

La hembra sin nombre: una aproximación analítica al conflicto entre feminismo y transactivismo

Joan Manuel Segura Guiscafré. Profesor de Filosofía, IES La Ribera (Balears)

Recibido 10/03/2023

jmseguraguis@gmail.com

Resumen

La polémica entre feminismo y transactivismo lleva tiempo ocupando titulares, artículos, debates, etc. En este trabajo se intentan clarificar algunos de los problemas conceptuales que subyacen al conflicto. Para empezar, se abordan los conceptos de «sexo», «género» e «identidad de género» a partir del aparato conceptual proveniente de la ontología social presentada por John Searle. A continuación, ante la conveniencia de disponer de términos para hacer referencia unívoca a las personas de un sexo y de otro, se contrastan diferentes sentidos de «mujer». La discusión de estas nociones permitirá abordar la cuestión política de fondo de si las categorías de género son un instrumento de opresión que abolir o, por el contrario, una identidad que reivindicar; así como una cuestión de cariz más jurídico como para qué deben servir las categorías «hombre» y «mujer» consignadas en leyes y documentos oficiales.

Palabras clave: sexo, género, mujer, feminismo, identidad de género, trans, John Searle.

Abstract

The nameless female: an analytical approach to the conflict between feminism and transactivism

The controversy between feminism and transactivism has been occupying headlines, articles, debates, etc. for some time. This paper attempts to clarify some of the conceptual problems underlying the conflict. To begin with, the concepts of «sex», «gender» and «gender identity» are addressed using the conceptual apparatus coming from the social ontology presented by John Searle. Next, considering the convenience of having terms to refer unequivocally to people of one sex and another, different meanings of «woman» are contrasted. The discussion of these notions will allow us to address the fundamental political question of whether gender categories are an instrument of oppression to be abolished or, on the contrary, an identity to be vindicated; as well as a question of a more legal nature, such as what the categories «man» and «woman» contained in laws and official documents should be used for.

Key words: Sex, Gender, Woman, Feminism, Gender Identity, Trans, John Searle.

La hembra sin nombre: una aproximación analítica al conflicto entre feminismo y transactivismo

Joan Manuel Segura Guiscafré. Profesor de Filosofía, IES La Ribera (Baleares)

Recibido 10/03/2023

jmseguraguis@gmail.com

*What's in a name? That which we call a rose
By any other name would smell as sweet.*

William Shakespeare

§ 1. Introducción

La controversia entre feminismo y transactivismo lleva algún tiempo ocupando titulares, artículos, debates, etc. El propósito de este trabajo es desentrañar algunos de los problemas conceptuales que subyacen al conflicto. En la segunda sección —tras esta introducción— se expondrán los mimbres de la ontología social de John Searle, que proporcionarán el aparato conceptual de base. En la sección tercera, se abordarán los conceptos de «sexo», «género» e «identidad de género»; y en la cuarta la noción de «mujer». Finalmente, las secciones cinco y seis estarán dedicadas respectivamente al aspecto político y jurídico de la polémica.

Antes de entrar en materia, quizá sea conveniente hacer una aclaración. Como veremos más adelante, Talia Battcher compara la colisión entre las diferentes concepciones del género con la que pueda haber entre las visiones del mundo de un cristiano y un ateo. Tomando la misma analogía, cabe decir que, del mismo modo que rechazar la visión cristiana del mundo no implica odiar a los cristianos, el rechazo de determinados planteamientos teóricos relativos, por ejemplo, al sexo, el género o la identidad de género no implica odiar a tal o cual colectivo. Como explica Pablo de Lora:

[...] respecto de veganos, judíos, católicos o musulmanes el respeto o tolerancia no exige participar en sus rituales como ellos; tampoco nos es exigible que refiramos sus creencias como «verdaderas». [...] [N]uestro respeto hacia ellos no nos obliga a que adoptemos su perspectiva o creencia. [Lora, 2021: pos. 149]

En palabras de Mique Missé, se trata simplemente «de discutir los paradigmas teóricos que se proponen», a lo que añade la siguiente aclaración, que conviene tener en cuenta: «Insisto en esto porque a menudo he sentido que no se podía hablar sobre esta cuestión sin ser sospechoso de transfobia» (Missé, 2018: pos. 1119).

§ 2. Una ontología como punto de partida

En sus obras dedicadas a la ontología social, John Searle establece una distinción entre una parte de la realidad que no parece depender de ningún tipo de percepción o de pensamiento humano, una realidad «ontológicamente objetiva» y otra que, pese a ser igualmente real, depende para existir de la conciencia humana, esto es, una realidad «ontológicamente subjetiva» (1997: 21 y ss.). La primera está constituida por lo que Searle denomina «hechos brutos», tales como las moléculas, las células, los organismos, las montañas o los planetas; son el tipo de cosas tales que, al parecer, aun si no existiera ningún ser pensante seguirían existiendo. La segunda está constituida principalmente por «hechos mentales», tales como los dolores, las percepciones o las creencias, y muy especialmente por un subtipo de estos: los «hechos institucionales», tales como como las leyes, las fronteras, los gobiernos, el dinero, los abogados o los matrimonios. Todos ellos son cosas que, de no existir seres pensantes, no existirían.

Recurriendo a la ciencia empírica estándar, en especial a la teoría atómica de la materia y a la teoría de la evolución, Searle establece una suerte de ontología fundamental (*ib.*: 25 y ss.). La realidad objetiva, bruta o independiente de la conciencia estaría compuesta de lo que, de forma simplificada, podemos denominar «partículas», que se combinan formando sistemas. En algún momento de la historia natural estos sistemas empezaron a constituir organismos vivos. Los hechos mentales aparecen cuando algunos de dichos organismos vivos, a través de un complejo proceso evolutivo, desarrollan conciencia e intencionalidad. Los hechos institucionales son, en esencia, creados por estos seres dotados de intencionalidad, concretamente, los seres humanos. Existe, así pues, una suerte de jerarquía ontológica (*ib.*: 132): los hechos brutos pueden existir por sí mismos, los hechos mentales se fundamentan sobre hechos brutos, y a su vez, los hechos institucionales se fundan sobre hechos mentales no institucionales.

Para Searle, el mecanismo fundamental que permite la creación de hechos institucionales es la «asignación de función» (*ib.*: 32 y ss.). Los seres humanos (y algunos otros animales) tenemos la capacidad de asignar funciones a objetos. El ejemplo más claro de asignación de función son las herramientas. Vale la pena destacar que, a juicio de Searle, en el mundo no existen funciones ontológicamente objetivas. Toda función que existe en la realidad existe sólo en la medida que ha sido asignada. Esto puede resultar obvio para las herramientas, pero se aplica también, por ejemplo, a los órganos. Naturalmente, el funcionamiento de los órganos como tal es algo ontológicamente objetivo, pero no así su *función*. En tanto que en la naturaleza no existen finalidades, no existen funciones, pues estas sólo pueden establecerse en función de una finalidad. Searle pone el ejemplo del corazón: lo más que podemos decir sin hacer referencia a factores ontológicamente subjetivos es que el corazón, *de hecho*, bombea sangre (del mismo modo que, *de hecho*, produce sonidos). Sin embargo, cuando decimos que la *función* del corazón es bombear sangre (y no producir sonidos), lo decimos en virtud de un sistema de valores que sitúa la vida como un fin valioso.

Aunque las funciones sean ontológicamente subjetivas, en los casos más evidentes de asignación de función, la función asignada se desprende directamente de las cualidades brutas del objeto en cuestión. En otras palabras, la función es tal que, si el objeto no tuviera esas características físicas (tamaño, masa, dureza, resistencia...), este no la podría desempeñar. Nuevamente, este es el caso de las herramientas. Sin embargo, los seres humanos somos capaces de asignar funciones que sobrepasan la estructura física de los objetos, en esos casos, si los objetos en cuestión permiten realizar tales o cuales funciones es sólo en virtud de la asignación colectiva de cierto *estatus*. Esta asignación de función de estatus no sólo se da sobre objetos inanimados. En particular, a las personas también se les reconocen estatus que las habilitan para desempeñar unas funciones u otras, esto es, se les reconocen unos determinados derechos y obligaciones: es el caso de los abogados, médicos, sacerdotes, policías o presidentes. La asignación colectiva de estas funciones de estatus es lo que da lugar a los hechos institucionales.

