

DESEO, SEXO Y DISIDENCIA.

CÓMO APELAR A LA RESPONSABILIDAD INDIVIDUAL EN INJUSTICIAS ESTRUCTURALES

Sofía S. Augustin

Índice

1. RESUMEN	3
2. INTRODUCCIÓN	5
3. SEXOSOCIEDAD Y FORMAS DE NORMATIVIDAD SEXUAL	7
3.1 La urgencia de un proyecto político desmasculinizado.....	11
4. ¿ORIGEN, INTERVENCIÓN O RESPONSABILIDAD?	15
4.1 Un enfoque individualista.....	17
4.2 La mirada estructural	21
4.3 Un modelo de responsabilidad colectiva	26
5. CREACIÓN DE MUNDOS	31
5.1 El sexo incómodo	34
6. CONCLUSIÓN	36
7. REFERENCIAS	39

Quiero agradecer su apoyo infinito en mí a la triada de personas que más confían en mis capacidades de pensamiento y de escritura, quienes me invitan a seguir cada día, a desarrollar mi creatividad y no dudan en ayudarme en cada aspecto de esta compleja vida. Volcáis todas vuestras fuerzas en mí transformando la manera en la que habito este mundo: si hoy soy, y estoy, es por caminar junto a vosotras. Gracias María, mi amiga, Mori, mi pareja, y Natalia, mi madre, sois hogar, manta y sopa.

Gracias a Manuel de Pinedo por su ayuda con este trabajo, pero gracias sobre todo por devolverme la confianza en esta disciplina y en el mundo académico. Su pasión y su destreza hacen accesible y esperanzadora a la filosofía.

Olivia, gracias a ti también por las conversaciones y comentarios a este trabajo. Una vez quise agradecerte tu inmensa curiosidad que me enseña cada día a querer saber más y mejor. Hoy te agradezco tu manera de comunicar, de reflexionar y de saber. No sé dónde empiezan tus ideas y donde acaban las mías. Esto es una forma sencilla de agradecer lo que hay en mí que no es mío, sino nuestro.

1. RESUMEN

La sexualidad puede abordarse como una esfera de la injusticia estructural. Existen diversos obstáculos a la hora de analizar el origen injusto de la sexualidad, así como a la hora de proponer alguna intervención que elimine esta situación, ya que el sexo es irremediabilmente individual, pero, como todas nuestras acciones cotidianas, está atravesado por la política. Una respuesta a esta problemática es la responsabilidad individual entendida como Iris Marion Young propone en su modelo de conexión social. La creación de mundos a través de la modificación de nuestras representaciones supone otra importante herramienta de cambio ante estructuras injustas.

ABSTRACT

Sexuality can be approached as a sphere of structural injustice. There are several obstacles when analyzing the unjust origin of sexuality, as well as when proposing any intervention that would eliminate this situation, since sex is irremediably individual, but, like all our daily actions, it is traversed by politics. One response to this problematic is individual responsibility understood as Iris Marion Young proposes in her model of social connection. The creation of worlds through the modification of our representations is another important tool for change in the face of unjust structures.

Palabras Clave: injusticia estructural, deseo, sexualidad, responsabilidad, enfoque individualista, enfoque estructural, creación de mundos.

Keywords: structural injustice, desire, sexuality, responsibility, individualist approach, structural explanation, worldmaking.

2. INTRODUCCIÓN

Ante injusticias estructurales, de carácter colectivo, ¿qué papel tenemos como individuos? ¿Es el sexo y la sexualidad el único terreno prepolítico de nuestra identidad, o trae consigo injusticias estructurales? ¿Cómo explicar e intervenir en el mundo sexual, siendo este tan político como individual? ¿Funcionaría una intervención estructural, o sería moralizar y dictar dentro de un terreno tan complejo y personal? ¿Podríamos calificar de “injusto” que haya personas que son sexualmente menos deseadas que otras? ¿Podemos apelar a una responsabilidad individual frente a injusticias estructurales como la injusticia del deseo?

Es fácil entender y empatizar con que haya personas que sean sexualmente menos deseadas; no obstante, hay para quienes podría suponer un salto demasiado grande decir que estas personas sufren una injusticia. Sin embargo, hay que empezar a ver la deseabilidad (e indeseabilidad) sexual como una cuestión de justicia política. Entiendo que decir esto puede ser delicado en tanto que muchas objeciones girarán en torno a un error de confundir la desgracia con una injusticia. Como veremos a lo largo de este trabajo, el carácter y el alcance de los deseos sexuales está atravesado por la política, por ello podemos analizarlo a través del concepto de injusticia estructural; esto significa también que podemos buscar remedios colectivos y políticos, en lugar de soluciones individualistas y moralistas. Esto último se refiere a las objeciones que pueden surgir al caracterizar el problema del deseo injusto y sus posibilidades de cambio y responsabilidad, como que el cambio en los deseos sexuales es imposible, o no se puede realizar sin caer en moralismos sexuales.

No existe el derecho al sexo, no existe tampoco el derecho a ser deseado, ni la obligación de desear. El atractivo sexual no es un recurso inmaterial que se deba -o se pueda- repartir de manera igualitaria. Aun así, debemos entender que el atractivo sexual puede influir, e influye, tanto en nuestras vidas como en nuestra autoestima, nuestras oportunidades de intimidad o nuestra posición social. Hay ciertas identidades y posiciones sociales a las que se les priva de intimidad sexual; esta privación refleja y reproduce las actitudes de rechazo para ciertos colectivos por motivos de raza, género, capacidad, etc. Cuando se priva de intimidad sexual a estas personas a causa de la posición social que tienen, dice Sonu Bedi (2015), el problema deja de ser privado o moral, y pasa a ser una cuestión de justicia social. La deseabilidad sexual entonces es un problema de justicia

social. Despersonalización, cosificación y estereotipos son tres de los males que sufren las personas cuyo acceso al mundo del deseo, del ser deseada y del desear está atravesado por la política y las opresiones que de esta derivan. Capacitismo, transfobia, racismo, heteropatriarcado, y otro tipo de opresiones operan en el mundo de lo sexual dando lugar a lo que algunas autoras (Tom O'Shea 2019, Elisabeth Emens 2009) han denominado “discriminación íntima” o “injusticia orética”¹.

A través de este trabajo se trata de arrojar algo de luz en torno a estas y otras cuestiones, relacionadas con la manera en que la política y sus efectos opresores atraviesan la formación del deseo y nuestra sexualidad. En la sección 3, “Sexosociedad y formas de normatividad sexual”, se desarrollan diversos temas: la naturalización del sexo como prepolítico y necesario; la normatividad sexual, tanto en la universalización de las experiencias sexuales, como en la heterosexualidad obligatoria; la idea de tener (o no) un derecho al sexo y la posibilidad de modificación de nuestras preferencias sexuales. La pregunta central que vertebra este trabajo es qué podemos hacer, tanto colectiva, como individualmente, para luchar y transformar las injusticias estructurales presentes en nuestra sexualidad.

Para responder a esta cuestión, primero me serviré de un repaso por el debate en torno a explicaciones y posibles salidas al abanico de posibilidades que ofrece el espectro individualista-estructural. Para poder avanzar en un debate siempre hay que echar el ojo atrás en el mismo. Por ello, la sección 4, “¿Origen, intervención o responsabilidad?” continúa con un repaso por posiciones individualistas y estructurales, las cuales proponen diversas intervenciones a las injusticias. Haciendo primeramente una distinción entre los conceptos de origen e intervención, parto de explicaciones de origen estructural y exploro las diferentes formas de actuación que nos ofrecen ambos lados del espectro. Es injusto e iluso esperar que una sola intervención acabe con todo un sistema injusto, por ello, solo la yuxtaposición de estas dos posturas será verdaderamente exitosa. Una forma de apelar al individuo de manera colectiva es haciendo un llamamiento a las responsabilidades que tiene como sujeto y parte de una estructura. El modelo de conexión de Iris Marion Young es revelador en este aspecto, y por ello basaré el último apartado de esta sección en su teoría.

¹ Todas las traducciones de citas son propias a menos que se especifique lo contrario.

Cierro esta revisión con una quinta y última sección, “Creación de mundos”, apelando al modelo de conexión social de Young y propongo, con la ayuda de Amia Srinivasan (entre otras), la creación de mundos para una sexualidad mucho más amplia y sanadora. En otras palabras, reimaginando y creando nuevos mundos sexuales, nuevas formas de relacionarse, nuevas identidades y orientaciones, transformando nuestras representaciones del mundo actual, y denunciando la forma en la que están creados el poder y las estructuras, podemos hacer nuevos mundos más justos y habitables.

3. SEXOSOCIEDAD Y FORMAS DE NORMATIVIDAD SEXUAL

No existe nada como el sexo, tan atravesado por la política y tan inviolablemente personal.

(Amia Srinivasan, *El derecho al sexo*)

Llamemos sexosociedad a las sociedades actuales occidentales que asumen que las personas son alosexuales – y alorrománticas²-, es decir, sociedades que enuncian que las personas tienen un impulso sexual natural, y que, además, este es necesario y sano. En esta sección veremos por qué esta forma de tratar el sexo y deseo desde su origen es inevitablemente el principio de una injusticia. Las sociedades occidentales actuales están impregnadas de injusticias y opresiones; en este trabajo nos centramos en aquellas que funcionan bajo estándares de normatividad en el sexo. Todas las identidades sexuales, orientaciones, cuerpos, relaciones, etc., que se salgan de dichos estándares serán castigados, repudiados o silenciados en la sexosociedad.

Dentro de la sexosociedad, las personas con un impulso sexual bajo o ausente, así como las personas con una sexualidad disidente, serán más propensas a sufrir discriminación, exclusión y violencia a través de sistemas sociales y estructuras de control creadas y mantenidas a través de la retórica de la *alonormatividad* (Woodruff et al. 2023). La alonormatividad tiene una función paralela a otros sistemas de normatividad: su objetivo es estandarizar la atracción y excitación sexual, como en el caso de la heteronormatividad con la estandarización de la identidad heterosexual, o la expresión de género a través de la cisnormatividad. La norma, que pretende universalizar la experiencia

² Es de especial importancia señalar que el deseo sexual y el deseo romántico son dos tipos diferentes de deseo que pueden coexistir, pero también pueden no darse a la vez dando lugar a personas arrománticas o asexuales.

vital de los individuos, se multiplica y aparece en todos los ámbitos, permitiéndonos hablar ahora de normatividades en plural, las cuales abordan y guían la identidad y vivencias de la sociedad. De hecho, en numerosas ocasiones la normatividad se instala en formas de vida disidentes en su origen, como la homonormatividad. Las retóricas de alonormatividad en la sexosociedad promulgan violencia material y discursiva contra aquellas personas que no se adhieren a los mandatos alonormativos (Brandley, Dehnert 2024). Esa violencia se expresa a través de castigos como la exclusión social, el acoso, la invalidación y la violencia correctiva. Asexualidad, homosexualidad, sexo con prácticas kink, cuerpos disidentes y expulsados de la “follabilidad”, cuerpos trans, gordos, discas, racializados; formas de relaciones disidentes, como el lesbianismo, el poliamor o la anarquía relacional, todas ellas quedan fuera de la sexosociedad y de las normatividades sexuales.

La forma más común de discriminación, estigmatización y eliminación es la suposición cultural de que todos los seres humanos desean sexo (Margolin 2023). El enfoque freudiano considera que el impulso sexual es innato, primario, natural, necesario, prepolítico y no condicionado, distribuido atendiendo a diferentes criterios del género biológico. Ya las feministas de los años sesenta reclamaban una demarcación de este enfoque:

Nos instaban, por el contrario, a tomar conciencia de que es el patriarcado el que hace el sexo, tal y como lo conocemos, lo que es: una práctica determinada por la dominación masculina y la sumisión femenina, y cuyas emociones fundamentales son, en palabras de MacKinnon, la hostilidad y el desprecio, o la excitación de amo a esclava, junto con la reverencia y la vulnerabilidad, o la excitación de esclava a amo (Srinivasan 2022: 134)³.

