

UNIVERSITAT DE GIRONA  
Facultat de Lletres. Grau en filosofia

# **Sobre la veritat del sexe**

Un estudi de la intersexualitat a partir de M.  
Foucault



TREBALL DE FINAL DE GRAU

Per Elisabeth Ferrer Moradell

Dirigit per  
Anna Quintanas Feixas

1 de Juny del 2017

---

**SOBRE LA VERITAT DEL SEXE**  
**Un estudi de la intersexualitat a partir de M. Foucault**

---

TREBALL DE FINAL DE GRAU

Grau en filosofia

Curs 2016-2017

Per Elisabeth Ferrer Moradell

Dirigit per

Anna Quintanas Feixas

Facultat de Lletres  
Universitat de Girona  
1 de Juny de 2017

En algun racó remot de l'univers centellejant  
que s'escampa en innumbrables sistemes  
solars, hi va haver una vegada una estrella  
en què animals llestos van inventar el coneixement.  
Va ser el minut més arrogant i més enganyós  
de la «història universal»: però va ser,  
tanmateix, només un minut.

Nietzsche, F. *Sobre veritat i  
mentida en sentit extramoral*

# Índex

|  |           |
|--|-----------|
| <b>Agraïments</b> .....  | <b>6</b>  |
| <b>1. Introducció</b> .....  | <b>7</b>  |
| <b>2. La «caixa d'eines» de M. Foucault</b> .....  | <b>9</b>  |
| 2.1- La genealogia o un exercici de contra-memòria .....   | 10        |
| 2.2- <i>Du vrai sexe</i> . Una breu anàlisi del contingut .....  | 12        |
| <b>3. Una genealogia de l'hermafroditisme</b> .....  | <b>15</b> |
| 3.1- L'Antiguitat. Textos i tractaments primigenis .....   | 15        |
| 3.2- Edat Mitjana i Renaixement. La irrupció del <i>monstrum</i> .....   | 18        |
| 3.3- La naturalització del monstre i l'adveniment del monstre moral .....                                      | 21        |
| 3.4- El camí cap a l'actualitat. Triomf de la patologització .....   | 22        |
| <b>4. Un «invent recent»: la modificació del cos ambigu i la creació d'un intersexual <i>com cal</i></b> ..... | <b>25</b> |
| <b>5. La bioètica. Protagonista o antagonista?</b> .....   | <b>29</b> |
| 5.1- Una anàlisi principalista. Violant els quatre principis .....   | 29        |
| 5.2- El rerefons biopolític dels problemes bioètics .....  | 35        |
| <b>6. Biopoder i regulació del cos intersexual</b> .....   | <b>37</b> |
| 6.1- La centralitat de la vida i el tabú de la mort.....   | 37        |
| 6.2- El poder, el saber i llurs relacions .....  | 39        |
| 6.3- Anatomopolítica del cos humà. Creació d'identitats .....  | 42        |
| 6.4- Biopolítica i regulació del cos-espècie .....   | 46        |
| <b>7. A l'horitzó. Com pensar altrament?</b> .....   | <b>49</b> |
| 7.1- Tenint en compte la bioètica .....  | 49        |
| 7.2- Transgredint i deconstruint el model actual.....  | 52        |
| <b>8. Conclusions</b> .....  | <b>55</b> |

|   |           |
|---|-----------|
| <b>9. Bibliografia.....</b>                     | <b>58</b> |
| <b>10. Annexes.....</b>                         | <b>62</b> |
| 10.1- Annex 1. Pròleg <i>Du vrai sexe</i> ..... | 62        |
| 10.2- Annex 2. Informes del cas H.B.....        | 67        |

## Agraïments

En una ocasió vaig estar parlant amb la tutora —i, alhora, la *culpable*— d'aquest treball, l'Anna Quintanas, sobre com i per què va començar a estudiar l'intrèpid món de Michel Foucault. La seva resposta em va il·luminar i m'hi vaig veure reconeguda. Ella em va dir que fa uns anys va assistir a una conferència que realitzava Miguel Morey a la Universitat de Girona; una conferència que havia de ser sobre Nietzsche però que va resultar dirigida envers el pensador francès. Segons la meva tutora, fou gràcies a Morey, i a aquella ponència, que avui ella està immersa dins l'intempestiu món d'aquest personatge.

Amb això, vull aprofitar l'avinentesa per agrair-te, Anna, l'haver-me donat la mà i fer-me entrar dins la tasca de Foucault. Amb les teves classes, llibres, treballs i discursos tu has provocat la mateixa reacció en mi que la suscitada per Morey en aquella conferència. Durant aquests quatre anys, molts dels meus companys han afirmat reconèixer-se en algun personatge, obra o corrent filosòfic concret. Fins fa ben poc, jo no sabia cap on decantava la meva balança. Nogensmenys, és per tu, i per la teva manera de transmetre, que avui tinc un gran ànim per la filosofia d'allò transgressiu.