La diferencia entre abogados y destornilladores, por ejemplo, es que el destornillador tiene exactamente la estructura física que le permite cumplir su función, mientras que para que el estudiante de derecho se convierta en un abogado es necesario un título certificado o una

autorización adicional que le confiera el *status* de abogado. El acuerdo colectivo respecto de la posesión del *status* es constitutivo de la posesión del *status*, y poseer el *status* es esencial para cumplir la función asignada a ese *status*. [Ib.: 67]

El ejemplo predilecto de Searle es el del dinero (ib.: 56 y ss.): no existe nada en la estructura física de los rectángulos de papel coloreado que haga que puedan ser usados como dinero; es únicamente en virtud de la asignación colectiva del estatus de «dinero» a esos pedazos de papel que estos adquieren esa función. Otros ejemplos son los certificados, las multas, las escrituras de propiedad o los pasaportes. En cuanto se les reconoce el estatus en cuestión, los pedazos de papel o de plástico dejan de ser simples pedazos de papel o de plástico y se convierten en dinero, en pasaportes, en certificados de propiedad, en títulos universitarios, etc. Searle explicita la forma general de las asignaciones de estatus con la fórmula «X cuenta como Y en C», donde X es un objeto determinado, Y es el estatus que se le reconoce y C es el contexto social en que se da este reconocimiento.

[L]a forma de la regla constitutiva es «X cuenta como Y en C»; pero tal como estoy usando esta locución, eso sólo determina un conjunto de hechos y de objetos institucionales, nombrando el término Y algo más que los rasgos puramente físicos del objeto nombrado por el término X. Por lo demás, la locución «cuenta como» nombra un rasgo de la imposición de un *status* al que se vincula una función por medio de la intencionalidad colectiva, yendo el *status* y la función a él vinculada más allá de las funciones brutas, puramente físicas, que pueden asignarse a objetos físicos. [Ib.: 61]

A juicio de Searle, la razón de ser de las asignaciones de estatus no es otra que la de crear y regular relaciones de poder estableciendo poderes deónticos (ib.: 115), es decir, derechos y obligaciones colectivamente aceptados. El propietario de aquellos pedazos de papel que cuentan como dinero tiene el *derecho* de adquirir bienes y servicios por determinado valor, el propietario del pedazo de papel que cuenta como una multa tiene la *obligación* de pagar a las arcas públicas la cantidad estipulada... En definitiva:

[...] reconocemos colectivamente que una función de estatus Y existe en el contexto C, y puesto que un sujeto humano S está en una cierta relación R apropiada con la función de estatus Y en C, reconocemos además que S tiene el poder de hacer A, los actos determinados por la función de estatus Y. [2014: pos. 2374]

En último término, los poderes deónticos, y por ende los hechos institucionales, permiten establecer medios para alterar la realidad bruta que van más allá de lo que coloquialmente llamaríamos la «fuerza bruta».

Según Searle, una vez establecidos los hechos institucionales y la deontología que comportan, los miembros de la sociedad pueden dejar de ser (y probablemente dejen de ser) plenamente conscientes de su existencia y las de las reglas específicas que rigen determinada institución. Sin embargo, los miembros de la sociedad simplemente aprenden a desenvolverse dentro de las instituciones, por lo que seguirán comportándose como si conocieran sus reglas. Al conjunto de habilidades adquiridas a este respecto Searle las denomina «habilidades de Trasfondo», o simplemente «Trasfondo». Ante determinado conjunto de reglas, tales como las de una institución, estas habilidades «permiten respuestas adecuadas» y «son, por así decirlo, funcionalmente equivalentes al sistema de reglas sin necesidad de albergar ningún tipo de representaciones o internalizaciones de esas reglas» (1997: 153). El desempeño competente de estas habilidades por parte de un sujeto presupone un conjunto de estados intencionales inconscientes, es decir, hechos mentales tales como creencias o deseos; a este conjunto Searle lo denomina «Red» (2014: pos. 726).

Al menos en parte, el aprendizaje de estas habilidades, y por ende el mantenimiento de la institución en sí a lo largo del tiempo, se produce debido a la existencia del «poder de Trasfondo».

El concepto básico de poder de Trasfondo es que hay un conjunto de presuposiciones, actitudes, disposiciones, capacidades y prácticas de Trasfondo de cualquier comunidad, que establecen restricciones *normativas* sobre los miembros de dicha comunidad, de tal manera que las transgresiones de las restricciones están sujetas a la imposición negativa de sanciones por parte de *cualquier miembro* de la comunidad. [...] La manera en la que estos poderes son ejercidos, o en la que se intenta ejercerlos, va desde meras expresiones de desaprobación, desprecio, burla, muestras de conmoción y terror, hasta la violencia física e incluso el homicidio. [*Ib.*: pos. 3589]

Si bien en un momento dado ha debido de haber, a juicio de Searle, un momento en que el hecho institucional de forma más o menos explícita, la institución resultante se mantendrá en el tiempo en la medida en que los miembros de la sociedad en cuestión sigan comportándose según las reglas de la institución, lo cual queda garantizado, al menos hasta cierto punto, por el poder de trasfondo.

Antes de pasar a la siguiente sección, puede ser conveniente detallar algunas ideas generales que el propio Searle destaca en referencia a su visión de la realidad (1997: 160). En primer lugar, para Searle la realidad existe independientemente de la manera que nosotros tengamos de representárnosla; esta tesis es lo que Searle denomina *realismo externo*: «Realismo es la concepción según la cual las cosas tienen una manera de ser que es lógicamente independiente de todas las representaciones humanas. El realismo no dice cómo son las cosas, sino sólo que tienen una manera de ser» (*ib.*: 164-165). La segunda tesis es que podemos hacernos *representaciones* de la realidad, algunas de las cuales (enunciados, creencias...) pueden ser verdaderas o falsas según tengan o no éxito al representar cómo son las cosas en realidad o, dicho de otro modo, según se correspondan o no con los hechos; esta no es sino la versión de Searle de la teoría de la verdad como correspondencia (Segura, 2021).

Finalmente, la tercera tesis importante es la de la *relatividad conceptual*: «[l]os sistemas de representación como los léxicos y los esquemas conceptuales son creaciones humanas, y en esa medida, arbitrarios. Es posible tener un número indefinidamente grande de distintos sistemas de representaciones para representar la misma realidad» (*ib.*: 160), es más, pueden estar influidos por multitud de factores sociales, históricos, etc. Sin embargo, Searle puntualiza que esta tesis no invalida el realismo externo, ya que:

[...] del hecho de que una descripción sólo pueda hacerse en relación a un conjunto de categorías lingüísticas, no se sigue que los hechos/objetos/estados de cosas/etc., que se describen puedan existir sólo en relación a un conjunto de categorías. [*Ib.*: 174]

En otras palabras, la realidad, al menos en parte, es como es, la pensemos como la pensemos.

§ 3. La trenza de tres cabos

«Sexo», «género» e «identidad de género» parecen ser los conceptos fundamentales para comprender la controversia actual entre feminismo y transactivismo. En esta sección vamos a clarificar cada uno de ellos.

3. 1. El sexo

La idea que deseo defender aquí es que el sexo pertenece al ámbito denominado en la sección anterior como «ontológicamente objetivo», en otras palabras, que el sexo es un hecho bruto y no una suerte de «construcción social»: aquellos hechos del mundo a los que nos referimos bajo la categoría «sexo» no dependen de nuestras creencias ni nuestros esquemas conceptuales para ser como son.

Comencemos por el comienzo. Como hemos comentado más arriba, la teoría de la evolución constituye una de las piezas clave de la ontología fundamental de la que Searle parte. En efecto, hoy por hoy, es algo conocido y aceptado que los seres humanos somos animales, fruto de un largo proceso de evolución por selección natural. Uno de los principios básicos de la selección natural expuestos por Darwin es la variabilidad de la descendencia, a saber, que los descendientes no son copias exactas de sus progenitores. Comprender la evolución presupone, por tanto, la noción de reproducción; como también la presupone la definición estándar de especie: «*Species are groups of interbreeding natural populations that are reproductively isolated from other such groups*» (Mayr, 1996). En los mamíferos, y en la especie humana en particular, al igual que en muchas otras especies animales y vegetales, la reproducción solamente es posible a partir de la unión de dos gametos diferentes; estos dos gametos difieren, cuanto menos, en tamaño y pueden diferir además, en forma, movimiento, cantidad, entre otros factores. Dentro de las especies con este tipo de reproducción se pueden diferenciar dos grandes grupos: los individuos productores de un tipo de gametos y los productores del otro. En los mamíferos, que un individuo sea de un tipo u otro es algo que se determina genéticamente (Mosterín, 2011).

