta recomendación no ha sido retomada por ningún país, pero la alternativa, esto es, la autodeterminación, sí está siendo incorporada en diversas legislaciones de América y Europa. Concretamente, es en el artículo 31 de Yogyakarta + 10 donde se afirma que no debe patologizarse la identidad autopercebida ni tampoco supeditarse o condicionarse a evaluaciones médicas de ningún tipo. Veamos este artículo:

PRINCIPIO 31. Derecho al reconocimiento legal.

Toda persona tiene el derecho al reconocimiento legal sin referencia a, o sin requerir o revelar, el sexo, género, orientación sexual, identidad de género, expresión de género o características sexuales. Toda persona tiene el derecho de obtener documentos de identidad, incluyendo certificados de nacimiento, con independencia de la orientación sexual, identidad de género, expresión de género o características sexuales. Toda persona tiene derecho a cambiar la información respecto de su género en tales documentos cuando dicha información se consigne en los mismos.

LOS ESTADOS DEBEN:

A. Garantizar que los documentos de identidad oficiales incluyan únicamente información personal que sea pertinente, razonable y necesaria de conformidad con la ley para cumplir un propósito legítimo; y, por lo tanto, *deben poner fin al registro del sexo y género de las personas en documentos de identidad tales como certificados de nacimiento, cédulas de identidad, pasaportes y licencias de conducir; y como parte de su personalidad jurídica;*

B. Garantizar el acceso a un mecanismo rápido, transparente y accesible para el cambio de nombre, incluyendo a nombres de género neutral, *basado en la autodeterminación de cada persona;*

C. Mientras el sexo y el género continúen siendo registrados:

i. Garantizar un mecanismo rápido, transparente y accesible que reconozca legalmente y afirme la identidad de género con la que cada persona se identifica;



- ii. Tener disponibles múltiples opciones de marcadores de género;
- iii. *Garantizar que ningún criterio de elegibilidad, tal como intervenciones médicas o psicológicas, diagnósticos médico-psicológicos, edad mínima o máxima, condición económica, salud, condición marital o parental, o la opinión de cualquier tercero; sea un prerrequisito para que una persona pueda cambiar su nombre, sexo legal o género;*
- iv. Garantizar que el registro criminal de una persona, su estatus migratorio o cualquier otro estatus no sea usado para evitar un cambio de nombre, sexo legal o género. (Principios de Yogyakarta + Diez, 2017, p. 9; las cursivas son mías.)

Como ya señalé, diversos países del mundo están recogiendo las recomendaciones que se expresan en los Principios de Yogyakarta. Esto ocurre en gran medida como resultado del movimiento en favor de la despatologización de las identidades trans; asimismo, es el resultado de tomar como referente al marco jurídico de los derechos humanos y ya no a la medicina. Sin embargo, estos cambios no han estado exentos de resistencias y es precisamente por ellas que ha surgido una fuerte polémica sobre la apuesta por la autodeterminación del género. Uno de los grupos más identificables y contrarios a esta política es WDI (Women's Declaration International), el cual ha elaborado un documento homónimo en el que expresa sus motivos para oponerse a esta política. En el siguiente párrafo podemos encontrar uno de sus argumentos nucleares. Veamos:

Los recientes cambios en documentos, estrategias y acciones de Naciones Unidas que reemplazan las referencias de la categoría de sexo, que es biológica, por el lenguaje de “género”, que se refiere a los roles sexuales estereotipados, han generado una confusión que a la larga pone en peligro la protección de los derechos humanos de las mujeres.

La confusión entre sexo y “género” ha contribuido a la creciente aceptación de la idea de “identidades de género” innatas y ha llevado al fomento de un derecho de protección de estas “identidades” que al final lleva a la erosión de los logros alcanzados por las mujeres durante décadas. Los derechos de las mujeres, que se han alcanzado sobre la base del sexo, ahora están siendo socavados por la introducción en los documentos internacionales de conceptos como “identidad de género” y “orientaciones sexuales e identidades de género (OSIG)”.

[...]

Sin embargo, el concepto de “identidad de género” hace que los estereotipos construidos socialmente, que organizan y mantienen la desigualdad de

las mujeres, se conviertan en condiciones esenciales e innatas, socavando de este modo los derechos de las mujeres basados en el sexo. (Declaración sobre los Derechos de las Mujeres Basados en el Sexo 2019, pp. 1–2.)

En general, las integrantes de este grupo sostienen que los derechos de las mujeres se basan en el sexo —entendido como el conjunto de características anatómicas y fisiológicas que posee un ser humano en función de si es hembra o macho de la especie humana— y que es un despropósito redefinir las categorías de “hombre” y “mujer” con la noción de identidad de género. Argumentan que las leyes que permiten el reconocimiento de la identidad de género autopercibida a través de mecanismos administrativos basados en la autodeterminación del género ponen en peligro los derechos de las mujeres, entendidas como hembras humanas. En concreto, sostienen que incluir a “hombres” —así se refieren a las mujeres trans— en la categoría de “mujer” pone en jaque los derechos de las mujeres, en general, y de las mujeres lesbianas y de las mujeres que son madres, en particular. Por ejemplo, consideran que estos cambios llevarán a que se distorsionen las estadísticas internacionales basadas históricamente en el sexo y que han servido como soporte para documentar y combatir la discriminación y exclusión que sufren las mujeres (WDI 2019).

De igual forma, sostienen que estas modificaciones harán imposible la existencia de espacios seguros para mujeres que hayan sufrido la violencia de género porque ahora se encontrarán con “hombres” en dichos espacios, ya sea en calidad de “usuarios” o en calidad de acompañantes. En el caso de las lesbianas, su preocupación radica en que ello obligue a las mujeres que se sienten atraídas por otras mujeres a tener que admitir como posibles compañeras sexuales a “hombres” —de nuevo, no emplean la categoría de “mujer trans”—. Por último, afirman que es un error redefinir la noción de madre pues consideran que sólo una mujer que ha gestado puede ser llamada así (WDI 2019).

Sea como fuere, lo que he buscado en esta primera sección es contextualizar el debate en cuestión haciendo ver sus aristas jurídicas. Mi interés ha sido el de describir las legislaciones que recogen la autodeterminación del género como un derecho humano, por un lado, y como un conjunto de objeciones que sostienen que ello es incompatible con el derecho internacional y que, además, pone en jaque los derechos de las mujeres, por otro. Dicho esto, lo que abordaré en la siguiente sección es la cuestión de cómo ambas posturas entienden la identidad en el plano metafísico y epistemológico.

## *2. De la identidad materialmente fundamentada a la identidad nomenclatural*

De acuerdo con la filósofa Ásta Sveinsdóttir, uno de los elementos que diferencia al feminismo de la segunda ola de su contraparte de la tercera radica justamente en cómo entiende la relación entre el sexo y el género (Sveinsdóttir 2011). Para las feministas de la segunda ola el género era la representación cultural de la diferencia sexual, como todavía suele decir Marta Lamas; esto es, el sexo se aceptaba como una realidad dada, como un elemento biológico transhistórico y pancultural que después se simbolizaba en el lenguaje y la cultura (Lamas 1996). A esta postura se la conoce con el nombre de la tesis de la estabilidad metafísica del sexo y conlleva precisamente un compromiso con la ahistoricidad del sexo y la historicidad y contextualidad del género.

Por el contrario, en la tercera ola se sostiene que el género constituye en algún sentido al sexo; es decir, se abandona la idea de que este último es transhistórico y pancultural y se afirma que toda forma de entender, describir o categorizar el sexo está ya generizada. En cierto sentido, este segundo enfoque concibe el cuerpo sexuado como una suerte de nómeno que es incognoscible en sí mismo y que siempre estará atravesado por categorías cuando se lo vive o experimenta fenoménicamente (Sveinsdóttir 2011; véase también Guerrero 2020a).

Como podrá imaginarse, la forma en la cual se entiende la identidad sexual de una persona dependerá radicalmente de si se toma como punto de partida el feminismo de la segunda ola y su compromiso con la estabilidad metafísica del sexo o si, por el contrario, se descarta esta última tesis y se abraza una postura típica de la tercera ola.<sup>1</sup> En el primer caso nos toparemos justamente con una concepción materialmente fundamentada de la identidad. Por el contrario, si revisamos la segunda postura podremos entender por qué surgieron con el tiempo identidades abiertamente nomenclaturales. Aquí, sin embargo, valdría la pena aclarar que las identidades nomenclaturales no surgieron con la tercera

<sup>1</sup> Sveinsdóttir desarrolla una serie de abstracciones de las posiciones tanto de la segunda como de la tercera ola y genera con ello dos perspectivas que, en estricto sentido, no se pueden atribuir a ninguna autora en particular. Ello implica que la heterogeneidad interna en ambas olas se invisibiliza. Así, la posición de la segunda ola reseñada aquí está mucho más cerca del pensamiento del feminismo radical de los años setenta que del materialismo feminista de esa misma década. Algo semejante ocurre con la tercera ola que se esboza siguiendo en gran medida el pensamiento de Butler, lo que deja de lado a otras voces del feminismo de la tercera ola como Donna Haraway.

ola, sino que parecen ser un elemento mucho más reciente y característico de nuestro tiempo —de una cuarta ola—. Dicho esto daré paso a una breve descripción de ambos modelos e intentaré mostrar sus compromisos metafísicos y, de este modo, su vínculo con una u otra manera de entender la relación entre el sexo y el género.

## 2.1 Identidades materialmente fundamentadas

En sentido estricto, ni el sexo ni el género son propiedades de un cuerpo sexuado. Son, en cualquier caso, metapropiedades, es decir, propiedades de propiedades de un cuerpo. Así, cuando se habla de sexo, se suele distinguir entre los elementos cromosómicos, gonadales, hormonales o anatómicos. De igual manera, cuando se habla de género, se alude a las diversas tareas sociales asociadas a un rol, a los distintos afectos —la *catexis*— considerados apropiados para dicho género y, en general, a una serie de significados asociados socialmente al hecho de ser hombre o mujer. Precisamente a raíz de estos hechos —*i.e.*, que tanto el sexo como el género designan colecciones de atributos de un sujeto— es que podríamos sostener que el sexo se predica de un conjunto de propiedades que posee un cuerpo y, de manera semejante, el género se predica también de una serie de atributos que posee ese mismo cuerpo. Esto es particularmente claro si vemos cómo se nombran a las hormonas, a los órganos o a los cromosomas que se consideran vinculados con “el sexo”; hablamos, por ejemplo, de hormonas sexuales —como los estrógenos y la testosterona—, de órganos sexuales —como el pene o la vulva—, de cromosomas sexuales —X o Y— e, incluso, de células sexuales —ovocitos y espermatozoides—. Algo parecido ocurre con los atributos asociados al género, ya que suele hablarse de tareas o afectos feminizados o masculinizados; por ejemplo, las tareas domésticas o las emociones ligadas a las labores de cuidado, que se conciben como femeninas, o la agresión, que se entiende como masculina.

Estas observaciones son importantes por dos razones. En primer lugar, explican por qué se afirma en este artículo que ni el sexo ni el género son propiedades de un cuerpo. Tanto en un caso como en otro son propiedades que califican o describen las propiedades de un cuerpo de tal forma que ciertas características anatómicas o fisiológicas se consideran específicamente sexuales y, por lo tanto, constitutivas de la diferencia sexual. Una situación semejante ocurre, *mutatis mutandis*, con el género. Ahora bien, si aceptamos que estamos ante metapropiedades, podremos entender por qué se afirma en la metafísica analítica contemporánea que tanto el sexo como el género se confieren o atribuyen a un

cuerpo. A esta perspectiva, conocida como “conferalismo” —del inglés *conferralism*—, se la ha empleado tanto para describir las prácticas médicas como para ofrecer un modelo teórico de cómo se sexogeniza un cuerpo (Sveinsdóttir 2011).

En este sentido, valdría la pena señalar que por lo común suponemos que un género se predica, incluida desde luego una identidad de género, en función del sexo de una persona. Así, cuando un cuerpo se reconoce como de un macho de la especie humana, se le asigna el género hombre/masculino. Pero el sexo mismo, según este enfoque, también se adjudicaría sobre la base de las propiedades anatómicas y fisiológicas que posee tal individuo. Esto es, si la persona posee una vulva, se le asigna el sexo hembra/femenino y si, por el contrario, tiene un pene, se le asigna el sexo macho/masculino. Sin embargo, dichos procesos de asignación no se interpretan como tales, sino que se los describe justamente como la constatación de un mero hecho empírico.<sup>2</sup>

Asimismo, estos procesos presuponen que los rasgos más fáciles de observar intersubjetivamente —como los genitales externos— sirven como variables sustitutas —*surrogate variables*— de un conjunto de estructuras causales que, se supone, acompañan a tales órganos. Hay que decir que no es sorprendente que esta práctica ocurra pues las ontogénesis de la especie humana tienen una distribución bimodal en la cual casi todo cuerpo con vulva tendrá cierto tipo de cromosomas y células sexuales y casi todo cuerpo con pene tendrá también cierto tipo de cromosomas y células sexuales (Fausto-Sterling 2000).

Para parafrasear lo anterior, podríamos sostener que, en función de propiedades como la genitalidad se confiere un sexo y, sobre la base de tal asignación, se confiere un género. Si bien, en la mayor parte de los casos, hay un practicante de la medicina que se pronuncia sobre el

<sup>2</sup>Quizá valga la pena señalar aquí que las identidades materialmente fundamentadas aglutinan dos concepciones diferentes del cuerpo sexuado. Por un lado tenemos las posturas mucho más cercanas al discurso biomédico —y al sentido común— que conciben la materialidad como fundacional pero en un sentido causal, es decir, la configuración material de un cuerpo y de un cerebro se entiende como causante de cierta identidad. Por otro lado, hay un conjunto de enfoques que no suponen que la materialidad desempeñe un papel causal pero que sí sostienen que desempeña un papel epistemológicamente fundamental en las formas de adscribir un género; son estas últimas concepciones las que pertenecen estrictamente a la segunda ola del feminismo. Lo que ambos grupos comparten es el supuesto de que la materialidad del cuerpo fundamenta la generización de un cuerpo aunque, en el primer caso, es por un proceso causal y, en el segundo, mediante la adscripción. Nótese que las defensoras de esta última propuesta consideran ideológica la postura causalista (por ejemplo, Millett 1995. Véase también Suárez Tomé 2022).

sexo del recién nacido, existe en general una tendencia a suponer que el sexo se percibe públicamente y que no se requiere de ninguna experticia para clasificar a una persona dentro de una u otra categoría.

Dicho esto, podemos emplear el modelo confederalista para intentar caracterizar tanto a las identidades materialmente fundamentadas como a las identidades nomenclaturales. En el primer escenario el confederalismo funcionará básicamente como se describió, esto es, se atribuirá una identidad y un género en función de un sexo y ese sexo se adscribirá en función de la genitalidad entendida como variable sustituta. En términos epistemológicos, las identidades materialmente fundamentadas implican justo esta cadena de adscripciones que comienza con un rasgo material y públicamente observable para después atribuir un sexo y un género. Desde luego, y tomando en cuenta lo dicho en la segunda nota, el sentido común no reconoce esta cadena de adscripciones, sino que presupone una relación de constitución causal entre el sexo y el género. Empero, para los feminismos de la segunda ola ese supuesto causal era ideológico, aunque sí consideraban que la relación entre el sexo y el género es tal que el segundo dependía epistemológica y ontológicamente del primero, pero a través de modelos constructivistas que suponían que el sexo estaba simplemente dado por la morfología del cuerpo.<sup>3</sup>

No obstante, y como ya mencioné, el feminismo de la tercera ola sostiene que toda descripción o caracterización del sexo está ya generizada, *i.e.*, que es el hecho de que un cuerpo esté generizado de cierta manera lo que nos lleva a conferirle una serie de atributos morfológicos y fisiológicos que convierten una diferencia social en una diferencia biológica (Butler 2011). Esto se traduce en un rechazo al modo en el cual solemos comprender la relación de dependencia entre el sexo y el género. La filósofa Judith Butler ofrece un ejemplo particularmente claro de esto cuando describe cómo funcionan las prácticas médicas sobre los cuerpos intersex (Butler 2013). Lo que ella sostiene es que dichos cuerpos son literalmente intervenidos en su materialidad a través de cirugías y terapias hormonales para hacerlos funcionales para una lógica

<sup>3</sup> Cabría señalar que, bajo una óptica propia de la segunda ola, las propiedades asociadas al sexo se consideran naturales e inmanentes al cuerpo mientras que las propiedades asociadas al género se consideran una construcción social; así, el sexo como metapropiedad sería una colección de propiedades naturales, mientras que el género sería una colección de propiedades socialmente construidas. Cómo sucede exactamente el proceso de construcción social es algo que no se abordará en este ensayo, pero se recomienda revisar Hacking 1999 y Haslanger 2003 si se tiene un interés por comprender las diversas formas en las cuales puede ocurrir dicho proceso.

heterosexual tanto en lo que respecta al coito como al rol social. Si esto es así, entonces es el género lo que estructura el sexo de la persona.<sup>4</sup>

Ahora bien, si este ejemplo resulta demasiado radical porque parece que sólo surge en escenarios en los cuales la atribución del sexo no es trivial, podríamos traer a colación un segundo conjunto de casos que muestran que esto ocurre en la mayoría de los seres humanos. Pensemos de este modo en los atributos vinculados con la cognición. Como es bien sabido, se ha afirmado históricamente que las mujeres son menos competentes que los varones en cuestiones relacionadas con el razonamiento lógico-matemático o con la orientación espacial. Lo anterior, sin embargo, no solía interpretarse como un efecto de la socialización, o al menos no en el grueso de las neurociencias de finales del siglo xx, porque usualmente dichas disciplinas traducían estas descripciones estereotipadas en supuestas diferencias biológicas que en principio serían detectables en el cerebro.<sup>5</sup> Así, parecería que la lógica atributiva se revierte en estos casos y da lugar a que los atributos sociales se retrotraigan a la morfología y la fisiología (Ciccía 2022).

En este momento podría parecer que este procedimiento sólo tiene lugar en casos excepcionales o con propiedades cognitivas muy específicas. No obstante, la forma en la cual se explican tanto la orientación sexual como la identidad de género parece confirmar que esta lógica atributiva está mucho más extendida de lo que parece. Por ejemplo, no es infrecuente que la búsqueda de explicaciones acerca del origen de estos rasgos nos lleve a buscar bases biológicas para el deseo y la identidad

<sup>4</sup> Al igual que lo dicho en la nota anterior, esto tiene implicaciones sobre cómo se entiende el fundamento metafísico del género y el sexo como metapropiedades. En primer lugar, se volvería imposible emplear la dicotomía naturaleza/cultura y, por ende, distinguir entre el sexo y el género suponiendo que el primero es natural y el segundo una mera construcción social; es por ello que, desde la tercera ola, es común encontrarnos con el sintagma sexo/género como un elemento indisoluble. Lo anterior ha llevado a autores como Ron Mallon a sostener que muchas de las propiedades vinculadas con el sistema sexo/género son híbridas, es decir, que combinan elementos de construcción social con elementos naturales (Mallon 2016).

<sup>5</sup> Parecería que la lógica que emplean las neurociencias es de corte abductivo y que, en sentido estricto, se trata de una inferencia a la mejor explicación. La lectura de esto desde la tercera ola sería que este proceso no es *de facto* una abducción, sino una reificación del orden social en el orden natural. Nótese que esto radicaliza los argumentos de la segunda ola porque no estamos ya sólo ante una afirmación ideológica que oculta la adscripción de atributos sociales sobre la base de atributos biológicos supuestamente dados, sino que lo que ahora se sostiene es que esos mismos atributos biológicos están ellos mismos constituidos parcialmente por presupuestos generizados.

dando por sentado de este modo que necesariamente existe una dependencia causal entre la base material, biológica o cerebral, y la conducta, el deseo o la identidad (Guerrero Mc Manus 2012).

Sea como fuere, podría argumentarse que esta dimensión constitutiva del género está restringida a aspectos periféricos con respecto a la anatomía y que nunca afecta a la genitalidad. En otras palabras, que la atribución que parte del género y finaliza en el sexo solamente opera en las dinámicas que buscan naturalizar el orden social, pero que no llega nunca a desplazar a la genitalidad como variable sustituta en la adscripción del sexo, al menos no en cuerpos endosex —esto es, no intersex—. Sin embargo, esta afirmación se contradice con la historia de la sexología y con una gran diversidad de ejemplos antropológicos que muestran que las fronteras entre los sexos y los criterios de adscripción a uno u otro no son estables. La historia de las así llamadas inversiones sexuales evidencia que, al menos en el siglo XIX y en las primeras décadas del XX, las fronteras y relaciones entre los sexos se entendían de una forma diferente ya que se consideraba que un varón con inversión sexual exhibía alguna forma de intersexualidad psíquica y lo mismo, *mutatis mutandis*, para las mujeres (Rodríguez 2020; Rosario 1997). Algo semejante ocurría en las culturas precolombinas en las cuales la genitalidad no era considerada ni suficiente ni necesaria para adscribirle una posición sexogenerizada a una persona (Smithers 2022).

En cualquier caso, podríamos ofrecer un último argumento para hacer más verosímil la postura típica de la tercera ola. De manera general podríamos sostener que es a través de una lectura generizada del cuerpo que ciertos atributos morfológicos y fisiológicos son ellos mismos seleccionados como parte de lo que constituye la diferencia sexual y, por ende, lo que lleva a que se incluyan en el conjunto de propiedades consideradas sexuales. Es decir, cuando hay una diferencia social entre hombres y mujeres, esta diferencia se retrotrae a una diferencia morfológica o fisiológica que, por ello, empieza a ser considerada parte de aquello que llamamos sexo (Ciccia 2022).<sup>6</sup>

Nótese que de acuerdo con esta reconceptualización de la relación entre el sexo y el género ya no es la genitalidad la que funciona como una

<sup>6</sup> Aquí es importante señalar que una explicación confederalista como la que se expone aquí puede también aplicarse a otro tipo de metapropiedades como la “raza”. Dado que excedería los objetivos de este texto, esta idea no será desarrollada en este ensayo. Sin embargo, es importante mencionar que en la así llamada *queer of color critique* sí hubo trabajos que buscaron evidenciar la dimensión performativa de la raza y los cruces entre esta performatividad y la que abordó originalmente Butler (véase, por ejemplo, Inda 2000).



variable sustituta que presuntamente nos informa acerca de la estructura causal de un cuerpo, sino que, por el contrario, es la *performance* de género la que desempeña este papel y la que se toma como *proxy* a la hora de categorizar a una persona como hombre o como mujer. Esto tiene implicaciones importantes en la forma en la que entendemos tanto al sujeto político del feminismo como a la estructura causal de la violencia patriarcal. Esto es así porque en la segunda ola se presuponía que el sujeto político del feminismo podía delimitarse causalmente al recortar el conjunto de seres humanos que sufren violencia en función de su sexo. La clase de las mujeres, en su condición de hembras humanas, configuraba así una casta sexual sistemáticamente inferiorizada. Esta forma de entender el sujeto político se traducía también en una forma bastante concreta de entender cómo funciona y cómo se estructura causalmente la violencia patriarcal. Sería el hecho de que un cuerpo posea una serie de propiedades que llevan a que se le asigne el sexo femenino lo que detona una serie de tratos y condicionamientos sociales que lo marginalizan (Firestone 1973; Millett 1995).

Como podrá imaginarse, el abandono de esta postura metafísica conlleva una reconceptualización de cómo va a entenderse el sujeto político del feminismo y de cómo funciona la violencia patriarcal.<sup>7</sup> Si dicha violencia actúa en gran medida al colocar un cuerpo en cierta categoría según variables sustitutas relativamente fáciles de identificar, y si dichas variables son ahora desplazadas a la lectura social que se hace de un

<sup>7</sup> Nótese que el argumento que ofrezco aquí no consiste en señalar que, dada la intersección de opresiones, la estructura causal de la violencia no admite descripciones tan simples y unívocas como las que en su momento defendió el feminismo radical. Esto es desde luego una crítica válida e importante, pero no es la que aquí estoy esbozando. En cualquier caso, como también se elaboró en la *queer of color critique*, el reconocimiento de las dinámicas interseccionales sí implica que, para comprender en forma adecuada cómo tienen lugar las atribuciones de metapropiedades con un significado social profundo, es menester atender a los cruces entre sexo, género, raza, clase, etc., ya que las cadenas de adscripciones interactúan entre sí dando lugar a la construcción de posiciones sociales complejas. Pensemos, por ejemplo, en lo que ha señalado Snorton 2017 (véase también García Dauder 2022) en relación con los cuerpos intersex que fueron adscritos a la raza blanca y los que lo fueron a la raza negra; la aparente ambigüedad del cuerpo intersex no era tolerada en los cuerpos blancos ya que bloqueaba una atribución de sexo/género que era fundamental para gozar de los privilegios de la blanquitud; por el contrario, en los cuerpos negros esa aparente ambigüedad era ignorada e incluso interpretada como evidencia de un estatus biológico inferior. Así, la “ambigüedad” servía de base para adscribir una categoría racial inferior incluso si, al mismo tiempo, no permitía una adscripción clara a un sexo/género.

cuerpo y no tanto a su anatomía, entonces el conjunto de sujetos que serán afectados por estas violencias terminará por recortarse de formas muy diferentes, incluidas, por ejemplo, las mujeres trans e intersex —Serano 2020 ilustra este detalle al describir la misoginia que sufren las mujeres trans—.

Sea como fuere, la idea central que deseo establecer es que con la transición de la segunda a la tercera ola vino también un cambio importante en el modo en que se entendía la relación entre el sexo y el género. Esta transformación es fundamental para comprender por qué una concepción de la identidad materialmente fundamentada se abandona, al menos de manera incipiente, en favor de una concepción nomenclatural. Cabe aclarar que esta última concepción no se corresponde con el modelo de la tercera ola que he descrito, sino que lo toma como su punto de partida.