## 1. Introducció

El propòsit que ha obert l'escriptura d'aquest treball és problematitzar sobre les pràctiques i els discursos mèdico-socials que s'executen al voltant dels cossos de morfologia ambigua, més concretament, sobre els hermafrodites o intersexuals.<sup>1</sup> Com hom ja deu saber, l'hermafroditisme no només és una condició present en alguns éssers del regne animal sinó que, constantment, es manifesten naixements d'éssers humans que no són identificables ni com a homes ni com a dones. Degut a la seva «identitat perifèrica», avui en dia, i des de fa ja massa temps, els intersexuals són obligats a ser homes o dones; això és, a adoptar una identitat concreta dins un paradigma binari.

Per poder realitzar un estudi crític sobre un tema tan polèmic i controvertit com és la intersexualitat, es prendrà com a punt de partida el filòsof francès Michel Foucault. Que ell sigui la metodologia base per aconseguir arribar al fitor que ens hem proposat no és quelcom atzarós. De fet, és ben sabut que Foucault va dedicar bona part de la seva carrera intel·lectual a estudiar totes aquelles formes humanes que s'escapaven del llindar normatiu. Es va interessar pels folls, els presos, els malalts mentals, els criminals i, també, pels intersexuals. Encara que no va escriure una obra sencera dedicada a l'estudi de la intersexualitat, gràcies al seu interès pels arxius, va rescatar de l'oblit les memòries d'un/a hermafrodita del segle XIX i les va publicar sota el nom *Herculine Barbin dite Alexina B.* En aquesta obra, editada i prologada per Foucault, s'hi van afegir un seguit d'informes i textos que aquest cas va generar al seu moment.<sup>2</sup> A més, tot intentant provocar una sensació d'incomoditat al lector, Foucault va titular el seu pròleg *Du vrai sexe.*<sup>3</sup>

Justament, serà aquest pròleg el que servirà de base i de punt d'arrancada, tant per estructurar el nostre treball, com per aconseguir acomplir l'objectiu que ens hem proposat.<sup>4</sup> A més, tot i que els estudis i treballs crítics realitzats pel nostre pensador siguin un fonament suficientment sòlid com per aconseguir reflexionar críticament sobre les pràctiques i discursos dedicats als intersexuals, aquí s'anirà un xic més enllà de Foucault i es farà servir

---

<sup>1</sup> Els membres de l'actual moviment intersexual rebutgen el terme «hermafrodita» per les seves connotacions mitològiques i fantàstiques. Jo l'empraré quan el context ho requereixi. Donat que la paraula «intersexual» es deu al biòleg Goldschmidt, qui l'introduí al 1917, l'ometré quan escrigui sobre el passat.

<sup>2</sup> Informes que es poden trobar annexionats al final d'aquest treball. Per consultar-los, vegeu l'apartat 10.2.

<sup>3</sup> Per llegir l'opuscle sencer, vegeu l'apartat 10.1 d'aquest treball on apareix reproduït.

<sup>4</sup> L'estructura del nostre treball, com també la profunda anàlisi de tots els elements de la filosofia foucaultiana que ens seran útils per aconseguir assolir els nostres objectius, seran esmentats al capítol que segueix a aquesta introducció.

una bibliografia àmplia, que comprendrà diversos articles actuals i d'altres estudis crítics en relació a la intersexualitat.

Un cop hem llegit profundament el pròleg guia d'aquest treball, hem experimentat una sensació d'estranyesa i d'incomoditat. No és gens rar que això sigui així. El nostre pensador sempre va realitzar estudis i treballs crítics de contra-memòria que tenien l'objectiu de sacsejar i transformar al lector, al present i, també, a ell mateix.

Essent fidel a aquest ofici d'artificier i gestor d'explosius, Foucault no va voler etiquetar-se mai com a filòsof, teòric o historiador; ni tampoc com a pertanyent a un corrent filosòfic concret. Per contra, ell concebia la seva labor intel·lectual com a experimentadora: «Soy un experimentador en el sentido que escribo para cambiarme y no pensar lo mismo que antes».<sup>5</sup> És per aquest afany que tenia de no restar mai invariable que s'ha d'entendre que en alguna ocasió hagués apuntat que escrivia per «perdre el rostre»<sup>6</sup> i així poder mostrar —i sobretot, mostrar-se a si mateix— la possibilitat de pensar més enllà del present i de nosaltres mateixos. Llur transformació del present i del propi jo, que no deixa de ser una tasca profunda i crítica, requereix d'una anàlisi del present en tensió amb el passat —una anàlisi genealògica, per parlar ja amb els seus termes— que obriria el camí a un futur incert que està per venir. Amb això, les reflexions que ens ha llegat Michel Foucault sovint penetraran en nosaltres de dues maneres que poden semblar antitètiques, però que estan altament connectades: sensacions d'incomoditat i d'inseguretat es barrejaran amb afanys per la transgressió i el canvi.