Necesitamos una categoría que englobe de manera genérica, al margen de la especie, a los individuos con el potencial de producir un tipo u otro de gameto. Dicha categoría es precisamente la de «sexo». De ahí que las diferencias fisiológicas y anatómicas constatables más o menos acusadas entre los productores de cada tipo de gameto se conozcan como «dimorfismo *sexual*». Como apunta Byrne (2018), dada la elevadísima variabilidad entre las múltiples especies que usan este tipo de reproducción no resultaría apropiado definir los sexos en virtud de ciertos cromosomas u órganos: «*females of numerous species either have different sex chromosomes*

(*as in birds*) or else no sex chromosomes at all (*as in some reptiles*)». La única característica común entre todas estas especies animales y vegetales es la producción de gametos grandes o pequeños. Así pues, atendiendo al hecho de que algunos individuos no producen gametos, podemos definir «hembra» y «macho» respectivamente del siguiente modo:

[F]emales are the ones who have advanced some distance down the developmental pathway that results in the production of large gametes —ovarian differentiation has occurred, at least to some extent. Similarly, males are the ones who have advanced some distance down the developmental pathway that results in the production of small gamete. [Ib.]

Si bien es cierto que esta idea no está libre de complicaciones y adolece de cierta vaguedad (como Byrne mismo admite), no es menos cierto que podríamos decir lo mismo de otras categorías propias de la biología, como la de «especie» (Mayr, 1996), y aún así sus referentes están lejos de ser considerados construcciones sociales. Por otro lado, quizá sea conveniente hacer hincapié en que no estamos definiendo los sexos como *funciones* reproductivas. En efecto, eso supondría un problema a la hora de entender el sexo como hecho bruto, dado que, como ya hemos visto, las funciones nunca son ontológicamente objetivas.

En los seres humanos existe un marcado dimorfismo sexual: se da una elevada correlación entre el potencial para producir un tipo de gameto u otro y el desarrollo de determinados rasgos corporales. Por ende, saber si un ser humano es macho o hembra suele ser tan sencillo como observar dichos rasgos. En otras palabras, el sexo ni se asigna ni simplemente se constata: se infiere a partir de la observación más o menos superficial de rasgos corporales. No obstante, nada en la definición comporta poseer unos órganos o cromosomas en concreto. En consecuencia, a pesar de lo célebremente vindicado por Fausto-Sterling (2006), las configuraciones genitales, gonadales y cromosómicas atípicas que se detectan en casos estadísticamente marginales, y que pueden dificultar la inferencia del sexo, no serían una prueba de que existan más de dos sexos o una suerte de continuo entre sexos; sino simplemente la constatación de que pueden existir machos y hembras con genitales, gónadas o cromosomas atípicos.

Nada de lo dicho aquí implica que haya una única manera de definir «sexo» o comprender y conceptualizar hechos como la reproducción, el dimorfismo o la producción diferenciada de gametos (otras aproximaciones pueden encontrarse, por ejemplo, en Stock, 2021). Sin embargo, cualquier sistema de conceptos que se plantee al respecto debe ser capaz de dar cuenta de esos hechos, que no son en modo alguno socialmente contruidos, sino hechos brutos: «El dimorfismo, por tanto, es un hecho biológico, no una construcción cultural ni una realidad institucional, pues no depende de nuestros estados mentales —actitudes, intenciones o deseos— sino de cómo es la naturaleza» (Lora, 2019: 162).

Por otro lado, que los conceptos que usamos para conceptualizar la realidad sean una construcción social no hace que la realidad que conceptualizamos sea en sí misma una construcción social: es necesario distinguir entre *X* y la *idea de X* (Hacking, 1999). Tanto los conceptos de «dinero» o de «frontera» como el dinero o las fronteras en sí mismos son una construcción social; en cambio, si bien los conceptos de «continente» o «planeta» son también una construcción social, ni los continentes ni los planetas en sí mismos son en modo alguno una construcción social (por mucho que pueda ser debatible si tal masa de tierra es o no un continente, o si tal cuerpo celeste es o no un planeta). En este sentido, el sexo se parece más a los continentes o los planteas que al dinero o las fronteras.

3. 2. *El género*

La oposición entre sexo y género ha devenido canónica dentro de la teoría feminista. Mientras que «sexo» es una categoría biológica, por «género» se entiende «todo el entramado cultural y normativo que garantiza las divergencias entre varones (masculinidad) y mujeres (feminidad)» (Miyares, 2021: pos. 1791). Esta idea se encuentra ya en la obra de Gayle Rubin, cuando definió el «sistema sexo/género» como «*a set of arrangements by which the biological raw material of human sex and procreation is shaped by human, social intervention and satisfied in a conventional manner*» (1975); subyace en la obra de referentes feministas anteriores como Mary Wollstonecraft (Amorós y Miguel, 2020) o Simone de Beauvoir (Warnke, 2011); e incluso puede ser rastreado

hasta Poluin de la Barre (Martín, 2008). Esta concepción del género se conoce como «género como *posición social*» (Dembroff, 2018; Haslanger, 2000).

La idea que deseo ilustrar aquí es que el género así entendido es una función de estatus en términos searleanos que se asigna a las personas en virtud de cuál es su sexo. El propio Searle relaciona estatus deóntico e injusticia social al denominar «sociedad racista» a aquella en que sus miembros «tratan a las personas con distinto color de piel como teniendo un estatus deóntico diferente» (2010: pos. 2693). Por analogía, parece razonable definir una sociedad *sexista* como aquella en que sus miembros tratan a las personas como teniendo un estatus deóntico diferente según cuál sea su sexo (o, en rigor, según cuál se infiere que es su sexo a partir de la observación de sus rasgos corporales); a su vez, si de manera sistemática la posición social asignada a las hembras es de subordinación y la asignada a los machos es de dominación, dicha sociedad no sólo es sexista sino *patriarcal*. Este «estatus deóntico» asignado en virtud del sexo es precisamente el *género*. Esta parece ser, de hecho, la esencia de planteamientos como el de Haslanger cuando propone considerar que cierta categoría es un «género» si a sus miembros se les asigna una determinada posición social en virtud de rasgos corporales que se presumen evidencia de sus capacidades reproductivas (2000: 50). Además, esta idea es consistente con las tesis que sitúan el origen del patriarcado en la necesidad de establecer una división del trabajo sexual y, en especial, de controlar la capacidad gestante de las mujeres (Lerner, 1990).

La cuestión de cómo denominar los sexos y los géneros necesita de aclaraciones que no trataremos hasta más adelante. De manera provisional, podemos usar «macho (humano)» y «hembra (humana)» para hacer referencia a los sexos y, tomando prestada una imagen usada por Ana de Miguel (2021), usar «Ulises» y «Penélope» para hacer referencia a las categorías de género asignadas a uno y otro sexo respectivamente. Así, siguiendo la forma lógica de la asignación de estatus («X cuenta como Y en C»), el funcionamiento típico del sistema sexo/género en las sociedades occidentales podría sintetizarse del siguiente modo:

Un *macho humano* cuenta como un Ulises en C.

Una *hembra humana* cuenta como una Penélope en C.

Dicho sea de paso, esto no implica que en una sociedad sólo puedan existir dos categorías de género. Podrían existir más, por ejemplo, si sus miembros piensan (aunque sea erróneamente) que existen más de dos sexos, o si asignan un estatus diferenciado a las hembras estériles o viudas, o a los machos con una orientación sexoafectiva homosexual (Gómez, 2010).

Ahora bien, ¿por qué entender el género como una asignación de estatus? Porque «ciñéndonos al aparato ontológico searleano, solamente los hechos institucionales permiten articular nociones como las de ‘deber’ u ‘obligación’» (Segura, 2022: 49), en otras palabras, solamente a partir de los hechos institucionales puede darse el famoso paso del *ser* al *deber*. La posición social que el género supone implica una normatividad, esto es, una serie de mandatos acerca de lo que los individuos pueden o deben hacer según cuál sea su sexo. Estos mandatos no se siguen directamente del sexo como mero hecho bruto, sino que sólo puede emerger de la asignación de estatus, es decir, de la categoría social asignada: el género. Los «mandatos de género» operarían así como parte de lo que Searle entiende por el poder de Trasfondo. De hecho, el mismo Searle parece estar hablando por momentos de dichos mandatos cuando desarrolla dicha noción:

Yo no puedo dar una conferencia con vestido y tacones altos. Esto es, efectivamente, una restricción de Trasfondo. [...] [A]penas desee vestirme de forma no permisible y esté siendo restringido para hacerlo por la amenaza que percibo de parte de los miembros de la sociedad, entonces el poder está siendo ejercido sobre mí. [...] Cuando las normas del Trasfondo y Red sociales funcionan como mecanismos de poder, funcionan como Directivas permanentes. Estas normas indican a cada miembro de la sociedad aquello que es y aquello que no es un comportamiento aceptable. [Searle, 2010: pos. 3534-3548]

En las sociedades occidentales, los vestidos y los tacones altos corresponden al género asignado a las hembras humanas, en otras palabras, existe un mandato de género que prohíbe a los machos humanos usar esas prendas. Ese no es, de acuerdo con tales mandatos, un comportamiento aceptable y, por tanto, el que use dichas prendas se arriesga a sufrir sanciones de diversa índole, si bien estas sanciones no son legales (al menos, no en la actualidad), sí son sociales y pueden ir desde el escarnio hasta el asesinato. En efecto, tal puede suceder que «algunos individuos (en proporciones no excesivamente minoritarias) se desvíen de los guiones y esquemas

que deberían seguir en tanto que hombres y mujeres, y llegan a sufrir así lo que se ha denominado como “control social del género”» (Duval, 2021: pos. 1474).