Esto es así porque en la tercera ola se deja de lado la idea de que el género, incluida la identidad de género, se confiere sobre la base del sexo. Esto implica no sólo rechazar las posturas de la segunda ola, sino a todas aquellas posiciones, mucho más comunes en psiquiatría y biomedicina —véase la nota dos—, que suponían la existencia de una relación de dependencia causal en la cual el sexo producía causalmente el género, pero no ya a través de la socialización, sino por medio de mecanismos en los cuales se da por sentado que el sexo hormonal estructura al cerebro y, a su vez, ello moldea la conducta (Ciccía 2022). Abandonados todos estos presupuestos, aparece la posibilidad de reconocer que las identidades no descansan sobre un fundamento material, sino sobre un conjunto de diferencias a las que se reviste con un significado cultural, *i.e.*, a las que se les confiere una dimensión semiótica que es central en el proceso de interpretación y autointerpretación que lleva a que una persona se comprenda a sí misma como hombre o mujer.

Sin embargo, la toma de conciencia del carácter semiótico de estas diferencias llevó a reconocer que las identidades son relativamente autónomas con respecto del conjunto de rasgos que históricamente se les han asociado. Así, se admite el carácter contingente que existe entre diversos rasgos morfológicos o conductuales y una identidad particular.<sup>8</sup>

<sup>8</sup>En los modelos nomenclaturales la relación entre la identidad y la materialidad es contingente, *i.e.*, puede ser que *de facto* alguien con alguna identidad posea una serie de atributos tradicionalmente asociados a tal identidad; empero, que dichos atributos estén presentes no se interpreta como si ello legitimara su identidad. En ese sentido, una identidad nomenclatural puede afirmarse y autoadscribirse sin que el sujeto exhiba una *performance* de género específica. Sin embargo, cabe aclarar que este carácter contingente no descarta la posibilidad de que las identidades en

En otras palabras, no solamente no existe un fundamento causal, sino que la atribución de una identidad no funciona bajo las lógicas de la segunda ola, es decir, una identidad no se predica sobre la base de un rasgo material. De hecho, el presupuesto de que la base material es suficiente y necesaria para la adscripción de una identidad terminará por ser denunciado como esencialista y opresivo.

## 2.2 Identidades nomenclaturales

Es justo aquí donde podemos situar el surgimiento de las identidades nomenclaturales. De manera general, estas identidades actúan a través de la autopredicación de una identidad. Es decir, el sujeto lleva a cabo un acto de habla performativo que lo adscribe a cierta identidad y lo constituye así como un tipo de sujeto. Dado que ahora no se considera necesario ni suficiente poseer ciertos rasgos materiales para poder vivir una identidad (sexual), este proceso da lugar a una forma de habitar las identidades en la cual éstas operan como nomenclaturas sin sustrato, asentadas completamente en el acto de la autodeterminación.

Esto se traduce en que los criterios de adscripción y la autoridad epistémica de quien adscribe se modifican de manera sustancial. Los criterios de atribución ya no actúan bajo una lógica confederalista que demande una base material, sino que se centran en el acto performativo que autodetermina la identidad. De igual manera, la autoridad epistémica se traslada a la primera persona dejando a la tercera persona en una posición periférica —sin importar si dicha tercera persona se corresponde con un lego o un experto—.

Todo lo anterior podría interpretarse como una ficción voluntarista en la que el sujeto se autoconstituye a sí mismo de manera plena y autónoma; sin embargo, esta lectura está equivocada pues lo que ocurre es, en todo caso, una transformación en el nivel epistémico y político de quién puede predicar una identidad y con qué criterios. Esto no se traduce ni en una explicación sociológica o antropológica de cómo se generan tales categorías identitarias en el nivel colectivo ni tampoco en una explicación psicológica de los procesos que llevan a una persona a situarse en una posición social particular. Es decir, no estamos ante un sujeto que de manera plena y autónoma se erija a sí mismo a través de

ciertas personas muestren una correspondencia con una *performance* de género tradicionalmente asociada a tal identidad ni tampoco prohíbe que el sujeto lleve a cabo una transformación de su materialidad si esto último no se interpreta como un ejercicio de validación o legitimación.

un acto voluntario porque dicho sujeto no construye ni en solitario ni a voluntad el sistema categorial que lo rodea y tampoco controla la forma en la cual su subjetividad se ha ido ensamblando. Es por ello que aquí se afirma que la transformación que entrañan las identidades nomenclaturales debe leerse como un fenómeno político y epistémico y no como una caracterización o explicación del modo en el que surgen histórica o biográficamente las identidades. En términos metafísicos, lo que vemos es el abandono del fundamentalismo que hasta hace muy poco caracterizaba el modo en el cual entendíamos la identidad (Suárez Tomé 2022); ello está directamente relacionado con la cuestión de la autonomía y la libertad del sujeto como agente epistémico y político. Lo anterior explica por qué este artículo se interesa en la cuestión de la justicia, tema que se abordará en la próxima sección.

No obstante lo anterior y antes de concluir la presente sección, quisiera simplemente mencionar un elemento más que distingue a las identidades materialmente fundamentadas de aquellas que funcionan con lógicas nomenclaturales. Concretamente, quiero referirme a la noción de “imagen corporal” desarrollada en los estudios fenomenológicos sobre el cuerpo (Weiss 1998). Esta noción nombra la forma en la cual un sujeto se habita a sí mismo como agente corporeizado, es decir, la imagen corporal se corresponde con una autorrepresentación que estructura el modo en el cual el sujeto se orienta en el mundo y la forma en la cual se interpreta a sí mismo; desde luego, tampoco es que la imagen corporal se establezca de manera autónoma, sino que se construye al interiorizar la mirada que los otros proyectan sobre uno mismo y que transmite una serie de elementos que revisten al cuerpo y a sus diversos rasgos con una serie de significados socialmente mediados que el sujeto empleará en su autointerpretación.

Bajo una concepción materialmente fundamentada de la identidad, a un cuerpo dado con una cierta morfología y fisiología le corresponderá una imagen corporal específica. No obstante, en las concepciones nomenclaturales de la identidad la imagen corporal puede terminar por disociarse de la identidad; es decir, no es que el sujeto ya no posea una imagen corporal, sino que dicha imagen ya no se asocia con la identidad que la persona predica de sí misma. En otras palabras, la autoadscripción de una identidad no requiere que el sujeto tenga una imagen corporal específica que sistemáticamente busque expresar a través de una *performance* de género específica. Esto implica dos cosas muy concretas. Por un lado, se abandona una normatividad heterónoma que imponía al sujeto una forma de construirse materialmente si lo que quería era habitarse desde una identidad. Por otro lado, esto posibilita que las

identidades puedan ser habitadas materialmente por configuraciones corporales cada vez más heterogéneas.

Para ilustrar a qué me refiero podemos ver la forma en la cual las identidades trans se entendían en la época de Benjamin y cómo se habitan hoy en día. En los cincuenta la transexualidad se comprendía como un desfase o desajuste entre la imagen corporal de un sujeto y su cuerpo en un sentido morfológico-fisiológico. La transición de género nació como un intento por restablecer ese ajuste y preservar así la idea de que una identidad se fundamenta materialmente. De este modo, la hormonización y las cirugías entrañaban un esfuerzo por dotar al sujeto de una base material que legitimara —ante la sociedad, el Estado y la propia persona— la identidad que se autoadscribía (Meyerowitz 2004; Stryker 2017). En este sentido, la transexualidad clásica es un ejemplo canónico de la dimensión normativa que llegó a tener la concepción materialmente fundamentada de la identidad.

En nuestros días, la despatologización y la autodeterminación han generado que las identidades trans contemporáneas funcionen de una forma radicalmente diferente. Las personas no binarias son un ejemplo claro de esta situación porque su identidad no requiere de una construcción específica de su imagen corporal o de su *performance* de género, lo cual explica el hecho de que sus expresiones de género no sean necesariamente andróginas (Anderson 2022). Esto mismo ilustra la posibilidad de habitar una identidad sin que haya un correlato material que la fundamente pues no hay rasgo físico o conductual que se considere suficiente o necesario para ser una persona no binaria.

Dicho esto, en la siguiente sección emprenderé la tarea de indagar si estas transformaciones entrañan alguna suerte de amenaza para las mujeres o si, por el contrario, son parte de una revisión sustancial de nuestra comprensión de la justicia.

### 3. Corporalidad y justicia

En la presente sección deseo desarrollar dos ideas sumamente concretas y vinculadas con la cuestión de cuál de estos dos modelos identitarios es más consistente con una concepción de la justicia centrada en los derechos humanos. Por un lado, me interesa hacer ver que el modelo de las identidades materialmente fundamentadas está tácitamente asociado a una concepción de la justicia que presupone como precondition de ésta la regulación biopolítica de los cuerpos. Si esto es así, entonces este modelo tiene un conjunto de consecuencias opresivas que no pueden obviarse. Por otro lado, quiero defender que el modelo de las

identidades nomenclaturales evade estos problemas y, por ello mismo, es mucho más consistente con una concepción de la justicia como la que aquí se defiende.

Para hacer ver estas dos cuestiones quisiera traer a colación una distinción que en su momento propuso la filósofa Charlotte Witt. De acuerdo con esta autora, es importante distinguir en términos analíticos entre tres diferentes formas de describir a un ser humano (Witt 2011). Se lo puede describir, en primer lugar, como un ser material y orgánico que está vivo y que puede morir. Se lo puede describir de igual manera como un sujeto socializado que desempeña una serie de roles sociales que conllevan diversas normatividades y regulaciones. Por último, también se lo puede describir como una persona, es decir, como un agente epistémico y ético presuntamente íntegro e integrado, autónomo y responsable. Para Witt, estas tres formas de concebir a una persona están *de facto* todo el tiempo imbricadas, aunque a lo largo de la historia de la filosofía se ha tendido a abordarlas de manera separada.

Para esta filósofa, el género, por ejemplo, es un atributo ineludible del sujeto porque funciona como un mega rol social asociado a una serie de normatividades y regulaciones. Esto, como es de esperarse, afecta la forma en la cual ese organismo sobrevive y afecta de igual modo cómo se estructura como agente o persona. Sin embargo, como también nos señala Witt, pocos son los enfoques en la historia que han reconocido que toda reflexión en torno a la persona, como agente epistémico y ético, tiene que atender en algún punto a estos otros dos aspectos que posee todo ser humano so pena de construir versiones descarnadas y descontextualizadas.

Ahora bien, más allá de lo que la propia Witt desea extraer de dicha observación,<sup>9</sup> lo que yo quisiera señalar es que históricamente hemos analizado los derechos atendiendo sobre todo a los seres humanos en su faceta de agentes o personas, ignorando en muchas ocasiones los otros dos aspectos mencionados por Witt. Así, por ejemplo, hemos concebido a los derechos según cuatro versiones diferentes: (i) como relaciones de obligación-derecho, (ii) como relaciones de poder-sumisión, (iii) como relaciones de invulnerabilidad-incompetencia o (iv) como relaciones de privilegio-no derecho (Cruz Parceró 2007). Sin embargo, en todos estos casos las personas aparecen como agentes descorporeizados y sin sexo, género o raza. Esto es desafortunado porque sabemos que,

<sup>9</sup>Excede a los alcances de este texto exponer a fondo la postura de Witt. En cualquier caso, una descripción más elaborada de su proyecto puede encontrarse en Guerrero 2020a.

*de facto*, el género ha afectado el acceso a los derechos (Núñez 2021), así que la pregunta es cómo integrar a nuestras reflexiones sobre el derecho y las personas el hecho de que estas últimas son entidades encarnadas, sexogenerizadas y socializadas.

Una forma posible de hacer esto es reconocer que el género modifica fuertemente el modo en el cual entablamos una relación con otro ser humano. Puede ocurrir, si somos mujeres, que las dinámicas de género nos coloquen en una posición tal que estemos mayormente obligadas a atender las exigencias de otros o pueden de igual forma colocarnos en un lugar de mayor sumisión o socavar nuestra supuesta invulnerabilidad jurídica. Por el contrario, pueden colocarnos en una posición de privilegio, poder o derecho, si somos hombres. Es en este sentido en el que se afirma que la ley misma es un espacio que a la vez refleja y crea el género porque traduce en posiciones estructurales dentro de la ley a una serie de normas y regulaciones sociales asociadas a las jerarquizaciones entre hombres y mujeres (Núñez 2021).

Ahora bien, tomando como fundamento la observación anterior, lo que se ha sugerido es que las instituciones encargadas de la creación de marcos normativos vinculados con el derecho reconozcan estas asimetrías para desarrollar mecanismos de compensación que, en principio, restauren la posibilidad de que todo ser humano ocupe de manera simétrica todas estas relaciones oposicionales. Esto en sí no es una mala idea, pero aquí surge una pregunta: ¿cómo pueden tales instituciones reconocer cuáles son las personas que sufren de estas injusticias? Esto es, ¿cómo distinguen entre las personas que suelen estar subordinadas de aquellas que suelen verse privilegiadas? Si bien esta pregunta puede parecer inocente, no lo es. Responderla requiere, entre otras cosas, tanto de una comprensión mínima de la estructura causal de las violencias como de la relación entre cuerpo, identidad y opresión.

Dicho esto, hay al menos dos mecanismos posibles para abordar estas cuestiones. Por un lado, asumir que son los elementos propios del cuerpo orgánico —en su calidad de cuerpo sexuado— los que habríamos de identificar porque son éstos los que fundamentan los roles sociales que a su vez afectan el acceso equitativo a las relaciones previamente descritas. Ésta ha sido en cierto sentido la solución de los partidarios de los modelos de la identidad materialmente fundamentada, incluidas las feministas transexcluyentes presentadas al comienzo de este texto.

No obstante, esto pasa por alto que existía la posibilidad de atender directamente a las posiciones sociales que generaban la inequidad, algo que sin duda es más complejo, pero que puede resultar mucho más

fecundo si la violencia exhibe una estructura causal igualmente compleja. Para quienes somos partidarios de los modelos nomenclaturales, esta segunda opción es la más adecuada porque requiere romper los vínculos entre identidad, materialidad y subordinación posibilitando, por un lado, una mayor libertad en el plano identitario para abandonar aquella vieja normatividad acerca de cómo debe verse/habitarse un cuerpo y, por otro lado, al atender directamente a los roles sociales históricamente subordinados, lo que se logra es tanto superar la idea de que las identidades en sí mismas son el problema como abandonar la tesis de que la inequidad resulta de injusticias cuya estructura causal está siempre vinculada con la genitalidad o el sexo biológico. Esta última creencia, como hemos visto, nos ha llevado históricamente a obviar el hecho de que las cadenas de violencias pueden realizarse de múltiples maneras y que la violencia y la discriminación pueden desencadenarse a partir de una gran diversidad de atributos que marcan a un sujeto como “abyecto” o “inferior”.

Sea como fuere, los partidarios del modelo de la identidad materialmente fundamentada pasan por alto que, en su afán por construir una epistemología que permita distinguir entre los cuerpos vulnerables y los cuerpos privilegiados, lo que han terminado por hacer es retomar una concepción normativa del cuerpo sexuado que históricamente se empleó para elaborar un canon corporal que se ha empleado sistemáticamente para naturalizar un orden jerárquico que subordina a las mujeres y que subalterniza a las diversidades sexogenéricas. Tal naturalización no es inocente porque oculta el proceso mismo de construcción de una diferencia sexual que, como ya se dijo, sirvió para legitimar las jerarquizaciones que en principio queremos superar.

Esta crítica, que ya plasmaba en la sección anterior, tiene una serie de implicaciones que no debemos desatender. En primer lugar, muestra que la insistencia en concebir el sexo como un hecho biológico dado, transcultural e histórico puede, sin embargo, bloquear nuestra capacidad para reconocer el modo en el cual este canon corporal se impuso sobre los cuerpos trans e intersex, obligándolos a sufrir modificaciones que los acercaran a un estándar cissexista/endosexista (Butler 2013). Se obvia así que dicho canon es un acto de reificación en el cual el género se naturaliza y postula como una diferencia biológica, algo que en cualquier caso ha sido ya señalado tanto en los feminismos de(s)coloniales (e.g., Lugones 2008) como en los transfeminismos (Guerrero 2021).

En segundo lugar, la naturalización del sexo esconde la dimensión biopolítica del sistema sexo/género. Con esto no aludo al dispositivo de la sexualidad que en su momento describió Foucault 1977 y al cual



considera consustancial del auge de la burguesía y el Estado moderno; *i.e.*, no me refiero al tan consabido eje subjetividad-deseo-verdad que este filósofo emplea para describir el surgimiento del sujeto homosexual contemporáneo. Por el contrario, lo que aquí deseo señalar es que la construcción del sexo como una colección de atributos que entrañan una diferencia funcional que da lugar a dos clases fundamentalmente distintas de seres humanos es el resultado de un proceso histórico que traspuso un orden generizado al cuerpo mismo, originando así una anatomopolítica que posibilitó la descripción de dos tipos de cuerpos que por su misma funcionalidad debían enfocarse a tareas radicalmente distintas (Laqueur 1992; Muñoz Contreras 2021). Se engendró así una visión en torno al cuerpo femenino que lo subsume por entero en las actividades asociadas a la reproducción y el cuidado. Por su parte, el cuerpo masculino apareció como paradigma de racionalidad y autogobierno, colocándolo, por lo tanto, como naturalmente capacitado para la deliberación y la esfera pública.

Cabe aclarar que lo anterior no niega que exista una genitalidad diferenciada. No son los rasgos anatómicos o fisiológicos los que se han construido, sino la idea misma del sexo como una metapropiedad que se predica de una enorme variedad de rasgos fenotípicos, dando así lugar a que la diferencia sexual se vuelva omnipresente y abarque tanto lo cognitivo y lo afectivo como lo anatómico y fisiológico incluso en los órganos o funciones corporales que no guardan relación alguna con la reproducción. Esto es, el nacimiento del sexo entrañó la sexualización de prácticamente cada atributo humano, cosa que generó el surgimiento de dos tipos de cuerpos a los que habría que colocar en roles sociales radicalmente diferenciados.

Esto es muy claro en cuestiones vinculadas con lo cognitivo y lo afectivo, pero también con la regulación del espacio y del orden social. El sexo se convirtió en una justificación para excluir a las mujeres de los espacios educativos y para confinarlas a las tareas del cuidado dentro del espacio doméstico (Schiebinger 2004). Sirvió, de igual manera, para colocar a las diversidades sexogenéricas en un no-lugar social que hizo posible su patologización y criminalización (Guerrero 2021).

En este sentido, la crítica que se realiza desde la tercera ola hacia el modelo materialmente fundamentado de la identidad consistiría básicamente en un señalamiento del carácter ideológico de ese modelo, el cual ocultaría no sólo la producción histórica de la diferencia sexual y su devenir identitario, sino su carácter esencialmente regulador y biopolítico. Esta regulación biopolítica asigna roles sociales y lugares simbólicos y físicos diferenciados para instituir una gubernamentalidad que

racionaliza las lógicas mismas del patriarcado. Por ello, defender este modelo identitario implica comprometerse con la permanencia misma del sistema jerárquico sobre el que se construyó. Curiosamente, la propia Declaración sobre los Derechos de las Mujeres Basados en el Sexo delata esto último al afirmar en su artículo octavo que la eliminación de la violencia contra las mujeres requiere de la existencia de espacios segregados por sexo. La lógica de tal artículo descansa en la aparente imposibilidad de tener espacios libres de violencia si en ellos conviven los dos sexos; parecería que la diferencia sexual, como presunto hecho natural, entraña la aparición de una serie de dinámicas violentas en las que los machos de la especie necesariamente agreden a las hembras de la especie.<sup>10</sup>

Es por todo lo anterior que aquí se afirma que la defensa de las identidades materialmente fundamentadas implica un compromiso tácito con la dimensión biopolítica del sistema sexo/género que fue denunciada desde la tercera ola cuando comenzó a señalarse que la diferencia sexual no era un hecho natural, sino una construcción social, es decir, cuando se abandonó la tesis de la estabilidad metafísica del sexo. Irónicamente, en su afán por desmontar las desigualdades de género que han impedido un acceso pleno a los derechos de las mujeres (y de las diversidades sexogenéricas), lo que los defensores de la identidad materialmente fundamentada terminan por hacer es justamente reivindicar el aparato biopolítico que produjo las desigualdades que desean eliminar. Hay así una tensión argumentativa y política que no es menor y que puede tener consecuencias sumamente negativas.

A la luz de lo dicho quedará mucho más claro por qué se sostiene que las concepciones nomenclaturales implican un fuerte rompimiento con esta lógica biopolítica porque desplazan al individuo la tarea de autodefinirse y de autodeterminarse. Así, la identidad no se supedita más a las lógicas del Estado y su necesidad de regular, gobernar e identificar a los individuos por medio de atributos materiales que puedan ser verificados públicamente. Esto no quiere decir que el Estado pierda la capacidad de discriminar entre individuos —claramente esto no ocurre ya que las nuevas biotecnologías y tecnologías de la información permiten un control más fino de los sujetos sin que en ello se requiera el uso de

<sup>10</sup> Esa declaración incluye en su artículo séptimo una serie de afirmaciones vinculadas con el deporte que presuponen que la equidad en ese terreno requiere asimismo de ligas segregadas por sexo. No abordo esta cuestión porque excede el objetivo de este texto y exigiría analizar si, en efecto, existen tales diferencias en las capacidades deportivas de hombres y mujeres.

propiedades asociadas al sexo (Saldivia Menajovsky 2017)—, sino que las dinámicas que gobiernan la construcción de las identidades quedan desvinculadas de las racionalidades biopolíticas propias del Estado moderno.<sup>11</sup>

En el contexto de los Estados contemporáneos con una marcada influencia del liberalismo político y sus concepciones en torno a la justicia, lo anterior no es una cosa menor pues implica la construcción de un espacio de libertades relativas a la identidad y a la autodeterminación; un espacio que hasta entonces constreñía fuertemente las libertades y los derechos de aquellas subjetividades que rompen con la heterosexualidad, el cisgenderismo y la endosexualidad. Invocando a Rawls 1993 y a Rawls 1995, podría señalarse que esta limitación asimétrica de las libertades de un grupo minoritario es palmariamente incompatible con la noción de justicia extraída del liberalismo político que hoy en día impera en el Estado moderno.

#### *4. Reflexión de cierre. Una defensa de una concepción nomenclatural de la identidad*

El presente artículo ha querido ofrecer una lectura filosófica de una polémica contemporánea. Por lo tanto, puede entenderse como un ejercicio de filosofía aplicada que busca aportar claridad conceptual a una discusión que ha tomado prominencia en los últimos años. Como hemos visto, el debate entre quienes defienden la autodeterminación del género y quienes se resisten a ella puede entenderse como una disputa en torno a cómo entender la identidad, los criterios que se emplean para adscribirla y, por último, la pregunta de quién debe detentar la autoridad epistémica para asignarla.

He reconstruido dos concepciones de la identidad a las que designé como identidad materialmente fundamentada, por un lado, e identidad nomenclatural, por otro. A cada modelo le corresponden presupuestos metafísicos y epistémicos diferentes que provienen de distintos momentos en la historia del feminismo. Si bien las identidades materialmente fundamentadas están lejos de perder la hegemonía que históricamente han tenido, hoy en día parecen ser cuestionadas por voces

<sup>11</sup> Como espero que resulte evidente, el reconocimiento de las identidades nomenclaturales no es suficiente para desmontar las lógicas biopolíticas que han producido las desigualdades de género. Lo único que posibilitan es desvincular la identidad de la regulación biopolítica. Para eliminar la desigualdad de género se requieren muchos más elementos, y esta desvinculación es sólo uno de ellos.

tanto académicas como de activistas que señalan su carácter limitativo y opresivo.

Es precisamente por este cuestionamiento de índole político que el presente ensayo ha buscado mostrar los presupuestos que adopta cada una de estas concepciones sobre la identidad. Dichos presupuestos, como se ha revelado ya, tienen un papel importante en la forma en que se evalúan los modelos cuando nuestro interés consiste en averiguar cuál de ellos es más compatible con una concepción de la justicia que coloque en el centro a las libertades y derechos de los individuos.

Aquí he defendido que el modelo materialmente fundamentado tiene un compromiso implícito con la regulación biopolítica de los cuerpos como precondition de un orden social más justo. Sin embargo, esta regulación re/crea una jerarquización entre los cuerpos que conduce a que una minoría estadística y política vea erosionados sus derechos a la identidad y al libre desarrollo de la personalidad. Por ello, lo anterior implica que este modelo es inconsistente con una concepción de la justicia que ponga en el centro las libertades y los derechos de los individuos.

Por el contrario, esta situación no se presenta en el modelo nomenclatural, ya que éste no implica el sometimiento de los cuerpos a un conjunto de mecanismos biopolíticos que regulen y constriñan a los sujetos. Si bien la aplicación de estos modelos enfrenta todavía ciertos desafíos en lo que respecta a su codificación en leyes y reglamentos, en general este modelo sí coloca en el centro las libertades y los derechos de los individuos.<sup>12</sup>

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, Dianna E., 2022, *In Transit. Being Non-Binary in a World of Dichotomies*, Broadleaf Books, Mineápolis. <<https://doi.org/10.2307/j.ctv29s-fx8v>>
- Butler, Judith, 2013, “Hacerle justicia a alguien: la reasignación de sexo y las alegorías de la transexualidad”, *Debate Feminista*, vol. 47, pp. 3–21. <[https://doi.org/10.1016/S0188-9478\(16\)30064-0](https://doi.org/10.1016/S0188-9478(16)30064-0)>
- Butler, Judith, 2011, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, Nueva York. <<https://doi.org/10.4324/9780203828274>>
- Ciccía, Lu, 2022, *La invención de los sexos. Cómo la ciencia puso el binarismo en nuestros cerebros y cómo los feminismos pueden ayudarnos a salir de ahí*, Siglo XXI, Buenos Aires.

<sup>12</sup> La autora agradece a Julianna Neuhouser, Leah Muñoz y Lu Ciccía por las numerosas conversaciones que han nutrido este texto.