Desde entonces, el feminismo no solo ha pretendido abordar lo que las personas desean -originalmente, lo que las mujeres desean- sino también pretende cambiar lo que se desea. Desde la década de los sesenta las corrientes feministas no solo han estado atentas a explicar las relaciones de poder desiguales que existen entre los sujetos deseantes, sino también en las estructuras de poder que dan forma a estos deseos. ¿Por qué escogemos lo que escogemos? O, dicho de otro modo: ¿por qué deseamos lo que deseamos? Muchos de los deseos y de la sumisión de las mujeres provienen de una presión continua y diaria por parte de los hombres y del sistema cisheteropatriarcal, y de

³ Todas las citas de Srinivasan pertenecen a la traducción de su libro *The Right to Sex* editado por Anagrama en castellano en 2022.

esas normatividades que juntan la naturaleza del sexo y la cis-hetero-normatividad. Las corrientes más radicales del feminismo estadounidense de la década de los sesenta crearon una teoría alrededor de la idea de que el deseo y el sexo en un contexto patriarcal son inexorablemente opresivos para las mujeres⁴. Catherine MacKinnon en su ensayo *Sexuality, pornography and method: Pleasure under patriarchy* (1989) basa su teoría de la dominación patriarcal en que la sexualidad es una creación y una forma de dominación patriarcal que siempre cumplirá esta función, a menos que se produzca una revolución y abolición total del sistema patriarcal⁵. Esto impide a las mujeres tener autonomía sexual y capacidad de reacción ante la dominación masculina. MacKinnon se cuestiona si la desigualdad es intrínseca a las concepciones mismas de masculinidad y feminidad junto a su sexualidad, su erotismo y su atracción heterosexual. “El acoso sexual puede sugerir que el deseo sexual masculino se ve excitado por la vulnerabilidad femenina” (MacKinnon en Rich 1980: 22).

Siguiendo esta línea de pensamiento, Adrienne Rich (1980) habló de que la heterosexualidad es la modalidad por defecto de vida humana. La heterosexualidad es vista como una institución política que impulsa a las mujeres a ser heterosexuales por interiorización; la heterosexualidad como institución controla y regula las relaciones y la intimidad, de modo que desatiende o se traicionan los verdaderos deseos de cada una. Esta estructura política da órdenes tácitas de cómo sentirse y cómo interpretar los sentimientos de cada persona de manera que congele con el patriarcado. Así, el mecanismo de interpretación que adopta una mujer para leer sus sentimientos de admiración hacia otra mujer es la envidia: quiero ser *como* ella, nunca hay espacio a *desearla*; “mientras que la instrucción que reciben las mujeres sobre cómo deben interpretar sus sentimientos hacia hombres atractivos es la del deseo: debes *quererlo*, no puede ser que quieras ser *como él*”⁶ (Srinivasan 2020: 1138).

Pero ¿cómo ha llegado tan lejos el poder masculino? ¿Hay, acaso, alguna forma de frenarlo? Adrienne Rich expone ocho características del poder masculino analizando

⁴ Esto se puede ver en obras de feministas estadounidenses que pertenecen a lo que conocemos como *Feminismo Radical*. Entre ellas encontramos a figuras como Andrea Dworkin, Kate Millet o Catherine MacKinnon. De aquí también derivaron movimientos políticos como el feminismo separatista o el lesbianismo político.

⁵ Digo “sistema patriarcal”, y no “cisheteropatriarcal”, porque así se planteaba en el lenguaje de la época.

⁶ Regina Barreca en *Contraband appetites: wit, rage, and romance in the classroom* hizo una pregunta, bajo mi opinión exquisita y reveladora, hablando de y con profesoras, y que venía a ser algo así: ¿en qué momento te diste cuenta de que querías ser la profesora, y no acostarte con el profesor?

cómo se muestra y cómo se mantiene. En el principio de esta larga lista encontramos la negación de la sexualidad femenina por parte de diferentes castigos -como la muerte, el cinturón de castidad, la represión de la masturbación o la destrucción de documentos de la existencia lesbiana-, y la imposición de la sexualidad de los hombres sobre las mujeres -mediante la violación, el apaleamiento, el incesto, el matrimonio infantil, o la socialización de mujeres para creer que el impulso sexual masculino es un derecho. Sigue la lista con la explotación del trabajo de las mujeres para controlar su producto, mediante la institución del matrimonio y la maternidad como forma de producir gratuitamente. El rapto legal, el infanticidio y la usurpación de sus criaturas son, también, formas de controlar a las mujeres. A esta larga lista se añade el confinamiento físico y el impedimento de movimiento: calles sin mujeres, acoso sexual, maternidad obligatoria, dependencia económica, etc. Se limita la creatividad de las mujeres, entre otras formas, mediante la restricción de la autorrealización femenina del matrimonio y de la maternidad; se usa a las mujeres como objetos en transacciones entre hombres, como regalo, dote matrimonial, chicas reclamo, o a través la figura de esposa anfitriona. Por último, Rich enumera la octava característica de esta dura y retorcida lista con la privación de acceso a ciertas áreas de conocimientos de la sociedad y de los descubrimientos culturales. Sin un acceso igualitario a la educación, configurando una división sexuada del trabajo, alejando a las mujeres de la tecnología y la ciencia, etc. (Rich 1980: 15-39). Todas estas características han convencido a las mujeres, y a la sociedad en general, de que el matrimonio y la heterosexualidad son inevitables en sus vidas, aun siendo opresivas e insatisfactorias.

Autoras como Srinivasan recogen todos los saberes de estas feministas del pasado y le devuelven su valor después de años de rechazo por la radicalidad de sus teorías. Sin embargo, así mismo advierte que hay una parte de su pensamiento al que debemos acercarnos con cuidado. Esto es: la moralización de los deseos individuales de las personas y las fronteras entre aquello que se considera bueno o malo en el sexo. Con el avance de la moralidad feminista a este respecto, otras corrientes dentro del movimiento surgieron para denunciar la creación de otra normatividad excluyente ⁷(Rubin 1982). Aun

⁷ Esta parte del movimiento feminista surge también en EE. UU. como reacción al movimiento feminista radical. Son comúnmente conocidas como activistas o feministas *pro-sexo*. Para consultar sus escritos se puede utilizar la antología compilada por Carole S. Vance *Placer y Peligro*. Además, se pueden consultar las obras de Gayle Rubin, Annie Sprinkle o la misma Vance.

así, y con estas advertencias, podemos seguir rescatando saberes como que el deseo no existe como fenómeno prepolítico sino que se forja en una sociedad patriarcal y de donde deriva la falsa convicción de que los hombres tienen derecho al sexo, un derecho que se puede imponer por la fuerza. Amia Srinivasan (2022: 160) nos pregunta: “¿qué es esa prerrogativa sino el paradigma del modo en que la política moldea el deseo sexual?” Las mujeres aprenden a aceptar como natural la inevitabilidad del impulso sexual masculino:

En la mística del impulso sexual masculino que todo lo puede y todo lo conquista, del pene-con-vida-propia, se enraíza la ley del derecho sexual masculino sobre las mujeres (...). El impulso sexual masculino adolescente (...) cuando se dispara no puede ni hacerse responsable de sí mismo ni aceptar un no como respuesta (Rich 1980: 25).

3.1 La urgencia de un proyecto político desmasculinizado.

La importancia y urgencia de un proyecto político en torno al deseo viene de la necesidad de combatir la mirada positivista sexual que trata estos hechos, el capacitismo, el racismo, la misoginia y la transfobia en el sexo, como hechos prepolíticos establecidos. El sexo lo hemos naturalizado, como dice Amia Srinivasan, con toda la facilidad y falsedad del mundo: esto es un efecto más de la política. No existe el derecho al sexo, es importante afirmar esta idea, pero no es menos importante señalar que nuestra realidad social, y lo peor que hay en ella, configura a quién deseamos y a quién no. ¿Cómo podemos tener en cuenta una realidad social que crea relaciones de desigualdad dentro del sexo y de la sexualidad sin afirmar que existe un derecho al sexo? Lo amenazante de todo esto es que, si se consiguen neutralizar estos hechos, el sexo como lo conocemos puede servir de tapadera a todas esas estructuras de poder y opresión. ¿Cómo liberar el sexo de estos sistemas opresivos? ¿Qué parte de este cambio puede apelar al individuo, y cuál al cambio social, estructural? Liberar el sexo de estas distorsiones traerá consigo recelos individualistas; si hablamos de disciplinar el sexo, ¿quién lo hace? Y si mis deseos no pueden seguir las normas de la disciplina, ¿qué pasará conmigo? Esta mirada puede cambiar de dirección cuando se concreta que la disciplina no se dirige únicamente -o, mejor dicho, en su totalidad-, al deseo individual, sino a las fuerzas políticas que dirigen el deseo actualmente. La cuestión es plantearse “qué sucedería si mirásemos los cuerpos, el nuestro y el de los demás, permitiéndonos sentir admiración, aprecio y deseo, allí donde la política nos dice que no deberíamos” (Srinivasan 2022: 161).

La pregunta que viene es inevitable: ¿podemos cambiar lo que nos excita? ¿Hay elección en la orientación sexual? Saray Ayala en *Sexual orientation and choice* (2017) rastrea las posibilidades que hay de elección en la orientación sexual. La interpretación de lo que nos pasa, de lo que sentimos, es necesaria para dar sentido a la forma en la que conceptualizamos nuestros deseos y sentimientos, pero ello no implica elección. Disponemos de varios recursos conceptuales que aplicamos para descubrir así nuestros afectos sexuales y darles sentido, todo ello, sin que haya necesidad de elegir entre varias interpretaciones posibles. Solo la interpretación ideal requiere elección; es aquí donde “ideal” significa la consideración de diferentes alternativas en los procesos de interpretación. “En estos casos ideales la interpretación de los afectos sexuales está conectada con otras conceptualizaciones posibles” (Ayala 2017: 273). El resultado tiene dos lecturas: una de ellas es la ausencia de una opción por defecto (la alocisheterosexualidad) o, dicho de otra manera: la opción por defecto triunfa sobre las otras opciones presentes en la red de posibilidades y por ello es necesario deshacernos de esta. La otra, considera la opción por defecto como un simple moderador de otras alternativas a considerar. Este punto es importante, según Ayala, “en relación a las últimas investigaciones de la psicología cognitiva sobre qué alternativas consideramos cuando nos enfrentamos a diferentes situaciones” (Ayala 2017: 273). Esto significa que la existencia de diferentes normas (sociales, morales, e incluso estadísticas) afecta a las alternativas que consideramos. La respuesta a la pregunta que se ha planteado sobre el cambio en los factores que nos excitan es negativa: no se puede elegir o cambiar lo que te excita y lo que no, pero sí que se puede educarse a una misma, enseñarse a erotizar lo que vemos, tocamos y sentimos; podemos apartar aquello que interfiere en nuestra excitación. Si triunfa la idea de que los deseos eróticos no los elegimos, ni los podemos aceptar o rechazar, entonces puede parecer inútil hacer una crítica sobre el deseo: si no tenemos capacidad para elegir lo que deseamos, quizá tampoco tengamos el deber de justicia de hacerlo.