Cuáles sean los mandatos concretos propios de cada una de las categorías de género variará entre diferentes culturas y momentos históricos, si bien la existencia de dichos mandatos es invariable: «[d]e acuerdo con cada cultura específica o época histórica es evidente que podemos señalar variaciones en los mandatos de *género*, pero no que no existan mandatos de *género*» (Miyares, 2021: pos. 1820). Describir con detalle estos mandatos y cómo difieren entre las diferentes culturas y épocas es labor de la antropología cultural. Por cuestiones de tiempo y espacio, lo más que nos podemos permitir aquí es, siguiendo con la imagen alegórica anterior, enunciar genéricamente el «contenido intencional» (Searle, 2010) de los mandatos de género tradicionales, que sería algo como «¡Compórtate como *Ulises!*» y «¡Compórtate como *Penélope!*»; y por otro lado, destacar una constante: allí donde hay poder no están las *Penélopes* y ahí donde están las *Penélopes* no hay poder (Miguel, 2022: 234)¹.

3. 3. La identidad de género

242

Junto a «sexo» y «género», el concepto de «identidad de género» conforma la tríada de conceptos que nos proponemos abordar. ¿Qué es la identidad de género? Alejándose de modelos innatistas que han sido duramente criticados (Bettcher, 2012 y Missé, 2018), algunas autoras entienden la identidad de género como una suerte de «mapa interno» o «internalización de normas» que guía al individuo a través del género como categoría social. Concretamente:

S has a gender identity of X if S's internal «map» is formed to guide someone classed as a member of X gender through the social or material realities that are, in that context, characteristic of Xs as a class. [Jenkins, 2016: 410]

Lo que definiría dicho «mapa interno» no sería sino «*that one takes those norms [las normas de género] to be relevant to oneself*» (*ib.*: 411). Así pues, tener una determinada identidad de género implica que «el sujeto ha internalizado toda una serie de

¹ «Mujeres» en el original.

comportamientos que encajan en la norma del género» (Duval, 2021: pos. 701). La identidad de género parecería ser un conjunto de lo que Searle denomina «habilidades de Trasfondo» que una persona desarrolla para desenvolverse como miembro de un género determinado; uno simplemente aprende a comportarse según las reglas de la institución en cuestión, en este caso, el género. Así es, por ejemplo, como Duval describe parte de su propia identidad de género:

[...] estéticamente he aprendido a actuar inconscientemente con sus códigos [los de la feminidad], he desarrollado sin pensarlo un gusto por ciertas prendas particulares o por actuar de un modo y no de otro con las personas, he interiorizado maneras de ocupar el espacio. [*Ib.*: pos. 754]

A juicio de Stock, la mejor manera de explicar la existencia de la identidad de género es mediante la noción de «identificación» (2021: pos. 1872 y ss.). Uno puede sentirse fuertemente identificado con una nación, con un equipo deportivo o con alguna celebridad, pero también con «*a particular female or with femaleness as a general object or ideal*». A menudo, la identificación que comporta el anhelo de semejanza, y puede incluir tanto la imitación como el aprendizaje de patrones de comportamiento como la asunción de valores y objetivos vitales. Esto encajaría con la idea intuitiva que el sintagma «identidad de género» parece transmitir, expresada con claridad por Miquel Missé cuando afirma que «[l]a identidad de género es la categoría de género con la que una persona se identifica» (2018: pos. 411). En definitiva, el desarrollo de la identidad de género, esto es, las habilidades de trasfondo asociadas al género, presupone ciertos hechos mentales (actitudes, creencias, deseos...) con respecto al género en tanto que categoría social; dichos hechos mentales, que formarían parte de la Red, constituirían la identificación propiamente dicha.

La identificación no sólo explicaría el desarrollo de habilidades de trasfondo o de comportamientos asociados, por ejemplo, al género femenino, sino que, a juicio de Stock, también daría cuenta del malestar corporal que manifiestan algunas personas cuya identidad de género no coincide con la categoría de género que les ha sido socialmente asignada en virtud de su sexo. La causa no sería sino «*a painful mismatch between the ideal one strongly identifies with and a perception of what one presently is*» (*ib.* pos. 1936). Esta explicación es, cuanto menos, muy similar a la planteada por Missé cuando sitúa el origen malestar corporal de las «personas trans» en la creencia de que

«cada cuerpo tiene asignada una identidad de género», lo cual puede conducir a «sentir rechazo hacia nuestro propio cuerpo, en concreto a sus características sexuales, cuando no nos identificamos con una determinada identidad de género» (2018: pos. 190). En efecto, esta discrepancia entre la identidad de género desarrollada, por un lado, y la categoría de género socialmente asignada en virtud del sexo, por otro, es una vivencia asociada a las «personas trans». Y es que, si bien no es lo esperado ni lo más común, «un cuerpo sexuado de tal forma que lo consideráramos macho y que debería recibir una socialización masculina [...] puede adquirir una socialización, digamos, “femenina”» (Duval, 2021: pos. 1555), o viceversa.

Es interesante notar que, al igual que sucede con las habilidades de trasfondo en general, el desarrollo de una identidad de género no es en modo alguno un acto voluntario o deliberado: «*a gender identity isn't something you're directly consciously responsible for. Generally, we don't choose identifications, they start subconsciously*» (Stock, 2021: pos. 1948). En sentido estricto, por tanto, no existe ni puede existir una autodeterminación del género:

El género propio nunca es autodeterminado, sino marcado decisivamente por una determinación ajena al sujeto que encuentra su origen en la sociedad y la familia, en primera instancia, y que después se ve sometida a una internalización que está muy lejos de constituir en ningún caso un proceso autoconsciente. [Duval, 2021: 28]

Por otro lado, conviene hacer hincapié en que, ya se entienda la identidad de género a partir del desarrollo de un «mapa interno» (Jenkins), como la «internalización de comportamientos» (Duval) o como consecuencia de la «identificación» (Stock), esta depende ontológicamente del género como categoría social; como Jenkins indica:

For an identity to count as a gender identity on my account, it must, as a matter of fact, have at least some contact with the actual norms that are applied to people within some system of gender as class. [2016: 412]

En otras palabras, sin el género como institución social no puede existir la identidad de género propiamente dicha porque no hay género con el que identificarse o cuyas normas interiorizar.

§ 4. El nombre de la hembra humana (o de si «mujer» se dice de muchas maneras)

Las categorías que hemos fijado hasta aquí para hacer referencia a los sexos no tienen en cuenta la especie: hasta ahora, hemos hablado simplemente de «macho» y «hembra». ¿Existen términos específicos para nombrar los sexos en la especie humana? Alex Byrne ha argumentado que el mejor candidato para designar a la hembra humana adulta no es sino «mujer» (2020). La lexicografía de los diferentes idiomas parece corroborarlo, al constatar que este es el uso principal de la palabra. Asimismo, entender «mujer» como «hembra humana adulta» parece ser la explicación de que entendamos frases referentes a «mujeres prehistóricas» (Criado, 2020) o que vivieron «hace 4000 años» (Orovio, 2021) cuando lo que sabemos de esos individuos realmente es que eran hembras. Incluso autoras críticas con esta noción tradicional de mujer admiten que «[t]he definition “female, adult, human being” really does seem right. Indeed, it seems as perfect a definition as one might have ever wanted» y que «“woman” is frequently used to convey information about sex» (Bettcher, 2009: 105).