- Código Civil para el Distrito Federal, 2022, <[https://data.consejeria.cdmx.gob.mx/images/leyes/codigos/CODIGO\\_CIVIL\\_PARA\\_EL\\_DF\\_4.3.pdf](https://data.consejeria.cdmx.gob.mx/images/leyes/codigos/CODIGO_CIVIL_PARA_EL_DF_4.3.pdf)> [20/03/2023].
- Cruz Parceró, José Antonio, 2007, *El lenguaje de los derechos. Ensayo para una teoría estructural de los derechos*, Trotta, Madrid.
- De Benito, Emilio, 2018, “La OMS saca la transexualidad de la lista de enfermedades mentales”, *El País*, <[https://elpais.com/internacional/2018/06/18/actualidad/1529346704\\_000097.html](https://elpais.com/internacional/2018/06/18/actualidad/1529346704_000097.html)> [20/03/2023].
- Declaración sobre los Derechos de las Mujeres Basados en el Sexo, 2019, <<https://www.womensdeclaration.com/es/about-es/>> [20/03/2023].
- Fausto-Sterling, Anne, 2000, *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Basic Books, Nueva York.
- Firestone, Shulamith, 1973, *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*, trad. R. Ribé Queralt, Kairós, Buenos Aires.
- Foucault, Michel, 1977, *La historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, trad. U. Guíñazú, Siglo XXI, México.
- García Dauder, Dau, 2022, “La intersexualidad en la construcción de la diferencia racial. El racismo en la construcción de la intersexualidad”, en Siobhan Guerrero y Lucía Ciccía (coords.), *Materialidades semióticas. Ciencia y cuerpo sexuado*, UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, México, pp. 53–86.
- Guerrero Mc Manus, Siobhan, 2021, “Los feminismos de la hispanidad”, en Clara Serra, Cristina Garaizábal y Laura Macaya (coords.), *Alianzas rebeldes. Un feminismo más allá de la identidad*, Bellaterra Edicions, Serie General Universitaria, Barcelona, pp. 209–216.
- Guerrero Mc Manus, Siobhan, 2020a, “Hacia una nueva metafísica del género”, *Debate feminista*, no. 60, pp. 48–74. <<https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2020.60.03>>
- Guerrero Mc Manus, Siobhan, 2020b, “La crisis de identidad del feminismo”, *Nexos*, <[https://www.nexos.com.mx/?p=49609&fbclid=IwAR2X-O3GIDAq-8\\_LwsfQ\\_Fz\\_d-N9E\\_BjxL3XSNLPvTsJvMHNrfDhKs5FegqM](https://www.nexos.com.mx/?p=49609&fbclid=IwAR2X-O3GIDAq-8_LwsfQ_Fz_d-N9E_BjxL3XSNLPvTsJvMHNrfDhKs5FegqM)> [20/03/2023].
- Guerrero Mc Manus, Siobhan, 2019, “Lo trans y su sitio en la historia del feminismo”, *Revista de la Universidad de México*, no. 846, marzo, pp. 47–52.
- Guerrero Mc Manus, Siobhan, 2012, “The Structure of Explanations and Counter-Explanations of Homosexuality” *The Open Journal of Philosophy*, no. 2, vol. 4, pp. 235–243. <<https://doi.org/10.4236/ojpp.2012.24035>>
- Hacking, Ian, 1999, *The Social Construction of What?*, Harvard University Press, Cambridge.
- Haslanger, Sally, 2003, “Social Construction: the ‘Debunking’ Project”, en Frederick F. Schmitt (comp.), *Socializing Metaphysics. The Nature of Social Reality*, Rowman & Littlefield, Nueva York, pp. 301–326.
- ILGA World, Zhan Chiam, Sandra Duffy, Matilda González Gil, Lara Goodwin y Nigel Timothy Mpemba Patel, 2020, *Trans Legal Mapping Report 2019*.

- Recognition Before the Law*, ILGA World, Ginebra, <[https://ilga.org/downloads/ILGA\\_World\\_Trans\\_Legal\\_Mapping\\_Report\\_2019\\_EN.pdf](https://ilga.org/downloads/ILGA_World_Trans_Legal_Mapping_Report_2019_EN.pdf)> [20/03/2023].
- Inda, Jonathan Xavier, 2000, “Performativity, Materiality, and the Racial Body”, *Latino Studies Journal*, vol. 11, no. 3, pp. 74–99.
- Lamas, Marta, (comp.), 1996, *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género /Miguel Ángel Porrúa, México.
- Laqueur, Thomas, 1992, *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Cambridge.
- Lugones, María, 2008, “Colonialidad y género”, *Tabula Rasa*, vol. 09, pp. 73–101. <<https://doi.org/10.25058/20112742.340>>
- Mallon, Ron, 2016, *The Construction of Human Kinds*, Oxford University Press, Oxford. <<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198755678.001.0001>>
- Meyerowitz, Joanne, 2004, *How Sex Changed. A History of Transsexuality in the United States*, Harvard University Press, Cambridge. <<https://doi.org/10.2307/j.ctv1c7zfrv>>
- Millett, Kate, 1995, *Política sexual*, Ediciones Cátedra, Madrid.
- Muñoz Contreras, Leah Daniela, 2021, “La construcción científica del sexo”, *La ventana. Revista de Estudios de Género*, vol. 6, no. 53, pp. 10–38. <<https://doi.org/10.32870/lv.v6i53.7223>>
- Núñez, Lucía, 2021, *El género en la ley penal: crítica feminista de la ilusión punitiva*, UNAM-Centro de Investigaciones y Estudios de Género, México. <<https://doi.org/10.22201/cieg.9786073044745e.2021>>
- Rawls, John, 1995, *Teoría de la justicia*, trad. M.D. González, Fondo de Cultura Económica, México.
- Rawls, John, 1993, *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York.
- Rodríguez Sánchez, Nathaly, 2020, *De sedientos seres. Una historia social del homoerotismo masculino. Ciudad de México, 1917–1952*, Universidad Iberoamericana Puebla, Puebla.
- Rosario, Vernon A., 1997, “Inversion’s Histories/History’s Inversions. Novelizing Fin-de-Siècle Homosexuality”, en Vernon A. Rosario (comp.), *Science and Homosexualities*, Routledge, Nueva York, pp. 89–107.
- Principios de Yogyakarta. Principios sobre la Aplicación de la Legislación Internacional de Derechos Humanos en Relación con la Orientación Sexual y la Identidad de Género, 2007, <<https://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=48244e9f2>> [20/03/2023].
- Principios de Yogyakarta + 10. Principios y Obligaciones Estatales Adicionales sobre la Aplicación de la Legislación Internacional de Derechos Humanos en Relación con la Orientación Sexual, la Identidad de Género, la Expresión de Género y las Características Sexuales que Complementan los Principios de Yogyakarta, 2017, <<https://yogyakartaprincipios.org/principles-sp/los-principios-de-yogyakarta-10/#:~:text=Los%20Principios%20de%20Yogyakarta%20%2B10%20son%20principios%20y%20obligaciones%20>>

- [estatales, complementan%20los%20Principios%20de%20Yogyakarta> \[20/03/2023\].](#)
- Saldivia Menajovsky, Laura, 2017, *Subordinaciones invertidas. Sobre el derecho a la identidad de género*, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, Ediciones UNGS, México.
- Schiebinger, Londa, 2004, *Nature's Body. Gender in the Making of Modern Science*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Serano, Julia, 2020, *Whipping Girl. El sexismo y la demonización de la feminidad desde el punto de vista de una mujer trans*, trad. R.M. García, Editorial Ménades, Madrid.
- Smithers, Gregory D., 2022, *Reclaiming Two-Spirits. Sexuality, Spiritual Renewal & Sovereignty in Native America*, Beacon Press, Nueva York.
- Snorton, C. Riley, 2017, *Black on Both Sides. A Racial History of Trans Identity*, University of Minnesota Press, Mineápolis. <<https://doi.org/10.5749/minnesota/9781517901721.001.0001>>
- Stryker, Susan, 2017, *Transgender History. The Roots of Today's Revolution*, Hachette, Londres.
- Suárez Tomé, Danila, 2022, *Introducción a la teoría feminista*, Nido de Vacas, Buenos Aires.
- Sveinsdóttir, Ásta Kristjana, 2011, "The Metaphysics of Sex and Gender", en Charlotte Witt (comp.), *Feminist Metaphysics: Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self*, vol. 6, pp. 47–65, Springer Netherlands, Ámsterdam. <[https://doi.org/10.1007/978-90-481-3783-1\\_4](https://doi.org/10.1007/978-90-481-3783-1_4)>
- Weiss, Gail, 1998, *Body Images. Embodiment as Intercorporeality*, Routledge, Nueva York.
- Witt, Charlotte, 2011, *The Metaphysics of Gender*, Oxford University Press, Cambridge. <<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199740413.001.0001>>

Recibido el 10 de marzo de 2023; revisado el 5 de mayo de 2023; aceptado el 15 de mayo de 2023.





# (Epi)genealogía del cuerpo generizado

## [(Epi)genealogy of the Gendering Body]

LU CICCIA

*Centro de Investigaciones y Estudios de Género*

*Universidad Nacional Autónoma de México*

lucia\_ciccia@cieg.unam.mx

**Resumen:** En este texto abordo una de las propuestas ontológicas, epistémicas y metodológicas que sintetiza mejor el trabajo de las epistemologías feministas sobre cómo conceptualizar las nociones de género y sexo, así como su relación en el ámbito biológico. Describo los alcances y limitaciones de esta propuesta y muestro que la propia noción de sexo implica un sesgo androcéntrico desde el que se legitima la dicotomía endógeno/exógeno, un reduccionismo funcional, la idea de coherencia interna y la reducción de nuestra complejidad biológica a los rasgos vinculados con la reproducción respecto a las diferencias biológicas en general y, como mostraré, en el ámbito biomédico en particular al caracterizar las prevalencias y el desarrollo de enfermedades. En contraste, propongo la idea de epigenealogía para una reconceptualización histórica de nuestra materialidad biológica capaz de profundizar en cómo nuestra plasticidad a través de los procesos epigenéticos danza sincrónicamente con nuestra experiencia social, contingente y situada.

**Palabras clave:** sexo, género, plasticidad, epigenética, genealogía

**Abstract:** In this text I address one of the ontological, epistemic and methodological proposals that best synthesizes the work of feminist epistemologies on how to conceptualize the notions of gender and sex and their relationship in the biological realm. I describe the scope and limitations of this proposal and show that the very notion of sex implies an androcentric bias from which it legitimizes the endogenous/exogenous dichotomy, a functional reductionism, the idea of internal coherence, and the reduction of our biological complexity to features linked to reproduction with respect to biological differences in general and, as I will address, in the biomedical field in particular when characterizing the prevalence and development of diseases. In contrast, I propose the notion of epigenealogy for a historical reconceptualization of our biological materiality capable of delving into how our plasticity through epigenetic processes dances synchronically with our social, contingent and situated experience.

**Keywords:** sex, gender, plasticity, epigenetics, genealogy

### Introducción

El actual sistema de valores dicotómico es la insignia del sujeto androcéntrico moderno.<sup>1</sup> Dicho sistema fue descrito por las epistemologías críticas como sexualizado y jerarquizado. De entre los pares de valores más cuestionados, la dicotomía naturaleza/cultura ocupa un lugar central, puesto que suele proyectarse en el binomio sexo/género: es habitual que predominen lecturas desde las que se concibe el sexo como *natural* y, a su vez, lo natural como aquello *fuera de la historia, del espacio y del tiempo*. Es decir, esencial y determinado. Tales lecturas no sólo permean el discurso científico predominante, sino que se reflejan en una multiplicidad de trabajos en los estudios de género y también se observan en importantes epistemologías feministas. Sin embargo, a diferencia del discurso científico predominante cuyo imaginario respecto a qué es el género suele ser bastante superficial, desde tales trabajos y epistemologías se ha profundizado en el género y la manera en la que éste habilita un conjunto de normativas que prescriben capacidades y conductas *en función del sexo*. Asimismo, se ha enfatizado que tales normativas presentan matices de acuerdo con los tiempos y contextos específicos en los que las personas se desarrollan. Sin embargo, en todos los casos suele suponerse una relación temporal donde el sexo *es* primero que el género.

La crítica más conocida en este sentido, es decir, respecto a la supuesta presocialidad del sexo, proviene de los trabajos que se inscriben en el llamado giro discursivo. Así, las lecturas posestructuralistas, muchas de ellas alineadas con este giro, consideran la categoría de sexo una manera de clasificar los cuerpos atravesada por las propias normativas de género; es decir, *a posteriori* del discurso de género que, en definitiva, es lo que da inteligibilidad al cuerpo sexuado: la lógica reproductiva es un criterio que guía la clasificación humana sobre la base de los roles de género, desde los que se pretende naturalizar la organización jerarquizada de las sociedades.

Desde posturas de epistemólogas como Haraway 1995 se ha descrito que, cuando lo material se trata como anterior o cuando el discurso se considera primario, se reproduce la dicotomía entre la naturaleza y la cultura: se las mantiene como categorías disociables y en ningún caso se problematiza cómo se entretienen. En contraste, Haraway propone una lectura en la que ambas esferas *son* a un mismo tiempo. Tal

<sup>1</sup>Por “sujeto androcéntrico” me refiero a la cis-masculinidad blanca, heterosexual, adulta, propietaria y capacitista, entre otros factores. Por “cis” describo a las personas que se identifican con el género asignado al nacer.

lectura supone no sólo historiar y situar la noción de sexo en un sentido clasificatorio, intrínsecamente jerarquizado, como de manera brillante han explorado Butler 2007 y Kosofsky Sedgwick 1998, sino que además permite historiar y situar el sexo en un sentido material; es decir, en relación con cómo la biología o, mejor aún, ciertos parámetros interpretados como el paradigma de la diferencia sexual dialogan y cambian con nuestras prácticas sociales. A su vez, estas prácticas implican discursos y comportamientos generizados.

Es desde esta perspectiva que ciertas autoras que se agrupan en los llamados nuevos materialismos recuperaron la idea de simultaneidad de Haraway para abordar la relación entre el sexo y el género. Además, estas autoras han absorbido las nociones de plasticidad y epigenética que resultaron de los avances en biología molecular y que, a su vez, han sido trabajadas por científicas feministas con formación en las ciencias biológicas. Estas científicas han proyectado esas nociones en el ámbito biológico para reconceptualizar el sexo y el género como categorías indisociables, delineando los cambios ontológicos, epistémicos y metodológicos aparejados. Lo sustantivo de la reconceptualización anterior es que la categoría de sexo se desplazó de sus raíces esencialistas de inmutabilidad para ser situada y contextualizada en las prácticas de género.

Lo anterior permitió habilitar líneas de investigación para explorar la manera en la que nuestra experiencia social generizada tiene efectos en una diversidad de parámetros biológicos; efectos que podrían explicar, al menos en parte, las diferencias que hoy se observan con tales parámetros entre cis varones y cis mujeres endosex, y que incluyen las prevalencias, el desarrollo y el tratamiento de enfermedades.<sup>2</sup> Lo que todas estas orientaciones tienen en común es que, si bien plantean la

<sup>2</sup>Por “endosex” me refiero a quienes se ajustan a la normativa genital dimórfica. Es decir, a personas cuyas identidades y corporalidades son caracterizadas por el discurso científico, y por supuesto por nuestro imaginario colectivo, como *normales*. En general, en mis trabajos no suelo explorar las corporalidades trans y/o intersex como “la prueba” de lo ficticio del sistema binario y dimórfico, respectivamente. Ello se debe, en primer lugar, a que es un recurso poco ético en la medida en que deshumaniza y cosifica a las personas que describe: las personas no nos vivimos como *la prueba* de nada. En segundo lugar, porque, además, es un recurso que ignora los fundamentos del discurso científico. Es decir, las personas que no somos cis y las personas que no son endosex no representamos fallas para tal discurso. Al contrario, *nos utilizan para respaldarlo*. Con estos dos motivos afirmo que: las personas trans no necesariamente desmantelan valores dicotómicos y las personas intersex no necesariamente desestabilizan la conceptualización dimórfica de los cuerpos. Al mismo tiempo, las personas cis y endosex no necesariamente reproducen lógicas

necesidad de explorar cómo las prácticas vinculadas con el género pueden explicar las diferencias biológicas entre cis varones y cis mujeres, al mismo tiempo consideran que la categoría de sexo es útil para nombrar y caracterizar ciertos rasgos relacionados con la reproducción, y desde dicha categoría proponen formas de interacción con las experiencias generizadas. Según esto, sexo y género serían categorías interconectadas, incluso en algunos casos indisociables, pero, al parecer, *distinguibles* en la propia materialidad de los cuerpos.

De acuerdo con lo recién descrito, el presente trabajo consta de dos apartados. En el primero de ellos dedicaré una primera sección a la descripción de una lectura que considero fundamental para interpretar la relación entre las categorías de sexo y género en el ámbito biológico y biomédico.<sup>3</sup> Mostraré los alcances y limitaciones de esta lectura. En este sentido, afirmaré que, para sostenerse, la categoría de sexo requiere dar legitimidad a un par dicotómico que, en mi opinión, no suele ser problematizado desde las posturas materialistas y científicas feministas: el par endógeno/exógeno que, según lo caracterizaré, sólo puede cobrar inteligibilidad con el par naturaleza/cultura.

En una segunda sección describiré a detalle los sesgos que implica la idea de *un adentro* y *un afuera* y la categoría de sexo en el ámbito biomédico.

Dedicaré la primera sección de un segundo apartado a desarrollar mi propuesta para desplazar la categoría de sexo. Desde este planteamiento, que implica reconceptualizarnos como bioprocesos (Ciccia 2023a), introduciré y desarrollaré la noción de *epigenealogía* con el fin de contribuir al desarrollo de ontologías, epistemologías y metodologías que profundicen de manera situada en los alcances que las normativas de género pueden tener en nuestras biología. En una segunda sección, exploraré las consecuencias de mi propuesta en prevalencias paradig-

dicotómicas y dimórficas para ser inteligibles. Considero fundamental hacer estas precisiones para evitar esencializar subjetividades, cualesquiera que sean.

<sup>3</sup>En este texto no sólo consideraré el campo de lo biológico, que estudia las diferencias en un sentido amplio, es decir, sin remitir a la salud y la enfermedad. En cambio, tomaré también como eje de análisis el ámbito biomédico, un aspecto particular de la investigación en biología y, desde el cual, considero, suele naturalizarse la idea de sexo como una forma de clasificación porque *supondría distintas formas de enfermar*. Lo que mostraré es que esta premisa es en sí misma resultado de una lectura androcéntrica de nuestras biología y cuerpos. Subrayo que defino la investigación biomédica como aquella orientada a la producción de conocimientos aplicables para una mejor comprensión de las prevalencias, el desarrollo y el tratamiento de enfermedades.

máticas: el cáncer de mama y el cáncer de próstata. Reconceptualizaré el imaginario de dichas prevalencias desde la idea de que somos *bioprocesos con epigenealogías*. Finalizaré con una breve reflexión para trazar posibles trayectorias según el nuevo interrogante que aparece al caracterizarnos como bioprocesos imbuidos en normativas androcéntricas: ¿cuáles son las epigenealogías de los cuerpos que hoy expresan *rasgos feminizados y/o masculinizados*? Por “feminizados” y “masculinizados” me refiero a rasgos biológicos que, en sí mismos, no existen como femeninos y/o masculinos, sino que están permeados de valoraciones androcéntricas. Es decir, consideraré que existe una relación de equivalencia entre el androcentrismo moderno y el binarismo corporal y no sólo en un sentido de *interpretación a través del discurso*. En cambio, y *al mismo tiempo*, propondré que esta relación de equivalencia supone una *materalización en clave binaria*.

#### Parte I:

#### La categoría de sexo desde las ciencias biológicas: alcances y limitaciones

#### *La noción de género/sexo como apuesta ontológica, epistémica y metodológica*

Quiero comenzar por describir la que es, en mi opinión, una de las propuestas más significativas hecha desde y para el ámbito biomédico en relación con las categorías de sexo y género. Esta propuesta tiene por supuesto una historia, y es producto del trabajo que distintas epistemólogas feministas en diálogo con los estudios de género, los estudios trans, la teoría *queer*, el activismo intersex y una multiplicidad de corrientes críticas, desarrollaron a fin de develar los sesgos androcéntricos *omnipresentes* en la producción de conocimiento científico en general y biológico en particular.

Me atrevo a realizar un injusto recorte epistémico de estos aportes y subrayo los influyentes trabajos de Fausto-Sterling 2006 y Kessler 1990. Estas investigaciones mostraron que el aparato científico-médico no describe la naturaleza de los cuerpos. En cambio, a través de un discurso sobre lo *normal/natural/diferencia sexual* ese aparato prescribe lo que puede y no puede hacer/ser un cuerpo. Subrayo a estas autoras porque se han detenido en la materialidad, ya sea de los cerebros, la genitalidad, las llamadas hormonas sexuales o los huesos para señalar la arbitrariedad y los apriorismos sobre los que se sustenta que *son* parámetros sexualmente dimórficos.

Por su parte, Haraway 1989 y Haraway 1995 subrayan que los discursos no pueden dissociarse de lo que somos, abriendo una línea de investigación ontológica y a la vez epistemológica que ha sido trabajada desde la física en Barad 2003 donde, siguiendo a Haraway y en combinación con algunas premisas de la física cuántica, se introduce la noción de onto-epistemología: cómo conocemos es parte de lo que somos, y lo que somos es, al mismo tiempo, algo motivado por nuestros conocimientos.

De todos estos influyentes trabajos han resultado propuestas epistémicas y ontológicas de investigadoras que hoy se encuentran en la propia producción de conocimiento biológico y biomédico, de los cuales el más conocido es el ámbito de las neurociencias. Aquí encontramos publicaciones recientes que reflejan la gran trayectoria y contribuciones fundamentales de varias autoras.<sup>4</sup> Entre ellas están Kaiser Trujillo (Duchesne y Kaiser Trujillo 2021); Joel 2021; Rippon 2019; Sanchis Segura 2020; Schmitz 2021; y Eliot 2021. Otras investigadoras que han realizado un trabajo interdisciplinar fundamental y grandes críticas a los presupuestos androcéntricos que guían las investigaciones acerca de la diferencia sexual son: Fine 2011; Jordan-Young y Karkazis 2019; y Richardson 2022. Ya sea desde las neurociencias, la historia, la sociología, la antropología y/o la filosofía de la ciencia, todas ellas han señalado los sesgos del discurso *mainstream* cuando se refiere a *diferencias de sexo* para describir diferencias observadas entre varones y mujeres cis-endosex. En contraste, han descrito la imposibilidad de asegurar que tales diferencias se deban al sexo, puesto que no existimos fuera de nuestra experiencia social generizada, que se expresa biológicamente. Estas autoras también expusieron los presupuestos cisheteronormativos que guían la búsqueda de las diferencias y que implican la prescripción de lo que puede hacer/ser un cuerpo, con graves consecuencias que pueden llevar a la mutilación involuntaria de ciertas genitalidades.

Una investigadora que considero clave para problematizar cómo se relacionan el sexo y el género es Sari van Anders. Ella, junto con otras colegas, desarrolló el campo de la neuroendocrinología social. A diferencia de la neuroendocrinología clásica, que estudia la relación causal entre las hormonas y la conducta, la social estudia cómo nuestros comportamientos *impactan en, se retroalimentan de y dialogan con* las regulaciones de ciertas hormonas, en especial de aquellas que se agrupan en dos categorías y que son hoy el paradigma de los discursos que

<sup>4</sup> Aportes que, en líneas generales, muestran la invalidez de caracterizar los cerebros según dos poblaciones, la masculina y la femenina.

legitiman la idea del cuerpo sexuado. Me refiero a los andrógenos y a los estrógenos, en los cuales la testosterona y el estradiol son, respectivamente, las hormonas más emblemáticas de dichas categorías.

De los aportes epistémicos de van Anders el que me interesa destacar es uno que ha profundizado en un trabajo reciente, y que es crucial para analizar cómo desde una lectura radicalmente crítica como la de ella se entiende actualmente la categoría de sexo. En este trabajo la investigadora sugiere no incorporar el concepto de *sexo/género*, propuesto en sus comienzos en el ámbito neurocientífico para reflejar la interconexión entre el sexo y el género en los cerebros (Kaiser 2016). En cambio, van Anders recupera su propuesta hecha en trabajos anteriores de referirnos al *género/sexo*. Explica que, en primer lugar, esta diferencia en el orden no resulta trivial porque siempre la primera palabra suele considerarse más importante y prototípica y, como “el género es la lente a través de la cual vemos el sexo”, dirá considerando autoras clásicas como Fausto-Sterling, “la noción de género/sexo resulta más precisa que la de sexo/género o la de sexo y género” (van Anders 2022, p. 9).<sup>5</sup>

Ligado a lo anterior, la misma autora subraya que esta forma de expresión también impide estudiar el sexo sin el género, algo que no sería posible debido a que todas las construcciones sociales respecto al género dan forma a los presupuestos e hipótesis en torno al sexo. Al mismo tiempo, habilita realizar cortes agenciales para estudiar el género sin el sexo, que sí sería factible en ciertos casos.<sup>6</sup> El ejemplo que ofrece en este sentido es el de la bisfobia, odio hacia las personas bisexuales, que se encuentra imbuido en grandes sistemas (género/sexo). No se precisa cómo la bisfobia implicaría estudiar el género sin el sexo. De cualquier manera, lo que quiero mostrar es que, para van Anders, la idea de “género/sexo” permite debatir de manera adecuada fenómenos que pueden reflejar una amalgama de género y sexo a nivel cultural (van Anders 2022, p. 9).

<sup>5</sup> Agradezco los dictámenes que enriquecieron sustancialmente este texto y que me han señalado que hay quienes sostienen que la relación de interdependencia entre el sexo y el género no admite prioridades. Según esta lectura, “sexo/género” y “género/sexo” son nociones intercambiables. Para los objetivos que aquí me propongo, estas diferencias conceptuales no influirán en mi análisis.