Mitchell y Wells (2018) en su trabajo sobre raza y atracción romántica hacen una brillante analogía entre los deseos sexuales y los deseos culinarios donde muestran que se puede tener cierto control sobre su formación. No puedo elegir que me guste el tomate con la facilidad con la que elijo no pedir un plato con tomate del menú de un restaurante; pero sí puedo habitar mi paladar y mi gusto culinario al sabor y textura del tomate probándolo de diferentes maneras. “Podemos aprender a desear cosas diferentes a través

de la exposición a ellas, como a desarrollar nuevos deseos sexuales al socializar con un abanico más amplio de personas” (O’Shea 2019: 588-89). Cada persona puede influir en sus deseos a largo plazo, por ejemplo, habitando entornos que posibiliten el cultivo de nuevas atracciones. Ann Cahill hace otra exquisita comparación entre el deseo sexual y la risa: esta última puede experimentarse como algo involuntario, no obstante, esto no excluye el proyecto político de desarrollar un sentido del humor menos atravesado por conductas racistas, sexistas o capacitistas. Los deseos sexuales, tal y como sugiere Cahill, se pueden reformar. Esta es una afirmación que hay que tomar con cautela: la plasticidad del deseo puede tornar dañina dependiendo de quién la trate. En la historia de la sexualidad rebosan las malas prácticas: pena por homosexualidad, castigo por mantener relaciones sexuales (especialmente a las mujeres), esterilización forzada, terapias de conversión, leyes contra el mestizaje, etc.

¿Hay algo de problemático en que una mujer *cis* lesbiana rechace a una mujer *trans* sin *transicionar*? ¿Se puede pedir a alguien que empiece a desear a ciertas personas, identidades, cuerpos o prácticas sexuales? “Techo de algodón” es como nos referiremos a la exclusión que sufren muchas mujeres trans (y personas no binarias), por parte de mujeres *cis* lesbianas. La expresión se asemeja claramente al “techo de cristal”, donde la problemática está clara: el techo de cristal supone la violación del derecho que supuestamente tienen las mujeres a avanzar en virtud de su trabajo. El techo de algodón conlleva en sí mismo una problemática aún más compleja: refleja la falta de acceso a algo que, hemos acordado con anterioridad, nadie está obligado a dar. Otra expresión, “fiebre amarilla” designa la fetichización que hay en torno a las mujeres asiáticas; este fetiche no contiene aversión racial, sino una fijación sexual que puede desembocar en casos de dañina despersonalización. La “fiebre amarilla” agrava la otredad racial y puede llevar a que sus víctimas “guarden la sospecha de que no son deseadas en tanto que sujetos de deseabilidad, sino como meras portadoras de una fantasía de feminidad asiática sumisa o exótica” (O’Shea 2019: 588). Esto es a lo que Elisabeth Emens llamó “discriminación íntima”: la cosificación, la despersonalización y la fetichización que sufren cuerpos disidentes (cuerpos gordos, trans, discas, racializados, etc.)

Decirle sin más a una mujer trans o a una mujer discapacitada, o a un hombre asiático que “nadie está obligado a acostarse contigo” supone pasar por alto un hecho crucial. Nadie goza de una prerrogativa sexual, y todo el mundo tiene derecho a desear lo que quiera, pero las preferencias personales (...) rara vez son personales (Srinivasan 2022: 151).

Reflexionar críticamente sobre nuestros deseos desemboca en dos preocupaciones: la preocupación de que resistirse conscientemente a los deseos de una misma puede llegar a producir daños psicológicos y la de que reeducarlos según nuestros criterios políticos puede llevar a una excesiva vigilancia moralista de los deseos. Querer controlar el deseo sexual, o habituarlo a nuevas situaciones es un mensaje con una interpretación peligrosa, pues puede contener en sí mismo un tono de condescendencia: existe el riesgo de pensar que por un generoso deber de un individuo en revisar y superar la aversión o indiferencia sexual hacia otro, empezará a mostrar interés por quien normalmente sentiría rechazo.⁸ Hay motivos para mantener cierta cautela con la modificación de los deseos; las técnicas basadas en la autorreflexión y la rehabilitación pueden tener un alcance limitado en la modificación real de nuestros deseos: “van en contra de las fuerzas sociales y psicológicas que ayudaron a producir los deseos originales” (O’Shea 2019: 592). Además, para que las personas sientan la necesidad de modificar sus deseos, primero hay que convencerlas de que hay un problema con ellos y ese problema es que sus preferencias tienen una dimensión racial, capacitista, o patriarcal y esto, no es fácil de aceptar.

¿Qué podemos hacer ahora? ¿Cómo aceptamos este espacio liminal en el que nadie puede obligar a nadie a desear, ni nadie tiene el derecho de ser deseada, y sin embargo reconocemos que quien es deseada y quien desea es una cuestión política? ¿Cómo habitar este espacio de nadie cuando aceptas, por un lado, que existe un problema que responde a patrones de opresión y dominación, pero por otro, que es algo extremadamente individual e inviolable? ¿Cómo tener un proyecto político que intervenga en algo como el deseo? ¿Y qué podemos hacer para empezar a ver bonitos y deseables cuerpos que hasta ahora han sido vistos llenos de odio, vergüenza y autodesprecio?

No podemos entonces depender únicamente de la buena voluntad y de la iniciativa de las personas que trabajan para remodelar sus deseos sexuales; necesitamos también la ayuda de intervenciones estructurales más profundas. Sonu Bedi (2015) propone eliminar la posibilidad de búsqueda racial de las aplicaciones de citas, aunque reconoce el factor útil de este filtro: hay personas que, precisamente por experimentar estas estructuras opresoras dentro de la sexualidad, están legitimadas a preferir relacionarse con miembros

⁸ Srinivasan (2018) dice: “nadie quiere realmente un polvo por compasión, y menos de un racista o de un transfobo”.

de su mismo colectivo (como las minorías raciales). Otras soluciones pretenden intervenir en el trasfondo jurídico que se encuentra en la formación de nuestros deseos. La eliminación de ciertas restricciones civiles, penales o formales sobre quién puede y quién no puede tener relaciones sexuales; o la creación de instituciones y espacios urbanos que faciliten la cercanía entre personas y fomenten la intimidad. Con este tipo de intervenciones estructurales ponemos el foco en las estructuras de fondo que moldean y forman el deseo de las personas, de manera que evitamos el problema de que los individuos tengan que cambiar por voluntad propia y política conscientemente sus deseos.

4. ¿ORIGEN, INTERVENCIÓN O RESPONSABILIDAD?

Hemos visto que el deseo sexual ha sido, y es, entendido como un impulso natural, necesario y sano. Este deseo está construido de base sobre el poder masculino: con la universalización de la experiencia sexual dejamos atrás identidades como la asexual, pero también orientaciones sexuales que se escapan a la heterosexualidad obligatoria. Por ello, necesitamos urgentemente un proyecto político que libere de opresiones el deseo y la sexualidad de los efectos de la política. Apelar a una plasticidad del deseo es un terreno delicado, pues la posible modificación de las preferencias sexuales debe apelar a una responsabilidad individual de lucha contra las opresiones, pero no a una moralidad ni imposición de una sexualidad sobre otra. Es precisamente esto lo que ha sucedido históricamente, y son esas las garras de las que nos queremos librar, pero ¿cómo hacerlo?

Hasta ahora he mencionado conceptos asociados a uno u otro lado del espectro de lo individual y lo estructural: explicaciones, intervenciones, sesgos, responsabilidad, etc. Para dar respuesta a una de las preguntas que he abierto con anterioridad sobre qué parte del cambio corresponde al individuo, y cuál al cambio social debemos ver con detenimiento el extenso debate que se ha formado en torno a ello. En los últimos años se ha desarrollado una extensa literatura que contribuye al debate de las explicaciones que se dan a diferentes formas de desigualdad y discriminación. Existe todo un espectro de posturas con respecto a de dónde provienen estas explicaciones, yendo de la más individualista hasta la más estructural. Por un lado, ha ido creciendo la atención que se le ha prestado al sesgo implícito, donde la crítica de muchas autoras (Sally Haslanger 2016, 2017, Saray Ayala 2016, 2017, 2018, Nadya Vasilyeva 2015), reside en su poder

explicativo: estas defienden que una explicación basada en los prejuicios no puede dar cuenta de la diferencia que existe entre una sociedad injusta y una justa. Por otro, posturas que defienden explicaciones estructurales lo hacen porque encuentran en ellas una mayor estabilidad y alcance que los prejuicios y sesgos implícitos; además, este tipo de explicaciones sitúan al individuo en su contexto sociocultural, mientras que las explicaciones que se basan en la mente sesgada solo sitúan parcialmente al individuo. Sin embargo, veremos que esta postura es menos intuitiva y fácil de entender. Hay sutilezas en los prejuicios y sesgos que seguramente cambian de un individuo a otro, e incluso, en el mismo. Una explicación estructural está limitada por el contexto cultural y por variaciones en las normas, lo que hace de ella una explicación más estable.

Debemos atender a una diferencia importante de conceptos en esta discusión: existen las explicaciones, que analizan el origen de la injusticia estructural; y las intervenciones, que exploran las posibilidades de transformación de dicha injusticia a través de diferentes acciones. Las intervenciones que apelan tanto a actitudes implícitas, como las que sostienen que la mirada debe apuntar a los sistemas de poder y normas sociales, son esenciales para combatir la injusticia estructural en su totalidad. En este trabajo, rescato posturas que parten de una base estructural en las explicaciones, es decir, tanto las intervenciones de tendencia individualista, como las de corte estructural que expongo admiten que hay sistemas de poder que generan desigualdad. Por ello, llamo a estas injusticias “estructurales”, y me sirvo de la definición de Iris Marion Young donde se refiere a la injusticia estructural como resultado de procesos socioculturales que ponen a grandes grupos de personas bajo la amenaza sistemática de la dominación o privación de medios para desarrollar y ejercer sus capacidades, al tiempo que permiten a otros dominar o desarrollar y ejercer sus propias capacidades (Young en O’Shea 2019: 590).

Considero necesario analizar con profundidad las propuestas de ambos lados del espectro para comprobar su eficacia y limitaciones. En este punto me veo empujada a mencionar la conclusión de manera simplificada a la que llego con este debate: como una especie de *spoiler*, diré que solo la unión de estas dos posturas tendrá más posibilidades de éxito. Un enfoque integrador, donde se tengan en cuenta las intervenciones tanto estructurales como individuales, es necesario para el cambio social. Después de haber recorrido el debate entre las dos posturas, sus propuestas de intervención y sus posibles críticas, veremos un modelo de responsabilidad ofrecido por Robin Zheng (2018) que, basándose en el trabajo de Young (2006), propone una concepción de la responsabilidad

según la cual todos los que “participan causalmente en un resultado injusto son responsables de soportar parte de la carga de reformar colectivamente los procesos estructurales que lo provocaron” (Zheng 2018b: 11).

4.1 Un enfoque individualista

¿Qué argumentos encontramos para dar prioridad a una defensa individualista? Nuestras actitudes y creencias a menudo están formadas por procesos que escapan a la conciencia de los individuos. La psicología social (Nilanjana Dasgupta 2013) se ha centrado en estudiar los comportamientos y actitudes de las personas formados de manera inconsciente: a menudo nos encontramos con procesos motivacionales que operan de una manera que escapa a la conciencia y que, por ello, se consideran actitudes o creencias poco controladas. Estas actitudes y creencias son implícitas y se adquieren de manera pasiva, instalándose en las mentes de los individuos sin que seamos conscientes de ello. Las actitudes implícitas, prejuicios y sesgos suelen reflejar el mundo social donde están situados -las jerarquías, privilegios y desventajas que este alberga. Para aquellas personas que defienden una postura individualista de los males sociales sistémicos, los prejuicios están en el centro de su análisis o en las formas de intervención ante las desigualdades. Es importante entender que, a pesar de que la mente sea pasiva a la hora de aprender y recibir estas creencias generadas por el entorno en el que una persona está, esta pasividad desaparece cuando se tiene conocimiento de ello. Es decir, hay creencias, juicios y actitudes que se adquieren de forma pasiva, pero se pueden cambiar y modificar de manera activa. Esta es la base de las intervenciones propuestas por autoras como Miranda Fricker (2007) o Alex Madva (2016, 2017, 2018).