Naturalmente, en otro mundo posible «mujer» podría haber significado otra cosa y el término para hacer referencia a la hembra humana adulta podría ser otro o no existir en absoluto. No obstante:

[...] una vez hemos fijado el significado de esos términos en nuestro léxico mediante definiciones arbitrarias, ya no es una cuestión en modo alguno relativa o arbitraria si los rasgos del mundo independientes de la representación satisfacen esas definiciones, porque los rasgos del mundo que satisfacen o dejan de satisfacer esas definiciones existen independientemente de aquellas definiciones o de cualesquiera otras. [Searle, 1997: 175]

La definición, sin embargo, no está exenta de complicaciones. Tal como pone de manifiesto Bogardus, «if a woman is an adult female human, it should be no surprise that woman allows for borderline cases. That concept plausibly inherits its vagueness from its constituent concepts, all of which are vague» (2020b: 884). Dejando de lado la categoría «adulto», ya hemos visto, en efecto, que «hembra» adolece de cierta vaguedad (al igual que, por ejemplo, «especie»); por ende, es natural que con «mujer» pase lo mismo.

La vaguedad de la categoría, o nuestras limitaciones epistémicas, podrían hacer que en algunos casos categoricemos como «mujer» a individuos que no lo sean *stricto sensu*;

y probablemente eso hará, a su vez, que se les asignen los mandatos de género usualmente asignados a las mujeres. Sin embargo, esto no demuestra que «mujer» no signifique «hembra humana adulta». En todo caso, demuestra que podemos cometer errores a la hora de categorizar casos poco claros (por ejemplo, casos en que unos genitales atípicos no permitan inferir con seguridad el sexo). Aun así, parece bastante razonable afirmar que cuando existen dudas acerca de si un individuo es una mujer es porque existen dudas acerca de alguno de los tres factores que definen dicho concepto. Incluso si imaginamos a un conquistador español llegando a las Américas y dudando de si las nativas amerindias son mujeres eso no demostraría que «mujer» no signifique «hembra humana adulta», sino sólo que el conquistador duda de si los nativos amerindios son realmente seres humanos.

Ahora bien, aunque el significado de «mujer» esté claro y fijado, alguien podría argumentar que existen buenas razones para cambiarlo. En otras palabras, quizá «mujer» signifique «hembra humana adulta», pero debería significar otra cosa en aras de la justicia social. Tomemos, por ejemplo, el siguiente enunciado, quintaesencia del transactivismo (Serano, 2007):

[MT] Las «mujeres trans» son mujeres. (Si S es «mujer trans», S es mujer)

Conviene aclarar que, pese a su apariencia, este enunciado no tiene por qué ser analíticamente verdadero, después de todo ni «Los leones marinos son leones» ni «Los círculos cuadrados son círculos» lo son. Siguiendo a Missé y Coll-Planas, se denominan «trans femeninas o mujeres trans a las personas que, teniendo un cuerpo machil², se sienten mujeres» (2010: pos. 272). En otras palabras, las «mujeres trans» son machos humanos, en particular, machos humanos que «se sienten mujeres» o, dicho de otro modo, con «identidad de género femenina» o que se identifican con la categoría de género femenina. Así pues, ciñéndonos a la noción tradicional de «mujer», y tomando la definición de Missé y Coll-Planas, [MT] es equivalente a:

[1] Si S es un macho humano con identidad de género femenina, S es una hembra humana.

² Neologismo usado por el autor para referirse a «relativo a los machos» (Missé y Coll-Planas, 2010: n. 8).

El enunciado [1] es manifiestamente falso, y es probable que para los acólitos del transactivismo esto sea motivo suficiente para impugnar el sentido tradicional de «mujer». ¿Qué otro sentido podría tener?

Según autoras como Haslanger (2000) para que sea políticamente útil, deberíamos prescindir de su sentido tradicional y usar «mujer» para hacer referencia a una persona que «*is systematically subordinated along some dimension (economic, political, legal, social, etc.)*» y que «*is “marked” as a target for this treatment by observed or imagined bodily features presumed to be evidence of a female’s biological role in reproduction*» (ib.: 39). Como Haslanger misma explicita, según este enfoque, «*certain females don’t count as “real” women*», en particular, hembras que no estén oprimidas en tanto que mujeres; sin embargo, a juicio suyo, esto no supone un problema ya que su análisis «*is intended to capture a meaningful political category for critical feminist efforts, and non-oppressed females do not fall within that category*» (ib.: 46). Usando «mujer» en el sentido propuesto por Haslanger, [MT] sería equivalente a:

[2] Si S es un macho humano con identidad de género femenina, S está socialmente subordinado en virtud de rasgos corporales, reales o imaginados, asociados al rol reproductivo femenino.

247

Es evidente que [2] sólo será verdadero, en todo caso, para algunas «mujeres trans». Como pone de manifiesto Jenkins, «*[a] trans woman will only count as being classed as a woman if she is perceived to have bodily features presumed to be evidence of a female’s role in biological reproduction and is subordinated on this basis*» (2016: 416), lo cual no se cumple para muchas «mujeres trans». Los machos humanos con identidad de género femenina sin rasgos presumiblemente femeninos no serán subordinados en virtud de ellos, y por ende no contarían como mujeres según la definición de Haslanger. La crítica de Jenkins es, en resumidas cuentas, que por la definición de Haslanger sólo serían mujeres aquellas «mujeres trans» con *passing*, es decir, las que consigan emular suficientemente la apariencia de hembra humana (Missé, 2018 y Serano, 2007). Así pues, Jenkins concluye que, para evitar este agravio, «mujer» debería usarse para hacer referencia a la identidad de género femenina (2016: 418). Siguiendo a Jenkins, [MT] quedaría:

[3] Si S es un macho humano con identidad de género femenina, S tiene identidad de género femenina.

Obviamente, [3] es analíticamente verdadero (sería sorprendente que no lo fuera, dado que Jenkins selecciona *ad hoc* el rasgo definitorio de «mujer trans» (la identidad de género) para convertirlo en el rasgo definitorio de «mujer»). Ni el sexo ni la posición social (y por ende tampoco la apariencia) son relevantes, sólo la identidad de género. Una consecuencia directa de este planteamiento, presente ya en el influyente trabajo de Serano (2007), es que ninguna hembra humana sería *a priori* una mujer, sino que, al igual que con las «mujeres trans», lo será en la medida en que tenga una identidad de género femenina. En particular, una hembra humana con identidad de género femenina sería, según esta terminología, una «mujer cis».

Hasta aquí hemos podido encontrar tres sentidos posibles de «mujer»:

- A. S es mujer_A syss_{def} S es hembra humana.
- B. S es mujer_B syss_{def} S está socialmente subordinada en virtud de rasgos corporales, reales o imaginados, asociados al rol reproductivo femenino (es decir, S está socialmente subordinada a causa de parecer una mujer_A).
- C. S es mujer_C syss_{def} S tiene identidad de género femenina (es decir, S ha internalizado las normas de género que guían a una mujer_B).

Es fácil ver como A hace referencia al sexo, B hace referencia al género como categoría social y C hace referencia a la identidad de género. Nótese que, en resumidas cuentas, estos conceptos *alternativos* de «mujer» remiten, directa o indirectamente, a la noción tradicional. Retomemos ahora la pregunta de Haslanger: ¿qué debería significar «mujer»? De acuerdo con Stock (2021: pos. 2185 y ss.): dadas dos versiones de un mismo concepto, siendo C1 la versión tradicional y C2 una nueva versión, debemos preguntarnos si C1 y C2 se corresponden con algún rasgo del mundo o realizan alguna función clasificatoria importante:

1. Si ni C1 ni C2 lo hacen, deberíamos descartar ambos.
2. Si C1 no lo hace pero C2 sí (o si C1 lo hace pero C2 sirve para lo mismo que C1 y, además, para otras funciones) deberíamos sustituir C1 por C2.
3. Si C1 lo hace y C2 no, deberíamos mantener C1 como está y descartar C2.
4. Si ambos lo hacen, deberíamos mantener C1 tal como está y crear un nuevo término para C2 para evitar confusiones.

En aras de agilizar la exposición, voy a suponer que los tres conceptos antes expuestos, («mujer» como *sexo*, «mujer» como *posición social* y «mujer» como *identidad*) describen rasgos del mundo y/o realizan funciones clasificatorias importantes. Es decir, voy a suponer que son importantes la distinción entre machos y hembras humanos, la distinción entre personas socialmente aventajadas o subordinadas en virtud de sus rasgos sexuales y la distinción entre personas con identidad de género masculina o femenina. Dado que ninguno de los tres conceptos sirve para lo mismo que el otro, eso nos sitúa directamente en el caso 4. La conclusión, por tanto, es que deberíamos mantener la noción tradicional de «mujer» (A) y crear nuevos términos para hacer referencia al género subordinado (B), por un lado, y a la identidad de género femenina (C), por otro.