Certament, l'estudi que es durà a terme en aquestes pàgines també vol sotragar al lector. Això és, no només ens proposem reflexionar críticament sobre les pràctiques i discursos dedicats a la intersexualitat sinó, i sobretot, extraviar-nos i perdre'ns per, a continuació, esdevenir un altre i pensar altrament. A trenta anys de la seva mort, Foucault no ha estat oblidat. Encara avui ens retrobem constantment amb ell cada vegada que intentem perdre el rostre. Per aquesta raó, jo el necessito aquí. Serà la seva metodologia i la riquesa del seu llegat la que em permetrà assajar un canvi en mi mateixa i intentar una transformació del present que dirigeix la vida dels intersexuals.

---

<sup>5</sup> Foucault, M., & Trombadori, D. (1978). «El libro como experiencia» dins: Pons, H. (Ed). (2003). *Michel Foucault. La inquietud por la verdad*. Mèxic: Siglo XXI. p. 34.

<sup>6</sup> Foucault, M. (1979). *La arqueología del saber*. Colòmbia: Siglo XXI. p. 29.



## 2. La «caixa d'eines» de M. Foucault

Foucault és un món intrèpid i ric que acostuma a ser difícil de penetrar. Que la metodologia d'aquest treball es fonamenti en el seu pensament no és quelcom que es pugui simplement anotar sinó que cal aprofundir una mica més sobre quins elements del seu llegat seran indispensables per la conducció del nostre estudi.

En algun moment, el nostre pensador havia descrit la seva tasca i el seu *opus* com una «caixa d'eines». És a dir, com quelcom que es trobava a la disposició d'aquells que volguessin analitzar les complexes relacions entre el saber i el poder dins un àmbit concret i delimitat.<sup>7</sup> Amb el pròleg que feu Foucault per l'obra *Herculine Barbin dite Alexina B* se'ns presenta una eina extremadament útil, no només per treure bona part de l'instrumental que guiarà la redacció del nostre treball, sinó que apareix com la primera eina que utilitzarem per endinsar-nos en aquest (petit) món de perplexitats.

El pròleg *Du vrai sexe* ja citat es troba reproduint una estructura que és constantment repetida en totes les obres del nostre pensador. El que Foucault acostuma a fer és, primer de tot, postular l'existència del que ell anomena un «invent recent». Després d'haver descrit tot el que comporta aquest invent, passa a realitzar un estudi genealògic. L'objectiu que porta a Foucault a anar al passat és la necessitat d'estudiar com la història ha influït en l'existència actual d'aquesta realitat recent. Un cop ha reflexionat sobre el present i el passat, Foucault tempteja un pervenir: insinua les possibilitats de dissipació del model actual que ha descrit.<sup>8</sup>

Davant aquesta estructura tan típicament foucaultiana, s'ha cregut oportú vestir les pàgines d'aquest treball en base al present, el passat i el futur. Davant d'això, i encara que hem buscat informació molt més enllà de la filosofia de Foucault, sóc plenament conscient que aquest estudi no deixa de ser un simple aprofundiment i una ampliació del contingut del pròleg *Du vrai sexe*.

El nostre treball s'estructurarà de la manera següent. Primer de tot, es buscaran a priori històrics. Tot descrivint les pràctiques i discursos que van dirigir en el passat la vida dels intersexuals, es voldran analitzar quines han estat les possibilitats d'aparició del nostre model present tot donant compte de com aquesta història desemmascara la prestesa veritat

---

<sup>7</sup> Quant al treball foucaultianà plantejat com a caixa d'eines vegeu: Foucault, M. (1977). «Poderes y estrategias» dins: Morey, M. (Ed). (2012). *Un diàleg sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza.

<sup>8</sup> Quintanas, A. (2000). *Michel Foucault. Filosofia de la transgressió*. Barcelona: Pòrtic. p. 154.

tautològica que ha estimat existent la cultura occidental. A continuació, es parlarà del present. Això és, es mostrarà aquest invent recent que passa per considerar l'hermafroditisme com quelcom susceptible de ser subjectivat i agençat. Dir el present comporta, no només descriure sinó, i sobretot, analitzar. És per aquesta raó que també es realitzarà una anàlisi bioètica sobre les pràctiques que avui regeixen la vida dels intersexuals tot mostrant el rerefons biopolític d'aquestes gestions. Un cop fet això, i ja per acabar, s'apuntaran possibles solucions i deconstruccions d'aquesta normativitat que envolta la identitat intersexual. Unes solucions que no són gens fàcils ni poden ser simplistes, però que sembla que ja comencen a donar els seus primers fruits, tot i que encara es troben lluny d'esdevenir una realitat tangible. En tot cas, considerarem que l'objectiu ja anotat a la introducció s'ha acomplert si almenys hem contribuït a que ens qüestionem fins a quin punt és possible, en aquest intricat àmbit, pensar altrament.