El hallazgo de Johnson y Fujita (2012) puede constituir un ejemplo de especial importancia para esta postura: en su estudio concluyeron que el interés de las personas por los aspectos negativos de un sistema social y su motivación para transformarlos aumentaba si se demostraba la flexibilidad para el cambio de dicho sistema⁹. En otras palabras, si se hace que los individuos sean conscientes de que un determinado sistema

⁹ Existe una forma de llamamiento a las trabajadoras para la creación de sindicatos: a través de conversaciones organizadas se fomenta la asunción de responsabilidad y el compromiso a respaldarlo o apoyarlo. Es una manera de responsabilizar a la gente de las injusticias. Para saber más sobre conversaciones organizadas, Robin Zheng tiene dos trabajos donde lo explica con detenimiento: *Sesgo, estructura e injusticia: una respuesta a Haslanger* (2018) y *¿Cuál es mi papel para cambiar el sistema? Un nuevo modelo de responsabilidad ante la injusticia estructural* (2018).

social puede cambiarse, “es más probable que se centren en qué cambiar y estén más motivados para hacerlo” (Madva 2016: 718). Este argumento es valioso y necesario. Es cierto que no se eliminará la desigualdad social con el interés político de los individuos, ni hará que desaparezca todo tipo de injusticia; tan solo nos da la pista de que los cambios psicológicos no son irrelevantes para nuestro fin, y por ello es valioso¹⁰. Lo que aquí se propone como útil es ampliar el espectro de lo maleable en esta sociedad injusta, para llegar a más individuos que puedan sostener, sustituir, ampliar el grupo y motivar a aquellas personas que empiezan a sentirse quemadas.

Aquellas autoras que priorizan las explicaciones individualistas no niegan las explicaciones estructurales, de hecho, muchas de ellas argumentan que las situaciones de desigualdad provienen de injusticias sistemáticas. Un ejemplo de ello es Miranda Fricker, quien hace un análisis estructural e individual de las injusticias epistémicas, pero insiste en que el cambio tiene que ser individual. Pone un énfasis desmesurado en la responsabilidad individual para reconocer y corregir injusticias, y aborda deficientemente los sistemas sociales y estructuras que contribuyen al desigual reparto de conocimiento. Fricker en *Injusticia epistémica* (2007) diferencia dos tipos de prejuicios: los prejuicios simples y los prejuicios sistemáticos. Estos últimos se refieren a aquellos juicios que persiguen al sujeto a través de las diferentes dimensiones de su actividad social: profesional, económica, sexual, religiosa, etc. Ser objeto de prejuicio te vuelve susceptible de ser víctima de muchos tipos de injusticias. Pero, si consideramos que de manera sistemática se oprime a cierto colectivo de personas por una razón, como puede ser el género, y que de esta opresión nacen prejuicios sistemáticos contra el colectivo, ¿cómo es posible transformar dicha realidad de manera individual?

Una de las intervenciones psicologicistas más repetidas es la formación de detección y prevención de prejuicios implícitos. Este tipo de intervención podría aplicarse desde edades muy tempranas en la educación escolar que reciben las ciudadanas, ya que el conocimiento de los sesgos implícitos de cada una se considera crucial para cambiar

¹⁰ Digo también que es necesario por el fenómeno del *burnout* (Barrera y Puerta 2018) que se está dando actualmente en sociedades occidentales. El concepto de *burnout* se refiere a esa fatiga, ansiedad, irritabilidad y consecuente desapego y desmotivación que habitualmente sufre mucha gente activista y militante. El *burnout* se sufre precisamente por la falta de alineación en los objetivos de un individuo con otros de su entorno. Abandonar las luchas sociales y políticas y sentir indiferencia o desapego hacia ellas es la respuesta más extendida cuando se percibe un salto considerablemente grande entre los ideales perseguidos y la realidad social. Defender una intervención a nivel individual conlleva el riesgo de culpabilizar a la víctima por su fatiga y exigencias emocionales que provocan esa misma quemazón.

actitudes y comportamientos derivados. Otra de las propuestas está dirigida a la interacción de individuos de diferentes grupos para reducir prejuicios y aumentar la comprensión entre sí. Hay que pensar en un individuo que pasa de no creer a creer que debe trabajar para conseguir una mejora personal. Esto constituye un cambio individual, e indudablemente es una mejora moral que posiblemente propiciará la justicia (Madva, 2016). No obstante, aunque ciertas intervenciones individuales sean necesarias, no son suficientes. La ignorancia que hay en torno a vidas racializadas constituye un punto importante en el racismo. Los prejuicios y sesgos de personas que no hayan socializado con personas no-blancas estarán más arraigados y, posiblemente, poseerán más actitudes racistas; sin embargo, el racismo no se sostiene únicamente de prejuicios. Existen leyes, normas y accesos al conocimiento, a la comodidad y al poder (como el hecho de ser reconocido como un sujeto fiable poseedor de conocimiento) que están muy limitados, o incluso imposibilitados para ciertas personas.

Muchas autoras (entre ellas, Sally Haslanger, Saray Ayala o Amia Srinivasan) defienden la codependencia entre posturas individualistas y posturas estructurales. La revisión de las estructuras sin ningún acompañamiento en el individuo no conseguirá desenraizar las causas individuales de las actitudes y sesgos implícitos.¹¹ Se dificulta la idea de un proyecto político que llevar a cabo. Las posturas individualistas no proporcionan suficientes directrices para abordar las injusticias a nivel político ni comunitario, ni abordan de manera satisfactoria el lado estructural de su postura. ¿Cómo sucede esto? Para dar respuesta a esta pregunta necesitamos incluir factores externos en el comportamiento de los individuos. Esta idea de relacionar y apelar a factores externos como parte de las actitudes de un agente se ha denominado “mente extendida”¹²: nos invita a pensar que los procesos cognitivos no se reducen a los límites físicos del cráneo o cerebro, sino que los procesos mentales van más allá de nuestro cuerpo. De la misma manera en que para recordar podemos utilizar una libreta de notas o un ordenador, para

¹¹ ¿La transformación social trae consigo la transformación personal? Una gran cuestión con la que abrir una nueva investigación. En este trabajo me faltaría espacio para seguir con esta discusión, por ello solo me referiré a un ejemplo de Alex Madva (2019) en el que sugiere que el auge de la extrema derecha viene dado por un abandono del individuo en cambios estructurales como la discriminación positiva. Quizá la transformación personal puede ser que se consiga tras un largo período de tiempo en el que se asume el cambio, sin embargo, si ese período no es tan largo como para asentarse en todos los individuos puede pasar, y pasa, que cambios estructurales como los que suponen el derecho al aborto o al matrimonio homosexual se vean amenazados.

¹² La idea central viene en la obra de Clark y Chalmers de 1998.

interpretar y conocer el mundo explotamos recursos externos como normas sociales y culturales.

Esta explotación puede realizarse para almacenar información específica con el fin de facilitar nuestra memoria biológica (por ejemplo, notas adhesivas), y también como parte de procesos cognitivos más generales. La idea de que la cognición se extiende no sólo a los soportes materiales, sino también a las prácticas socioculturales, ha sido explorada por varios investigadores (Ayala 2018: 732).

Se intuye ya la relación que hay entre el individuo y su entorno: las normas sociales y otras dinámicas culturales, entonces, se incluyen en la explicación del origen de los prejuicios y en el momento de su adquisición. Este es el modo en que muchos autores que se inclinan hacia el lado individualista del espectro utilizan para situar al agente en su contexto; sin embargo, esta manera de apelar a factores externos en relación a la mente es del todo insatisfactoria. ¿El entorno influye únicamente en el momento en el que se adquieren estos prejuicios? ¿Qué sucede en otros momentos, cuando las actitudes sesgadas ya están formadas y adquiridas por un individuo? Supongamos que una persona socializada como hombre comienza a tener una expresión de género entendida por la sociedad como femenina: se maquilla, se viste con faldas, y adorna su cuerpo con accesorios como pendientes, anillos, etc. Esta persona se identifica con el lado femenino del espectro del género, es una mujer; sin embargo, no cuenta con *cispassing*¹³. Cada día se enfrenta a un mundo que ignora su identidad y le hablan como si fuera un hombre. La forma que tiene de expresar su género es considerada como una excentricidad, una llamada de atención o, incluso, una provocación.

Para explicar lo que aquí sucede me serviré de la explicación que da Saray Ayala (2016) a la injusticia discursiva. Este tipo de injusticia se produce cuando el acto de habla de un orador no recibe la acogida adecuada y pierde poder y fuerza performativa en su discurso. La acogida adecuada es la aceptación que tendría ese mismo acto de habla bajo unas circunstancias ideales. Estas circunstancias ideales tienen que ver con la identidad del hablante. El ejemplo que Ayala ofrece es el de un hablante no nativo, quien contribuye a la discusión en una charla académica, pero debido a su acento no estándar, la gente no

¹³ Se entiende por *cispassing* la condición por la cual una persona trans no es percibida como tal por el contexto social ya que este interpreta que su estética y rasgos corporales se encuadran dentro de la normatividad de género. En otras palabras, una persona tiene *cispassing* si es percibida como una persona cisgénero, es decir, alguien cuya identidad de género se corresponde con aquella que se le asignó al nacer.

se involucra en su participación. Digamos que esa contribución que hace el hablante como portador, o hacedor, de conocimiento se interpreta como una solicitud para participar en la conversación y pierde su estatus de sujeto al que se le atribuye conocimiento. Esto mismo pasaría con otras identidades sociales no privilegiadas y también sucede con actos comunicativos no discursivos, como es el de expresar tu identidad de género de un modo u otro.

¿Cómo relaciona una explicación individualista al individuo y sus prejuicios con el entorno? Hemos visto que una posible respuesta es que los factores sociales causan las actitudes implícitas, pero hay otra forma de explicar esta relación: las normas sociales pueden retroalimentarse de los prejuicios implícitos, es decir, los segundos influyen en el tipo de normas sociales que tenemos. Nuestras interpretaciones del mundo, y de las actuaciones de otros individuos en él, están *guiadas* por factores externos y no solo son el producto final. Nuestras decisiones responden a señales del entorno que registramos sin ser conscientes de ellas, por ello se dificulta la apelación a evaluaciones internas como creencias o estados mentales. Este bucle de retroalimentación se frena introduciendo la diferencia que hay entre el *origen* y el *mantenimiento* de las injusticias sociales. El individualista tendrá facilidad para acomodar su explicación a las causas que originan la injusticia, pero se complicará al intentar recopilar razones para explicar el mantenimiento de la misma.

4.2 La mirada estructural

¿Qué argumentos tenemos para defender las propuestas estructurales? Para una mejor comprensión de esta postura, comenzaré por exponer lo que significa estructura social según Sally Haslanger en su trabajo “What is a (social) structural explanation?” (2016). En este ensayo, las estructuras sociales se definen como entidades teóricas postuladas para realizar un trabajo en una teoría social (Haslanger 2015). La idea es que todas las partes de la estructura son interdependientes, es decir, la estructura es un todo estructurado constituido por *relaciones*. A veces es útil, como señala Haslanger, explicar el comportamiento de algo, o alguien, explicando el comportamiento de algo de lo que forma parte, es decir, la estructura. Podríamos explicar el comportamiento de algo como la suma de sus partes, a saber, una familia donde hay unos individuos (una madre, una hija, etc.); o por referencia al conjunto del que forma parte, la familia como institución y una posición dentro de esa estructura (la figura de madre). Aquí se establece una

diferencia entre un individuo en un sistema (yo), definida por relaciones (hija de) y una posición en una estructura (padre), es decir, hay una diferencia entre ocupar un cargo y el cargo en sí. Haslanger llama a los lugares que ocupan objetos en una estructura “nodos”. Con la noción de “nodo” el individuo pasa a un segundo plano y se da espacio a una explicación estructural que, advierte, será una explicación más estable y amplia. Las estructuras sociales imponen restricciones a nuestros comportamientos, de ahí su importancia; o dicho de otra manera, las explicaciones estructurales son importantes en tanto que limitan el comportamiento de los individuos a causa de ocupar un nodo en la estructura.