Cabe destacar que, aun si se conviniera que «mujer» no tiene que usarse para designar a la hembra humana sino para otra cosa, habría que buscar otro nombre para la hembra humana (a menos que queramos que esta quede como una *hembra sin nombre*). Hay buenas razones para dudar de que eso solucionara algo (Bogardus, 2020a; Stock, 2021). Imaginemos que usamos «biomujer», el neologismo popularizado por Paul B. Preciado; y que «mujer» pasa a designar a las personas con identidad de género femenina. En tal caso, si antes una lesbiana era una mujer que siente atracción por otras mujeres, ahora pasaría a ser una biomujer que siente atracción por otras biomujeres. Cambiar el nombre no cambia la realidad: las «mujeres trans» seguirían sin ser biomujeres e incluso podría argumentarse que la noción política y epistémicamente relevante pasaría a ser la de «biomujer».

Para concluir esta sección vamos a valorar algunas alternativas terminológicas. En lo referente al término para hacer referencia a la posición social subordinada que se asigna en virtud de ser (o parecer) una hembra humana, así como a las personas a las que se asigna, algunos buenos candidatos podrían ser «feminidad» (Stock, 2021) o «condición femenina» (Barros, 2020); o «feminizado» (Barnes, 2019). Así, si bien todas las hembras humanas son mujeres (y viceversa), no todas las mujeres tienen por qué estar feminizadas ni todas las personas feminizadas tienen por qué ser mujeres. La idea que Haslanger expresa diciendo que «*it is part of the project of feminism to bring about a day when there are no more women*» (2000: 46), puede ser entendida como que el feminismo lucha por que a las mujeres (o sea, las hembras humanas) no se les imponga

la *feminidad* o *condición femenina*, o incluso por que no existan personas *feminizadas* en absoluto.

A su vez, si de lo que se trata es de hacer referencia a las personas con identidad de género masculina o femenina, los neologismos «masculinidentificado» y «feminidentificado» podrían ser una opción razonable. Para hacer referencia específicamente aquellas personas con identidad de género «cruzada», es decir, que se identifican con una categoría de género distinta a la que les correspondería según su sexo, podrían usarse términos como «transidentidad» (Rodríguez Magda, 2019), o incluso «transmasculinidad» y «transfeminidad».

Así, una persona con identidad de género femenina a la que, según su sexo, no le correspondería el género femenino será una persona *feminidentificada*, *transidentificada femenina* o *transfeminina*. Naturalmente, como ya notara Jenkins (2016: 399 y ss.), no todas las personas feminidentificadas (o sea, con identidad de género femenina) están feminizadas (o sea, sometidas a la condición femenina), sino sólo aquellas que son percibidas como mujeres (o sea, como hembras humanas).

Así pues, los tres conceptos quedarían como sigue:

- S es *mujer* syss_{def} S es hembra humana.
- S está *feminizada* syss_{def} S está socialmente subordinada en virtud de rasgos corporales, reales o imaginados, asociados al rol reproductivo femenino (es decir, S está socialmente subordinada a causa de parecer³ una mujer).
- S es *feminidentificada* syss_{def} S tiene identidad de género femenina (es decir, S ha internalizado las normas de género que guían a una persona feminizada).

§ 5. *When the worlds collide: de lo ontológico a lo político*

Los diferentes sentidos de «mujer» que hemos desgranado en la sección anterior parecen estar en el núcleo de la controversia entre el feminismo (o al menos cierta versión de este) y lo que podríamos denominar «transactivismo» (Sen, 2019). Para autoras como Talia Bettcher «*terms such as “woman” have multiple meanings that are under political contestation*»; estos, así como las prácticas sociales subyacentes que los sostienen, estarían situados en múltiples «mundos de sentido» (*worlds of sense*) (2017:

³ Nótese que S puede *parecer* P y, además, *ser* P (o incluso serlo y no parecerlo).

5). La elección entre un sentido de «mujer» u otro es, por tanto, una cuestión política y «concerns which concept we should take seriously», lo cual a su vez «is connected to the larger question regarding which gendered vision of the world (if any) we commit to» (2012: 244).

Para ilustrar esta última idea, Bettcher recurre a una analogía como la siguiente: de acuerdo con la visión católica del «pecado», una persona que realice determinados actos sexuales será una pecadora; sin embargo, esta persona también puede negar ser una pecadora rechazando en su conjunto aquella visión del mundo según la cual lo sería. Así pues, según Bettcher, «a trans woman can reject the entire dominant gender system as based on false beliefs about gender and gender practices that are harmful and even oppressive» y en consecuencia «can say that she is a woman in all legitimate contexts because those contexts in which she is not a woman occur in a dominant culture that has been rejected for the reasons mentioned above» (ib.: 243).

Para el caso que nos ocupa, el primero de estos «mundos de sentido» en conflicto está conformado por la teoría feminista clásica. A bote pronto, parece razonable afirmar que el feminismo es la reivindicación de una «igualdad deóntica» independiente del sexo, o sea, la reivindicación de que los individuos tengan unos mismos derechos y obligaciones al margen de cuál sea biológicamente su rol reproductivo. Así se desprende, al menos, de las palabras de Alicia Miyares cuando define el feminismo como «el discurso por el cual se argumenta y articula políticamente que ningún individuo de la especie humana debe ser excluido de cualquier bien y de ningún derecho a causa de su sexo» (2021: pos. 632). Como ya hemos tenido oportunidad de comentar, la categoría social que asigna un estatus deóntico diferenciado en virtud del sexo no es sino el género. La conclusión resulta obvia: el feminismo implica una impugnación de las categorías de género. Esquemáticamente:

- P1: El género es el estatus deóntico diferenciado en virtud del sexo.
- P2: El feminismo es la lucha por la igualdad deóntica la margen del sexo.
- C: El feminismo es la lucha por la desaparición del género.

Quizá alguien podría objetar, sin embargo, que P2 es demasiado restrictiva con respecto a lo que sea el feminismo. Algunas autoras (Haslanger, 2000) han propuesto,

por ejemplo, la posibilidad de nuevos géneros no jerárquicos, esto es, de categorías sociales asignadas en relación con la función reproductiva pero sin que impliquen dominación o subordinación. Sin embargo, hay que recordar que toda categoría social implica una serie de poderes deónticos de los cuales no dispone quien no tenga asignada esa categoría social; y es que esa es la razón de ser misma de las categorías sociales. En último término, la existencia misma de categorías sociales de género implica que ciertas personas pueden hacer unas cosas y no otras.

¿Lucha el feminismo contra toda posición social asignada en virtud del sexo (sexismo) o sólo en contra de las que implican una relación de dominación/subordinación (patriarcado)? Podría haber, tal vez, «feminismos» que no luchan por una igualdad deóntica en todos los aspectos (por ejemplo, luchando por la igualdad jurídica pero manteniendo —quizá tácitamente— la diferenciación en cuanto a la vestimenta y los adornos corporales), o incluso que no luchan por la igualdad en absoluto, sino por la vindicación y la valorización de ciertos «valores femeninos» (Rodríguez Magda, 2019). Discutir en profundidad todas estas ideas sobrepasa las posibilidades del presente trabajo. En lugar de eso, vamos a establecer una conclusión alternativa, más conservadora, que se sigue directamente de P1 y obvia P2.

252

C': En la medida en que el feminismo persiga la igualdad deóntica al margen del sexo, perseguirá también la desaparición del género.

A su vez, como hemos visto, la identidad de género parece depender ontológicamente de la categoría social de género: sin categoría de género con el que identificarse no puede existir identidad de género como tal. Así pues, debería quedar claro que perseguir la desaparición del género implicaría, quizá de manera indirecta, perseguir un mundo en que no exista la identidad de género. Podemos ampliar C' del siguiente modo:

C'': En la medida en que el feminismo persiga la igualdad deóntica al margen del sexo, perseguirá también la desaparición del género y (por ende, indirectamente) de la identidad de género.