## 2.1- La genealogia o un exercici de contra-memòria

En el moment en què hom es comença a endinsar dins l'*opus* foucaultià, no podrà deixar de repetir, rere cada frase i paràgraf: “Nietzsche, Nietzsche, altra cop, Nietzsche”. No és gens estrany que sigui així: la influència nietzschiana que es percep al voltant del nostre pensador és tan gran que el Foucault que es coneix seria inexistent si l'alemany hagués mort prematurament. Encara que la figura de Nietzsche havia estat impregnada de nazisme i antisemitisme, arribant a ser tabú dins el context il·lustrat francès, diversos autors —Georges Bataille i Pierre Klossowski en serien bons exemples— van reivindicar-ne una relectura que transvalorés allò que la seva germana havia començat a dibuixar. També Foucault, tot deslliurant-se dels corrents filosòfics imperants a les universitats del seu temps,<sup>9</sup> es va obrir camí amb la lectura de l'alemany.

Foucault va veure en el destructor d'ídols un gran esperit transgressor. Nietzsche, amb el martell a la mà, es va proposar trencar tots els esquemes de veritat que predominaven al seu temps per així assolir una tasca grandiloqüent: la transvaloració de tots els valors i la posterior construcció de nous valors, «més enllà del bé i del mal».

El nostre pensador també guia per aquests revolts la seva tasca. Ja s'ha pogut deduir que el pensament de Foucault no va tant lligat a la legitimació d'allò establert, d'allò que es

---

<sup>9</sup> Universitats que estaven ben impregnades de hegelianisme, marxisme i existencialisme, cosa que generava la inquietud de pensar si era possible una filosofia no hegeliana. En relació a aquesta temàtica vegeu: Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets. pp. 45–46.

té com a vertader, sinó a fer una autocrítica que serveixi per qüestionar allò que ja es té après i que es concep com a inalienable. És per aquesta raó que quan, a l'*Usage des plaisirs*, es pregunta què és avui l'activitat filosòfica, es troba afirmant que aquesta s'ha de conduir de manera que permeti *penser autrement*.<sup>10</sup>

Ara bé, com es pot dur a terme aquesta labor intel·lectual? És en aquest precís instant on entrarà en joc la genealogia com a metodologia històrica, com a exercici de contememòria.

La idea de fer-història com a possibilitat d'apertura de nous camp discursius i de pensament ja es trobava a l'escrit polèmic de Nietzsche, la *Genealogia de la moral*. Aquí se'ns diu que per posar en entredit els valors morals moderns és necessari conèixer les condicions i circumstàncies històriques en les quals dits valors van sorgir i es van desenvolupar. En un text que Foucault publicà en un homenatge col·lectiu a Jean Hyppolite, titulat «Nietzsche, la genealogia, la història», reivindica la tasca genealògica que va fer Nietzsche a la *Genealogia*. Pel nostre pensador, la genealogia permet descobrir que, en l'arrel de les coses, no hi ha cap mena de secret essencial sinó que el seu més gran secret és que sovint han arribat al món d'una manera completament casual i atzarosa.<sup>11</sup> Posant sobre la taula els a priori històrics de les experiències que conformen la nostra actual manera de pensar i concebre el món, no només s'aconseguirà esbrinar *com s'ha arribat a ser el que s'és* sinó que també s'assoliran els mitjans per desfer l'aparent naturalitat dels discursos i pràctiques que han tingut per objectiu la subjectivació de l'home modern: «La búsqueda de la procedencia no fundamenta, al contrario: agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de lo que se imaginaba conforme a sí mismo».<sup>12</sup>

Sense ànim de desprestigiar, Paul Ricoeur hauria d'haver inscrit a Foucault, al costat de Nietzsche, Marx i Freud, dins la «filosofia de la sospita». Igual que el destructor d'ídols, Foucault utilitza el martell per esmicolar les experiències i els valors tot fent-nos arribar a un indret desèrtic i despoblat. Un cop la destrucció hagi arribat, queda oberta la possibilitat de tornar a fer com els grecs: fer de la pròpia existència, la més gran creació artística:

Se trataba de hacer de la propia vida un objeto de conocimiento, de *téchné*, un objeto de arte. En nuestra sociedad apenas se recuerda esa idea, según la cual la principal

---

<sup>10</sup> Foucault, M. (2012). *Historia de la sexualidad (II). El uso de los placeres*. Madrid: Biblioteca Nueva. p. 15.

<sup>11</sup> Foucault, M. (2014). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. València: Pre-Textos. p. 18.