Las estructuras, tal y como yo las entiendo, son redes de relaciones sociales. Estas incluyen relaciones entre personas: ser padre de, ser empleado de, ser cónyuge de; también incluyen relaciones con cosas: cocinar, poseer, ocupar, conducir, comer, pastorear. Las relaciones sociales, a su vez, se constituyen mediante prácticas. Nuestras prácticas nos relacionan entre nosotros y con el mundo material: nos sitúan en nodos de la estructura (Haslanger 2015: 136).

Estas prácticas están compuestas por grupos de conceptos, creencias y actitudes culturalmente compartidas que, a su vez, nos ayudan a interpretar la información o coordinar el afecto, el pensamiento y la acción. Todo ello lo conforman esquemas, significados que asociamos a cosas del mundo y que pueden ser públicos (como el lenguaje) e interiorizados para guiar nuestros comportamientos. Situar al agente “de cuerpo entero” (Ayala 2015: 4) en el entorno nos ayuda a poner atención a los factores externos y cómo estos permiten o constriñen nuestro comportamiento. La explicación de la mente sesgada, anteriormente enunciada, aísla al individuo durante el episodio de injusticia, es decir, no lo sitúa adecuadamente en su realidad. Ayala explica esa interacción del agente con lo que hay fuera de su piel como una subcontratación de recursos externos, ya sean ayudas tecnológicas o materiales, o normas sociales y recursos abstractos.

En todo momento formamos parte de una estructura, especialmente cuando participamos de cualquier práctica social, por ejemplo, las conversaciones. Las conversaciones, en tanto que prácticas sociales, permiten a los interlocutores una gama limitada de acciones que dependen del nodo que ocupen dentro de esa estructura. Las posibilidades de cada posición se ajustarán en virtud de la categoría social a la que los interlocutores pertenezcan. Para ilustrar el abanico de posibilidades que ofrece un nodo en las diferentes prácticas sociales dentro de una estructura tomemos el ejemplo de una

portadora de un bebé. Imaginemos una familia constituida por un hombre (padre), una mujer (madre) y un bebé que está por venir. Ambos trabajan en una comunidad con guarderías no asequibles y donde existe la brecha salarial. Cuando la madre decida quedarse en casa para cuidar de la criatura, esta decisión no vendrá dada por sus preferencias, sino por un abanico limitado de posibilidades que hacer cuando se espera la llegada de un bebé.

Los factores a nivel social pueden ser el origen causal de actitudes sesgadas y también pueden contribuir causalmente a su mantenimiento, pero se trata de dos etapas diferentes (Ayala 2016). Retomemos la diferencia que introduje antes entre origen y mantenimiento. Una de las críticas que se ha desarrollado desde posturas más estructurales es la de pensar que las intervenciones a nivel estructural serán más eficaces debido a que las causas de la injusticia se encuentran en factores estructurales. A este fenómeno Madva lo llamará *Mirror*. La relación de espejo explica la adquisición de nuestros prejuicios como una “infección” por vivir en una sociedad injusta, prejuiciosa y llena de desigualdad. Esta forma de pensar en el origen de nuestras prácticas y actitudes más injustas es lo que hace que las intervenciones estructurales fracasen, según Madva. Dicha crítica tiene una visión pasiva de la mente y una única dirección de influencia, si bien los factores externos pueden contribuir en nuestras mentes, esta no es la única causa. Por ello, un cambio en los factores no tiene por qué hacer desaparecer todas las contribuciones. Las intervenciones a nivel estructural quizás no consigan eliminar por completo los prejuicios de las personas que están inmersas en él, pero esta imposibilidad no se da por razones como el hecho de que las dinámicas sociales no estén en el origen de los prejuicios, sino, porque puede ocurrir que la intervención impida que se generen nuevas actitudes sesgadas, pero no que se mantengan las que ya hay. Una intervención estructural podría evitar que las mentes limpias, sin prejuicios, se corrompan, pero no tiene por qué deshacer el juicio de las mentes ya sesgadas y corrompidas. Una pregunta pertinente llegada a este punto sería: ¿qué hacer con todos estos individuos que ya tienen corrompidas sus mentes? ¿Sería este interrogante volver al lado individualista? Puede que sí, puesto que lo que estamos viendo aquí es que lo que está corrompido por encima de los individuos, son las normas que rigen su comportamiento.

Veamos un ejemplo sobre las injusticias que se producen en nuestros deseos. Las estructuras sociales moldean también nuestras preferencias sexuales de forma que nuestras prácticas en torno al deseo pueden provocar dominación en ámbitos íntimos.

Nuestra conciencia sobre la producción y reproducción de estructuras sociales que perjudican a las demás en ámbitos tan inviolablemente íntimos, pero, a su vez, tan atravesados por la política, nos lleva inevitablemente a la preocupación ética. En un caso así, tenemos la obligación moral de evaluar y modificar nuestro comportamiento sexual pero, ¿cómo podemos apelar a un cambio estructural? Las injusticias estructurales son del todo complejas: sus causas son múltiples y diversas, y las soluciones posibles no son fáciles. Haslanger reconoce que hay sesgos y actitudes que evitar porque producen males. Una visión estructuralista como la suya no admite que el mantenimiento de las injusticias sea a través de estas actitudes, sino que más bien son mantenidas a través de los comportamientos de los agentes los cuales se ven limitados por las estructuras que nos atraviesan. Pero las injusticias no consisten únicamente en que haya estructuras que constriñan el comportamiento de los agentes que hay en ellas, ya que las estructuras permiten y restringen a la vez. Más bien, la injusticia consiste, como dice Iris Marion Young (2004: 722) en “la forma en que limitan y permiten y las consecuencias que tienen para las oportunidades de los individuos”. La manera que Ayala (2018) encuentra para combatir la injusticia es hacer explícitas las normas que asumimos desde una edad muy temprana y que nos limitan por nuestra posición social. Estas normas, a menudo están camufladas como respuestas automáticas, solo cuando se transgreden nos es fácil darnos cuenta de ellas. “Si el objetivo es cambiar las normas *limitadas por la posición social*, lo que necesitamos es cambiar nuestras prácticas, y no solo (y no necesariamente) nuestras creencias o actitudes” (Ayala 2018: 742).

Exigir que una sola intervención acabe con todos los males es injusto e irreal, por ello no deberíamos pensar cuál es la intervención necesaria para la transformación, sino qué cambios podemos ir introduciendo. Una explicación individualista no podría dar cuenta de las normas que guían y limitan nuestro comportamiento en una estructura, y sus intervenciones tampoco serían suficientes, aunque sí ayudarían a contribuir a ese cambio compuesto de múltiples intervenciones. Una sociedad, como diría Haslanger, se compone de buenas prácticas y buenas personas. Una vez revelemos estas normas podemos tomar dos caminos: el de luchar contra la injusticia de manera individual o con un proyecto político común. Si lo que pretendemos es aliviar esa injusticia, y no solo evitarla, tendremos que cuestionar y cambiar esas normas, y se establecerán otras nuevas. Este es, sin duda, un camino muy difícil, pero es transitable. Lo que necesitaríamos para erradicar la injusticia estructural no sería cambiar el comportamiento de personas individuales,

“sino más bien, transformar radicalmente todo un complejo de estructuras entrelazadas, es decir, el sistema” (Zheng 2018b: 870). Reconocer que, hasta nuestras actividades más cotidianas, como comer o buscar espacios de intimidad, perpetúan la injusticia, hace que la tarea de transformar el sistema sea abrumadora.

Está muy bien decir que necesitamos soluciones estructurales en lugar de individuos reformados, pero es mucho menos obvio qué tipo de acción colectiva debe emprenderse y cómo. (...) El mayor obstáculo para la acción colectiva suele ser simplemente capacitar a las personas para que se piensen colectivamente en lugar de individualmente, para que inviertan un tiempo, un esfuerzo y una esperanza considerables frente a las estructuras de dominación desalentadoramente poderosas (Zheng 2018a: 7).

Y ahora, ¿cómo responsabilizar a la gente de la acción colectiva? Y más aún ¿qué significa responsabilizarte de tu entorno social? En el libro de Maeve McKeown *With Power Comes Responsibility* aparecen tres tipos de injusticia estructural: la evitable, la deliberada y la pura. La injusticia estructural evitable es aquella donde hay agentes poderosos con la capacidad de cambiar la injusticia y, sin embargo, no lo hacen. Un ejemplo revelador aquí sería la falta de vivienda. La injusticia estructural deliberada se da cuando los agentes perpetúan de manera deliberada las condiciones injustas para su propio beneficio aún teniendo el poder de cambiarlas. El ejemplo de esto sería un taller clandestino. Para estos dos tipos de injusticias tenemos dos facilidades: poder tener conocimiento de quién es el agente a quien atribuir la responsabilidad es una ventaja, y al ser casos concretos donde la injusticia y las normas y personas que participan de ella es fácil introducir un cambio estructural. Haría falta una reforma en las leyes que lo amparan, además de una conciencia colectiva sobre la peligrosidad de los fondos que compran viviendas para especular con ella, o los talleres clandestinos donde se abunda la explotación laboral y se pasan por alto varios derechos humanos. Esta concienciación haría que, colectivamente, se presionase a organismos encargados de regular aquello que tiene que ver con la industria de la moda, o con la vivienda y el turismo, y así se conseguiría un círculo virtuoso en el que tanto las intervenciones individuales como las estructurales se unen para lograr un fin necesario. Pero, ¿qué ocurre con el tercer tipo de injusticia? La injusticia estructural pura es aquella donde “no hay un autor identificable y, por tanto, es el resultado de la suma de acciones no culpables de múltiples agentes” (McKeown 2021: 4). Intentar cambiar este tipo de injusticia requeriría una acción colectiva.

Antes de apelar a un modelo de responsabilidad que una las dos posturas, haré un breve repaso por ellas: las intervenciones sobre los individuos, sobre sus prejuicios y sesgos implícitos ponen demasiada responsabilidad en el individuo. Cuando se hace ver la maleabilidad de una sociedad injusta, es inevitable tomar responsabilidad sobre ello; las personas que defienden que las intervenciones deberían posicionar al individuo en el centro, toman esta posibilidad de modificación de la sociedad como ejemplo para futuras acciones. Sin embargo, este lado del espectro deja incompleta la relación del individuo con el entorno. Las explicaciones de corte estructural son, como hemos visto, más estables, ya que no cambian de individuo a individuo. Además, la relación de los sujetos con su entorno queda más completa: habitamos unos nodos (posiciones) en la estructura, que constriñe y posibilita nuestra acción bajo normas establecidas. Sin embargo, desde posturas estructurales se admite que no podemos dejar al individuo sin un acompañamiento que complemente su acción. ¿Cómo acompañar al individuo mientras suceden intervenciones estructurales que modifiquen el sistema?

4.3 Un modelo de responsabilidad colectiva

La base de las teorías tradicionales sobre la injusticia se cimienta sobre una imagen de los agentes morales individuales como responsables de sus acciones porque poseen y ejercen su libertad y raciocinio para actuar de una manera u otra. Un enfoque estructuralista, sin embargo, rechaza esta concepción y defiende que la vida social de los agentes se define más bien por presiones omnipresentes que limitan y posibilitan a la vez el abanico de posibles acciones que tiene un agente. Este paso del agente a la estructura tiene dos ventajas: por un lado, amplía el espectro de atribución de responsabilidad: se pasa de individuos a estructuras de fondo que hacen que se produzcan las injusticias estructurales. Pero también amplía el registro de quién puede considerarse responsable de individuos a grupos sociales. Con esto no se dice que “nadie es culpable” sino más bien que la responsabilidad recae sobre todas las personas que contribuyen a un sistema por el hecho de estar bajo su alcance. “La idea central es que somos, cada uno de nosotros, individualmente responsables de la injusticia estructural a través y en virtud de nuestros roles sociales” (Zheng 2018: 870). Esta sección sirve para dar respuesta y esperanza a esa unión de las anteriores propuestas. Queremos deshacernos de la idea de individualismo radical, puesto que el individuo se hace en comunidad. Una vez partimos de explicaciones estructurales, y exploramos las diversas intervenciones, vemos que ni, por un lado,

funcionará cambiar las mentes individuales sesgadas; ni, por otro lado, las intervenciones estructurales son únicamente estadísticas. Si no hay un llamamiento al individuo, corremos el riesgo del inmovilismo político. Es necesaria una demanda de responsabilidad sobre el individuo para que actúe colectivamente.