Por tanto, el feminismo difícilmente puede aceptar la identidad de género como idea fuerza o como principio rector; y es que parece que, en último término, aquel perseguiría la desaparición de esta. Así parecerían confirmarlo las consideraciones de Ana de Miguel cuando afirma que:

El feminismo de la igualdad considera que la construcción social de lo femenino y lo masculino, como identidades separadas y opuestas, es una imposición coactiva estrechamente relacionada con la desigualdad sexual y otros males sociales. Su objetivo es desmontar estas identidades coactivas y desarrollar un nuevo concepto de ser humano en que lo bueno y lo valioso sea igualmente para varones y mujeres. [2022: 81]

Es interesante notar que, pese a todo, el feminismo de la igualdad no es de por sí incompatible con sentidos alternativos de «mujer». Como hemos visto más arriba, Haslanger asume que el sentido de «mujer» que ella propone (categoría social) implica que el feminismo persigue que no haya mujeres (2000: 46); y en rigor, habría que concluir lo mismo con respecto a «mujer» como identidad (véase C'', en esta misma sección). En otras palabras, si se entiende «mujer» en referencia al género, ya sea como categoría social propiamente dicha o como identidad, entonces la condición de mujer no puede ser sino algo que el feminismo (entendido como búsqueda de la igualdad deóntica) persigue eliminar. Al margen de las divergencias terminológicas, lo que se pretende es abolir la asignación de estatus X cuenta como Y, donde X es el sexo e Y el género.

Frente al proyecto político del feminismo de la igualdad, cuyo objetivo último implicaría la desaparición de la categoría social femenina, encontramos un transactivismo, que parece convertir dicha categoría social en una suerte de reivindicación. Cuando Duval, por ejemplo, se pregunta que «si dos cuerpos son percibidos de la misma exacta manera, ¿qué justifica que les otorguemos, dentro del sistema del género, dos etiquetas diferenciadas según la genitalidad o distribución cromosómica imaginaria de la que parten?» (2021: pos. 3187) pareciera estar defendiendo precisamente que las personas con apariencia de hembra humana (incluyendo esto a las mujeres trans con *passing*) deberían recibir una categoría de género en virtud de su apariencia, y no de su sexo. En efecto, esto choca de lleno con el proyecto feminista igualitario, cuyo objetivo sería que no se asigne categoría de

género alguna. El mismo problema aparece cuando autoras como Serano (2007) o Bettcher (2009) defienden que las personas de sexo macho que «se identifican como mujeres» o que «viven como mujeres» son mujeres a causa de ello, si a lo que se refieren con eso es a la identificación con determinada categoría social o a vivir según los mandatos de esta.

Ciertamente, las defensoras de los postulados transactivistas han procurado ser explícitas en cuanto a que estos no implican un compromiso con los aspectos opresivos de la condición femenina, tales como los estereotipos estéticos o la subordinación (Duval, 2021; Jenkins, 2016; Serano, 2009). Pero entonces, si se descarta su sentido biológico, es difícil ver a qué hace referencia «mujer» exactamente; pareciera que «mujer» pasa a ser una suerte de «significante vacío» (Lora, 2021). A este respecto, resulta cuanto menos paradójico que Duval se muestre crítica con respecto a la susodicha abolición y a su vez afirme que una persona no debería, «por ser mujer, tener que renunciar al poder, a la relevancia, a la autoridad o, incluso, a la seguridad» (2021: pos. 784). Si ser mujer es ocupar una posición social subordinada o, cuanto menos, haber interiorizado los mandatos propios de dicha posición social, ¿cómo se puede ser «mujer» sin renunciar al poder o la autoridad? ¿Y cómo se puede acceder a tales bienes sin dejar de ser «mujer»? Asimismo, si ser mujer es tener cierta identidad de género, es decir, haber interiorizado los mensajes y mandatos que encajan con determinada norma de género, ¿cómo se puede ser mujer una vez dicha norma ha sido abolida? Tal como señala Stock:

If you try to believe simultaneously both that trans women should be categorised as women as a matter of social justice and that womanhood involves exposure to a regressive social role essentially involving domination and sexual objectification, then something's got to give. [Stock, 2021: pos. 2506]

No resulta sencillo comprender cómo un movimiento que tiene como una de sus reivindicaciones primordiales que se reconozca la categoría social de «mujeres» a las personas de sexo macho que «viven como» mujeres, o que se «identifican» o se «sienten» mujeres, pueda estar a su vez comprometido con la abolición de dicha categoría social.

De hecho, el encaje de las «mujeres trans» dentro del feminismo es un asunto controvertido, cuando menos, desde la publicación de *The Transsexual Empire* de Janice

Raymond, en el año 1979. Sin embargo, más que la denominación de la categoría de género y el uso de «mujer», parece que lo que subyace al conflicto entre el feminismo de la igualdad y el transactivismo es más bien el compromiso explícito (o la falta de este) con la abolición de las categorías de género. Así pues, volviendo a Bettcher, no debería resultar sorprendente que, desde el «mundo de sentido» del feminismo de la igualdad, la propuesta transactivista resulte inaceptable, cuando no ininteligible. Si, como afirma Bettcher, una «mujer trans» puede rechazar los paradigmas según los cuales no es una mujer por considerarlos falsos o dañinos, no cabe duda de que una mujer feminista puede rechazar aquellos paradigmas según los cuales los mandatos de género no son un instrumento de opresión que abolir sino una identidad que reivindicar.

§ 6. *The final frontier: de lo político a lo jurídico*

No puede dejarse de lado que las discrepancias políticas que hemos señalado tienen ramificaciones en el ámbito jurídico. Si bien aquí no podremos analizarlas con detalle, vamos a presentar brevemente algunas consideraciones. Hoy por hoy, «hombre» y «mujer» existen como categorías jurídicas. Estas categorías no son sino una positivización formal de las categorías sociales de género y son, al igual que estas, funciones de estatus. De ellas se siguen, asimismo, poderes deónticos que determinan el acceso a múltiples espacios y medidas de acción positiva como, por ejemplo, competiciones deportivas, instituciones penitenciarias o listas electorales entre otros (y muchos de los cuales son fruto de las reivindicaciones feministas). Hasta hace relativamente poco, la asignación de estas categorías jurídicas dependía, al igual que con las categorías de género, del sexo biológico. Huelga decir que las categorías de este tipo que institucionalizan hechos brutos no son una rareza. Véase, por ejemplo, el hecho bruto de ser padre biológico y a su vez la categoría jurídica «padre». Aunque lo usual es que ambos coincidan en una misma persona, existe una ficción legal (la adopción) que permite la asignación de la categoría jurídica sin que el hecho bruto se dé.

A priori, parece que una ficción legal similar se debería poder llevar a cabo con las categorías jurídicas «hombre» y «mujer», de modo que a personas que no son

biológicamente mujeres se les asigne el estatus de «mujer», y viceversa. En España, esta ficción legal viene realizándose desde el año 1987, al principio por vía judicial y con el requisito previo de intervención quirúrgica y, posteriormente, bajo el amparo de la ley 3/2007 de 15 de marzo con el requisito de un diagnóstico de «disforia de género» y dos años de tratamiento hormonal. Tal como explica Pablo de Lora:

En un primer momento tal identificación o reasignación fue institucionalmente categorizada bajo parámetros clínicos y amparada jurídicamente como una forma de dar cauce a la solución de un «problema», el de quienes sufren la llamada «disforia de género» [...] En este primer estadio se trataba de «acomodar» un fenómeno marginal. [2019: 168]

Si bien esta práctica ha permitido dar respuesta al malestar de las «personas trans», sería conveniente recordar que «[s]entir malestar con el género no es una experiencia minoritaria reservada a la gente trans sino más bien lo contrario» y que «la experiencia trans es una forma posible de gestionar un malestar que siente mucha otra gente en distintos grados» (Missé, 2018: pos. 524). Por tanto, es cuanto menos cuestionable que todo malestar de género deba ir encaminado a una «transición» o que esa deba ser la vía de acción prioritaria, especialmente cuando se trata de menores (Errasti y Pérez, 2022; Missé, 2018; Shrier, 2020).

En el momento en que se escriben estas líneas, se debate en España un proyecto de ley que busca eliminar todo tipo de requisito médico para estos cometidos, estableciendo así la autoasignación de las categorías jurídicas «hombre» y «mujer» en un asunto de libre elección personal. Esta clase de leyes, que en la actualidad están empezando a proliferar, responden a una de las principales reivindicaciones del transactivismo, la «despatologización»; reivindicaciones estas que:

[...] lejos de ser ya necesitadas de una “acomodación”, una excepción a la regla general que por lo demás deja «el resto intacto», suponen la directa subversión de la matriz sobre la que organizamos la vida ciudadana en los Estados liberal-democráticos; verbigracia, la separación entre sexos. [Lora, 2019: 170]

El conflicto entre feminismo de la igualdad y transfeminismo cristaliza así alrededor de cuestiones como a qué deben hacer referencia las categorías jurídicas «hombre» y «mujer» como regla general: ¿al hecho objetivo que es el sexo o a la vivencia subjetiva

que es la identidad de género? ¿Y para qué deben servir esas categorías? ¿Para establecer espacios seguros y medidas que protejan a las hembras humanas frente a la opresión patriarcal que sufren por razón de su sexo, o para permitir que las personas que afirman identificarse con determinada categoría de género puedan acceder a esos mismos espacios y medidas sin importar cuál sea su sexo?