<sup>12</sup> *Ibid.* p. 29.

obra de arte por la que hay que preocuparse, el área fundamental donde deben aplicarse valores estéticos, es uno mismo, su propia vida, su existencia.<sup>13</sup>

La creació artística d'un mateix, la tasca genealògica i el pensar altrament són feines grandiloqüents que es troben estrictament relacionades amb una profunda i severa crítica a l'ideal de normalitat. Nietzsche ja es donà compte que encara que els homes hagin aconseguit assassinar l'ésser suprem i creador de totes les coses, encara estan lluny d'haver eliminat l'esperit de ramat que l'acompanya: «¡Ningún pastor y un solo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio».<sup>14</sup>

Davant d'això, per aconseguir pensar altrament en relació al cas intersexual serà necessari portar a les trinxeres tot el pensament construït sobre l'ideal de normalitat que vol als homes com a ramat. Només un cop s'hagi triomfat, serà possible la creació artística.

## **2.2- *Du vrai sexe*. Una breu anàlisi del contingut**

Ja s'ha esmentat que aquest pròleg ha estat estructurat de manera especial. Encara que llur estructura serà la que guiarà la redacció de les pàgines d'aquest treball, s'intentarà aprofundir sobre el que Foucault diu al breu opuscle i també s'ampliarà el seu àmbit d'anàlisi, fent arribar el nostre estudi fins al segle XXI.

Per analitzar el cas d'Herculine, Foucault ens parla del sexe vertader. Una necessitat que ha rondat per tot Occident des de fa ja bastant temps però que a partir del segle XIX es converteix en una idea molt necessària de fer prevaldre. El cas d'Herculine Barbin s'inscriu a la meitat del segle anotat i, doncs, es troba immers en un món on la possessió d'un sexe vertader és quelcom requerit amb molta força des de les institucions jurídiques i mèdiques:

Los años 1860–1870 constituyen precisamente una de esas épocas en las que con mayor intensidad se practica la búsqueda de la identidad en el orden sexual: sexo verdadero de los hermafroditas, pero también identificación de las diferentes perversiones —su clasificación, caracterización, etcétera. En una palabra, el problema del individuo y de la especie en el orden de las anomalías sexuales.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Foucault, M., & Barbadette, G. (1983). «Acerca de la genealogía de la ética» dins: Pons, H. (Ed). (2003). *op. cit.* p. 146.

<sup>14</sup> Nietzsche, F. (2013). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza. p. 53.

<sup>15</sup> Foucault, M. (1978). «El sexo verdadero» dins: Foucault, M. (Ed). (2007). *Herculine Barbin llamada Alexina B.* Madrid: Talasa. p. 16.

Davant aquesta realitat recent, Foucault es proposa analitzar la legalitat abans del cas d'Herculine. A principis del segle XVIII i mitjans del mateix, ens diu, no hi havia unes exigències tan fortes entorn la veritat del sexe. Sí que estava fortament encriptat el codi dual dels sexes però davant el naixement d'un hermafrodita, la jurisprudència permetia la lliure elecció. Sigui com sigui, que ja s'estudiarà en profunditat al capítol que segueix, que la legalitat que regia la vida dels hermafrodites fos tan asimètrica amb la que es començà a establir des de l'àmbit de la medicina pot ajudar a pensar en un futur diferent. Tot i així, pensar en la contingència que hi ha al voltant de les necessitats de sexe vertader és quelcom possible però bastant allunyat de la nostra realitat. Foucault mateix ens diu que la idea segons la qual tot individu ha de tenir un sexe vertader està lluny d'haver desaparegut per complet.

Herculine neix al 1838. Educada com a nena en un medi exclusivament femení i religiós, va començar a sentir una atracció forta per les dones. Encara que a la prematura edat d'onze anys no sabia què era el que li estava passant al seu cos ni tampoc quina era la dimensió de les seves orientacions sexuals, ja fou conscient que allò que li passava no era del tot normal. Quan va començar a anar a l'escola, va notar la distància física que tenia respecte les seves companyes. Ella no menstruava, pràcticament no tenia pit i s'afaitava la barba i els braços. En afegit, també va intimar amb algunes companyes i mestres, fins arribar a tenir una relació sentimental amb una dona anomenada Sara. Un cop els rumors d'aquest tòrrid romanç van sortir a la llum, es va prohibir a les dues dones seguir veient-se. En aquests moments, els problemes d'Herculine només havien començat a brotar.

A causa d'intensos dolors físics, Herculine va decidir anar al metge. Després d'una anàlisi genital, l'expert mèdic va quedar sorprès per la seva estranya (mal)formació corporal. La relació amorosa fallida amb Sara junt amb el fet que el personal mèdic considerés el seu cos com quelcom aberrant, va fer que Herculine comencés a sentir una profunda tristesa i a manifestar uns primers signes de depressió. Ella acostumava a narrar les seves anècdotes al capellà del poble, qui, davant unes vivències tan poc normals, li va demanar trencar amb el «secret de confessió» per expedir un examen mèdic. El doctor Chesnet va realitzar l'examen esmentat al 1860 i va descobrir que Barbin tenia un penis i uns testicles dins el cos. Una posterior determinació legal va dictar que Barbin fos oficialment un home obligant-li a canviar de nom al registre i fent-li vestir roba masculina.