La injusticia estructural es acumulativa, esto quiere decir que no es causada directamente por ningún agente, sino más bien por la acumulación de acciones de agentes dentro de un sistema; tampoco es intencionada, pues es probable que estos agentes actores no sepan cuáles serán las consecuencias de sus acciones. Por ello, un modelo de responsabilidad que apele a la individualidad (un agente es responsable de un daño cuando lo ha causado directamente) es inadecuado, aislante y poco práctico. Iris Marion Young propone un modelo de conexión social que apela a la responsabilidad política. En el lenguaje ordinario, dice Young, hay dos usos de la palabra “responsable”, el modelo más individual usaría el sentido de ser-culpable-de como la definición de responsabilidad. Sin embargo, hay otra forma de usar, en el lenguaje ordinario, el concepto de responsabilidad, refiriéndose a las responsabilidades que tiene alguien en virtud de su posición social, o sus funciones.

El modelo de conexión social de la responsabilidad afirma que “todos los agentes que contribuyen con sus acciones a los procesos estructurales que producen la injusticia tienen la responsabilidad de trabajar para remediar estas injusticias” (Young 2005: 728). De esta manera podemos apelar a las responsabilidades de las personas -como ciudadanas, como madres, como profesoras, etc.- no desde la culpabilidad, sino desde el llevar a cabo acciones de una manera que resulte moralmente apropiada. La propuesta de Young del modelo de conexión social está inspirada en esta concepción de responsabilidad y nos ofrece cinco características que lo diferencian del modelo de atribuibilidad o individual de la responsabilidad. Ya hemos visto que es un modelo de responsabilidad compartida, y, además, es un modelo que no aísla a los agentes, sino que acepta que los daños son consecuencias de muchas acciones y prácticas con resultados injustos. Además, parece que en el modelo de responsabilidad se exime a unas personas cuyas acciones contribuyen a la injusticia y se culpa a otras cuyas acciones la perpetran. Este modelo no aísla a los responsables y considera que hay personas sin responsabilidad (o culpa). El modelo de responsabilidad individual es el que criticaría precisamente Haslanger u otras teóricas de corte estructural. La segunda característica es que no busca un solo autor, sino que juzga las condiciones de fondo. La mayoría de nosotros contribuimos en mayor o menor medida

a la producción y reproducción de la injusticia estructural precisamente “porque seguimos las normas y convenciones aceptadas y esperadas de las comunidades e instituciones en las que actuamos” (Young 2005: 732). Otra característica importante, y brillantísima, es que es más prospectiva que retrospectiva. Los dos modelos- de responsabilidad y de conexión social- tienen aspectos pro y retrospectivo, la diferencia está en el énfasis temporal. El modelo de responsabilidad se orienta hacia atrás mientras que el de conexión social hace hincapié en aspectos prospectivos, esto es porque hay un conjunto de procesos activo que seguirá generando daño a no ser que alguien intervenga en él. Dado que a menudo no es posible rastrear la relación causal ente acciones de determinadas personas u organizaciones y los resultados estructurales, “no tiene sentido tratar de exigir compensación o resarcimiento a todos y cada uno de los que han contribuido al resultado” (Young 2005: 734). Por último, Young señala que lo que distingue al modelo de conexión social es que la responsabilidad es responsabilidad política. Asumir la responsabilidad con estas características -colectivamente, sin aislar y de manera prospectiva- implicará la unión de todas las personas dentro de esta conexión para organizar colectivamente acciones que reformen las estructuras.

La transformación social comienza una vez que salimos de la perspectiva explicativa del teórico social y nos adentramos en la perspectiva práctica del organizador o del individuo preocupado, y es desde este punto de vista desde el que la responsabilidad individual y el sesgo implícito cobran importancia (Zheng 2019: 2).

¿Por qué la idea de responsabilidad y el individuo nos sigue pareciendo imprescindible a la hora de teorizar sobre la injusticia estructural? Las tres razones que daré a continuación están basadas en las que propone Zheng en *Bias, structure, and injustice: A reply to Haslanger* (2018) sobre la importancia de las ideas de responsabilidad e individuo para teorizar la injusticia. ¿Por qué debería esperar que un agente cambie su comportamiento? Las teorías de la responsabilidad justifican la exigencia -y ayudan a que se cumpla- de mejora personal y trabajo por la transformación estructural. Es común, entre las personas a las que las injusticias estructurales no les tocan de cerca, pensar que no es “cosa suya”; por ello se necesita una justificación que lleve al cambio. Además, para poder actuar se requiere una noción de responsabilidad que contenga ideas de autonomía y autodeterminación. Haslanger defiende que estructura y acción son interdependientes en la medida en que las estructuras limitan las acciones y, a su vez, las estructuras solo existen gracias a las acciones de los individuos que las promulgan. La

posibilidad de cambio social, añade Zheng, “reside en la acción de los individuos dentro de una estructura cuyo comportamiento la mantiene y que, por tanto, pueden alterarla” (Zheng 2018a: 15). Lo que esto significa es que las teorías de la responsabilidad moral cumplen una finalidad, la de orientar hacia la acción. Nos dirigen a actuar desde la primera persona (tenemos responsabilidades), y no desde la segunda persona (atribuyendo responsabilidad a alguien). Los únicos requisitos para considerarnos responsables serían, por un lado, participar en algún proceso colectivo, y, por otro, ocupar un rol.

¿Hay algo que justifique ir más allá de la reforma individual para exigir los cambios estructurales que reordenan el entorno social, físico y legal donde se forman los deseos sexuales? La defensa de Young de que la injusticia estructural nos proporciona los recursos con los que poder identificar las responsabilidades políticas que tenemos para rectificar injusticias evita la mirada hacia responsabilidades éticas. Y esto es revelador, porque “concebir la injusticia en términos políticos en lugar de éticos consigue dar un impulso para comenzar un proyecto más ambicioso de transformación estructural del deseo” (O’Shea 2019: 593). Ningún individuo puede ser la única causa de las condiciones estructurales donde se encuentra, y rara vez -siendo un individuo aislado- se tiene el poder de modificar las estructuras radicalmente. ¿A qué grupos sociales o instituciones podemos apelar para que promulguen cambios en las estructuras de fondo que conforman nuestros deseos y nuestra atracción sexual? Parece que una respuesta obvia sería “el Estado” con sus cambios legislativos, pero muchas estructuras sociales, que definen y moldean las formas del deseo, son más informales y culturales, que establecidas en la política institucional o en la legislación. Young ofrece algunos parámetros para identificar la responsabilidad política, como el poder, el privilegio, el interés o la capacidad colectiva.

Cuanto mayor sea el poder de un agente sobre las estructuras relevantes, cuando mayor sea su privilegio relativo, cuanto más alineados estén sus intereses con la consecución de la justicia y cuanto mayor sea su capacidad para provocar el cambio colectivamente con otros individuos y grupos, mayor será la responsabilidad política que se les atribuya (O’Shea 2019: 595).

Por el contrario, atribuye menos responsabilidad en la lucha contra la injusticia a quienes carecen de poder y privilegios. Es decir, las personas que albergan mayor poder sobre las normas culturales, aquellas que tienen poder sobre los factores ambientales y sobre las barreras legales que ponen obstáculos a las oportunidades de intimidad sexual deben reconocer en sí mismos una mayor responsabilidad política. Los ejemplos que

utiliza O'Shea para mencionar a las personas que tienen más poder, y por ello, más responsabilidad política son: el guionista con la oportunidad de retratar la vida sexual de las personas con discapacidad; o el urbanista que diseña el espacio proveyéndolo de espacios accesibles y públicos y de reunión; el legislador con capacidad para proponer, modificar e introducir nuevas leyes sobre salud sexual, etc. Pero no solo estos ejemplos tan personificados, sino también personas con mayor influencia colectiva, personas que forman parte de colectivos relacionados con la triada sexo-género-deseo, partidos políticos, gente con capacidad para organizar acciones políticas; así como las personas que tengan un mayor interés en acabar con el sistema del deseo y la sexualidad injusta, igualmente, añade O'Shea, las personas más ricas, educadas, sanas y menos oprimidas.

Algunas formas más visibles de contribuir a la transformación estructural -manifestarse en las calles, presionar a los ayuntamientos y a las legislaturas estatales, o revisar la política institucional discriminatoria- son ciertamente gravosas por lo que es especialmente importante que quienes ocupan posiciones de privilegio y poder apoyen esta labor. (Zheng 2018a: 22).

Así pasamos de una responsabilidad únicamente individual, a una responsabilidad política; acabamos con la culpa, con las tendencias moralizantes y dejamos de poner el foco en lo vergonzante. En su lugar, comienza la lógica de los recordatorios: debemos recordarnos continuamente que inevitablemente actuamos y participamos en estructuras injustas y por ello hay que trabajar para alcanzar la transformación estructural. Esta lógica se basa también en que el cambio no se logrará en poco tiempo, primero pasaremos por estados de transición que estarán más cerca de los estados meta¹⁴ a lo que queremos llegar. Nos interesa saber qué contribución hacemos con nuestras preferencias sexuales y comportamientos que se asocian a la sexualidad y a la reproducción que contribuyen a la desigualdad sistemática. El remedio a la injusticia estructural no tiene por qué depender del Estado, y menos aún cuando se trata de la injusticia relacionada con el deseo. Un pesimismo histórico acerca de los múltiples daños y escasos beneficios de las políticas intervencionistas sobre el deseo, y el modelo de conexión social del Young, nos aseguran que la responsabilidad política no es estatista: todos los individuos somos partícipes de ella y, como hemos visto, todos los grupos de poder, privilegio interés y capacidad

¹⁴ En un comentario al trabajo de Madva, Ayala (2016) sugiere que el valor de las intervenciones no se encuentra en que lleguen al objetivo, sino en que se acerquen al estado meta mediante estados de transición.

especialmente. “La política es mucho más que el estado y su poder coercitivo: se extiende a muchas formas de determinación colectiva de las condiciones en las que vivimos juntos” (O’Shea 2019: 595).

¿Hay algo que el Estado y la política explícita puedan hacer? La transformación de influencias socioestructurales en la formación del deseo, como el diseño urbano, la educación sexual, las leyes contra la discriminación, leyes de discapacidad, brechas salariales por razón de raza y género, etc., son los temas que de los que se puede encargar el Estado; pero bajo ningún concepto debería castigar aversiones sexuales, fetiches, ni se deberían dar otras formas de coacción como las intervenciones farmacológicas involuntarias, o la socialización forzada. La justicia no tiene como objetivo garantizar que todas las personas tengan lo que se merecen, sino, como dice Elisabeth Anderson (1999), el objetivo de la justicia es, más bien, acabar con la opresión y crear una comunidad con relaciones de igualdad entre los agentes involucrados. El mayor obstáculo para la organización colectiva es el problema de movilizar a la sociedad para que actúe contra la apatía, el miedo, el tiempo y los recursos limitados, las obligaciones contrapuestas y las otras muchas razones por las que las personas no participan en la acción política colectiva. (Zheng 2018) No podemos dejar de reimaginar y remodelar colectivamente las estructuras socioculturales para generar relaciones sociales más igualitarias. Esto podría incluir prácticas como cambios en nuestros hábitos lingüísticos, normas despectivas interpersonales, la infraestructura de citas, o, incluso, los modos de representación.