<sup>6</sup> Por “corte agencial” la autora se refiere a la noción de Karen Barad acerca de que hacemos cortes convenientes, de manera intencional, para desagregar un sistema en subsistemas con el fin de estudiarlo. Lo importante es que no se trata de cortes que “están ahí”, naturales, sino que se crean activamente con fines ontotepistemológicos específicos (Barad 2007).

Por lo anterior, la autora señala de manera explícita por qué no usar la idea de *génerosexo*, idea propuesta por quienes han seguido la noción de Haraway de *naturalezacultura*. La razón es que esta idea confunde la interconexión con la inseparabilidad cuando, subraya van Anders, hay personas que experimentan aspectos de su sexo y su género de manera diferenciada (p. 9).

Me gustaría analizar a detalle este corte agencial que se describe en torno al sexo y el género. Para ello, voy a precisar la manera en la que van Anders define el sexo y el género. El sexo, dirá, son “aspectos biológicos/evolutivos, biomateriales, y/o aspectos corporales/físicos de los organismos, individuos, o características que pueden clasificarse como femeninas, masculinas, y/o de sexo diverso”.<sup>7</sup> Como ejemplo de un aspecto biológico/evolutivo menciona “el desarrollo y la activación de las glándulas mamarias en respuesta a estímulos relacionados con la pubertad, la edad adulta, el embarazo y la lactancia [...]”, a fin de poder producir leche y ayudar a les lactantes a sobrevivir. De la biomaterialidad del sexo la investigadora afirma que puede incluir “cambios en la voz derivados del uso de hormonas exógenas”. Por último, como un aspecto corporal/físico afirma que “la sujeción del pecho es corporal/física en el sentido de que implica dar forma al pecho, y también puede ser corporal/física o biomaterial en el sentido de que puede modificar el tejido del pecho” (van Anders 2022, p. 3). Sostiene que definir el sexo de esta manera es fundamental para entender qué es (de forma empírica, precisa y justa) y, *aunque no todos los aspectos del sexo requieren las tres cosas*, es útil para caracterizarlo como constructos potencialmente separables.

Para comprender estas ideas, van Anders sostiene que es necesario *ubicar* el sexo en un sentido literal, es decir, espacial. Así, dirá que puede interpretarse como un “contorno intracorporal”: fenómenos dentro de nuestros cuerpos, como quiera que se definan, que se entienden y experimentan como relacionados con la feminidad, la masculinidad y/o la diversidad sexual (p. 3).<sup>8</sup> En relación con el género, también describe tres componentes fundamentales. Uno es la construcción social del

<sup>7</sup> En el original dice: “as female, male and/or sex diverse”.

<sup>8</sup> En el original dice: “as femaleness, maleness and/or sex diversity”. Esta precisión no es menor, pues al hablar de cómo experimentamos el sexo la autora remite a la masculinidad, feminidad y diversidad sexual, mientras que al referirse al sexo propiamente dicho emplea las nociones de *female* y *male*, que son intercambiables con hembra-macho, así como *sex diverse*, y no *sex diversity*, donde la primera puede traducirse como “sexo diverso”, y no como “diversidad sexual”. Es decir, parece ser que el sexo es aquello relacionado con las categorías macho-hembra y la mas-



género, que implica un entendimiento sociocultural compartido. Como ejemplo, van Anders describe la creencia acerca de que las cis mujeres y niñas tienen altos niveles de estrógeno, cuando en realidad no difieren en promedio de los niveles de estrógeno de otras corporalidades, incluidos los cis varones adultos. Otro aspecto que menciona es la socialización del género mediante la cual nos enseñan, aprendemos e internalizamos normas acerca de nuestro propio género y el de otros. La socialización del género es fundamental en las investigaciones acerca del biocomportamiento, dirá, no sólo porque les mismos científicos están generizados, sino porque tal socialización puede tener un impacto corporizado que puede, literalmente, afectar huesos, músculos, sistema nervioso, etc. Volveré a este asunto. El tercer componente se refiere a los grupos sociales generizados, que tienen como consecuencia la clásica agrupación en mujeres/niñas y varones/niños, con lo que se reproduce una lógica binaria como punto de partida (p. 7).

Con respecto al concepto de género/sexo, la investigadora explica que “se refiere a fenómenos, rasgos y personas en las que el género y el sexo se entrecruzan, ambos pueden ser relevantes y/o no se pueden separar fácilmente o en absoluto” (van Anders 2022, p. 7). Uno de los ejemplos que ofrece para ilustrar esta idea son las maneras en que las personas viven sus pechos. Dice que hay quienes los asocian con el sexo (porque son buenos para lactar), otros con el género (que son inapropiados para los hombres) y otros con el género/sexo (se sienten conectados con otras personas que los tienen, generalmente mujeres). Otro ejemplo que da es la experiencia de vivirse mujer, que puede relacionarse con aspectos de género (como ser castigada por ser inteligente o fuerte), con aspectos del sexo (tener pechos, gestar, parir, menstruar, tener sexo vaginal) o con aspectos del género/sexo (a través de experiencias médicas patologizantes del embarazo y, en resonancia con otras mujeres, al encontrar sentido a la feminidad, etc.) En suma, nos dice, nos comprendemos a nosotres mismas mediante factores que “normalmente tienen que ver con el género y el sexo (por ejemplo, la ropa, la voz, los peinados, la estructura facial)” (p. 7).

De la relación entre el género y el sexo en un sentido concretamente material, la autora subraya que existen muchos estudios que demuestran que ciertos comportamientos competitivos aumentan los niveles de testosterona, mientras que otros relativos al cuidado los disminuyen. Teniendo presente que estos comportamientos están completamente atra-

culinidad-feminidad con cómo significamos los rasgos asociados a esas categorías. Volveré a esto en el próximo apartado.

vesados por las normativas de género, y que estos aspectos del género tienen *consecuencias biomateriales*, “el género podría estar influyendo en nuestros niveles de testosterona, lo que podría transformar nuestra suposición de las denominadas ‘diferencias de sexo’ en testosterona en una comprensión más precisa desde el punto de vista empírico de las ‘diferencias de género/sexo’ en testosterona” (van Anders 2022, p. 11).

Esta relación entre testosterona y comportamiento parece aludir a lo que van Anders define como *socialización del género*; es decir, normas que tienen un impacto biológico. A su vez, implica aspectos biomateriales del sexo, pues una práctica específica modifica los niveles de testosterona, aunque tal práctica no consista en tomar hormonas directamente. Es decir, por un lado, el sexo parece afectado por prácticas sociales, generizadas, que ni siquiera son algún tipo de consumo químico, sino que son experiencia social.<sup>9</sup> Por otro lado, el género no es algo meramente superficial en términos materiales. En contrapartida, se expresa molecularmente, algo que incluso sostiene van Anders cuando se refiere a diferencias del género/sexo en la testosterona.

Sin embargo, según lo revisado el género parece ser *algo fuera del cuerpo* que luego se internaliza y puede afectar *aspectos del sexo que ya están ahí*. Esto es compatible con la dicotomía endógeno/exógeno, desde la cual dichos rasgos adoptan un estatus de presocialidad. Un ejemplo es que la posibilidad de lactar y gestar parecen ser posibilidades que resultan de procesos de diferenciación internos-endógenos. Asimismo, la toma de hormonas (que podemos suponer que es una práctica generizada cis/trans) afectaría aspectos del sexo, como la voz. Al mismo tiempo, los rasgos vinculados con la reproducción no sólo se explican causalmente entre sí (cierta gónada implica determinada genitalidad externa), sino que parecen causar otros rasgos menos directos, como la voz y la estructura facial.

En la próxima sección sostendré que la idea de un adentro y un afuera restituye la dicotomía entre naturaleza y cultura. Además, mostraré que, incluso cuando la tratamos como situada, dinámica, multifacética, no determinada y variable a lo largo de la vida de un individuo y entre individuos, la categoría de sexo supone una forma de aparición innata y dimórfica de ciertos rasgos y vuelve reductible nuestras complejas expresiones biológicas a las posibilidades reproductivas.

<sup>9</sup> Discutiré esta forma particular de modificación en los niveles de testosterona en la próxima sección.

*Los problemas asociados a la idea misma de sexo*

En otras ocasiones argumenté que la noción de sexo nunca tuvo como fin describir neutralmente los atributos vinculados con la reproducción. En cambio, el objetivo de dicho concepto, al menos desde la modernidad, fue servir como conector causal entre esos atributos y ciertas capacidades cognitivas-conductuales. Desde esta conexión, el discurso científico naturalizó los roles sociales jerarquizados: el espacio público como lugar de toma de decisiones y, al mismo tiempo, propiedad de la cis masculinidad. En contraste, la cis feminidad fue constreñida a un ámbito doméstico *vaciado* de conocimiento (Ciccía 2022b).<sup>10</sup>

También mostré por qué ciertos rasgos vinculados con la reproducción no explican otros parámetros fisiológicos, como la densidad ósea y la masa muscular magra (Ciccía 2022a). En este sentido, podríamos también problematizar la voz como *definida por el sexo*.

Lo que quiero sostener en esta sección es que, aun si fuera posible resignificar la categoría de sexo como “descriptiva” de rasgos asociados *directamente* a la reproducción, esta descripción continuaría siendo problemática porque, en primer lugar, implica la dicotomía endógeno/exógeno según la cual tales rasgos se consideran el resultado de diferenciaciones innatas, internas, fuera de contexto. En segundo lugar, la inteligibilidad de la categoría de sexo remite a un marco epistémico reproductivista; es decir, supone un reduccionismo funcional en el que los rasgos que contribuyen a los procesos de diferenciación genital se constriñen a dicha contribución, cuando es bien conocido que muchos de ellos están involucrados en otras funciones, mientras que, a su vez, otros parámetros que hoy no se asocian al sexo son centrales para que dichos procesos tengan lugar. En tercer lugar, y vinculado con lo anterior, la noción de sexo da por sentada una conexión causal lineal entre tales rasgos desde la que se respalda la idea de *coherencia interna*. Esto es, que ciertos cromosomas sexuales *causan* determinadas gónadas, y éstas un tipo de genitalidad externa. Cuarto, bajo la categoría de sexo se da prioridad ontológica a rasgos asociados a la reproducción para explicar las diferencias biológicas que hoy se observan entre cis varones y cis mujeres. En el caso del ámbito biomédico implica las prevalencias, el desarrollo y el tratamiento de enfermedades, aun cuando no se trate de

<sup>10</sup> Como han mostrado quienes cultivan los estudios decoloniales y descoloniales, las personas racializadas sirvieron para legitimar la supremacía de la cis masculinidad blanca y crear la normatividad en la cis feminidad blanca a partir de los procesos de racialización que implicaron la intersexualización de los cuerpos (Dauder 2022).

enfermedades vinculadas directamente con el sistema reproductivo y, al mismo tiempo, a sabiendas de que el funcionamiento de este sistema no depende sólo de dichos parámetros. En consecuencia, se obstaculiza el desarrollo de nuevas lecturas que permitan profundizar verdaderamente en los alcances que nuestras experiencias sociales, generizadas, pueden tener en nuestras biología en general y en nuestras formas de enfermar en particular. A continuación explicaré brevemente cada uno de estos asuntos.

### La dicotomía endógeno/exógeno

Pensar que existen características endógenas supone que son presociales; es decir, propiedades independientes de la experiencia social (auto-definidas). Y esta idea es intrínseca a la propia noción de sexo. Esto resulta evidente cuando se afirma que “biológico/evolucionado da cabida a las definiciones de sexo que se basan en características evolucionadas, que son innatas o genéticas (por ejemplo, las configuraciones cromosómicas XX, XY, XXY, XO, XYY, etc.)” (van Anders 2022, p. 3).

Considero que lo anterior sugiere una lectura genocéntrica de los rasgos vinculados con la reproducción, algo inherente a la noción de sexo, por dos motivos. El primero es porque los aspectos evolucionados asociados a la idea de innato se piensan como independientes del ambiente, libres de regulaciones epigenéticas atravesadas por el contexto, y las posibilidades de sintetizar ovocitos/esperma se conciben como un mecanismo individual interno: la meiosis que resulta en las células sexuales, así como las recombinaciones genéticas que darán lugar al cigoto, parecen ser *autónomas*. Desde esta lectura se da por sentado que hay aspectos del sexo “anteriores” o primarios que *luego* son afectados de manera posnatal, sea por prácticas sociales directas, sea por prácticas sociales indirectas, como describí en relación con la testosterona y la conducta de competencia. En este caso, ¿se trata de testosterona exógena cuando las concentraciones se ven modificadas por un comportamiento? ¿O vale como testosterona endógena porque las concentraciones cambian por regulaciones *internas*? Asimismo, ¿vale hablar de “lo interno” si esos cambios regulatorios están en realidad en un contexto que implica mi experiencia social?

Van Anders parece adoptar un diálogo entre género y sexo que permite develar *direcciones*: de adentro hacia afuera y de afuera hacia adentro. Al mismo tiempo, lo de adentro es el sexo, aun cuando pueda ser afectado por lo exógeno, que sin duda implica prácticas de género. En resumidas cuentas, la idea general es que el género puede

biomaterializarse afectando el sexo, es decir, a parámetros asociados a la reproducción. Pero, ¿cuál es el límite de esos parámetros a la luz de su constitución a partir de factores endógenos y su alteración por prácticas sociales? Pareciera que el comienzo de la vida posnatal sería el punto de partida para comenzar a estudiar cómo la experiencia social se expresa biológicamente. Sin embargo, tanto el periodo gestacional como nuestra herencia cultural forman parte de un contexto implicado en aquello que caracterizamos como *aspectos biológicos/evolutivos*. Y, desde esta premisa, suponer que *siempre* existió una distribución binaria y excluyente de los rasgos que consideramos el paradigma de la diferencia sexual (me refiero a los procesos de diferenciación genital), resulta al menos problemático: ¿podemos afirmar que, en nuestra especie, la forma actual de expresión de los procesos de diferenciación genital es *natural*, independiente de la historia y del contexto? Si así no fuera, quizá la categoría misma de sexo sea *performativa*, y no sólo en un sentido semántico, sino desde una lectura material: coproducimos mediante prácticas discursivas-materiales la estabilización de parámetros sobre la idea de una estructura causal reproductivista dimórfica como núcleo fundante de nuestras expresiones biológicas. Sea como sea, la dicotomía endógeno/exógeno se legitima desde que se acepta que existen aspectos del sexo —*naturales*— que fungen como guía para definir aspectos *posteriores* —*culturales*—, como el de la *biomaterialización del sexo*.

El segundo motivo es que, en la noción de innato, el cigoto mismo durante su proceso de gestación parece estar libre de contexto, y ¿acaso no hay regulaciones epigenéticas en tal proceso que puedan dialogar con aquellas diferenciaciones que consideramos innatas?

La lectura genocéntrica se cuestiona mucho desde el giro epigenético. Sin embargo, no resulta lo suficientemente profunda para contrastar con las lecturas internalistas acerca de los procesos de producción de células sexuales y procesos de gestación. Aquí es oportuno traer a colación trabajos como el de Sarah Richardson, quien expuso los usos y abusos de la noción de epigenética para remitir al control del cuerpo que gesta y la responsabilización individual del mismo respecto a la posibilidad de crear herencias patológicas. En este sentido, Richardson evidenció que en ese contexto los procesos epigenéticos siempre remiten a efectos negativos. Asimismo, se omiten —y podemos decir que en este escenario se des-responsabilizan— los procesos epigenéticos que existen en las personas que aportan el esperma (Richardson 2015). En suma, se recurre a una lectura androcéntrica de los procesos epigenéticos donde la técnica y la tecnología se implementan para actualizar una interpretación jerárquica de los cuerpos en clave dimórfica.

En esta ocasión mi apelación a la epigénesis durante el proceso de gestación es para mencionar nuestra plasticidad biológica<sup>11</sup> sin inferir escenarios patogénicos, sino respecto a los rasgos que asociamos con la reproducción: ¿por qué esos rasgos serían presociales? En efecto, se ha comprobado que existe un intercambio de material genético en el ambiente gestacional entre quien gesta y el proceso de gestación. Quizá este hecho explique por qué en el cerebro de una cis mujer fallecida a los 80 años se encontraron células XY integradas a las redes neuronales; es decir, funcionando como parte del cerebro (Ainsworth 2015, p. 290).

En primer lugar, esto desbarata una lectura internalista-innatista de la composición cromosómica y, en consecuencia, diluye las fronteras entre un adentro y un afuera. En segundo lugar, deshace el vínculo entre cromosomas y *sexo*, algo a lo que volveré en las próximas secciones.

### Lógica reproductivista y reduccionismo funcional

El sexo como categoría inteligible es resultado de un marco epistémico reproductivista que supone una lectura de los cuerpos cuyo eje de referencia son los pares XX-XY. Es decir, implica considerar la variedad de posibilidades cromosómicas como desvíos respecto a dicho eje. En efecto, por eso van Anders se refiere a “male, female and sex diverse”: ¿diverso con respecto a qué? Diverso respecto a *lo masculino* y *lo femenino*. Además, y vinculado con lo anterior, este marco epistémico implica un reduccionismo funcional desde el que dichos cromosomas cobran el sentido primordial de producir células sexuales. En este punto me gustaría hacer dos observaciones.

La primera de ellas es que referirnos al cromosoma X desde la idea de sexo lo invisibiliza con respecto a otras funciones, algo a lo que volveré en breve. Lo que ahora quiero hacer explícito es que tiene al menos una función *que trasciende* la de contribuir al desarrollo de cierta célula sexual: dado que no conocemos personas que no tengan *al menos un* cromosoma X, podemos afirmar que es fundamental para nuestra viabilidad. Si recuperamos de la corriente enactivista la propuesta de dejar de lado lecturas evolutivas que se caracterizan por ser prescriptivas para ir hacia lecturas proscriptivas, entonces ya no se trata de “lo que no está permitido, está prohibido”. Más bien, “lo que no está prohibido, está permitido”. Así, esta lectura permite sostener que puede ser que

<sup>11</sup> Por “plasticidad biológica” me refiero a cómo cambiamos biológicamente con nuestra experiencia, la cual incluye, entre otros factores, prácticas sociales generizadas.

tengamos rasgos que sean irrelevantes para la supervivencia (Varela *et al.* 1997).

Si abonamos desde esta postura a una reconceptualización que cuestione la actual interpretación teleológica (*para* producir células sexuales) desde la que nos clasificamos, la viabilidad, en tanto seres que podemos seguir viviendo, deshace la *articulación entre supervivencia y reproducción*, puesto que para que nuestra vida tenga sentido, y podamos *sobrevivir*, no es necesario que en nuestra especie trasciendan nuestros genes. Un ejemplo concreto es que los estudios sobre la extinción humana han proliferado en las últimas décadas, y aquí caben posturas posthumanistas que abogan por la *extinción programada*. En otras palabras, desde la intencionalidad humana el hecho de poder producir o no células sexuales se convierte en un rasgo irrelevante para la supervivencia. La pregunta que surge es: ¿por qué la posibilidad de reproducción parece anular la función de viabilidad asociada al cromosoma X, cuando, de hecho, un cuerpo *debe ser viable para que pueda reproducirse*?

Mi segunda observación, ligada a la anterior, es acerca de la cascada de diferenciación que habilita el surgimiento de los rasgos vinculados con la reproducción. Se sabe que no se trata de un *mecanismo lineal*, sino de muchos *procesos paralelos*. Sin embargo, no suele sugerirse una multicausalidad que desborde los límites de aquello que caracterizamos como sexual, aun cuando sabemos que los procesos de diferenciación genital implican cromosomas *autosómicos* (es decir, no sexuales), y, como describí, cuando también sabemos que el cromosoma X no sólo contiene genes involucrados en dicha diferenciación, sino otros genes, asociados a tareas celulares no reproductivas. Incluso ciertos genes del cromosoma X que contribuyen a los procesos de diferenciación genital tienen otras funciones. El caso emblemático es el gen SOX3 que, además de contribuir con dichos procesos, está involucrado en la inducción neural, la formación de diversos órganos y tejidos y la especificación y diferenciación de muchos tipos de células (Nikčević *et al.* 2011).

¿Por qué se llaman autosómicos los cromosomas que contienen genes involucrados en los procesos de diferenciación genital que incluyen la diferenciación gonadal y la diferenciación genital externa? ¿Qué los convertiría en “genes sexuales” o “genes vinculados con la reproducción”? ¿Cuál es el criterio para que unos sí, y otros no, sean “asociados a la reproducción”? ¿Por qué los genes que se asocian al cromosoma X son invisibilizados con respecto a otras funciones, salvo que sirvan de hipótesis para explicar ciertas diferencias observadas entre cis varones y cis mujeres en el ámbito de las prevalencias?

## Coherencia interna

Queda más que establecido que los llamados cromosomas sexuales no son de ninguna manera suficientes para los procesos de diferenciación genital. El único hecho para seguir vinculándolos con la noción de sexo pareciera ser un principio de necesidad para que se desarrolle un tipo de célula sexual y *no otra*. Es decir, asociar ciertos rasgos, como lo son el par XX, los ovarios, el útero y la vulva con *un sexo* resulta de pensar que tales rasgos tienen una estructura causal de necesidad entre sí que hace que siempre aparezcan juntos y en exclusión de otros rasgos (XY-testículos-pene). Como en promedio estos dos tipos de combinación son los que suelen observarse, se dice que existe una *alta coherencia interna* genética-gonadal-genital (Joel 2012).

Aquí vuelvo con dos observaciones. La primera es acerca de esta composición genética-gonadal-genital como característica de *un sexo*. Como describí antes, el principio de exclusión entre los pares cromosómicos sexuales queda deslegitimado por el intercambio de material genético que existe durante la gestación, lo que incluye tanto al cuerpo que gesta como al proceso de gestación. Pero más allá de este intercambio que supone poner en contexto nuestra composición biológica, y que aún no dimensionamos si puede o no, y cómo, incidir en los procesos de diferenciación en general y en la propia diferenciación genital en particular, quiero hacer una segunda observación en relación con el principio de necesidad: ¿es esta *coherencia interna* el resultado evolutivo de mecanismos causales dimórficos? Es decir, ¿de dos formas necesariamente excluyentes entre sí? En otras palabras, ¿es necesario cierto par cromosómico para desarrollar un tipo de genitalidad? El ejemplo que habla por sí mismo es el de un señor que, siendo padre de tres hijes, descubrió que tenía útero a sus 70 años (Ainsworth 2015, p. 290). En efecto, se sabe que personas XY pueden desarrollar ovarios y útero y personas XX pueden expresar testículos y pene sin ningún tipo de *ambigüedad* (Bayraktar 2017). Este hecho no es sorprendente, pues se explica justamente por la participación de genes autosómicos en estas diferenciaciones. Aquí subrayo que son fundamentales los niveles de expresión de dichos genes, como es el caso del gen WNT4 que, según si su expresión es alta o no, puede significar uno u otro proceso de diferenciación, con muchos matices (Biason-Lauber 2012). Algo que convierte la diferenciación en un hecho que refleja diferencias cuantitativas y no cualitativas. Y, por supuesto, donde “más” no tiene la carga valorativa de mejor, sino de diferenciaciones particulares.



Todavía más profundo es el supuesto principio de necesidad para sintetizar las células sexuales. En este sentido, como sucedía con el gen SRY (presente en el cromosoma Y), que era supuestamente clave para la diferenciación en testículos y pene hasta que se evidenció lo contrario, lo mismo se suscita hoy con la espermatogénesis y la supuesta necesidad de *otros genes* presentes en el cromosoma Y para que ésta tenga lugar (Subrini y Turner 2021). Sin embargo, ya hace años se conocen casos de personas XX que han desarrollado espermatogénesis (Bayraktar 2017). Esto está en sintonía con el estudio con modelos murinos, donde en miembros XX doble *knockout* para genes autosómicos involucrados en los procesos de diferenciación genital se encontró la producción de espermatozoides (Ottolenghi *et al.*, 2007). Es decir, al parecer *no es necesario* el cromosoma Y para la producción de esa *célula sexual*.

Si realmente existe lo que se ha llamado una alta *coherencia interna* respecto a la relación actual entre genes, gónadas y genitales, eso no significa que aquella explique los procesos naturales-innatos. En cambio, podríamos estar ante contextos y ambientes regulares que explican una *regularización* de distribuciones binarias, que suponemos excluyentes, respecto a los tipos de composición genético-gonadal-genital. Una exclusión que por eso no resulta necesaria para la viabilidad y, al parecer, tampoco para la reproducción de los cuerpos. Una exclusión que incluso no refleja la realidad de nuestros cuerpos. En efecto, se ha sostenido que si consideramos hasta pequeñas variaciones anatómicas, la estadística mostraría que una de cada cien personas expresa algún tipo de intersexualidad (Ainsworth 2015, p. 290).

Por último, la misma idea de “coherencia” da razón de una expectativa respecto a lo que se espera que un cuerpo exprese, presuponiendo que dicha expresión sea *la adecuada*. Sin embargo, es la misma expectativa la que quizá contribuya a esta expresión, y no sólo a través de presupuestos e hipótesis que retroalimentan esta composición genético-gonadal-genital dimórfica, sino también materialmente al estar inmersas en una dicotomía social cuyas prácticas implicadas se expresan biológicamente de manera simultánea. En definitiva, no resulta descabellado considerar que quizá la polarización de los roles sociales durante la modernidad fue acompañada de una *polarización en las formas de expresión genital*. Si así fuera, “lo coherente” en otros momentos pudo haber significado combinaciones diferentes de las actuales y que, por mucho, pudieron trascender formas de expresión binarias que hoy se malinterpretan como dicotómicas bajo la insignia de *dimorfismo*.