Herculine no es va poder acoblar a aquesta nova identitat, cosa que va provocar el seu suïcidi al 1868. El conserge del seu edifici va entrar a la seva cambra, on va trobar el cos mort de Barbin i, al seu costat, unes tristes memòries autobiogràfiques.

Foucault afirma que les memòries llegades per aquest obscur personatge són escrites un cop s'ha descobert la seva nova i definitiva identitat, cosa que ens fa pensar que Barbin no es troba gens lluny del suïcidi.<sup>16</sup> Potser volia ser un testimoni pel profund sofriment que va patir per ser com era —millor: per no ser com es volia que fos—, potser volia instigar a la posteritat a canviar el paradigma. Per desgràcia, ningú la tingué en compte com per poder-li preguntar. Només alguns metges la van esmentar en algun manual mèdic o informe per realitzar les seves pròpies teories sobre la intersexualitat. El metge Tardieu, per exemple, va esmentar les memòries de Barbin al seu llibre *Question médico-légale de l'identité* per descriure els problemes que poden arribar a ocasionar un mal diagnòstic de sexe vertader. Per tots els metges i psiquiatres que van tractar el seu cos

Ella no es nada más, ella, el hombre-mujer, el masculino-femenino de eternidad imposible, aquello que discurre, por la noche, en los sueños, los deseos y los temores de cada uno. Panizza [metge i escriptor alemany que va escriure un llibre sobre Barbin] sólo ha querido hacer de ella una sombra, sin identidad y sin nombre, que se desvanece al final del relato sin dejar rastro.<sup>17</sup>

Si aquesta història va arribar a mans de Foucault i, posteriorment, a nosaltres, és gràcies a que Herculine va tenir un contacte difús i instantani amb el poder. Si no hagués estat assetjada i analitzada per la medicina, si no se li hagués imposat una identitat concreta, no hagués escrit res. La seva vida, que estava destinada a transcorre al marge de qualsevol discurs i a desaparèixer sense deixar ni rastre, avui pot ser estudiada perquè fou capturada pel poder.<sup>18</sup> I per Foucault, això és el que defineix la vertadera infàmia: unes vides que sobreviuen gràcies a la col·lisió que van tenir amb el poder.

Herculine Barbin, hermafrodita infame, arriba a nosaltres gràcies a Foucault i arriba a Foucault gràcies al poder, que la va assetjar i obligar a ser d'una manera concreta.

---

<sup>16</sup> *Ibid.* p. 17.

<sup>17</sup> *Ibid.* p. 20.

<sup>18</sup> Foucault, M. (2006). *La vida de los hombres infames*. La Plata: Altamira. p. 125.

### 3. Una genealogia de l'hermafroditisme

#### 3.1- L'Antiguitat. Textos i discursos primigenis

L'hermafroditisme és un tema antic. Encara que l'època clàssica romana i grega no disposés dels mètodes científics actuals per tractar i explicar els casos d'ambigüitat sexual, bé que van elaborar tota una muntanya de literatura destinada a intentar narrar la naturalesa dels cossos hermafrodites. Literatura que ha viatjat des de consideracions fantàstiques i mitològiques fins a interpretacions pseudo-biològiques i parareligioses. Sigui com sigui, es tracta de textos i obres que no poden ser menystinguts atès que, lluny de classificar l'hermafroditisme com una monstruositat o una patologia, en feien un esment considerat.

Per començar a parlar d'aquests primers textos i discursos, ens podem posar a la pell filològica de Nietzsche. Ἑρμαφρόδιτος, el terme grec que fa referència a aquestes ambigües corporalitats, té una connotació eminentment mitològica. Fou Ovidi el que inaugurà el terme i una tradició fabulosa que es perpetuarà fins a l'Imperi Romà. A les *Metamorfosis*, aquella obra mestra de l'Edat d'Or de la literatura llatina, es narra la història de Ermaphròditos; un Déu que s'enamora d'una nimfa i acaba unint el seu cos al de la dona, tot generant l'aparició d'una única persona.<sup>19</sup>

A continuació, es pot esmentar la filosofia platònica que, encara que de passada, va contemplar i explicar mitològicament l'existència de corporalitats multiformes. Al *Banquet*, Plató escrigué, en boca d'Aristòfanes, que al principi

Eren tres els tipus sexuals dels éssers humans, no pas dos com ara: mascle i femella sinó que existia a més un tercer, comú a aquests dos tipus, el nom del qual ha restat actualment, per bé que en si mateix ha desaparegut. L'androgen.<sup>20</sup>