5. CREACIÓN DE MUNDOS

La creación de mundos (*worldmaking*) consiste en la transformación del mundo a través de la transformación en nuestras prácticas representacionales (Srinivasan 2019: 162). ¿Cómo podemos crear mundos con relación a la cuestión de sexo? Ya tenemos formada nuestro concepto de responsabilidad como conexión social, y recurrimos a cuatro parámetros (poder, privilegio interés y capacidad) para aplicarlo con precisión. A continuación exploramos el concepto de creación de mundos como propuesta adicional para la transformación.

Una genealogía crítica se pregunta por la función de nuestras representaciones, sobre qué prácticas y formas de vida ayudan a sostener, y sobre qué tipo de poder y a qué

persona ayudan a construir. Una genealogía crítica crea mundos cuando es capaz de mostrarnos el papel opresivo de nuestras representaciones, y continúa creando mundos cuando señala grupos, individuos e instituciones que han contribuido en el surgimiento y mantenimiento de estas. La historia de nuestras representaciones puede darnos un “sentido más amplio de posibilidad”, que nos permita “tomar distancia de los compromisos intelectuales que hemos heredado y preguntarnos con un nuevo espíritu de indagación qué deberíamos pensar de ellos” (Skinner 1998, en Srinivasan 2019: 158). Como agentes, podemos ejercer nuestro poder creando mundo, creando a su vez nuevas representaciones. ¿Cómo crear mundo? Existen dos vías: la primera de ellas consiste en traer a la existencia representaciones nuevas, como sucedió con el acoso sexual, o la identificación con un género no binario; la segunda, consiste en un crear un cambio en las conexiones establecidas entre conceptos para poder cambiar la relación entre lo que es verdad y lo que existe. Podemos cambiar el término prostituta por el concepto de “trabajadora sexual”, de esta manera, nuevas problemáticas aparecerán en relación a estos conceptos. Dejará de ser pertinente la visión moralista que se pregunta si verdaderamente las mujeres harían eso si no fuera por dinero, y comenzaría un nuevo proyecto político encaminado a la igualdad que se preguntase por las condiciones y la protección de los derechos laborales de estas trabajadoras.

No podemos esperar que las intervenciones que podemos hacer sobre las representaciones generen cambios mundiales; seguramente no suceda así nunca. Esperar un cambio tan grande por un cambio de representación sería idealizar la teoría; así como tampoco se puede esperar que lo hagan únicamente altos actores intelectuales, ni que sean actos verbales. Que personas a las que se les asignó el género masculino al nacer comiencen a portar elementos culturalmente asociados a la feminidad, como una falda, puede ser un cambio en las representaciones de lo que es la moda y cómo se impone sobre las personas. El mundo depende enteramente de cómo lo representamos. Para MacKinnon, el feminismo comienza con la revelación de que nuestra realidad sexual tiene su origen en el poder masculino. Según MacKinnon, el feminismo no consiste en un diagnóstico de la realidad, sino que ese propio diagnóstico consigue redescubrir ese mundo que los hombres crearon para sí mismos, de una manera que escapa al idealismo consiguiendo una descripción fiel, y transformándola mediante actos colectivos de concienciación. La lucha de conciencia, para MacKinnon, es una “lucha por el mundo”. Así, genealogía y creación de mundos es lo mismo: describir el poder masculino en su

totalidad crea la conciencia feminista. Saber que el poder masculino es el que constituye la realidad y el que se convierte en el estándar de realidad da la posibilidad a crear una nueva realidad donde esto se acabe: solo una vez que se sabe que el mundo está constituido por el poder masculino podemos rediseñarlo en los términos que prefiramos. Las intervenciones representacionales exitosas (...) deben a la vez retratar el mundo tal y como esta constituido, y a la vez retratarlo de nuevo, tal y como uno quisiera que fuera (Srinivasan 2019: 172).

La introducción de nuevos conceptos supone un reto: se debe encontrar un equilibrio entre familiaridad y ruptura, pues si es demasiado familiar volveríamos a lo anterior como una mera recapitulación; y si trae consigo demasiada ruptura es probable que no se entienda. Esto último nos recuerda los límites del poder de creación: cuando se crea una nueva representación, una compete directamente contra el modo de representar dominante. Queremos que los feminismos puedan cuestionar la base del deseo, pero exponer nuestras preferencias sexuales a la crítica política conlleva un riesgo: queremos poder hacer una crítica a la estructura que moldea el deseo, pero no queremos decirle a ninguna mujer lo que tiene que hacer, así como nos negamos a tildarlas de “zorras” o “mojigatas”; no queremos imponer ninguna mirada sobre lo que es posible o no desear, ni dar por hecho que sabemos más de lo que una mujer quiere, disfruta y desea, que lo que ella misma dice que quiere, disfruta y desea (siempre dentro de los límites del consentimiento¹⁵). Para algunas es difícil, o incluso imposible, pensar en una apertura a la crítica sin caer en moralismos autoritarios; para otras, es fácil ver que una de las posibilidades de la crítica del deseo conlleve inevitablemente allanar el camino para la idea de que hay personas que tienen derecho al sexo. Es verdaderamente perturbador y peligroso, nadie tiene derecho al sexo, nadie tiene la obligación de practicar sexo con nadie. En parte, esta problemática viene por poner el foco en personas individuales, personas a las que se les niega el sexo, y no contra los sistemas que moldean el deseo. El sexo, las prácticas sexuales, los deseos te hacen sentir tanto víctima como culpable; la posición de culpable se relaciona con el poder agencial de cada persona, mientras que en

¹⁵ El tema de consentimiento, sus posibilidades y sus límites no queda exento de problemáticas y limitaciones. Por falta de espacio en la discusión de este ensayo, aunque no de relevancia, invito a la lectora a que consulte obras como *El Sentido de Consentir* de Clara Serra o *Screw Consent: A Better Politics of Sexual Justice* de Joseph J. Fischel si desea profundizar en esta temática.

la posición de víctima existe un respaldo sistemático y estructural. El racismo, el clasismo, el capacitismo, la heteronormatividad – escribe Amia Srinivasan

son todos ellos problemas estructurales y – como hemos aprendido a decir – exigen soluciones estructurales. Esto es evidente. Y también es evidente que obcecarnos en la acción individual es característico de una moralidad burguesa cuya función ideológica es la de distraer la atención de los sistemas de injusticia más amplios en los que participamos. (...) Pero decir que un problema es estructural no nos absuelve de plantearnos, como individuos, nuestra mera implicación en él o lo que deberíamos hacer al respecto (Srinivasan 2022: 168).

5.1 El sexo incómodo

Sabemos que, haciendo genealogía de manera crítica, creamos mundo; y que esta creación trae consigo la transformación de realidades. Esta sección es una propuesta de creación de mundos sexuales: hay que atrevernos a hablar del sexo y todo lo que le rodea, en sus múltiples y diversas formas. Es necesario hablar de sexo aún cuando no es ideal ni repugnante. Es inevitable hablar de deseo y de sexualidad con incomodidad. Solo unos pocos, generalmente hombres blancos cis, pueden hacerlo. Para el resto de la población, hablar de deseo y sexualidad supone hacer presente y consciente la relación con su cuerpo. El sexo está íntimamente relacionado con el cuerpo: el deseo de los cuerpos gordos, tal y como dicen Cristina de Tena y Lara Gilen en *Nadie hablará de nosotras* (2024), es el deseo de dejar de ser gordos. Andrea Long Chu (en Srinivasan 2022) dice que ser trans es una cuestión, no de quién eres, sino de qué deseas: a las mujeres trans les corresponde un deseo de pertenencia abstracta, una categoría metafísica de la feminidad y todos sus adornos culturalmente contruidos. Las intersexualidades también están relacionadas con el cuerpo y la identidad. La identidad y el deseo están muy unidos: no significa que haya una sexualidad gorda, una sexualidad negra, una sexualidad trans, etc., sino, más bien, que hay ciertas corporalidades para las cuales no hay posibilidad de deseo, sino el anhelo de ser deseada. Para aquellas personas que quedan fuera de la deseabilidad, a veces su sexualidad se ve afectada por quién te desea, y no por a quién deseas.¹⁶

¹⁶ Que haya cuerpos que conceden un mayor estatus social es problemático de base. El canon de belleza no solo es problemático individualmente, sino también cuando el estatus es “transferido” a aquella persona con la que te acuestas. Srinivasan habla de ello preguntándose qué hacer con los incels en su libro *El derecho al sexo* (2022).

Delegar el sexo al espacio de lo íntimo hace que se perpetúe el silencio. Generalmente, no hablamos del sexo con tranquilidad: solo cuando es ideal o cuando es una experiencia deficiente. Esto alimenta la dualidad patriarcal en la que eres víctima o eres “libre”, pero ¿qué sucede con todos esos encuentros sexuales que no son ideales ni perturbadores? No podemos reducir la experiencia ni la existencia de ciertos cuerpos a un solo modelo de sexualidad, por ello, crear mundos, crear sexualidades, encuentros sexuales disidentes o relaciones sexo-afectivas que se escapen al modelo de familia, es tan necesario. Las nuevas formas de relacionarse, como las no monogamias o la anarquía relacional, crean mundos frente a la tradicional familia; eróticas alternativas, kink, y el BDSM crean nuevas formas de deseo sexual, las identidades disidentes escapan al binarismo hetero-homo sexual, y derrota la heterosexualidad obligatoria. El mundo y sus normas, como dicen en *Nadie hablará de nosotras* (2014), son trans: se transgreden y se transforman continuamente.

¿Qué puede hacer la filosofía ante esta situación de necesidad de cambio en las representaciones? Una imagen familiar de utilidad de la filosofía a la que recurrimos cuando nos preguntan por su importancia es la visión que Sócrates nos dejó: la filosofía es importante porque destaca la atención y el cuestionamiento de las enseñanzas establecidas sobre la vida de las personas. Lo que hace la filosofía es enseñar a pensar, a tomar responsabilidad sobre nuestras mentes, a enamorarnos de la práctica del pensamiento. Srinivasan (2018a) muestra su incomodidad con este tópico de la disciplina precisamente porque lo que enseña la filosofía analítica es que pensar por una misma depende más de normas comunitarias que de una misma. Una visión más convincente de lo que puede hacer la filosofía viene en comparación a la autoridad de una artista o un crítico: estos se atribuyen autoridad antes de tenerla y, por ello, siempre hacen algo que puede ser ilegítimo. El hecho de que sean capaces de conmovernos con su acción es lo que hace de ella una acción con autoridad. Las mejores filósofas, dice Srinivasan, muestran cómo les parecen las cosas de una manera que podría no haber encajado en los surcos del entendimiento humano (Srinivasan 2018a: 15), sin embargo, porque lo entendemos, nos resulta legítimo lo que hacen. Las aportaciones que han hecho filósofos como Platón o Kant, pero también filósofas como MacKinnon o Judith Butler, no solo nos inspiran a pensar por nosotras mismas, sino que sus aportaciones filosóficas, como todas las mejores aportaciones creativas, nos ofrecen una forma de ver el mundo que tiene sentido para (algunos de) nosotros (Srinivasan 2018a: 16). El riesgo de la filosofía y del

filosofar es que los conceptos que se proponen, por ejemplo, las formas, lo trascendental, la performatividad o el acoso sexual, no sean aceptadas, o se vean como conceptos difusos, o vacíos. En otras palabras, los mejores filósofos reconocen el carácter recíproco entre lo universal y lo particular.