## La categoría de sexo en el ámbito biomédico como un sesgo androcéntrico

La categoría de sexo en la biología devela un sesgo onto-epistemológico androcéntrico desde el cual se da por supuesto que la principal diferencia entre las corporalidades está *asociada a* y es *debido a* la reproducción. El ámbito biomédico es una de las instituciones paradigmáticas donde suele justificarse el sexo como una categoría legítima: es fundamental para entender las formas de enfermar. En este sentido, muchas de las autoras que cito aquí han hecho críticas a las crecientes investigaciones que exigen incorporar el sexo como variable biológica (Ciccia 2023a ,2022b). En contraste, han destacado que la mayoría de las veces los rasgos vinculados con la reproducción no son de relevancia clínica (DiMarco *et al.*, 2022). En este sentido, considero que introducir la idea de género/sexo (o sexo/género) convierte tales rasgos en omnipresentes y, por eso, en relevantes en todo el ámbito biomédico: ¿por qué circunscribir el género a los parámetros fisiológicos reproductivos si la mayoría de las veces éstos no son de relevancia clínica y, además, cuando no sabemos cuáles, cómo y cuánto puede variar la multiplicidad de nuestros rasgos biológicos, reproductivos y no reproductivos, en sintonía con prácticas generizadas?

Incluso si ampliáramos los rasgos biológicos que pueden relacionarse con las prácticas de género, aun cuando dejáramos de tratar la categoría de sexo como un todo homogéneo y desagregáramos sus variables como muchas investigadoras han propuesto al señalar el supuesto *a priori* de inferir concentraciones hormonales a partir de una genitalidad externa, seguir vinculando estas variables con la reproducción las anula respecto a sus otras funciones. Estas funciones han sido subrayadas en muchos trabajos, incluso por las mismas autoras. Un ejemplo clave es la testosterona: ¿por qué marcaríamos el sexo como categoría inteligible para interpretar diferencias en las concentraciones de testosterona si, en primer lugar, no la determina un tipo de gónada y, a su vez, a ésta no la define un par cromosómico? En segundo lugar, ¿qué pasa con sus funciones metabólicas, igualmente relevantes? En este sentido, ¿qué hay de dichas funciones metabólicas cuando no las interpretamos para sobrevalorar sus efectos anabólicos y desde éstos justificar el mayor desarrollo de masa muscular magra en cis varones? ¿Por qué vincularíamos los niveles de estrógenos al sexo si, como van Anders afirma, no varía entre cuerpos que no están gestando? ¿Por qué asociar a un sexo la progesterona si se ha subrayado que no se ajusta a una distribución binaria entre cuerpos que no están en la fase lútea (Oettel y Mukhopad-

hyay 2004)? En suma, la categoría de sexo perpetua el reduccionismo funcional que le es intrínseco y legitima lecturas esencialistas de nuestros rasgos biológicos en general, en especial de los vinculados con la reproducción. Esta categoría es un obstáculo para entender la complejidad de los procesos de diferenciación genital, y aún es desconocida la incidencia del contexto, cuántos genes y cómo están involucrados y regulados en dichos procesos.

Por todo lo anterior, ¿por qué referirnos a, por ejemplo, diferencias de género/sexo en el corazón y no remitir a *diferencias cardiovasculares y su relación con el género* en el sentido de cómo pueden las prácticas de género dialogar con variables de relevancia para el funcionamiento cardiovascular? Se trata de variables que no difieren cualitativamente entre los cuerpos, y cuyos niveles no están determinados por las posibilidades reproductivas. Esto supone que dichas posibilidades no implican la predicción de otros parámetros biológicos, como los que comúnmente se vinculan mal con el sexo. Me refiero a la densidad ósea, la masa muscular magra y las concentraciones de hemoglobina (Ciccia 2022a). Y, de la misma manera, podemos comenzar a considerar otros, como la voz.

La propia noción de sexo nos hace legitimar incluso el “sexaje” de posibilidades fisiológicas vinculadas de manera más directa con la reproducción, como la lactancia: esto resulta interesante porque la palabra “fémica” proviene del griego *hembra*, y tiene una raíz indoeuropea que significa amamantar. Es decir, al referirnos a la hembra estamos dando por sentado que ésta es la que *amamanta*: ¿acaso los que llamamos *machos* no pueden producir leche? Aunque nos parezca inverosímil, no es por la realidad de nuestras biología, es por las normativas de género que articulan un discurso sobre el dimorfismo sexual que circunscribimos a una genitalidad la posibilidad de producir leche. Se sabe que, en otros mamíferos, como ciertos tipos de murciélagos, los machos lactan. Más aún, hay registros del siglo XVI en los que colonizadores describen que, en ciertas comunidades de Brasil, la lactancia era enteramente tarea de los hombres.<sup>12</sup> También numerosos reportes del siglo XXI, en distintas partes del mundo, muestran casos de hombres que han lactado. Asimismo, existen documentos emblemáticos, como el caso de sobrevivientes de la Segunda Guerra mundial, que mencionan a cis varones que han producido leche (Kunz y Hosken 2008; Lafont 2015).

<sup>12</sup> Merece la pena subrayar que este registro quizá muestre cómo la expansión colonial polarizó tareas y, con ello, posibilidades fisiológicas: ¿acaso será producto de la herencia colonial creer que los cis varones no pueden lactar?

Lo anterior no es sorprendente: la producción de leche resulta de una estimulación mecánica, por lo cual no se “crea” como resultado de la gestación. El estímulo mecánico de la succión promueve que la prolactina produzca leche y la oxitocina la libere: todos los cuerpos tenemos estas hormonas y podemos lactar con suficiente estimulación, hayamos o no gestado.

Por supuesto que sexar posibilidades fisiológicas va de la mano con justificar el sexaje en el ámbito biomédico a través de la noción de *prevalencias*, especialmente aquellas que implican rasgos directamente vinculados con la reproducción, como el cáncer de mama y el cáncer de próstata: ¿acaso las personas con pene no desarrollan cáncer de mama? ¿Por qué existe una menor incidencia? ¿Qué hay del cáncer de próstata en personas con vulva? ¿No existe? Responderé estas preguntas en la segunda sección del siguiente apartado.

En definitiva, las categorías de macho y hembra, que suponen dos posibilidades biológicas presociales y excluyentes entre sí, no describen neutralmente la realidad de nuestros cuerpos. Se trata más bien de categorías en sí mismas androcéntricas que prescriben cómo deben ser nuestras biología y posibilidades fisiológicas en el marco de prácticas discursivas-materiales generizadas.

## Parte II: Epigenealogía

*Epigenealogía: ¿cuáles son sus características y por qué resulta una noción útil para la producción de conocimiento biológico?*

Desde la noción de realismo agencial de Barad considero que hacer puntos de corte para dar inteligibilidad al sexo y al género en un estudio, aun cuando estos cortes sean contingentes, implica un sesgo en sí mismo, pues los rasgos que identificamos bajo la rúbrica de sexo son ontológicamente indistinguibles de nuestra experiencia social. Es decir, este corte necesariamente se sostiene sobre la distinción entre un adentro (endógeno) y un afuera (exógeno): el sexo desde su aspecto innato/evolutivo que funge como guía de posteriores afecciones (biomaterialización, corporización, etc.). En suma, la distinción endógeno/exógeno nos lleva por una ruta retroactiva en la que pareciera que, en algún momento del desarrollo, existimos por fuera de nuestro contexto.

De lo anterior, aunque se respalde que materializamos biológicamente nuestras prácticas sociales, la lectura sobre este hecho suele ser descrita como *flujo en dos direcciones, retroalimentación, loop bidireccional*.

nal. En cualquier caso, todas estas nociones requieren de una entrada y una salida. En otras palabras, perpetúan la idea de un adentro y un afuera. En contraste, he propuesto la idea de sincronización, según la cual la simultaneidad de los procesos deja sin efecto la idea misma de dirección, de adentro y afuera (Ciccía 2022b, 2023a).

Desde esta perspectiva, sugerí que interpretar los procesos de diferenciación como trayectorias singulares, regularizadas a través de contextos específicos, nos despega de la lógica mecanicista desde la que se da por sentado que dichos procesos resultan de una programación interna. De acuerdo con esto, introduzco la noción de *epigenealogía* como un recurso metodológico y onto-epistemológico para profundizar en cómo nuestras prácticas sociales se encarnan en los bioprocesos de diferenciación, incluida la diferenciación genetal. Por “bioprocesos” me refiero a una categoría con la cual se enfatiza el carácter contingente (tanto espacial como temporal) de nuestros rasgos biológicos en general, y los asociados a la reproducción en particular (Ciccía 2023a, en prensa).

En este sentido, defino epigenealogía como *una genealogía de los cuerpos que considera los procesos moleculares sincronizados con las experiencias sociales*:

- La epigenealogía de los cuerpos puede ayudarnos a entender no sólo que el género es performativo (Butler 2007), sino también, y de manera sincrónica, la propia noción de sexo: *hacemos lo que dice describir*. Es decir, adoptamos la idea de que hay rasgos dicotómicos presociales, circunscritos al sistema reproductivo, causados y constreñidos por él. Sin embargo, podría ser que biomaterialicemos *la polarización de nuestras prácticas sociales y, de esta manera, dicotomicemos tales rasgos*.
- La idea de epigenealogía nos remite a un punto de partida para considerar las influencias de la experiencia social: deja sin sentido la dicotomía endógeno/exógeno y sitúa los cuerpos en contextos que implican herencias culturales/epigenéticas, vehiculizadas a través de prácticas discursivas-materiales. Estas herencias pueden dar razón de la distribución binaria que hoy se observa entre cis varones y cis mujeres para ciertos parámetros, como la altura y el peso promedio, y también explicar las formas de aparición de otros rasgos, como los que actualmente asociamos con la reproducción.
- Hacer una epigenealogía de los cuerpos abre el interrogante acerca de si la distribución binaria no resulta en realidad de una reducción

de nuestra plasticidad a partir de la prescripción y repetición en el marco de las normativas de género. En otras palabras, una reducción androcéntrica simultánea al discurso científico acerca de la existencia de un dimorfismo sexual. Esta reducción puede explicar homeorresis generizadas (Ciccía 2022a); es decir, equilibrios orgánicos, dinámicos pero estabilizados a través de la *iteración*, coproducidos con las normativas de género. Un ejemplo concreto lo encontramos en van Anders cuando describe que, ante prácticas que no son habituales, el cuerpo responde de maneras más agudas: es más común que los pensamientos sexuales provoquen un aumento en las concentraciones de testosterona en mujeres y no en hombres, y las de cuidado de decrecerlas en cis varones (van Anders 2022, p. 11). Es decir, la habituación estabiliza nuestros parámetros, que no son fijos ni determinados. Además, el mismo comportamiento puede tener un significado diferente, influido por el género, e impactar de manera diferente. En este sentido, van Anders sugiere que el sexo suele ser por erotismo en los varones y por amor y cuidado en mujeres, por lo que este mismo comportamiento tiene impactos opuestos en las concentraciones de testosterona (p. 11). Asimismo, este hecho sugiere que la intencionalidad humana se materializa molecularmente, algo compatible con mi propuesta acerca de pensarnos como *estados psicológicos/biológicos sincronizados* (Ciccía 2022b).

- La epigeneología de los cuerpos implica abandonar la reproducción como causa teleológica. En cambio, es compatible con la lectura enactivista de la evolución, en la que pueden existir rasgos irrelevantes para la supervivencia, incluso reproductivos. Al mismo tiempo, revalorizar la viabilidad de los cuerpos sin la supuesta relación intrínseca entre supervivencia y reproducción supone no hacer un recorte onto-epistemológico al sistema reproductivo, y permite complejizar e integrar los procesos de diferenciación donde el genital es uno más, entre muchos otros.
- Hacer epigeneología de los cuerpos supone descentrar de la reproducción las categorizaciones que con fines biológicos y biomédicos se hagan de los cuerpos. Es diversificar nuestros rasgos fisiológicos para, por ejemplo, no reducir la testosterona a características vinculadas con el sistema reproductivo. Es considerar que el sistema reproductivo no es un punto de partida ni de llegada para interpretar las diferencias biológicas en general, y las prevalencias, el desarrollo y el tratamiento de enfermedades en particular.

- Por último, algo fundamental: a diferencia de la medicina de precisión, cuyo paradigma es una lectura neoliberal —internalista e individual— de nuestras biología, la epigeneología de los cuerpos que propongo supone una interpretación estructural de dichas biología, en la que las experiencias compartidas en momentos espaciales y temporales específicos, en el marco de las normativas androcéntricas, implican *biología comunes*.

Considero que la postura de todas las investigadoras críticas, incluida van Anders, que han hecho en los trabajos aquí citados aportes fundamentales —al señalar la necesidad de desagregar variables que hoy se invisibilizan bajo la categoría sexo; que describen la urgencia de contextualizar dichas variables; que enfatizan que los parámetros vinculados con la reproducción no se ciñen a ésta y resaltan que la mayoría de las veces no son de relevancia clínica; que llaman a considerar las normativas de género de manera profunda y no superficial porque tienen efecto tanto en nuestras habilidades cognitivas-conductuales como (y por eso) en todo nuestro organismo (incluidos tales parámetros)— es más compatible con la idea de que somos *bioprocesos con epigeneología* antes que sistemas de género/sexo.

### *Cáncer de mama/cáncer de próstata hacia una epigeneología de las prevalencias*

El objetivo de esta breve sección es mostrar los sesgos implicados en la categoría de sexo, sea que se la trate de manera aislada o en combinación con el género desde la idea de género/sexo para interpretar las prevalencias desde las que dicha categoría pareciera ser irrefutable: el cáncer de mama y el cáncer de próstata. Mostraré que, incluso en estos casos en los que el sexo pareciera ser un factor fundamental, caracterizarnos como *bioprocesos con epigeneología* contribuye a una conceptualización más adecuada de tales prevalencias.

### Cáncer de mama

Parece evidente que el cáncer de mama es una enfermedad casi propia de los cuerpos que desarrollan un mayor tejido mamario. En efecto, es común encontrarnos con la estadística que afirma que es el primer cáncer en cis mujeres y la segunda causa de su muerte, mientras sólo entre el 1% y el 2% ocurre en los cis varones, lo que representa el 1% de todos los cánceres en ellos (Methamem *et al.* 2020).

En cambio, los factores de riesgo no suelen analizarse en clave de género. Un ejemplo concreto es la relevancia que en los últimos años se le ha dado a la alimentación: se afirma que la dieta podría ejercer una influencia de hasta un 35% en todos los cánceres de mama (de La Puente-Yagüe 2018), pero siempre dando por sentado que hablar de dicho cáncer equivale a describirlo en cis mujeres y nunca en comparación con la dieta de los cis varones, mucho menos en otras identidades.

En el mismo sentido, se ha establecido una relación entre el tipo de nutrición y la mayor expectativa de vida en Japón en comparación con Canadá, Estados Unidos y ciertos países europeos, como Alemania. Tal expectativa se explica por la reducción de enfermedades cardíacas y un abanico de tipos de cáncer, incluido el de pecho (Tsugane 2020), pero no se analiza en relación con los hábitos alimenticios generizados. En el marco de estas diferencias geopolíticas, si bien se ha descrito un incremento general en la incidencia de cáncer de mama, se afirma que suele ser mayor en el Sur global respecto al Norte global (Akram *et al.* 2017). Sin embargo, en estos casos tampoco se comparan las incidencias por género, ni comparativas entre el Norte y el Sur global respecto a la experiencia social generizada de las cis mujeres, ni siquiera dentro de cada una de estas regiones, donde las tasas de incidencia varían entre países.

El resultado de sexar las enfermedades es que, en los pocos casos en que hay comparaciones, éstas suelen ser entre un mismo género. Es decir, entre cis mujeres. De los estudios más importantes en este sentido está el de la epidemióloga Nancy Krieger. Esta investigadora concluyó que las cis mujeres racializadas antes y después de las leyes Jim Crow<sup>13</sup> mostraban diferencias en las tasas de incidencia, siendo mayores cuando el racismo era legal. Esta diferencia está vinculada con cambios en la expresión de receptores estrogénicos (Krieger *et al.* 2017). Este trabajo resulta fundamental porque confirma que el sistema de valores androcéntrico, intrínsecamente racista, implica obstáculos estructurales y simbólicos que encarnamos en nuestras biología.

A causa de la sexación del cáncer de mama, aproximadamente el 50% de los cis varones son diagnosticados en las etapas más avanzadas (III/IV) aun cuando la forma de diagnóstico es similar al de las cis mujeres y cuando la manera de presentación es la más frecuente: masa mamaria indolora (Nofal y Yousef 2019).

<sup>13</sup>Leyes estadounidenses promulgadas entre los años 1876 y 1965 que promovían la segregación racial en todas las instalaciones públicas bajo el lema “separados pero iguales”.



Se ha descrito que en el caso del cáncer de mama masculino influyen ciertas mutaciones genéticas específicas, donde entre el 15 y el 20% de cis varones con cáncer de mama han tenido un pasado de cáncer en la familia (Methamem *et al.* 2020 p. 4), es decir, casi un 80% no presenta tales mutaciones. Éstas también se han asociado al cáncer de próstata, estómago, páncreas y melanoma, y se ha encontrado una gran relación entre el cáncer de mama y melanomas. Los melanomas también son más comunes en cis mujeres, y en los estudios epidemiológicos el melanoma maligno y el cáncer de mama sugieren la influencia de las hormonas esteroideas en la etiología y el desarrollo de estos tumores.

Dadas las prevalencias en este cáncer, se ha hecho hincapié en la relevancia de las “hormonas femeninas” (Satram-Hoang *et al.* 2007, p. 5). Esto ha llevado a una mala interpretación de la enfermedad en la que los estrógenos se asocian al cáncer de mama y los andrógenos al cáncer de próstata, cuando se sabe que los primeros también están implicados en el cáncer de próstata y los segundos en el cáncer de mama (Risbridger *et al.* 2010).

La edad de aparición de la enfermedad en cis varones varía en promedio entre los 60 y 70 años, con una edad media de 67 años, lo cual significa que aparece de 5 a 10 años después en comparación con las mujeres (Methamem *et al.* 2020, p. 4).

Luego de revisar este pequeño estado de la cuestión, puede concluirse que sexar la enfermedad implica que en los factores de riesgo no se problematizan las relaciones de género y la manera en que las diferencias en la incidencia pueden reflejar, al menos en parte, prácticas discursivas-materiales en el marco de las normativas de género. Las consecuencias de esto son, por un lado, invisibilizar la enfermedad en cis varones y, por supuesto, en corporalidades no normativas, como mujeres y varones trans, trans masculinidades y trans feminidades. Por otro, supone obstaculizar la comprensión del desarrollo del cáncer en cis mujeres.

Desplazar la noción de género/sexo para conceptualizarnos como bioprocesos con epigenealogías habilita nuevas hipótesis e interrogantes al menos en dos sentidos. El primero de ellos sirve para cuestionar un diagnóstico cis femenino-céntrico que supone infradiagnosticar a los cis varones y omitir a la población trans.<sup>14</sup> Así, se sabe que el hígado, el pulmón, los huesos y el cerebro son los órganos en los que el cáncer

<sup>14</sup> Por supuesto que sexar las enfermedades implica también violar los derechos de la población trans porque la producción de conocimiento biomédico suele circunscribirse a la población cis.

de pecho hace comúnmente metástasis; los huesos en primer lugar y el pulmón en el segundo (Liang *et al.* 2020). Si consideramos que la mitad de los cis varones a los que se detecta cáncer de mama suelen estar en etapas avanzadas, ¿cuántos habrá que nunca son diagnosticados y, quizá, no se les detectó un cáncer de mama que pudo haber hecho metástasis y convertirse en cáncer de pulmón, enfermedad que sí suele detectarse en cis varones? ¿Existirán *metástasis invisibilizadas*? Dado que, según los archivos, el cáncer de mama suele presentarse en edades más avanzadas en cis varones, ¿es también por una invisibilización que no se detecta antes? ¿Será que muchas muertes en cis varones ocurren sin haberse detectado este tipo de cáncer, sea o no sea por este motivo? ¿No es biológica y clínicamente posible?

En el segundo sentido quiero considerar la biología de las normativas de género. Esto es, si el cáncer de mama está vinculado con los estrógenos y los andrógenos y, a su vez, vimos que éstos varían según prácticas sociales generizadas, ¿pueden esas prácticas implicar efectos protectores y/o nocivos? Además, ¿cómo pueden afectar los hábitos alimenticios generizados?

Asimismo, y relacionado con lo anterior, ¿cómo afecta la lactancia al desarrollo de cáncer de mama? Si bien muchos estudios afirman que hay un efecto protector, a nivel molecular sólo se ha sugerido este efecto para ciertos tipos de cáncer (Migliavacca Zucchetti *et al.* 2020 p. 196) Y, por supuesto, no es inverosímil suponer que en este tipo de estudios muchos de los presupuestos están permeados por los clásicos estereotipos que conducen a una justificación biológica de los roles de género.

Por último, ¿cómo las normativas estructurales y simbólicas pueden encarnarse en las mamas de los cuerpos feminizados que, lejos de ser neutrales, son significadas como puntos de vulnerabilidad?

Desde esta perspectiva, habría que desarrollar variables que tengan como eje rector el tejido mamario y las prácticas de género, lo que por supuesto implica incluir a todos los cuerpos y considerar la toma de hormonas, tanto en la población cis como en la población trans. En otro lugar recuperaré la idea de clases prácticas en este sentido (Ciccía 2023a) para situar las variables relevantes según el estudio en cuestión. Desde esta lectura, la interseccionalidad adecuada siempre estará en contexto.

## Cáncer de próstata

Al igual que el cáncer de mama, el de próstata suele suponerse como propio de las personas con pene. Esto es porque se ha negado por muchos años la existencia de próstata en las personas con vulva, considera-

da un *vestigio evolutivo* y aún hoy conocida como la glándula de Skene y un *homólogo histológico* de la próstata de las personas con pene (Flamini *et al.* 2002). Resulta increíble que “[e]l primer informe sobre la ‘próstata femenina’ se produjo en 1672, cuando Reinier de Graaf utilizó este término para describir un conjunto de glándulas situadas alrededor de la uretra que, según él, tenían una homología considerable con la próstata masculina” (Santos y Taboga 2006, p. 6). Sin embargo, será hacia la segunda mitad del siglo XX que comenzará a indagarse por su función en los cuerpos con vulva, y en los albores del siglo XXI cuando se reconocerá la urgencia de denominarla próstata puesto que, como se ha descrito, su invisibilización puede tener costos para la salud (Zavaićic y Ablin 2000).

Aún con mucho por conocer, una cuestión es importante: el líquido prostático de las personas con vulva liberado durante la eyaculación tiene la misma composición química que el líquido prostático de las personas con pene. En otras palabras, en términos funcionales no parece haber diferencias: la diferencia mayor es la ubicación y el tamaño de la glándula (Santos y Taboga 2006, p. 7).

Por otro lado, y vinculado con lo que en la sección anterior propuse respecto a las metástasis invisibilizadas, se han descrito cánceres de uretra en cis mujeres cuyo origen se ha detectado en el cáncer de próstata (Santos y Taboga 2006, p. 7). Si tenemos presente la comunicación entre el sistema de las glándulas prostáticas con la uretra y la pared anterior de la vagina, ¿cuántos tipos de cáncer en cis mujeres pueden derivar de un cáncer de próstata no detectado por infradiagnóstico? ¿Puede algún tipo de cáncer de útero resultar de una *metástasis invisibilizada* desde la próstata? ¿Y qué tal el cáncer de mama en las cis mujeres? ¿Acaso no puede ser también una metástasis del cáncer de próstata? Y viceversa, ¿puede el cáncer de mama en cis varones derivar en cáncer de próstata, siendo éste el detectado? ¿Hasta qué punto la noción de sexo no es performativa en estos casos, sobrerrepresentando e infrarrepresentado los cuerpos que *pueden* manifestar ciertas enfermedades?

Asimismo, y como ya describí, tanto los estrógenos como los andrógenos están relacionados con el cáncer de próstata; ¿cómo pueden las prácticas de género vincularse con el sistema de las glándulas prostáticas? Además, ¿cómo las prácticas de género pueden tener efectos protectores/nocivos? Es sabido que no es común que las personas con vulva eyaculen, puesto que generalmente se desconoce esta posibilidad y puede confundirse con ganas de orinar. En este sentido, las eyaculaciones frecuentes, ¿pueden tener alguna relación con el cáncer de próstata?

Por último, además de los estrógenos y los andrógenos, ¿qué otros rasgos biológicos, que se omiten por no estar sexados, pueden estar vinculados con el cáncer de mama y el cáncer de próstata?

### Conclusiones

A lo largo del texto mostré que la noción de sexo supone un sesgo en sí mismo por dos motivos fundamentales: porque presupone momentos de presocialidad a través, por un lado, de la dicotomía endógeno/exógeno y, por otro, por sus premisas de necesidad y exclusión para interpretar los procesos de diferenciación genital. Aunque excede los límites de este trabajo, mencioné que esta idea de sexo resultó de proyectar el sistema de valores androcéntrico a nuestros cuerpos, lo que implicó una justificación biológica de los roles de género. Hoy dicha idea resulta especialmente reforzada en la institución biomédica, desde la cual el sexo se legitima como un punto de corte *natural* necesario, y la mayoría de las veces suficiente, para comprender las diferencias en las formas de enfermar entre cis varones y cis mujeres, sobre todo para interpretar las prevalencias que describí aquí. Es por eso que caracterizo la biomedicina como un ámbito relevante de la biología para proponer desde las epistemologías feministas conceptos críticos nuevos ante las lecturas esencialistas que predominan: es en estos espacios donde resulta legitimada la lógica reproductivista como criterio de clasificación.

Por lo anterior, propuse desarrollar epigenealogías de los cuerpos para desexar nuestras posibilidades fisiológicas en el ámbito biológico en general y en el biomédico en particular. Se trata de un desexaje que propone expandir los horizontes relativos a nuestra plasticidad y que requiere de imaginación discursiva-material para aproximarnos a interpretaciones libres de sesgos androcéntricos.