Al mateix simposi, Aristòfanes narra el conegut, i arribat fins als nostres dies, mite de la «mitja taronja» però no tant fent referència a un amor de tipus essencialista (que també) sinó més aviat a l'existència primigènia dels hermafrodites. Éssers dobles, de figura esfèrica, estaven dotats d'òrgans masculins i femenins fins que Zeus, com a càstig pel seu orgull, els dividí per la meitat, tot donant lloc als sexes existents.<sup>21</sup> A partir d'aquí les dues meitats,

---

<sup>19</sup> Ovidi, P. (1981). *Las metamorfosis*. Barcelona: Bruguera. Llibre IV., 370–379.

<sup>20</sup> Plató. (1997). *El banquet*. Barcelona: Educació 62. 189d–190a.

<sup>21</sup> Aristòfanes també narra, en aquestes pàgines i prenent com a referència el mite explicat, una genealogia de l'homosexualitat, tant femenina com masculina. Suposant que les dues meitats, conformadores de l'ésser doble, no havien de ser necessàriament distintes, sembla ser que aquest relat mític vol legitimar *totes* les formes de desig sexual existent.

separades abans del naixement, es buscaran eternament fins a retrobar-se per, posteriorment, aconseguir la vertadera felicitat i l'amor etern. Un amor que es defineix com la unió (sexual i espiritual) dels dos cossos, els quals tornaran a fer de dos individus diferents «un de sol i guariran així la naturalesa humana».<sup>22</sup>

El deixeble de Plató, Aristòtil, inaugurà una tradició i un pensament bastant nous entorn l'hermafroditisme. En aquest moment, és important recalcar que per l'estagirita no eren dos (o tres) els sexes existents sinó només un. En efecte, considerava que la dona era una espècie d'home invertit i que l'única sexualitat complerta i consistent era la masculina. Tot i defensar ferventment aquest paradigma d'únic sexe amb *ethos* masculí, Aristòtil va intentar narrar l'assignació natural de sexe tot apel·lant a allò que ell, junt amb una llarga tradició grecoromana, havia anomenat «calor corporal». En aquesta línia, es naixia dona —o millor, home al revés— si l'embrió s'havia dipositat a la part freda de l'úter i, a l'altre extrem, es desenvolupaven genitals masculins si l'embrió havia reposat al costat calent de la matriu. Amb això, Aristòtil va contemplar la possibilitat que l'embrió descansés entre la fredor femenina i la cremor masculina, tot generant l'aparició d'un hermafrodita.

Galè, un dels metges grecs més importants del segle II després de Crist, va continuar aquesta tradició biològica de ressò aristotèlic. Tanmateix, i tot i acceptar la teoria de la dona com un mascle invertit, va intentar reformar la teoria aristotèlica dels naixements hermafrodites. Per Galè el sexe era resultat de la posició de la llavor en la part dreta o esquerra de l'úter. Tot superposant els graus de dominància de la llavor dins l'úter de la dona, va compondre una quadrícula que contenia de tres a set caselles de manera que el sexe de l'embrió podia passar per varis estadis intermedis situats entre els extrems masculí i femení.

Hi hagué molts més testimonis antics que van fer funcionar als hermafrodites com a possibilitats naturals explicables biològicament. Nogensmenys, d'altres tradicions, importants dins aquesta primera etapa, van deixar de contemplar aquests cossos com a oportunitats dins el contínuum biològic. Mentre que en temps clàssics grecs l'hermafroditisme es considerava natural i, en alguns casos —tal i com ens ha donat a entendre el mite platònic— una condició divina perduda, els primers pobladors de l'Imperi Romà van veure en la multiformitat corporal una gran aberració. Tant fou així que davant el naixement d'un nen amb caràcters sexuals ambigus es determinava la seva eliminació que, normalment, s'efectuava per mitjà de l'abandó a les aigües del mar o el riu. S'evitava mutilar

---

<sup>22</sup> Plató. (1997). *Op. Cit.* 191d.



o assassinar als infants hermafrodites perquè es considerava que aquests éssers eren un signe terrenal de la còlera dels déus.<sup>23</sup>

Tot i que les matances i infanticidis promoguts en èpoques de Ròmul es van establir al territori romà durant un temps, amb el complet adveniment de l'Imperi i el mandat de l'omnipotent Neró va començar a predominar un clima que oscil·lava entre el rebuig i la curiositat. Plini el vell, a la seva enciclopèdia *Naturalis historia*, que fou, al seu torn, dirigida i planificada per l'emperador Neró, reflecteix amb claredat aquest canvi de mentalitat: «Nacen algunos de uno y otro sexo al mismo tiempo, los que llamamos hermafroditas, antiguamente llamados andróginos y considerados como seres prodigiosos, ahora en cambio, como objetos de placer».<sup>24</sup>