Por supuesto, esta tarea no es exclusiva de la filosofía y las personas que participan de ella: una mujer, hace más de cincuenta años, que aseguraba que había sido violada por su marido podía tener varias respuestas. Pudo ser silenciada, o tratada de incoherente, ya que un marido no puede violar, pero al decirlo, es posible que otras mujeres vieran su experiencia reflejada en la primera. Al decir que fue violada, se atribuye la autoridad de romper con las normas universales y asume la responsabilidad de esa nueva conceptualización. Srinivasan sugiere prestar más atención a la experiencia: debemos estar más atentas a lo particular y a su autoridad sobre lo universal. Somos responsables de cómo usamos nuestras palabras y de lo que hacemos con ellas.

6. CONCLUSIÓN

Durante todo este trabajo he esbozado una posible respuesta al problema del deseo: ¿cómo hacer una política sexual común sin caer en recelos individualistas? Para ello, empecé situando la sexualidad como un efecto más de la política donde suceden diversas opresiones que conforman injusticias estructurales; de ahí la necesidad de un proyecto político. Pero dejé ver que es un tema altamente peligroso cuando enfoques individualistas se introducen en él: nadie tiene derecho al sexo, ni este proyecto debería moralizar la sexualidad de otros individuos. ¿Cómo hacer para llegar a una reforma del sexo siendo este tan profundamente íntimo como político?

He hecho una revisión sobre el debate acerca de las injusticias estructurales. Partiendo de un origen estructural en ambas explicaciones, vimos que el alcance de las intervenciones individuales es limitado: no sitúa satisfactoriamente al individuo con su entorno, ni tampoco atiende a la diferencia entre origen y mantenimiento de los prejuicios. Este tipo de intervenciones, además, no son eficaces sin una intervención de tipo estructural donde no solo se acompañe al individuo, sino también se reforme el sistema entero. También analicé el lado estructural de este abanico de posibilidades frente a una injusticia. Me he servido del término nodo acuñado por Haslanger, para dar una

explicación más completa de cómo ocupamos diferentes posiciones dentro de una estructura; diferentes trabajos de Ayala me han ayudado a explicar de qué manera actuamos siempre bajo normas dentro de esta estructura. La combinación de estas dos posturas, y múltiples intervenciones (y no solo una), es lo que garantizará la transformación. Una manera más conveniente de apelar al individuo hemos visto que es el modelo de conexión social.

Iris Marion Young desarrolló un modelo de conexión social donde la responsabilidad individual no es entendida como una responsabilidad por (retrospectiva), sino más bien como tener responsabilidad de (prospectiva). Su modelo de responsabilidad no busca culpables, ni rastrea momentos donde se haya cumplido la injusticia; el modelo de Young acepta que todas y cada una de las personas inmersas en una estructura participan de ella y con cada acción producen consecuencias que pueden ser negativas y alimentar a las injusticias estructurales. Por ello, todas las personas tienen la responsabilidad de frenar y cambiar su contribución a las opresiones, desigualdades, injusticias, etc. He ofrecido cuatro parámetros para identificar la responsabilidad política, como el poder, el privilegio, el interés o la capacidad colectiva. No toda la política es estatista, y por ello no podemos delegar nuestra responsabilidad únicamente en el Estado, aunque sí podemos presionar a las personas que gobiernan a crear cambios en el sistema. Esto únicamente sucederá si de manera colectiva entendemos nuestras responsabilidades.

Por último, debemos reimaginar estructuras socioculturales para remodelar colectivamente las que ya existen y generar, así, relaciones sociales más igualitarias. Esto incluye diversas prácticas donde destaco cambios en los hábitos lingüísticos o los modos de representación. La creación de mundos es, como escribe Srinivasan, la transformación del mundo a través de un cambio en nuestras prácticas representacionales. Para ello hay dos vías: la creación de representaciones nuevas, o la creación de un cambio entre las conexiones establecidas. Hemos tenido en cuenta los retos y límites de la creación de mundos. Sabemos que un cambio en una forma de representar no va a suponer un cambio mundial, eso sería idealizar la teoría. Delegar el sexo al espacio de lo íntimo hace que se perpetúe el silencio, las injusticias, y las malas prácticas dentro de él. Debemos crear nuevos mundos sexuales, y esta no es tarea exclusiva de la filosofía. Esta es una tarea común, de todas.

7. REFERENCIAS

Angel, Katherine (2021). Sobre el deseo, en: *El buen sexo mañana. Mujer y deseo en la era del consentimiento* (59-91). Alpha Decay.

Ayala, Saray (2017). Sexual orientation and choice. *Journal of Social Ontology*, 3(2), 249-265. <https://10.1515/jso-2016-0015>

- (2017, marzo) Simposio sobre el texto *A plea for anti-anti-individualism*. [Simposio sobre el texto]. Ergo. Disponible en: <https://philosophyofbrains.com/wp-content/uploads/2017/03/Saray-Ayala-Lopez-Comments-on-Madva.pdf>
- (2018). A structural explanation of injustice in conversations: It's about norms. *Pacific Philosophical Quarterly*, 99(4), 726-748. <https://doi.org/10.1111/papq.12244>

Ayala-López, Saray, y Beeghly, Erin (2020). Explaining injustice: Structural analysis, bias, and individuals. En *An introduction to implicit bias* (pp. 211-232). Routledge. Disponible en: <https://psycnet.apa.org/doi/10.4324/9781315107615-11>

Ayala, Saray, y Vasilyeva, Nadia. (2015, julio). *Explaining injustice in speech: individualistic vs. structural explanation*. [Conferencia]. Cognitive Science Society. Disponible en: <https://escholarship.org/uc/item/4vj72974>

- (2015). Extended sex: An account of sex for a more just society. *Hypatia*, 30(4), 725-742. <https://doi.org/10.1111/hypa.12180>
- (2016). Responsibility for silence. *Journal of Social Philosophy*, 47(3), 256-272. <https://doi.org/10.1111/josp.12151>
- (2016). Speech affordances: A structural take on how much we can do with our words. *European Journal of Philosophy*, 24(4), 879-891. <https://doi.org/10.1111/ejop.12186>

Bedi, Sonu (2015). Sexual racism: Intimacy as a matter of justice. *The Journal of Politics* 77(4), 998–1011. <https://doi.org/10.1086/682749>

Barrera, Sandra Milena; Puerta, Erick Alejandro (2018). *Síndrome de burnout en trabajadoras sexuales: una mirada a través de la jurisprudencia colombiana*. [Trabajo de Fin de Grado, Universidad de la Costa] Repositorio Universidad de la Costa. Disponible en: <http://hdl.handle.net/11323/2265>

Brandley, Ben, Dehnert, Marco (2024). “I am not a robot, I am asexual”: A qualitative critique of allonormative discourses of ace and aro folks as robots, aliens, monsters. *Journal of Homosexuality*, 71(6), 1560–1583. <https://doi.org/10.1080/00918369.2023.2185092>

Cerankowski, Karli June, Milks, Megan (2010). New orientations: Asexuality and its implications for theory and practice. *Feminist Studies*, 36(3), 650–664. <https://doi.org/10.2307/27919126>

Dasgupta, Nilanjana (2013). Implicit attitudes and beliefs adapt to situations: A decade of research on the malleability of implicit prejudice, stereotypes, and the self-concept. *Advances in Experimental Social Psychology*, 47, 233-279. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-407236-7.00005-X>

Emens, Elizabeth (2009). Intimate discrimination: The State's role in the accidents of sex and love. *Harvard Law Review*, 122(1307), 1308–40. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1694174>

Fricker, Miranda (2017). *Injusticia epistémica*. (Ricardo García Pérez, trad.). Herder.

Haslanger, Sally (2012). *Resisting reality: Social construction and social critique*. Oxford University Press.

- (2016). What is a (social) structural explanation? *Philosophical Studies*, 173, 113-130. <https://doi.org/10.1007/s11098-014-0434-5>
- (2017, marzo) *A plea for anti-anti-individualism*. [Simposio sobre el texto]. Ergo. Disponible en: <https://philosophyofbrains.com/wp-content/uploads/2017/03/Sally-Haslanger-Comments-on-Madva-1.pdf>
- (2021). Political epistemology and social critique. *Oxford studies in political philosophy*, 7, 23-65. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192897480.003.0002>

Johnson, India R. and Fujita, Kentaro (2012). Change we can believe in: using perceptions of changeability to promote system-change motives over system-justification motives in information search. *Psychological Science*, 23(2), 133–140. <https://doi.org/10.1177/0956797611423670>

MacKinnon, Catherine A. (1989). Sexuality, pornography, and method: "pleasure under patriarchy. *Ethics*, 99(2), 314–346.

Madva, Alex (2016). A plea for anti-anti-individualism: How oversimple psychology misleads social policy. *Ergo, an Open Access Journal of Philosophy*, 3(27), 701-723.

- (2017, marzo) *A plea for anti-anti-individualism*. [Simposio sobre el texto]. Ergo. Disponible en: <https://philosophyofbrains.com/wp-content/uploads/2017/03/Alex-Madva-Reply-to-Commentators.pdf>
- (2018) Implicit bias, moods, and moral responsibility. *Pacific Philosophical Quarterly* 99(S1) 53–78 Disponible en: DOI: 10.1111/papq.1221

Margolin, Leslie (2023). Why is absent/low sexual desire a mental disorder (except when patients identify as asexual)? *Psychology & Sexuality*, 14(4), 720–733. <https://doi.org/10.1080/19419899.2023.2193575>

Mitchell, Megan, Wells, Mark (2018). Race, romantic attraction, and dating. *Ethical Theory and Moral Practice*, 21(4), 945–61. <https://doi.org/10.1007/s10677-018-9936-0>

McKeown, Maeve (2021). Structural injustice. *Philosophy Compass*, 16(7), e12757. <https://doi.org/10.1111/phc3.12757>

O'Shea, Tom (2021). Sexual desire and structural injustice. *Journal of Social Philosophy*, 52, 587-600. <https://doi.org/10.1111/josp.12385>.

Rich, Adrienne C. (2003). Compulsory heterosexuality and lesbian existence (1980). *Journal of women's history*, 15(3), 11-48.
<http://dx.doi.org/10.1353/jowh.2003.0079>

Rubin, Gayle (2011). Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. En *Culture, Society and Sexuality* (pp. 137-181). Duke University Press.

Srinivasan, Amia (2018a). How to do things with philosophy. *European Journal of Philosophy*, 26(4), 1-13. <https://doi.org/10.1111/ejop.12409>

- (2018b). Does anyone have the right to sex? *London Review of Books*, 40(6), 5-10.
- (2019a) Genealogy, epistemology and worldmaking. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 119(2), 127-156.
- (2019b). Sex as a pedagogical failure. *The Yale Law Journal*, 129, 1100-1146.
- (2020). Radical externalism. *Philosophical Review*, 129(3), 395-431.
- (2022) *El derecho al sexo. Feminismo en el siglo XXI*. (Inga Pellisa, trad.). Anagrama.

Tena, Cristina, Gil, Lara. (2024, 26 de junio) El sexo incómodo (31) [episodio de podcast]. En *Nadie hablará de nosotras*. Autoproducido. Disponible en: <https://open.spotify.com/show/18YtE7Ed8UPaTSZpqESG0B?si=8c09608056594079>

Woodruff, Elisa M., Degges-White, Suzanne y Adam W. (2023). The multidimensional nature of asexual identities: an exploration of wellness, social support, and experiences of microaggressions. *Journal of LGBTQ Issues in Counseling*, 17(2), 94-111. <https://doi.org/10.1080/26924951.2022.2113491>

Young, Iris Marion (2006). Responsibility and global justice: A social connection model. *Social Philosophy and Policy*, 23(1), 102-130.
<https://doi.org/10.1017/s0265052506060043>

Zheng, Robin (2018a) Bias, structure, and injustice: A reply to Haslanger. *Feminist Philosophy Quarterly*, 4(1), <https://doi.org/10.5206/fpq/2018.1.4>

- (2018b). What kind of responsibility do we have for fighting injustice? A moral-theoretic perspective on the social connections model. *Critical Horizons*, 20(2), 109-126. <https://doi.org/10.1080/14409917.2019.1596202>