Por supuesto que desexar no equivale a desgenerizar, pues la idea de epigenealogía es habilitar el desarrollo de variables que investiguen, entre otras cosas, cómo las prácticas de género pueden coexpresarse molecularmente.<sup>15</sup> En este sentido, la apuesta de reconceptualizarnos como bioprocesos con epigenealogías es *poner en movimiento*, desde la contingencia, todos aquellos rasgos que hoy conceptualizamos como presociales y excluyentes entre sí, y el resto de diferencias biológicas que suponemos, al menos *en parte*, como naturales. En definitiva, es ex-

<sup>15</sup>Una propuesta que hice en este sentido es la de aplicar la noción de *clases prácticas*, desarrollada en el ámbito psiquiátrico, al ámbito biológico en general y biomédico en particular (Ciccía 2023a).

plorar cómo las prácticas sociales danzan *sincrónicamente* con nuestros estados biológicos. Pensarnos como bioprocesos con epigenealogías nos motiva a indagar desde la localización y la historización las trayectorias de los cuerpos que hoy expresan rasgos que se interpretan según la lógica masculino-femenino; nos desafía a explorar cómo el androcentrismo moderno pudo y puede implicar la polarización de tales rasgos en un sentido discursivo y, *al mismo tiempo*, material

Por último, desplazar la noción de género/sexo no supone negar los procesos de diferenciación genital, como tampoco dejar de investigar las posibles contribuciones que éstos tengan en otros procesos. En contraste, supone reconceptualizar cómo se desarrollan nuestras trayectorias biológicas, incluidos los procesos de diferenciación genital. En este sentido, es fundamental considerar la manera en la que *especialmente* estos procesos, pero también las diferencias biológicas que implican órganos no necesariamente *sexados*, como los pulmones, pueden estar atravesados por *procesos de generización*.<sup>16</sup> Estos últimos no son procesos *paralelos* a los biológicos. Son más bien procesos que se expresan biológicamente. Es decir, los procesos de generización de nuestra experiencia *son también biológicos*. En resumidas cuentas, los parámetros que hoy asociamos al sexo son constitutivos de, y dialogan con, nuestras prácticas de género en un contexto cisheteronormativo. Esto es, no desde la temporalidad lineal de *primero el sexo y después el género*: tales parámetros no son *presociales*, sino resultado mismo de/ con nuestros contextos. Asimismo, no se trata de los únicos: no estamos compartimentalizadas, y es por eso que resulta razonable sostener que ninguna parte de nuestra biología estará exenta de, lo que conceptualizo como, *valores androcéntricos modernos biológicamente polarizantes*.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ainsworth, Claire, 2015, "Sex Redefined", *Nature*, vol. 518, pp. 288–291. <<https://doi.org/10.1038/518288a>>
- Akram, Muhammad, Mehwish Iqbal, Muhammad Daniyal y Asmat Ulla Khan, 2017, "Awareness and Current Knowledge of Breast Cancer", *Biological Research*, vol. 50, no. 33, pp. 1–23. <<https://doi.org/10.1186/s40659-017-0140-9>>
- Barad, Karen, 2007, *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham/Londres. <<https://doi.org/10.2307/j.ctv12101zq>>

<sup>16</sup> Como también de racialización, etnización, etcétera.

- Barad, Karen, 2003, "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter", *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, no. 3, pp. 801–831.
- Bayraktar, Zeki, 2017, "Potential Autofertility in True Hermaphrodites", *The Journal of Maternal-Fetal & Neonatal Medicine*, vol. 31, no. 4, pp. 542–547. <<https://doi.org/10.1080/14767058.2017.1291619>>
- Biason-Lauber, Anna, 2012, "WNT4, RSPO1, and FOXL2 in Sex Development", *Seminars in Reproductive Medicine*, vol. 30, no. 5, pp. 387–395. <<https://doi.org/10.1055/s-0032-1324722>>
- Butler, Judith, 2007 [1999], *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, trad. M.A. Muñoz, Paidós Barcelona.
- Ciccía, Lu, 2023a, "¿Por qué es necesario eliminar la categoría 'sexo' del ámbito biomédico?: hacia la noción de bioprocesos en la era posgenómica", *Interdisciplina*, UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (en prensa).
- Ciccía, Lu, 2023b, "Plasticidad y epigenética: una lectura decolonial de las llamadas venus paleolíticas", *Revista Mora*, UBA-Facultad de Filosofía y Letras (en prensa).
- Ciccía, Lu, 2022a, "Homeorresis generizadas: las diferencias atléticas conceptualizadas desde una perspectiva materialista no biologicista", *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, vol. 8, no. 1. <<https://doi.org/10.24201/reg.v8i1.911>>
- Ciccía, Lu, 2022b, *La invención de los sexos. Cómo la ciencia puso el binarismo en nuestros cerebros y cómo los feminismos pueden ayudarnos a salir de ahí*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires/Ciudad de México.
- Dauder, Dau García, 2022, "La intersexualidad en la construcción de la diferencia racial. El racismo en la construcción de la intersexualidad", en Siobhan Guerrero Mc Manus y Lu Ciccía (coords.), *Materialidades semióticas. Ciencia y cuerpo sexuado*, UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Ciudad de México, 2022, pp. 47–79.
- De la Puente Yagüe, Miriam, María A. Cuadrado Cenzual, María J. Ciudad Cabañas, Marta Hernández Cabria y Luis Collado Yurrita, 2018, "Vitamin D: And its Role in Breast Cancer", *Kaohsiung Medical University*, vol. 34, no. 8, pp. 423–427. <<https://doi.org/10.1016/j.kjms.2018.03.004>>
- Di Marco, Marina, Helen Zhao, Marion Boulicault y Sarah S. Richardson, 2022, "Why 'Sex as a Biological Variable' Conflicts with Precision Medicine Initiatives", *Cell Reports Medicine*, vol. 3, no. 4, pp. 1–3. <<https://doi.org/10.1016/j.xcrm.2022.100550>>
- Duchesne, Annie y Anelis Kaiser Trujillo, 2021, "Reflections on Neurofeminism and Intersectionality Using Insights from Psychology", *Frontiers in Human Neuroscience*, vol. 15, pp. 1–13. <<https://doi.org/10.3389/fnhum.2021.684412>>
- Eliot, Lise, 2021, "Brain Development and Physical Aggression. How a Small Gender Difference Grows into a Violence problem", *Current Anthropology*, vol. 62, no. 23, pp. 66–78. <<https://doi.org/10.1086/711705>>

- Fine, Cordelia, 2011 [2010], *Cuestión de sexos. Cómo nuestra mente, la sociedad y el neurosexismo crean la diferencia*, trad. J. Castilla Plaza, Roca, Barcelona.
- Fausto-Sterling, Anne, 2006 [2000], *Cuerpos sexuados, la política de género y la construcción de la sexualidad*, trad. A. García-Leal, Melusina, Barcelona.
- Flamini, Mirta A., Claudio G. Barbeito, Eduardo J. Gimeno y Enrique L. Portiansky, 2002, “Morphological Characterization of the Female Prostate (Skene’s Gland or Paraurethral Gland) of *Lagostomus maximus maximus*”, *Annals of Anatomy. Anatomischer Anzeiger*, vol. 184, no. 4, pp. 341–345. <[https://doi.org/10.1016/s0940-9602\(02\)80051-6](https://doi.org/10.1016/s0940-9602(02)80051-6)>
- Haraway, Donna J., 1995, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, trad. M. Talens, Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer, Madrid.
- Haraway, Donna J., 1989, *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Routledge, Londres. <<https://doi.org/10.4324/9780203421918>>
- Joel, Daphna, 2021, “Beyond the Binary: Rethinking Sex and the Brain”, *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, vol. 122, pp. 165–175. <<https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2020.11.018>>
- Joel, Daphna, 2012, “Genetic-Gonadal-Genitals Sex (3G-sex) and the Misconception of Brain and Gender, or, why 3G-Males and 3G-Females Have Intersex Brain and Intersex Gender”, *Biology of Sex Differences*, vol. 3, no. 27. <<https://doi.org/10.1186/2042-6410-3-27>>
- Jordan-Young, Rebecca y Katrina Karkazis, 2019, *Testosterone. An Unauthorized Biography*, Harvard University Press, Boston.
- Kaiser, Anelis, 2016, “Sex/Gender Matters and Sex/Gender Materialities in the Brain”, en Victoria Pitts-Taylor (comp.), *Mattering. Feminism, Science and Materialism*, vol. 1, New York University Press, Nueva York/Londres, cap. 7, pp. 122–139. <<https://doi.org/10.18574/nyu/9781479833498.003.0008>>.
- Kessler, Suzanne J., 1990, “The Medical Construction of Gender: Case Management of Intersexed Infants”, *Signs. Journal of Women in Society and Culture*, vol. 16, no. 1, pp. 3–26. <<https://doi.org/10.1086/494643>>
- Kosofsky Sedgwick, Eve, 1998 [1990], *Epistemología del armario*, trad. T. Bladé, Ediciones de la Tempestad, Barcelona.
- Krieger, Nancy, Jaquelyn L. Jahn y Pamela D. Waterman, 2017, “Jim Crow and Estrogen-Receptor-Negative Breast Cancer: US-born Black and White non-Hispanic Women, 1992–2012”, *Cancer Causes & Control*, vol. 28, pp. 49–59. <<https://doi.org/10.1007/s10552-016-0834-2>>
- Kunz, Thomas H. y David J. Hosken, 2008, “Male Lactation: Why, Why not and Is it Care?”, *Trends in Ecology & Evolution*, vol. 24, no. 2, pp. 80–85. <<https://doi.org/10.1016/j.tree.2008.09.009>>
- Lafont, Joaquín Román, 2015, “Lactancia masculina inducida”, *Revista Cubana de Pediatría*, vol. 87, no. 4, pp. 487–498.
- Liang, Yiran, Hanwen Zhang, Xiaojin Song, Qifeng Yang, 2020, “Metastatic heterogeneity of breast cancer: Molecular Mechanism and Potential Therapeutic

- Targets”, *Seminars in Cancer Biology*, vol. 60, pp. 14–27. <<https://doi.org/10.1016/j.semcancer.2019.08.012>>
- Methamem, Marwa, Imen Ghadhab, Samir Hidar y Raja Briki, 2020, “Breast Cancer in Men: a Serie of 45 Cases and Literature Review”, *Pan African Medical Journal*, vol. 36, pp. 1–10. <<https://doi.org/10.11604/pamj.2020.36.183.22574>>
- Migliavacca Zucchetti, Bruna, Fedro A. Peccatori y Giovanni Codacci Pisanelli, 2020, “Pregnancy and Lactation: Risk or Protective Factors for Breast Cancer?”, en Sadaf Alipour y Ramesh Omranipour (comps.), *Diseases of the Breast during Pregnancy and Lactation, Advances in Experimental Medicine and Biology*, vol. 1252, pp. 195–199. <[https://doi.org/10.1007/978-3-030-41596-9\\_27](https://doi.org/10.1007/978-3-030-41596-9_27)>
- Nikčević, Gordana, Natasa Kovačević-Grujičić, Marija Mojsin, Aleksandra Krstić, Tijana Savić y Milena Stevanović, 2011, “Regulation of the SOX3 Gene Expression by Retinoid Receptors”, *Physiological Research*, vol. 60, sup. 1, pp. 83–91. <<https://doi.org/10.33549/physiolres.932184>>
- Nofal, M.N. y A.J. Yousef, 2019, “The Diagnosis of Male Breast Cancer”, *The Netherlands Journal of Medicine*, vol. 77, no. 10, pp. 356–359.
- Oettel M. y Amal K. Mukhopadhyay, 2004, “Progesterone: The Forgotten Hormone in Men?”, *The Aging Male*, vol. 7, no. 3, pp. 236–257. <<https://doi.org/10.1080/13685530400004199>>
- Ottolenghi, Chris, Emanuele Pelosi, Joseph Tran, Maria Colombino, Eric Douglass, Timur Nedorezov, Antonio Cao, Antonino Forabosco y David Schlessinger, 2007, “Loss of *Wnt1* and *Foxl2* Leads to Female-to-Male Sex Reversal Extending to Germ Cells”, *Human Molecular Genetics*, vol. 16, no. 23, pp. 2795–2804. <<https://doi.org/10.1093/hmg/ddm235>>
- Rauch, Julia M. y Lise Eliot, 2022, “Breaking the Binary: Gender versus Sex Analysis in Human Brain Imaging”, *NeuroImage*, vol. 264, no. 119732, pp. 1–5. <<https://doi.org/10.1016/j.neuroimage.2022.119732>>
- Richardson, Sarah S., 2022, “Sex Contextualism”, *Philosophy, Theory, and Practice in Biology*, vol. 13, no. 9, pp. 1–17. <<https://doi.org/10.3998/ptpb.io.2096>>
- Richardson, Sarah S., 2015, “Maternal Bodies in the Postgenomic Order: Gender and the Explanatory Landscape of Epigenetics”, en Sarah S. Richardson y Hallam Stevens (comps.), *Postgenomics. Perspectives on Biology after the Genome*, Duke University Press, Durham, cap. 11., pp. 210–231.
- Rippon, Gina, 2019, *The Gender and our Brain. The New Neuroscience that Shatters the Myth of the Female Brain*, Random House, Nueva York.
- Risbridger Gail P., Ian D. Davis, Stephen N. Birrell y Wayne D. Tilley, 2010, “Breast and Prostate Cancer: More Similar than Different”, *Natural Reviews Cancer*, vol. 10, no. 3, pp. 205–212. <<https://doi.org/10.1038/nrc2795>>
- Sanchis Segura, Carla, 2020, “Cerebros masculinos y femeninos, ¿Mito o realidad?”, *Métode*, no. 107, pp. 15–22. Disponible en: <<https://metode.es/wp-content/uploads/2021/02/107ES-sanchis-cerebros-masculinos-femeninos.pdf>>



- Santos, F.C.A. y S.R. Taboga, 2006, "Female Prostate: A Review about the Biological Repercussions of this Gland in Humans and Rodents", *Animal Reproduction*, vol. 3, no. 1, pp. 3–18.
- Satram-Hoang, Sacha, Argyrios Ziogas y Hoda Anton-Culver, 2007, "Risk of Second Primary Cancer in Men with Breast Cancer", *Breast Cancer Research*, vol. 9, no. 10. <<https://doi.org/10.1186/bcr1643>>
- Schmitz, Sigrid, 2021, "TechnoBrainBodies-in-Cultures: An Intersectional Case", *Frontiers in Sociology*, vol. 6, no. 65, pp. 1–16. <<https://doi.org/10.3389/fsoc.2021.651486>>
- Subrini, Jeremie y James Turner, 2021, "Y Chromosome Functions in Mammalian Spermatogenesis", *eLife*. <<https://doi.org/10.7554/eLife.67345>>
- Tsugane, Shoichiro, 2021, "Why has Japan Become the World's Most Long-Lived Country: Insights from a Food and Nutrition Perspective", *European Journal of Clinical Nutrition*, vol. 75, pp. 921–928. <<https://doi.org/10.1038/s41430-020-0677-5>>
- Van Anders, Sari M., 2022, "Gender/Sex/ual Diversity and Biobehavioral Research", *Psychology of Sexual Orientation and Gender Diversity*. Advance online publication. <<https://doi.org/10.1037/sgd0000609>>
- Varela, Francisco J., Evan Thompson y Eleanor Rosch, 1997, *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, trad. C. Gardini, Gedisa, Barcelona.
- Zaviacic, Milan y Richard J. Ablin, 2000, "The Female Prostate and Prostate-Specific Antigen. Immunohistochemical Localization, Implications of this Prostate Marker in Women and Reasons for Using the Term 'Prostate' in the Human Female", *Histology and Histopathology*, vol. 15, no. 1, pp. 13–142. <<https://doi.org/10.14670/HH-15.131>>

Recibido el 10 de marzo de 2023; revisado el 19 de junio; aceptado el 28 de julio de 2023.



## Discusiones

### Amor, confianza y autorrealización: la alternativa frankfurtiana frente a la disyuntiva de la libertad

#### [Love, Trust, and Self-realization: The Frankfurtian Alternative to the Dilemma of Freedom]

AGUSTÍN REYES MOREL

*Instituto de Economía*

*Facultad de Ciencias Económicas y de Administración*

*Universidad de la República*

*Uruguay*

agustin.reyes@fcea.edu.uy

<https://orcid.org/0000-0002-9241-5910>

**Resumen:** En *Libertad. Un panfleto civil*, Carlos Pereda reconstruye una disyuntiva central en relación con las posibles interpretaciones del valor sobredeterminado de la libertad: o la libertad se entiende como autenticidad o se asume como autonomía. El modelo más simple de la primera alternativa postula una estructura jerárquica de deseos y habitualmente se lo vincula con la obra temprana de Harry Frankfurt. En el análisis que sigue, trataré de mostrar que la introducción de la noción de *amor* en la perspectiva frankfurtiana permite considerarla una versión que supera la disyuntiva entre autonomía y autenticidad al avanzar por un tercer camino: la idea de libertad como autorrealización, es decir, como la puesta en práctica de la capacidad de amar que permite a las personas bosquejar y perseguir ciertos fines últimos.

**Palabras clave:** Carlos Pereda, Harry Frankfurt, autenticidad, autonomía

**Abstract:** In *Freedom. A Civil Pamphlet*, Carlos Pereda raises a central dilemma in relation to the possible interpretations of the overdetermined value of freedom —either freedom is understood as authenticity or it is assumed as autonomy. The simplest model of the first alternative posits a hierarchical structure of desires and is often linked to the early work of Harry Frankfurt. In the analysis that follows, I will try to show that the introduction of the notion of *love* allows us to consider the Frankfurtian perspective as a version that overcomes the dilemma between autonomy and authenticity by advancing in a third way: the idea of freedom as self-realization, that is, as the development of the capacity to love that allows people to outline and pursue certain final ends.

**Keywords:** Carlos Pereda, Harry Frankfurt, authenticity, autonomy

*El cuidado de sí es, bien entendido, el conocimiento de sí, pero es también el conocimiento de cierto número de reglas de conducta o de principios que son a la vez verdades y prescripciones. Cuidar de sí es equiparse de estas verdades.*

Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”

## 1

En su libro *Las culturas de la argumentación*, Carlos Pereda se refiere a una de las obras del filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferreira como “ese libro de autoayuda que es asimismo una profunda meditación sobre los laberintos de quien argumenta” (Pereda 2022, p. 117). Esta descripción, aunque limitada, cabe sin duda para *Libertad. Un panfleto civil*, porque en este libro Pereda parece remedar lo que Michel Foucault define como una práctica ascética: “no el sentido de la moral de la renuncia, sino el de un ejercicio de uno sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser” (Foucault 1999, p. 394). Lo particular y enriquecedor del texto de Pereda es que, fiel a su estilo conversacional, este transformarse y elaborarse, esta práctica de autoayuda, es una tarea que se propone para sí mismo y para quien se aventura en el libro, para un lector o una lectora que acompañe a Pereda en su profunda meditación sobre los laberintos de la argumentación. Pero no de una argumentación en el vacío, sino en relación con una de las preocupaciones centrales de los animales humanos: la libertad. El laberinto que recorreremos junto a Pereda está ayuno de referencias explícitas o citas directas, pero está repleto de ecos de otras voces que se dejan adivinar en giros e inflexiones, en admoniciones y advertencias, en reglas de conducta y prescripciones. Una obra, abigarrada, vasta e iluminadora, en la que Pereda condensa y perfecciona las estrategias de rodeos y pasajes, el nomadismo, la porosidad, y que en muchas ocasiones recuerda el estilo de los moralistas franceses de los siglos XVII y XVIII pero que, a diferencia de ellos, postula una confianza (¿una apuesta?) en la naturaleza de unos seres que no pueden dejar de tomarse en serio, es decir, de reflexionar argumentativamente sobre sí mismos y sobre su mundo.

Lo anterior es así porque el objetivo central del libro de Pereda es tasar la solidez de lo que denomina la autocomprensión básica de los animales humanos, es decir, la confianza en que somos “capaces de actuar por razones normativas —por consideraciones que aceptamos

como orientaciones de valor— y en que no nos mueven sólo causas externas o internas” (Pereda 2020, p. 7). En otras palabras, que nuestra voluntad es, en algún sentido, libre. Sin embargo, así como el rigor se dice de muchas maneras, la libertad también. Pereda señala que la libertad, la igualdad y la colaboración social, entre otros, son valores sobredeterminados (Pereda 2020, p. 53). En el caso de la libertad, Pereda propone que existe una disyuntiva general que concentra las interpretaciones diversas de ese valor: “O se concibe la libertad como la construcción de una persona o de un grupo social que en último término procura vivir dándose sus propias leyes de acuerdo con las mejores razones que pueda encontrar, o se concibe la libertad como la construcción de subjetividades que dan con el modo peculiar de desear y emocionarse que es suyo” (Pereda 2020, p. 61).

La primera opción de la disyuntiva presenta el modelo de libertad como autonomía y el segundo el modelo de libertad como autenticidad. Además, Pereda sugiere que cada uno de estos modelos pueden tener una versión simple o compleja. Por ejemplo, en el caso de la autenticidad o se la concibe simplemente “como la búsqueda de asumirse a partir de un procedimiento de agregación de deseos hasta que la persona se identifica con aquellos deseos que más fuerte la expresan” o, por otro lado, puede interpretarse de forma más compleja como la puesta en marcha de un procedimiento de sustracción de procesos distorsionadores para recuperar el genuino amor propio como fundamento (Pereda 2020, p. 80). Sin hacerlo de forma explícita, Pereda toma como epítome del modelo simple de autenticidad la perspectiva del filósofo Harry Frankfurt, para quien “muchos animales parecen tener la capacidad de lo que denominaré ‘deseos de primer orden’. Sin embargo, ningún animal salvo el hombre parece tener la capacidad de realizar la autoevaluación reflexiva que se manifiesta en la formación de los deseos de segundo orden” (Frankfurt 2006b, p. 42). Frankfurt es señalado como el promotor de lo que se conoce como la perspectiva jerárquica de la voluntad, una perspectiva que utiliza unos pocos elementos para caracterizar la libertad en este terreno: deseos de diversos órdenes y un proceso reflexivo de identificación con algunos de ellos. Varias han sido las críticas que ha recibido este modelo<sup>1</sup> y Pereda se enfoca en la aparente ausencia de criterios normativos para evaluar nuestra voluntad: “con el procedimiento de agregación de deseos somos incapaces de discernir deseos presas de experiencias de intrusos [...] porque sólo somos capaces de ordenar los deseos por su fuerza o intensidad” (Pereda

<sup>1</sup>Muchas de ellas se analizan en las pp. 74–86 de Reyes 2020.

2020, p. 71). Las experiencias de intrusos se relacionan con la sospecha de que no somos dueños de nosotros mismos, de que no poseemos un control relativo sobre los propios procesos de desear y creer, que estamos fatalmente engañados, errando sin dirección propia por un mundo de sombras (Pereda 2020, p. 8).

Frente a las dificultades del modelo simple para responder a estos desafíos, Pereda propone un modelo complejo de autenticidad cuyo núcleo central está en la idea de rescatar el amor propio como virtud, dado que “esa fuerte amistad consigo mismo que tanto acrecienta el poder de actuar provoca que las personas en las circunstancias positivas se cuiden, [...] y, en las aciagas, se protejan y defiendan frente a peligros” (Pereda 2020, p. 79). Para evitar la corrupción del amor propio (con la marca de la arrogancia o del menosprecio), Pereda sugiere la siguiente norma subdeterminada:

*Actúa de tal manera que obedezcas la guía de tu amor propio como virtud y, así, despójalo, una y otra vez, de sus enviciamientos.* (Pereda 2020, p. 80)

Lo que quisiera defender en el resto de este texto es que la propuesta de Frankfurt, considerada en su globalidad, se separa del modelo simple de libertad como autenticidad a partir de dotar de valor estructural al concepto de amor y proponer un mecanismo de sustracción de enviciamientos elaborado a partir del criterio de claridad y distinción cartesiano. Pero en la arquitectura argumental frankfurtiana, el procedimiento experimental y sistemáticamente incipiente del amor permite encontrar razones normativas para orientar la práctica (es decir, alcanzar cierta racionalidad volitiva), por lo que también se vincula con el modelo de libertad como autonomía. De aquí que puede leerse la perspectiva de Frankfurt como superadora (en cierta medida) de la disyuntiva entre autonomía y autenticidad (y entre simplicidad y complejidad) al avanzar en un tercer sendero que también ha sido largamente transitado por la filosofía: la idea de libertad como autorrealización, es decir, como la puesta en práctica y desarrollo de las capacidades que permiten bosquejar y perseguir ciertos fines últimos que dotan de sentido a la vida y brindan razones prácticas a criaturas que no pueden evitar ser activas (Frankfurt 2007b, p. 136).

## 2

En lo que se puede denominar el tercer movimiento de la composición sobre la libertad de la voluntad,<sup>2</sup> Frankfurt se dedica de lleno a profundizar sobre un tema que considera uno de los más antiguos y respetables en la larga tradición del pensamiento filosófico occidental: la relación entre el amor y la racionalidad. Ambos han sido considerados los rasgos más valiosos y destacados en casi cualquier caracterización de lo que hace verdaderamente a una persona y, a su vez, ambos comparten tres características: los dictados del amor y de la razón se imponen como *necesidades* a las que la persona no puede dejar de dar consentimiento; las relaciones que se establecen con los objetos de dedicación amorosa y racional son constituyentes de la *autoidentidad* de las personas; y, aun cuando las personas se ven cautivas por los mandatos amorosos y racionales, su encuentro implica una profunda experiencia de *liberación*. Al mismo tiempo, Frankfurt considera que existe una diferencia radical entre ambas características: mientras que el amor es ineludiblemente *personal*, la razón es inherentemente *impersonal*. En la perspectiva del filósofo estadounidense, la fuente última de normatividad práctica reside en la actividad amorosa y en las demandas con las que el amor constriñe legítimamente al amante. Pero la estrategia presenta un giro que permite reincorporar la racionalidad purgada ya de sus componentes universalistas, porque quien logra percibir clara y distintamente qué es lo que ama y qué es capaz de amar puede entonces responder a los requisitos del amor y, así, adquirir una confianza madura en su identidad como agente que es la marca más precisa de la racionalidad volitiva. En lo que sigue precisaré cómo se articulan estos conceptos en la teoría de Frankfurt para brindar una aproximación a la idea de libertad como autorrealización.