En efecto, si las categorías jurídicas «hombre» y «mujer» determinan la posibilidad de acceso a espacios seguros (baños públicos, vestuarios...) y medidas de acción positiva (cuotas, protecciones ante la violencia de género...), establecer por ley que cada ciudadano puede autoasignarse libremente la categoría jurídica de sexo que desee es tanto como establecer el libre acceso a dichos espacios y medidas. Esto es lo que preocupa a feministas como Stock, que considera que este cambio de paradigma puede tener consecuencias perjudiciales para la seguridad y el bienestar de las mujeres. Para Stock, el sexo como realidad objetiva no puede dejarse de lado y *«[e]ven if it is successfully argued that we should recognise gender identity, there should be little doubt that we should also recognise, track and legally protect sex»* (2021: pos. 1586).

§ 7. Conclusión

Como hemos visto, el sexo es lo que, en términos de Searle, llamaríamos un «hecho bruto», es decir, un hecho independiente de nuestras actitudes, deseos o creencias. Hay dos sexos o, lo que es lo mismo, dos roles reproductivos: macho y hembra. El nombre de la hembra humana es «mujer». En las sociedades sexistas, se asigna una categoría social en virtud del sexo aparente: el género. En particular a las mujeres se les asigna una posición subordinada llamada «feminidad» o «condición femenina». A su vez, a través de la socialización, se promueve la interiorización de mensajes, conductas y demás que permitan a los sujetos desenvolverse como miembros de la categoría social asignada, es decir, se promueve el desarrollo de cierta identidad de género. En el caso de las mujeres, se espera que desarrollen una identidad de género femenina. Cuando es una persona de sexo macho la que desarrolla una identidad de género femenina se dice de ella, de acuerdo con determinada terminología, que es una «mujer trans». Mientras que el feminismo de la igualdad reivindica la desaparición de las categorías sociales de género, el transactivismo apela a la identidad de género y reivindica el

reconocimiento de la categoría «mujer» para las «mujeres trans»; por lo que ambos proyectos serían incompatibles. Las personas trans pueden encontrar su acomodo a través de la ficción legal constituida por la reasignación de categoría jurídica, sin embargo, no todos los malestares de género tienen por qué ser abordados así. Asimismo, hay que tener presente el problema que la liberalización de este procedimiento puede suponer por lo que respecta a los espacios seguros y las medidas de acción positiva dirigidas a mujeres.

Bibliografía

- Amorós, Celia, y Miguel, Ana de (2019), *Teoría feminista* (vol. 1, 2 y 3). Biblioteca Nueva, Barcelona.
- Barnes, Elizabeth (2019), «Gender and Gender Terms», en *Nous*, 54 (3), pp. 704-730.
- Bettcher, Talia (2017). «Trans Feminism: recent philosophical developments», en *Philosophy Compass*, 12 (11).
- Bettcher, Talia (2012), «The meaning of woman», en Nicholas Power, Raja Halwani y Alan Soble (eds.), *The Philosophy of Sex: Contemporary Readings Sixth Edition*. University of Nevada Las Vegas Library, pp. 233-250.
- Bogardus, Tomas (2020a), «Some internal problems with revisionary gender concepts», en *Philosophia*, 48 (1), pp. 55-75.
- Bogardus, Tomas (2020b), «Evaluating arguments for the sex/gender distinction», en *Philosophia*, 48 (3), pp. 873-892.
- Byrne, Alex (2020), «Are women adult human females?», en *Philosophical Studies*, 177 (2), pp. 3783-3803.
- Byrne, Alex (2018), «Is sex binary?», en *Arc Digital*, 1 de noviembre, <<https://medium.com/arc-digital/is-sex-binary-16bec97d161e>> [16/10/2022].
- Criado, Miguel Ángel (2020), «Las mujeres prehistóricas también cazaban grandes animales», en *El País*, 9 de noviembre, <<https://elpais.com/ciencia/2020-11-04/las-mujeres-prehistoricas-tambien-cazaban-grandes-animales.html>> [16/10/2022]
- Dembroff, Robin (2018), «Why be nonbinary?», en *Aeon*, 30 de octubre, <<https://aeon.co/essays/nonbinary-identity-is-a-radical-stance-against-gender-segregation>> [16/10/2022].
- Duval, Elisabeth (2021), *Después de lo trans*. Valencia, La Caja Books.
- Errasti, José, y Pérez, Marino (2022), *Nadie nace en un cuerpo equivocado*. Barcelona, Deusto.
- Fausto-Sterling, Anne (2006), *Cuerpos sexuados*. Barcelona, Melusina.
- Gómez Suárez, Águeda (2010), «Etnicidad y tercer género», en Eduardo Rey y Patricia Calvo (coords.), *200 años de Iberoamérica (1810-2010). Congreso Internacional: Actas del XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles, Santiago de Compostela, 15-18 de setiembre de 2010*. Universidad de Santiago de Compostela, pp.2385-2399.
- Haslanger, Sally (2000), «Gender and race: (What) are they? (What) do we want them to be?», en *Nous*, 31 (11), pp. 31-55.

- Hacking, Ian (1999), *The social construction of what?* Londres, Harvard University Press.
- Jenkins, Katharine (2016), «Amelioration and inclusion: Gender identity and the concept of woman», en *Ethics*, 126 (2), pp. 394-421.
- Lerner, Gerda (1990), *La creación del patriarcado*. Barcelona, Crítica.
- Lora, Pablo de (2021), *El laberinto del género*. Madrid, Alianza.
- Lora, Pablo de (2019), *Lo sexual es político (y jurídico)*. Madrid, Alianza.
- Martín, Aurelia (2008), *Antropología del género*. Madrid, Cátedra.
- Mayr, Ernst (1996), «What is a species, and what is not?», en *Philosophy of Science*, 63 (2), pp. 262-277.
- Miguel, Ana de (2022), *Neoliberalismo sexual*. Madrid, Cátedra.
- Miguel, Ana de (2021), *Ética para Celia*. Barcelona, Ediciones B.
- Missé, Miquel (2018), *A la conquista del cuerpo equivocado*. Barcelona, Egales.
- Missé, Miquel, y Coll-Planas, Gerard (2010), *El género desordenado*. Barcelona, Egales.
- Miyares, Alicia (2021), *Distopías patriarcales*. Madrid, Cátedra.
- Mosterín, Jesús (2011), *La naturaleza humana*. Madrid, Espasa.
- Orovio, Ignacio (2021), «Descubierta en un yacimiento murciano una mujer que dirigió un “estado” hace 4.000 años», en *La Vanguardia*, 11 de marzo <<https://www.lavanguardia.com/cultura/20210311/6299438/arqueologia-murcia-almoloya.html>> [16/10/2022]
- Rodríguez Magda, Rosa M.^a (2019), *La mujer molesta*. Madrid, Ménades.
- Searle, John (1994), *Actos de habla*. Barcelona, Planeta-DeAgostini.
- Searle, John (1997), *La construcción de la realidad social*. Barcelona, Paidós.
- Searle, John (2014), *Creando el mundo social: la estructura de la civilización humana*. México, Paidós.
- Segura, Joan Manuel (2022), «¿Existen verdades morales? Una aproximación desde la ontología de John Searle», en *Dilemata*, 38, pp. 45-58.
- Sen, Cristina (2019), «Feminismo y trans: la guerra abierta», en *La Vanguardia*, 15 de septiembre. <<https://www.lavanguardia.com/vida/20190715/463469583311/feminismo-transexualidad-mujeres-identidad-genero-amelia-valcarcel.html>> [16/10/2022].
- Serano, Julia (2007), *Whipping Girl*. Emeryville, Seal Press.
- Shrier, Abigail (2020), *Un daño irreversible*. Barcelona, Deusto.
- Stock, Kathleen (2021), *Material Girls: why reality matters for feminism*. Londres, Fleet.
- Warnke, Georgia (2011), *Debating sex and gender*. Nueva York, Oxford University Press.