El autor comienza a establecer el lazo entre libertad y necesidad a partir del concepto de *preocupación* (Frankfurt 2006c; Frankfurt 2007d) y lo ata fuertemente mediante las ideas de *lo impensable* y, por último, de *amor*. En el pasaje en que el filósofo estadounidense analiza la conocida sentencia de Lutero ante la Dieta de Worms, se vislumbra el carácter especial que poseen algunas preocupaciones: “hay ocasiones en que una persona se da cuenta de que lo que la preocupa le importa no sólo tanto sino de tal manera, que le es imposible abstenerse de un

<sup>2</sup>En Reyes 2020 distingo los tres movimientos de la libertad de la voluntad en la perspectiva de Frankfurt a partir de sus nociones clave: la estructura jerárquica de los deseos, las preocupaciones y el amor. Varias de las ideas en este artículo están extraídas de (y desarrolladas con mayor profundidad en) dicha obra.

determinado curso de acción. Es de suponer, por ejemplo, que Lutero hizo su famosa declaración ‘Heme aquí; no puedo hacer otra cosa’, en una ocasión semejante” (Frankfurt 2006b, p. 127). Frankfurt sugiere que el sentido cabal de la frase sólo puede comprenderse si se introduce el concepto de *necesidad volitiva*. El encuentro con una necesidad volitiva se expresa mediante la idea de que en tal circunstancia la persona *no puede dejar de* preocuparse por determinado sujeto, objeto o estado de cosas. Una persona sometida a la necesidad volitiva encuentra que *debe* actuar como lo hace pero, a diferencia de las posturas kantianas, ese deber no surge del respeto al principio estructurador de la razón práctica universal, sino de un reconocimiento de los elementos inalienables de la identidad volitiva particular del agente (Frankfurt 2006b, p. 128).

Para profundizar en esta distinción, Frankfurt reconstruye el sentido tradicional del término autonomía como gobierno de sí mismo y luego dice que, para Kant, una persona “prueba su libertad en el más alto grado cuando es *incapaz* de resistir el llamado del *deber*” (Kant 1989, p. 232 n.) al tiempo que “la autonomía es la constitución de la *voluntad*, por la cual es ella para sí misma una *ley*” (Kant 1996, p. 211).<sup>3</sup> En la perspectiva de Frankfurt, las primeras partes de cada frase son correctas: la autonomía implica la constitución de la voluntad mediante un conjunto de restricciones legítimas. Pero la autoridad de las necesidades volitivas no reside ni en el deber, ni en la ley moral: “la libertad más auténtica no sólo es compatible con el hecho de estar necesitado, como Kant sugiere, en realidad exige la necesidad [...] En mi opinión, las acciones pueden ser autónomas, ya estén o no de conformidad con el deber, cuando se realizan por amor” (Frankfurt 2007d, p. 208).

### 3

Frankfurt formula sus principales ideas sobre la investidura volitiva a la que llama amor en cuatro textos: “Autonomía, necesidad y amor” (1994), “Sobre el preocuparse” (1998), *The Reasons of Love* (2004) y sus conferencias Tanner (2006).<sup>4</sup> En el primero de ellos afirma que aunque el amor suele implicar varios sentimientos y creencias que lo expresan, revelan o respaldan, su núcleo es volitivo: “El hecho de que una persona se preocupe por algo o lo ame no tiene tanto que ver con

<sup>3</sup>Las citas están extraídas directamente de la traducción al castellano del texto de Frankfurt 2007d, pp. 207–208.

<sup>4</sup>Los números entre paréntesis corresponden a las fechas de publicación original de los textos.



su sentimiento que las cosas despiertan en ella o con sus opiniones al respecto como con *las estructuras motivacionales más o menos estables* [...] que guían y limitan su conducta” (Frankfurt 2007d, p. 205). En el segundo, define el amor como una “inquietud [*concern*] por el bienestar o el florecimiento de un objeto amado: una inquietud más o menos volitivamente forzada [*constrained*], de modo que no es el producto de una decisión del todo libre y tomada bajo pleno control voluntario, y que también es más o menos desinteresada” (Frankfurt 2007e, p. 257). Así, el amor puede establecerse como una *estructura volitiva un tanto involuntaria y compleja* que se refiere tanto a la disposición de una persona para actuar como a su disposición para manejar las motivaciones e intereses que la mueven.

El procedimiento de amar es intrínsecamente valioso con independencia de la cualidad de su objeto pero, al mismo tiempo, depende del valor final de este último para dotar instrumentalmente de valor al acto de amarlo. Frankfurt ilustra el punto de la siguiente forma: “Mis hijos son inconmensurablemente más importantes para mí, en virtud de mi amor por ellos, de lo que serían, si, de hecho, no los amara como los amo. Además del hecho de que *mis hijos* son importantes para mí, está el hecho muy diferente y no menos significativo de la importancia de *amarlos*. La vida misma me resultó más importante cuando empecé a amarlos” (Frankfurt 2007e, p. 268). Así, a través del amor adquirimos fines últimos con los cuales no podemos dejar de estar atados y, en virtud de tener estos fines, adquirimos razones para actuar que no podemos dejar de considerar como particularmente convincentes. Los objetos y relaciones del amor guían y limitan la agencia de una persona: “determinan lo que puede desear hacer, lo que no puede dejar de hacer y lo que no puede obligarse a hacer. Determinan también lo que podría aceptar como una razón para actuar, lo que no puede dejar de considerar una razón para actuar y lo que no puede considerar tomar como una razón para actuar” (Frankfurt 2004, p. 49). Aquí propongo hacer un alto en la argumentación y con pudor tomo prestado un elemento de la estrategia de los pasajes y rodeos, de la razón porosa, y sugiero una frankfurtiana *norma subdeterminada*:

*Actúa sabiendo que lo verdaderamente importante para guiar tu vida está íntimamente relacionado con lo que amas, con lo que te es impen-sable dejar de amar y con lo que eres capaz de amar.*

Para Frankfurt, la pregunta básica para la orientación normativa práctica no es qué es lo que el sujeto debe amar, sino qué es capaz de amar.

En este enfoque, tal campo de interrogación no remite a ciertas capacidades inherentes, esenciales o *a priori* del sujeto, sino que, dada la idea de un sujeto entendido como un ser activo, se extiende a cuestiones vinculadas con la determinación de qué tipo de actividades permite la realización del sujeto. Estas interrogantes no tienen una respuesta *a priori* ni son producto de una especie de introspección cuidadosa, sino que se resuelven en la experimentación, en la externalización, en la “*cohesión y el significado* [generados] al resolver problemas, tomar decisiones e implementar proyectos” (Frankfurt 2007e, p. 275). “Experimentar”, “resolver problemas” e “implementar proyectos” son actividades mediante las cuales la persona se realiza *a través de* y *en* el mundo. Como sugiere Jaeggi 2014, la autorrealización implica una forma de *llevar a cabo* u *ocuparse* de la propia vida y una forma de *apropiarse de sí mismo*; es decir, una forma de estar bajo el comando de uno mismo.<sup>5</sup> Esto no quiere decir una autotransparencia ni el control absoluto, sino la capacidad de estar familiarizado con uno mismo [“*über sich verfügen können*”] y saber cómo tratar de forma apropiada con aquel/aquello que uno es [“*mit sich umgehen können*”] (Jaeggi 2014, p. 20). Por lo tanto, un posible reverso de la realización personal es la alienación, que puede entenderse como una disrupción en el acceso a lo que el sujeto quiere y hace, una perturbación que altera el proceso de apropiación exitosa. ¿Cuál es el criterio para suponer que la relación de apropiación se desarrolla sin obstáculos? Jaeggi sugiere que “el criterio para una apropiación exitosa está ubicado en el proceso en sí mismo, en el funcionamiento de este proceso *como* proceso [...] Una inadecuada capacidad de integración y de resolución de problemas, tanto como una falta de apertura e inclusión en el proceso de apropiación son síntomas de [una] deficiencia funcional” (Jaeggi 2014, pp. 176–177). Estas deficiencias funcionales pueden ir desde la rigidez (alguien no es accesible a sí mismo en la medida en que sostiene de forma rígida decisiones tomadas previamente) hasta la inaccesibilidad (estar cerrado a experiencias y razones), pasando por la indiferencia. Como sugiere Frankfurt, “una vida en la que nada fuese importante sería, por hipótesis, una vida sin fines últimos de importancia. Se sigue de ello que carecería de actividades significativas. Quien llevara esa vida sería indiferente ante sus propios actos y no se sentiría vinculado a ellos” (Frankfurt 2007b, p. 145). Esta idea tiene un claro aire de familia con lo que propone Pereda en relación con quien no es capaz de admirar, elogiar o entusiasmarse frente a lo que comprende como un bien. En este caso, “estamos ante una creciente indi-

<sup>5</sup> Jaeggi toma esta idea de Tugendhat 1986.

ferencia que concibe la consigna ‘nada importa’ como algo razonable” (Pereda 2020, p. 94). La supuesta razonabilidad del “nada importa” es, en definitiva, una patología central en el modelo de libertad como autorrealización.

## 4

De manera que, en la lógica frankfurtiana, el procedimiento de amar es lo que determina los fines que son verdaderamente importantes. Sin duda que lo que una persona es capaz de amar y la justipreciación de su valor pueden requerir una investigación y un análisis significativo. No es fácil para las personas conocer qué es lo que realmente les importa o verdaderamente aman. Sus motivos y disposiciones son notoriamente inciertos y opacos, y habitualmente se comprenden de forma equivocada (Frankfurt 2006d). Pero, además, “cuando alguien se propone identificar las metas que guiarán y limitarán su conducta [...] procura resolver la cuestión de cómo debe vivir. Ahora bien [...] el inconveniente es que su significado recién puede concebirse de manera confiable una vez respondida la cuestión. Así, al parecer es preciso zanjar la cuestión antes de saber exactamente cuál es” (Frankfurt 2007b, p. 149). De aquí puede surgir una nueva norma subdeterminada:

*Actúa sabiendo que las respuestas a las preguntas sobre cómo vivir, qué somos capaces de amar y qué es importante, tienen la marca de lo que es sistemáticamente incipiente, es decir, que “el modo de entender las preguntas depende del modo de resolverlas”.<sup>6</sup>*

En este proceso experimental, la razón y la argumentación poseen un papel relevante. Pero no en la tarea de fundamentar finalmente la dignidad de ciertos objetos y relaciones amorosas, sino en *desbrozar* el camino hacia la percepción clara y distinta de lo que una persona verdaderamente ama y de lo que es capaz de amar.<sup>7</sup> En el entramado conceptual frankfurtiano, esta idea de que podemos hallar cierta luz en las sombras remite a la noción de *incondicionalidad*. Frankfurt sugiere “que mi interés en la incondicionalidad es paralelo al interés de Des-

<sup>6</sup> La sentencia entre comillas se encuentra en Frankfurt 2007b, p. 149.

<sup>7</sup> A semejanza de lo que postula Pereda: “Educate para dejar atrás lo que entorpece vincularte con lo que importa. Pero cuando no puedas perder esos obstáculos aprende a saber cómo resistirlos no cansándote de formular y responder preguntas de comprensión, de verdad y de valor” (Pereda 2020, p. 168).

cartes en la percepción clara y distinta [...] Mi pensamiento filosófico ha estado profundamente influenciado por los esfuerzos sostenidos que realicé, hace muchos años, por comprender de lo que Descartes era capaz” (Frankfurt 2002, p. 278). En este sentido, Frankfurt asegura que la inquietud de Descartes no era qué pensar de los fenómenos, sino qué hacer consigo mismo.

Las interrogantes sobre qué hacer con uno mismo o cómo vivir no obligan a las personas a descubrir qué estilos o ideales vitales pueden estar justificados por argumentos definitivos: “lo que asegura la estabilidad de nuestros fines últimos es que tenemos confianza en las tendencias y respuestas de nuestro propio carácter volitivo” (Frankfurt 2004, p. 50). La confianza no es un reaseguro con respecto a la legitimidad de las *voliciones*, sino con respecto al carácter del propio agente como evaluador en un campo minado por la incertidumbre. Frente a la imposibilidad de determinar de forma *a priori* y *autoevidente* el valor de ciertos objetos del amor, la fuente última de validez brota de la confianza que el sujeto tiene en sí mismo a partir de guiarse mediante el criterio de la claridad y distinción. Este criterio procedimental,<sup>8</sup> que guía el camino en el entramado de luces y sombras, evita (¿disminuye la posibilidad de?) que la confianza resultante tenga el carácter de lo que Pereda denomina *suplementos de firmeza*, es decir, aquellos elementos que “refuerzan creencias discutibles o falsas que se adoptan con un grado más alto de seguridad de lo que permiten los respaldos disponibles” (Pereda 2020, p. 74).

Esta confianza, que es el resultado de la experimentación, del ejercicio de darse una realidad en el mundo, es otra forma de llamar a la incondicionalidad. Frankfurt sugiere que ser incondicional es amarse a sí mismo y es sinónimo de poseer un corazón *puro* (Frankfurt 2004, p. 95). El corazón del amante incondicional es puro en el sentido de que su voluntad es puramente suya, es decir, no está alienado con respecto a los objetos y relaciones que mueven su voluntad. Es libre en amar lo que ama, al menos en el sentido de que su amor no está obstruido por él mismo. Aunque no es autotransparente, sí es autoaccesible. Está familiarizado con sus deseos, preocupaciones y amores. Así, la incondicionalidad que presenta una persona en sus relaciones amorosas puede

<sup>8</sup>En Reyes 2019 trato de mostrar la complementariedad del criterio de claridad y distinción con la preocupación por distinguir la verdad de la falsedad. Este último elemento se asemeja, en su centralidad, a uno de los usos del imperativo de la vida propuesto por Pereda: formular y responder preguntas de comprensión, verdad y valor (Pereda 2020).

entenderse como el establecimiento de una confianza en su naturaleza volitiva; en términos de Pereda, como una apuesta, porque la obtención de los “afueras relativos” del mundo de sombras, aun cuando anhelados, no están al alcance directo e inmediato de la persona. Una última norma subdeterminada puede entreverse en estos párrafos:

*Actúa sabiendo que la claridad y la confianza son esencialmente sub-productos, es decir, estados y actitudes que sobrevienen al saber “perder, resistir y recomenzar” y que cualquier intento de desarrollarlas intencionalmente está condenado al fracaso.<sup>9</sup>*

En los fragmentos finales de dos de sus obras<sup>10</sup> Frankfurt bosqueja, mediante la presentación de un ejemplo personal, cuál puede ser otro purgante en contra de la construcción fraudulenta de la autorrealización o de la aparición de *personajes*, es decir, de tipos consolidados “resultado de mecanismos de reducción e integración, cuya función consiste en anunciarse de manera rígida a los demás y, tarde o temprano, a sí mismo” (Pereda 2020, p. 37). La pregunta que se plantea Frankfurt es “¿qué pasa si, al final de todo, el sujeto no puede dejar de ser ambivalente con respecto al carácter de su voluntad?” Para bosquejar una respuesta, el filósofo estadounidense reconstruye una charla que entabló con una secretaria de un departamento aledaño al suyo, quien le dijo que, a su entender, “en una relación sería sólo dos cosas son realmente importantes: la honestidad y el sentido del humor. Luego se hizo un instante para reflexionar y dijo: ‘Mire, en realidad no estoy tan seguro con respecto a la honestidad; después de todo, aunque digan la verdad, cambian de opinión tan rápido que, de todos modos, no se puede contar con ellos’” (Frankfurt 2007c, p. 173). A veces una persona vacila con tanta facilidad que no hay dato estable sobre lo que piensa o siente. En esos casos, dice Frankfurt, cuando la única verdad es demasiado limitada para ser útil, la honestidad meticulosa es el rictus de un personaje. Por más vueltas que dé, no puede encontrar una manera de estar satisfecho consigo mismo. Si al final de una investigación orientada intelectual, emocional y experimentalmente queda en definitiva claro que la voluntad de la persona siempre sufrirá de inhibiciones —si el amor a sí mismo es algo inalcanzable—, el consejo de Frankfurt es que la persona al menos se aferre a su sentido del humor. Como cierre y

<sup>9</sup>El concepto de “subproducto” se formula en Elster 1988 y la idea de aprender a perder, resistir, recomenzar y actuar en consecuencia es el corazón del imperativo de la vida propuesto por Pereda 2020.

<sup>10</sup>Frankfurt 2004; Frankfurt 2007c.

jugando con el título de las conferencias Tanner dictadas por Frankfurt (*Taking Ourselves Seriously and Getting it Right*),<sup>11</sup> propongo una apuesta complementaria de la razón porosa:

*Si en el proceso de tomarte en serio llegas a la conclusión de que no puedes hacerlo bien, quizá lo mejor es no tomarte tan en serio (cuídate de ti mismo y evita ser un profesional de tiempo completo del “amargarse la vida”).*<sup>12</sup>

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Elster, Jon, 1988, *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*, trad. E. Lynch, Península, Barcelona.
- Foucault, Michel, 1999, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III, trad. A. Gabilondo, Paidós, Barcelona, pp. 393–415.
- Frankfurt, Harry G., 2007a, *Necesidad, volición y amor*, trad. H. Pons, Katz, Buenos Aires. <<https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bchd>>
- Frankfurt, Harry G., 2007b, “Sobre la utilidad de los fines últimos”, en Harry G. Frankfurt, 2007a, pp. 135–154.
- Frankfurt, Harry G., 2007c, “La más tenue de las pasiones”, en Harry G. Frankfurt 2007a, pp. 155–174.
- Frankfurt, Harry G., 2007d, “Autonomía, necesidad y amor”, en Harry G. Frankfurt 2007a, pp. 205–222.
- Frankfurt, Harry G., 2007e, “Sobre el preocuparse”, en Harry G. Frankfurt 2007a, pp. 243–278.
- Frankfurt, Harry G., 2006a, *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos*, trad. VI. Weinstabl y S.M. de Hagen, Katz, Buenos Aires. <<https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bf40>>
- Frankfurt, Harry G., 2006b, “La libertad de la voluntad y el concepto de persona”, en Harry G. Frankfurt 2006a, pp. 25–46.
- Frankfurt, Harry G., 2006c, “La importancia de lo que nos preocupa”, en Harry G. Frankfurt 2006a, pp. 119–138.
- Frankfurt, Harry G., 2006d, *On Bullshit. Sobre la manipulación de la verdad*, trad. M. Candel, Paidós, Madrid.
- Frankfurt, Harry G., 2006e, *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*, The Tanner Lectures in Moral Philosophy, Stanford University Press, Stanford.
- Frankfurt, Harry G., 2004, *The Reasons of Love*, Princeton University Press, Princeton. [Hay traducción al castellano: *Las razones del amor*, trad. C. Castells Auleda, Paidós, Madrid, 2016.] Las citas en el artículo son de la edición original. <<https://doi.org/10.1515/9781400826063>>

<sup>11</sup> Frankfurt 2006e.

<sup>12</sup> Watzlawick 2013.

- Frankfurt, Harry G., 2002, “Reply to Barbara Herman”, en Sarah Buss y Lee Overton (comps.), *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*, MIT Press, Cambridge, pp. 275–278.
- Jaeggi, Rahel, 2014, *Alienation*, ed. Frederick Neuhouser, trad. F. Neuhouser y A. Smith, Columbia University Press, Nueva York. <<https://doi.org/10.7312/jaeg15198>>
- Kant, Immanuel, 1996, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. J. Mardomingo, Ariel, Barcelona.
- Kant, Immanuel, 1989, *La metafísica de las costumbres*, trads. A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Tecnos, Madrid.
- Pereda, Carlos, 2022, “Unamuno y el lema ‘rigor se dice de muchas maneras’, Vaz Ferreira y ‘el quijotismo de la razón’”, en Carlos Pereda, *Las culturas de la argumentación. Una tradición del pensar nómada*, Editorial Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 115–142.
- Pereda, Carlos, 2020, *Libertad. Un panfleto civil*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, Ciudad de México.
- Reyes, Agustín, 2020, *La importancia de lo que amamos*, Tirant Humanidades, Valencia.
- Reyes, Agustín, 2019, “Orientándose en la oscuridad: autorrealización y preocupación por la verdad en la obra de Harry G. Frankfurt”, *Signos filosóficos*, vol. 21, no. 42, pp. 136–165.
- Tugendhat, Ernst, 1989, *Self-Consciousness and Self-Determination*, trad. P. Stern y W.P. Steinberg, MIT Press, Cambridge. [Hay traducción al español: *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*, trad. R.H. Santos-Ilhau, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.]
- Watzlawick, Paul, 2013, *El arte de amargarse la vida*, 2ª. ed., trad. X. Moll y F. Solano, Herder, Barcelona. <<https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k02x>>

Recibido el 4 de julio de 2023; aceptado el 17 de julio de 2023.





## Preguntas del orden normativo, histórico y político a *Libertad. Un panfleto civil* de Carlos Pereda

### [Questions about Normative, Historical, and Political Aspects of *Libertad. Un panfleto civil* by Carlos Pereda]

OBED FRAUSTO  
Ball State University  
Indiana  
obedfrausto@gmail.com

**Resumen:** El pensamiento nómada de Carlos Pereda es un intento de escapar de la razón arrogante hacia la razón porosa a través de máximas que nos animan a hacer todo tipo de preguntas, incluso las que provocan escándalo. Objeto a Pereda con tres cuestionamientos. La primera interrogación se refiere a por qué si el pensamiento nómada se desplaza de un lugar a otro, no puede apartarse de sus propias máximas. La segunda pregunta si el modelo interactivo de resolución de controversias es universal o particular y cómo este modelo interactivo puede resolver agravios históricos. Por último, la tercera interrogante atañe a cómo este panfleto nos puede hacer ver lo común en una forma de emancipación y resistencia política.

**Palabras clave:** pensamiento nómada, ética, controversia, política, resistencia

**Abstract:** Carlos Pereda's nomadic thought is the attempt to escape from arrogant reason to porous reason through maxims that allow us to ask all kinds of questions, even those that provoke scandal. I challenge Pereda with three questions. The first one asks why, if nomadic thought moves from one place to another, it cannot depart from its own maxims. The second one asks whether the interactive dispute-resolution model is universal or particular and how this interactive model can resolve historical grievances. Finally, the third question concerns how this pamphlet can make us see the commonality in the form of emancipation and political resistance.

**Keywords:** nomadic thinking, ethics, controversy, politics, resistance

Agradezco muchísimo la invitación de Carlos Pereda a realizar este ejercicio de reflexión sobre su libro *Libertad. Un panfleto civil*. Desde que tuve la oportunidad de conocerlo personalmente en París en mayo de 2022, hemos entablado un diálogo ameno y colaborativo en los diferentes espacios de nuestros encuentros: en el seminario virtual permanente “Nuevos problemas de integración social”; en el simposio de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política que se llevó a cabo en Tlaxcala el mes de julio de 2022; en el primer Congreso Internacional de Filosofía

Mexicana, en Toluca, durante el mes de marzo del 2023; y en un par de cenas que hemos compartido en la Ciudad de México. Estas conversaciones nos han llevado a concurrir en algunos proyectos como el que me ocupa en estas páginas. La primera vez que leí y escuché a Pereda, me llamó la atención sobremanera su propuesta del pensamiento nómada. Había leído ya una idea del asunto, aunque desde un encuadre diferente, desde las reflexiones de los postanarquistas que, influidos por el pensamiento de Deleuze, Derrida y Foucault, arrojaron por la ventana todo el modelo esencialista y desde ahí relejeron críticamente a los clásicos anarquistas (Rousselle y Evren 2011). Hay otra vertiente más política y no sólo histórica de los postanarquistas que continúa la asidua crítica contra el Estado-nación (aunque con un marco conceptual de la identidad), en especial contra las políticas liberales del multiculturalismo. En su libro *Gramsci is Dead*, Richard Day critica ese tipo de políticas en Canadá y en Estados Unidos porque parten de un principio erróneo que supone que el Estado-nación es en sí mismo neutro culturalmente y que, desde un marco legal, supuestamente concede derechos y obligaciones de forma equitativa entre sus ciudadanos (Day 2005). Sin embargo, los postanarquistas argumentan que esta idea desempodera a los distintos grupos diferenciados culturalmente porque los pone a la espera de que el Estado administre justicia por ellos, cuando, en realidad, la forma más eficiente de traer justicia a estos grupos es cuando ellos mismos, de manera activa, demandan y piden justicia directamente al Estado. Day sostiene que la noción de ciudadano se ubica en esta misma lógica de la neutralidad y crea una ilusión al negar el hecho de que la ley siempre ha sido impuesta por élites que implantan su visión cultural a todos los demás grupos culturales. De ahí que Day considere que es necesario crear un nuevo marco que denomina “nomadismo”, inspirado en la nomodología de Deleuze y Guattari, y que es una versión que sigue el federalismo proudhoniano de particularidades no hegemónicas y de solidaridad mutua. Hakim Bey utiliza el término “nómada” como figura representativa para cuestionar el sujeto universal de la liberación que emancipa a la humanidad (Bey 1991). En lugar de la búsqueda de una revolución violenta, es necesaria una actitud de asociación con otros excluidos y carentes de representación que permita escapar de la actual estructura de poder. Day propone el término “herrero” para designar a un nómada comunitario; es decir, el herrero no es el sujeto de una política de identidad particularista, sino una forma híbrida que va más allá de lo universal y lo particular en una lucha por escapar del imperio. El herrero busca innovar rastreando y explotando oportunidades en las estructuras existentes y alrededor de ellas.

El pensamiento nómada de Pereda se diferencia del de los postanarquistas porque el nomadismo no es únicamente político y contra el Estado, sino que es un modelo epistemológico y normativo. Pereda, en una de nuestras charlas frente al quiosco morisco en Ciudad de México, me comentaba que primero empezó a conceptualizar la noción del exiliado, pero que se fue separando de ella por su carga política y territorial y poco a poco se empezó a inclinar por el pensamiento nómada, sobre todo por su mayor amplitud. En su libro *Libertad. Un panfleto civil*, pone en movimiento su filosofía y su pensamiento nómada. El autor explica: “un pensamiento nómada se esfuerza por no atenerse sin más a distinciones y problemas arraigados e incluso por dejarlos atrás, como atravesar fronteras entre los saberes disciplinadamente ya consolidados. En este sentido, un pensar nómada es lo opuesto de un pensar estático” (Pereda 2020, p. 9). El pensamiento nómada es una actividad filosófica que va de arriba a abajo y que va de un lado a otro. Esto quiere decir que hay un viaje permanente que transita entre disciplinas y que va de lo universal a lo particular al mismo tiempo. La idea central del pensamiento nómada es que es libre de hacer todo tipo de preguntas, incluso aquellas que “provocan escándalo” (Pereda 2020, p. 9). El pensamiento nómada posee un tipo de mecanismo táctico que permite el desplazamiento de las ideas, como la estrategia de los rodeos y la estrategia de los pasajes, que tiene el propósito de expandir y buscar nuevos sentidos en las discusiones de índole filosófica, política y moral. Nuestro autor compara este artilugio estratégico con el viajante que conoce países ajenos al propio, pero también con el desplazado que, como el migrante, quizá no ha decidido con plena conciencia migrar a un nuevo territorio, pero que una vez ahí, por medio de rodeos y pasajes del saber práctico y con conciencia afirmativa de saberse obligado a resistir su nuevo entorno, poco a poco pierde aprensiones y prenociones para abrazar con fuerza esa nueva vida. Pereda sugiere que, de manera análoga, el pensamiento nómada es un “desplazado metodológico” (Pereda 2020, p. 42). El pensamiento nómada viaja a territorios insospechados haciéndose todo tipo de preguntas, sin saber de antemano su destino, pero sabiendo que su viaje de pensamiento tiene importancia y que, en algún momento, llegará a un lugar distinto. Hay un principio fundamental para el pensar nómada: “Esfuézate por dejar de lado la razón arrogante, a la vez que procuras desear, pensar y actuar según las máximas de la razón porosa” (Pereda 2020, p. 15). Este tipo de principio normativo esclarece el proceder de los mecanismos tácticos de los viajeros y de los desplazados porque el pensar nómada es una forma de pensamiento viajero que tiene como propósito

dejar a un lado la arrogancia del yo y su individualismo para abrirse a lo poroso, a lo indeterminado y a lo abierto. Esto quiere decir que uno puede estar expedito al error, y al equivocarse para que el propio pensamiento se confronte a sí mismo y dé la bienvenida a la contradicción, a las aporías y a los callejones sin salida, sabiéndose perder en la trayectoria, en la secuencia y en el hilo del pensar. Del mismo modo, el pensamiento nómada apela a lo contingente; también eso caótico, para llamarlo de algún modo, debe expresarse en acciones prácticas. El ser humano, explica nuestro autor, crea fantasías tanto individuales como colectivas. Una de las fantasías colectivas más recurrentes que niegan la vulnerabilidad —ese sentimiento reflexivo que bien canalizado nos puede llevar a la razón porosa— es la *mitología del guerrero*, que se construye con certezas que nos amurallan y no nos dejan escapar de nosotros mismos ni de nuestra arrogancia. Esas certezas son categorías construidas en binomios de hostilidad bélica como la de amigo/enemigo, y esos amurallamientos de equidades conceptuales militaristas son sedantes que inmovilizan para que no podamos hacernos preguntas ni interpelar a los demás. La clave para romper el cerco es, precisamente, hacerse preguntas, porque son ellas las que rompen las fantasías y nos permiten fracturar y atravesar las murallas. Eso es dar la bienvenida al pensamiento nómada.

### *Primer cuestionamiento*

Mi propio ejercicio metodológico del pensar nómada y mi primera pregunta irreverente que deseo hacer sobre este libro es: ¿por qué, si el pensar nómada va de un lugar a otro en cuanto a disciplinas, sigue tomando como algo inamovible sus máximas éticas? No es que no crea en la ética; al contrario, considero que, aun a pesar de quienes piensan que la ética genera un tipo de fantasía de invulnerabilidad u otra misteriosa mitología del guerrero, en los términos de Pereda, todavía se puede confiar en ella. Para ilustrar esto y el argumento de los que no creen en la ética, invoco a uno de esos irreverentes pensadores que se contraponen a ella: Carl Schmitt, quien considera que detrás de la ética se oculta una vertiente religiosa que en el caso de Occidente sería el reformismo cristiano (Schmitt 1979). El reformismo cristiano produce una forma de ilusión en el individuo como si éste fuese una entidad separada y que cree factible que puede liberarse de las determinaciones sociales a través de la libre conciencia. Schmitt promueve la restauración de las comunidades medievales del cristianismo, pero para lograr eso propone una transformación radical de la metafísica; en lugar de

una transformación ética cooptada por el reformismo cristiano, la alternativa metafísica es el resultado de una nueva forma de pensar a través de la poesía y de una nueva actitud ante el mundo. No por la convicción ética o moral del puritanismo weberiano, expresada en el “deber ser”, sino por el asombro, por la actitud de sorprenderse haciéndose preguntas. Mientras que las personas éticas o morales ya tienen preparada la respuesta “¡Es el deber!”, y luego enseñan a todos el verdadero sentido de su existencia, el nuevo poeta metafísico es humilde para escuchar y abrirse, dejándose llevar por las fuerzas de la naturaleza, en la sociedad, para escuchar la voluntad de Dios. Pereda propone algo parecido, pero con diferencias. Es como si propusiera esta ética nómada, un pensador ético nómada, que debe hacer todo tipo de preguntas irreverentes para escapar de los amurallamientos de la soberbia y el orgullo. No para escuchar la voluntad de Dios, sino para atender la invariabilidad, el movimiento y la transformación hacia los “afueras relativos” de esa búsqueda constante de responder a las preguntas que nos hacemos, aunque el resultado siempre es un claroscuro y una incertidumbre que nunca se va; con el deseo de escapar de ella, pero para nuevamente regresar. Si bien Pereda explica que hay dos vertientes de la libertad, la externa como autonomía y la interna como autenticidad, ambas tienen sus derivas y sus dificultades. Es el pensar nómada lo que guía y establece los límites de cada libertad. De la libertad interna, que se refiere a la autenticidad, dice nuestro autor que es “la perspectiva del pensamiento nómada propia de la vulnerabilidad humana: se experimenta la vida como un ‘discontinuo narrarse revisándose’: un proceso precario que se rige a partir de la lógica de las continuidades y rupturas” (Pereda 2020, p. 76). La libertad de la autenticidad alude a los deseos, voluntades y razones internas para rescatar el amor propio, como una virtud que confronte a los deseos y emociones degenerados. Con respecto a la libertad externa, que tiene que ver con la autonomía, explica Pereda: “Debo reconocerme como un animal humano, tal como los otros animales humanos: ni más ni menos. Por eso, mi amor propio no importa más que el de las otras personas. Aunque tampoco el amor propio de las otras personas importa ni más ni menos que el mío” (Pereda 2020, p. 137). La autonomía apunta a la capacidad de apreciarse a sí mismo, pero también de apreciar a los demás que están a nuestro alrededor, debido a que ellos tienen el mismo valor que nosotros mismos.

Tengo aquí varias preguntas irreverentes: ¿quién o quiénes nos demandan esas máximas para marcar los límites a ambos tipos de libertades? ¿Esas demandas o máximas fueron consensuadas y/o decididas legítima y políticamente? A la postre: ¿quién las decidió? ¿Cómo puedo

saber si el pensar nómada no es una forma de autoridad y de poder envuelto en el discurso de la libertad? ¿Cómo escapar del círculo de autoridad y jerarquía que plantea en forma tácita la ética?

### *Segundo cuestionamiento*

En el libro hay una sección que reflexiona sobre la historia y utiliza el pensamiento nómada como un método para comprender los hechos históricos. Las preguntas que provocan escándalo son de nuevo fundamentales debido a que los hechos históricos son construidos, muchas veces, con datos empíricos que son imparciales y no están completos, aunque con el riesgo de que los que interpelan podrían ser excluidos por cuestionar el núcleo de valores aceptados en sus comunidades. El pensar nómada nos recuerda que es necesario escuchar y estar abiertos a todo tipo de preguntas porque la discusión y el intercambio de los diferentes puntos de vista son primordiales. Nuestro autor propone un principio nómada cuando afirma: “Indaga sin prisas yendo del vivir y su autocomprensión al pensar con rigor y razonar con no menos rigor, aunque también al mirar, escuchar y sentir con discernimiento aquí y allá y viceversa. Pero no desatiendas que, entre el vivir, el pensar, el mirar, el escuchar y el sentir se establecen complejos puntos” (Pereda 2020, p. 150). Este principio ayuda a reconocer las diferentes perspectivas y valores que están en pugna y discusión con respecto a algún suceso particular de la historia. Al haber subdeterminaciones y predeterminaciones valorativas y morales con respecto a los grupos que interrogan o aceptan ciertas narrativas, Pereda propone un modelo complejo de autonomía que ayudaría a develar esas delimitaciones que nos confrontan en dilemas normativos y morales. Sostiene lo siguiente:

[en el] procedimiento de construcción interactiva, propia del modelo complejo de la libertad como autonomía [...] se procura recoger varios materiales disímiles: las interacciones entre los valores sobredeterminados y los principios subdeterminados, las circunstancias presentes, las virtudes y los vicios arraigados en una herencia social. Así, una norma moral cuenta como obligatoria si cualquiera debe seguirla como conclusión de los razonamientos prácticos subdeterminados en que se toman en cuenta estos materiales diversos en las cambiantes situaciones de la historia. (Pereda 2020, p. 153)

Explica que ese modelo interactivo es una forma de constructivismo histórico que funciona bajo las interpelaciones que remiten al ámbito de la igualdad, la libertad y la colaboración social, virtudes que están

en contraposición con las herencias sociales. Argumenta entonces que su modelo de libertad complejo con pensamiento nómada, que intenta entender los fenómenos históricos, debe discernir entre varios niveles normativos que van desde valores sobredeterminados hasta principios morales subdeterminados y, además, hay otro nivel de reglas que operan en concreto. El pensar nómada ayudará a cada uno a reflexionar sobre las interpelaciones mediante conversaciones internas y externas en los espacios en el que esta persona interactúa. Luego, se tendrán que elaborar argumentos que remitan a estas confrontaciones, sin desatender, argumenta el autor, el amor propio, las virtudes epistémicas y las prácticas que “los purifican” (Pereda 2020, p. 165).

Tengo algunas preguntas sobre esta sección: ¿Las tradiciones posibilitan o imposibilitan el proceder del modelo interactivo? Cuando se habla de que el espacio en el que las personas interactúan con otros puntos de vista presupone un sentido neutral, ¿qué tanto cambiaría el sentido de esos espacios o de ese lugar específico si hay un arraigo identitario como la idea de nación? ¿Cómo incide este modelo interactivo en el ámbito de lo global, lo regional y lo local? ¿Se es consciente en el modelo interactivo de que, pese a que se cree que es un modelo abstracto, sí está localizado porque surge desde la corporalidad de nuestro autor Pereda? ¿Cómo entonces pensar la particularidad y la universalidad? Por último, ¿cómo podría ayudar este modelo interactivo a entender los hechos de la conquista y la colonización? ¿Se puede hablar de que hay un trauma cultural por esos sucesos históricos? Y ¿cómo nos podría ayudar este modelo interactivo a lidiar con ese trauma cultural si acaso existe?

### *Tercer cuestionamiento*

Una de las debilidades que considero que resaltan en el panfleto civil es la falta de una estrategia de cambio en el ámbito de lo político. Es verdad que el pensar nómada tiene un mecanismo que contiene un breviario de fórmulas lógicas que ayudan a mejorar las estrategias para confrontar los prejuicios y las prenociones de las tradiciones y nuestras emociones morales y valorativas de nuestras herencias sociales. Sin embargo, en el ámbito de lo político, es decir, en el de la movilidad social, no hay una estrategia específica que nos conduzca a provocar cambios institucionales. Entiendo que el imperativo de vida que propone el panfleto sí se contrapone al sujeto del goce neoliberal que es seducido acriticamente por el consumo, el egoísmo y el emprendimiento empresarial, que puede entenderse con la tipificación conceptual que

Pereda llama el mito del guerrero. Sin embargo, el imperativo de vida del pensar nómada se queda sólo en un plano estratégico formal y metodológico del pensar mismo. ¿Por qué llamarle entonces un panfleto civil? Más bien pareciera que se propone un nomadismo individual que sólo tiene implicaciones en discusiones y debates históricos en ciertos contextos. Esto parece un manual para un filósofo o para un investigador social que tiene que hacer uso de la estrategia de los pasajes, que va de lo concreto a lo abstracto, y la de los rodeos. Sin embargo, mi pregunta es por qué no se aporta una reflexión en el sentido de una manual de transformación y de emancipación. Este pensamiento nómada me parece un tanto paralizado, quizá hasta atemorizado por todas las posibles respuestas y los posibles retos en la búsqueda de la libertad. El imperativo de vida propuesto es equívoco y desalentador cuando nos dice: “aprende a saber perder, a saber resistir, a saber recomenzar y actúa en consecuencia” (Pereda 2020, p. 261). La pregunta es: ¿cómo esta propuesta del pensar nómada nos puede hacer ver lo común con fines de transformación y de emancipación?

El pensamiento nómada me sigue fascinando y creo que nos puede ayudar en la construcción de una nueva metafísica que justamente se centre en la posibilidad de hacer todo tipo de preguntas sin ningún límite. Agradezco muchísimo la invitación a este ejercicio de hacer rodeos y perdernos juntos en esta forma de nomadismo intelectual.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bey, Hakim, 1991, *T.A.Z. The Temporary Autonomous Zone. Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*, Autonomedia, Brooklyn.
- Day, Richard J.F., 2005, *Gramsci is Dead. Anarchist Currents in the Newest Social Movements*, Pluto Press, Toronto.
- Pereda, Carlos, 2020, *Libertad. Un panfleto civil*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, Ciudad de México.
- Rousselle, Duane y Süreyyya Evren (comps.), 2011, *Post-Anarchism. A Reader*, Pluto Press, Nueva York.
- Schmitt, Carl, 1979, *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del “Jus publicum europaeum”*, trad. D. Schilling Thon, Struhart & Cía., Buenos Aires.

*Recibido el 19 de mayo de 2023; aceptado el 2 de junio de 2023.*



## Reseñas bibliográficas

Miriam Jerade y Rosaura Martínez Ruiz (comps.), *Pensar tras Derrida*, Akal (Colección Akadémica), Ciudad de México, 2022, 328 pp.

En una entrevista con Évelyne Grossman, Jacques Derrida habla del momento de la lectura como un instante en el que el lector intenta comentar, interpretar e incluso hablar en lugar del otro. Tener que escribir o hablar por el otro sin silenciarlo, tal es, dice Derrida, el deber al que nos enfrentamos como lectores y la tarea que debemos darnos en la vida en general: hablar mientras se escucha al otro; tener que hablar mientras se deja al otro hablar en la lectura y en el diálogo. Es quizá esta intención la que se encuentre detrás de los textos que componen *Pensar tras Derrida*, libro compilado por Miriam Jerade y Rosaura Martínez Ruiz tras un coloquio realizado en la Universidad Nacional Autónoma de México en 2019. Las contribuciones reunidas tendrían todas en común el intento por dejar hablar la obra de Derrida y de hablar con ella en sus zonas impensadas.

El capítulo que abre *Pensar tras Derrida* se titula “Disponibilidad analógica: Derrida y Foucault sobre los *guillemets* de Jacob” y fue escrito por Penelope Deutscher. En él, la autora regresa al debate accidentado entre Derrida y Foucault a partir de las observaciones que hicieron ambos sobre la obra del biólogo François Jacob, quien fue objeto del respeto de ambos filósofos por sus esfuerzos en pensar al viviente más allá de conceptos como la voluntad y la intención y por poner en boga la idea de programa (pp. 20–21). Deutscher repara en las diferencias entre las lecturas de Foucault y Derrida: mientras que el primero se conforma con señalar que el mayor aporte de Jacob está en el descentramiento de la voluntad, el segundo señala, sobre todo, que el uso de estrategias retóricas y lingüísticas, como el empleo de comillas y de metáforas de carácter femenino, encierra a Jacob en un vocabulario y lenguaje del que el biólogo habría querido separarse.

El siguiente capítulo, “Más que una lengua materna: Derrida, Arendt, Cassin”, fue escrito por Samir Haddad. Este autor regresa a una nota al pie de página en *El monolingüismo del otro* en la que Derrida critica a Hannah Arendt por haber confesado su apego férreo a la lengua alemana después de haberse exiliado en los Estados Unidos (p. 52). Haddad nos remite así a las observaciones que hace Barbara Cassin, quien interpreta la declaración arendtiana “sólo queda la lengua materna” como prueba de que un idioma puede desarraigarse de su patria. Cassin sugiere así que Arendt rompe el vínculo de su alemán con la tierra alemana (p. 58); más aún, da muestras de un tema no tan explorado por Derrida en *El monolingüismo del otro*, a saber, la cuestión del multilingüismo, algo que Haddad destaca al referirse a los análisis de Cassin sobre los diarios en que Arendt registra la experiencia del pensamiento en varias lenguas (p. 62). El siguiente capítulo lo firma Miriam Jerade y lleva por título

“La deconstrucción de la subjetividad o por qué Derrida no sigue a Levinas”. En él, Jerade reconstruye el debate amistoso y crítico entre Derrida y Levinas. Si bien son muchos los gestos con los que Derrida reconoce su deuda teórica con Levinas, Jerade recuerda los momentos en los que el filósofo francoargelino también se desprende del planteamiento levinasiano, como puede ilustrarse a partir del recurso antropocentrista (p. 91) que reviste su pensamiento o incluso el carácter claramente viril de sus observaciones (p. 88).

Las siguientes dos contribuciones son “Tocar la imaginación” y “Hospitalidad, democracia y la renuncia a la soberanía”, firmadas respectivamente por David E. Johnson y Peggy Kamuf. En la primera de ellas, Johnson reconstruye las tímidas observaciones que Derrida hace sobre la imaginación para realizar una lectura deconstructiva de este concepto en la obra de Aristóteles. Johnson demuestra así el modo en que la imaginación condiciona la sensación y la percepción en lugar de ser una facultad derivada de ellas (p. 113). De esta manera, el autor propone, desde su lectura de Aristóteles, que el estatus ficticio de la imaginación condiciona en realidad la posibilidad de la verdad y de la presencia. En el siguiente capítulo, Kamuf abre con la pregunta de si la democracia implica de suyo una promesa de hospitalidad. Para la autora, se trata de una cuestión que exige apelar a la estructura de la condicionalidad-incondicionalidad de la que Derrida se sirvió en particular en el campo de la justicia para recordar que hay un resto que permanece inapropiable por la dimensión de las leyes (pp. 144–147). Con esto en mente, Kamuf reflexiona sobre el funcionamiento de la democracia como una relación tensional entre, por una parte, la soberanía y, por el otro, la hospitalidad o acogimiento del otro. Kamuf cuestiona esta oposición al plantear que, de hecho, hay siempre una acogida del otro que es anterior a la soberanía y que, por consiguiente, implica su renuncia. Frente a esto, habría otra hospitalidad que queda por realizar y exigir, concluye Kamuf al leer los seminarios que Derrida dictó sobre este mismo asunto.

La contribución de Kamuf es la antesala perfecta para las siguientes dos intervenciones: “Tras Derrida: el mundo de las políticas de la amistad y la solidaridad” y “Alterabilidad y escritura”, ambas con un carácter marcadamente político. En la primera, Ana María Martínez de la Escalera piensa en la manera en que ciertas prácticas, como el *candombe* en Uruguay y la danza de los poblados de Nanacatlán en el estado de Puebla, efectúan una forma de deconstrucción de la vida regida por la temporalidad del trabajo y por prácticas machistas. De la Escalera encuentra en ambos casos la realización de una crítica performativa de las lógicas identitarias que mantienen separados a ciertos grupos humanos respecto a otros en un afán de tender vínculos y amistades más allá de las relaciones de violencia y explotación (p. 166). Por su parte, Rosaura Martínez lleva a cabo una lectura en “Alterabilidad y escritura” en la que cruza la noción de escritura con la de vulnerabilidad en la obra de Judith Butler (p. 169). Martínez se sirve del modelo del aparato psíquico freudiano para posibilitar este diálogo y sugerir que la vulnerabilidad no es una forma de experiencia pasiva; más bien, se trata de una exposición al otro por la que recibimos y resistimos su embate, razón por la cual se hace necesario pensar en esta cohabitación entre

el otro y la propia psique no sólo en términos ontológicos, sino también políticos, tal y como concluye la autora.

El libro continúa con el capítulo “Historia, en deconstrucción”, escrito por Ronald Mendoza-De Jesús. En él se repara, sobre todo, en el intercambio entre las prácticas historiográficas y la deconstrucción. Mendoza-De Jesús observa que este diálogo gira en torno a la autoridad que la historia misma se arroga al momento de declarar como tarea propia la descripción de los hechos y de la temporalidad históricos. Una investigación deconstructiva que examine de cerca la manera en que el poder se ha imbricado con la historia, prosigue el autor, no sólo reconoce al poder como una de sus formas o posibilidades, también reconoce que el poder habita en la historia misma (p. 207). Concluye su contribución con un apartado breve en el que invita a pensar la cuestión de la historia y del poder a partir de los celos, una experiencia que, a su juicio, sería análoga a la estructura de la ipseidad en la medida en que ambas participarían de un deseo de apropiación y soberanía (p. 224). Frente a esto, la historia permanecería como algo totalmente inaprehensible por las prácticas historiográficas.

En “Límites e impotencia de la filosofía. Ensayo sobre el estatuto del discurso filosófico en el trabajo de Jacques Derrida”, Jorge Reyes participa en el esfuerzo por ofrecer una imagen de la estrategia derridiana, pero ahora en relación con la tradición filosófica. Para Reyes, Derrida partiría de una cuestión de índole hermenéutica aun si, en última instancia, termina por desprenderse de ella: se trata de la tensión entre lo familiar y lo desconocido en la revelación del sentido. Mientras que esta tensión se comprende en la hermenéutica como una constante negociación entre ambas dimensiones, Derrida parece situarse, por el contrario, en un momento anterior al de esta oposición. Sin embargo, la anterioridad de la que hablaría Derrida no es ontológica ni cronológica (pp. 234–238); se trata, más bien, de un esfuerzo por encontrar los límites del discurso filosófico. Aunque esta imagen podría hacernos pensar que Derrida busca, a la Kant, reconstruir las condiciones que posibilitan la inteligibilidad de la filosofía, la deconstrucción mostraría que, bajo la ilusión de unidad y de un origen simple e indiviso, la producción de conceptos y demás se enfrentaría a la temporalidad misma del pensamiento, la cual imposibilita su aprehensión como un movimiento unitario y plenamente coherente (p. 242).

Los ensayos que cierran la compilación son “En la noche del no-saber: Derrida sobre la libertad”, de Mauro Senatore, y “En los límites de la mera razón; Derrida y la pregunta ¿es secular la crítica?”, de Zenia Yébenes. El primero sobresale por su esfuerzo para hacer explícito un concepto que no se presenta mucho en la obra de Derrida, a saber, el de libertad. Consciente de las dificultades que impone la reconstrucción de un concepto que Derrida no abordó abiertamente, Senatore ofrece la siguiente hipótesis: la deconstrucción del concepto de libertad pasa por el distanciamiento de su connotación como libertad subjetiva, por la reelaboración de las relaciones entre “lo maquínico” y la libertad —algo que Senatore conceptualiza como “máquina simbólica” (p. 269)— y por una oscilación entre las dos cuestiones anteriores. Estos tres ejes se concentrarían en las observaciones de Derrida sobre la decisión, en las cuales, afirma

Senatore, se encontrarían las bases para pensar en una libertad presubjetiva y repetible: más allá de implicar la dimensión de lo calculable, la decisión tiene lugar como un salto que excede el orden de las justificaciones y las razones y, no obstante, la decisión necesita poder ser reconocida como tal, para lo cual tiene que ser repetible (pp. 281–288). La decisión no debe seguir una regla; debe ratificarse, dice Derrida, por un acto de interpretación instauradora.

El orden de la razón no sólo se ha cuestionado por el lado de la decisión. También por sus complicidades con la religión y la fe, tal y como muestra Derrida en la cuidadosa lectura que hace Yébenes de su discusión con Kant. Para ello, la autora se pregunta si la crítica es totalmente secular. A primera vista, puede decirse que sí, pues la crítica es, ante todo, un ejercicio que hereda la pretensión ilustrada de separarse de la superstición y del dogmatismo. Sin embargo, estos límites se ven cuestionados por la determinación racional que Kant desea hacer de la fe. Para Yébenes habría aquí un movimiento de la razón que termina por hacer del dogmatismo una posibilidad estructural suya: el afán desmitificador de la razón se vuelve aquí una obsesión paranoica (p. 313). Pero la autora va más allá al reconstruir la manera en que, de acuerdo con Derrida, la fe condiciona todo acto de habla. Se trataría así, nos dice, de una forma universal de fe que subyace en toda práctica de lenguaje: si todo hablante empieza su discurso pidiendo al interlocutor que crea en lo que está por ser dicho, hay una dimensión fiduciaria que excede los límites de lo religioso y se extiende al dominio del saber, sea cual sea su índole (p. 318).

*Pensar tras Derrida* se vuelve así un recordatorio para seguir pensando con Derrida, esto es, a través de los problemas y preguntas que planteó sin por ello seguirlo incondicionalmente. Por los temas que se tratan y las contribuciones que se ofrecen, la compilación es una obra valiosa para el estudio del pensamiento de Derrida y su herencia.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Derrida, Jacques y Évelyne Grosssman, 2019, “The Truth that Hurts, or the *Corps à Corps* of Tongues: An Interview with Jacques Derrida”, trad. T.C. Mercier, *Parallax*, vol. 25, no. 1, pp. 8–24. <<https://doi.org/10.1080/13534645.2019.1570603>>

DANIEL GRECCO  
*Facultad de Filosofía y Letras*  
*Universidad Nacional Autónoma de México*  
 d\_grecco96@comunidad.unam.mx