L'intent d'integrar als hermafrodites dins la societat no fou només un esdeveniment romà. A mode d'exemple, es pot citar el text rabí de la Tosefta,<sup>25</sup> on s'hi estableixen una sèrie de normes que tenen per objectiu legislar sobre els drets d'herència i la conducta social d'aquestes persones. Les lleis judaiques anotades en aquest volum estableixen que els hermafrodites no podien heretar el patrimoni patern ni tampoc recloure's entre les dones. A més, no podien ajuntar-se amb mascles durant la masturbació ni tampoc exercir el sacerdoci però, tot i això, estaven inclosos dins les lleis anti-pederàstia.<sup>26</sup>

En sumari, la tradició antiga es podria dividir en dos grans etapes només una de les quals ha sobreviscut i arribat fins als nostres dies. No la que tracta als hermafrodites com a éssers sacralitzats i divins sinó com a monstruositats i estranyeses de la naturalesa. Així, i encara que molts proto-intèrprets de la Bíblia<sup>27</sup> pensaven en Adam, inicialment, com un hermafrodita,<sup>28</sup> no per això aquesta visió sagrada i esplendorosa ha conformat els discursos culturals. No, almenys, a la cultura occidental. Molts pobles i tribus, no només antics, sinó actuals, tracten als hermafrodites com a éssers sagrats i perfectes; com uns ídols que encarnen

---

<sup>23</sup> A mode d'apuntació, aquí es percep una inversió del pensament platònic: la còlera divina ja no queda expressada en l'aparició de corporalitats masculines i femenines per separat sinó en el naixement d'individus de sexe mixt.

<sup>24</sup> Plini el Vell. (2003). *Historia natural (VII–XI)*. Madrid: Gredos. p. 21.

<sup>25</sup> La Tosefta (en arameu, "afegit") és, juntament amb la Mishná i el Talmud, una de les fonts legals de la literatura rabínica més importants. Es tracta d'un compendi de textos que intenten complementar a la Mishná pel que fa a qüestions de dret tradicional.

<sup>26</sup> Fausto-Sterling, A. (2006). *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Melusina. p. 50.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Algunes interpretacions del Gènesis fan passar l'afirmació de «Y creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de dios los creó; varón y hembra los creó» (GEN 1,26. L'èmfasi és meu) com una corroboració que, al principi, l'ésser humà era hermafrodita i només després de la seva divisió en dos individus diferents, mascle i femella, va caure en la desgràcia. *Ibidem*.

aquella condició divina que s'ha perdut en la majoria de pobles i persones. La cultura mexicana dels *navaho*, per exemple, reconeix que les famílies que compten amb membres hermafrodites —anomenats *nadle*— són molt afortunades. Homòlogament, alguns pobles del sud-oest de la República Dominicana anomenen *guevedoche* als hermafrodites, conformadors del tercer sexe; igual que la cultura de Zàmbia, on són anomenats *kwolu-aatmwol*. Així, es tracta de societats que trenquen amb el dimorfisme sexual tot assolint un polimorfisme sexual:

El sexo ambiguo, al ser aceptado culturalmente como tercer sexo, tanto en la sociedad de Zambia como en la República Dominicana, supone que cuanto mayor sea la flexibilidad, es decir, la aceptación polimorfa de los sexos, menos problemática resulta la intersexualidad.<sup>29</sup>

Que siguin aquests pobles els que sacralitzen o consideren com a oportunitat natural la figura de l'hermafrodita no es deu al seu retràs en la història científica o biològica, com alguns han volgut fer notar, sinó més aviat en l'aixecament d'una cultura en base a discursos molt diferents als nostres. A Occident hi ha hagut un creixent procés de desencantament, de manera que ha quedat arrelada la figura del *monstrum* i no la de l'ídol sagrat.

### **3.2- Edat Mitjana i Renaixement. La irrupció del *monstrum***

Des de temps remots hi ha hagut una permanent preocupació per la millora de l'ésser humà. Ja dins el Dret Romà es distingia entre el *portentum* i l'*ostentum*, individus portadors d'anomalies vàries, ja siguin físiques o psíquiques, i el *monstrum*, que s'aplicava a aquell ésser sense forma humana. És en aquest context on s'inscriu aquella proto-eugenèsia que ja es trobava a l'Imperi: concebant com a possibilitat el fet que la dona donés a llum un fetus amb malformacions, l'home s'ha preocupat des de sempre per la millora de l'espècie. És, per tant, en aquest context imperial romà on es veu néixer una figura que tindrà un destí molt marcat durant l'Època Medieval: el monstre humà.

Pels medievals l'hermafroditisme era *possible*. Encara que Déu demanà als seus fills que creixessin i es multipliquessin es creia que Ell, com a omnipotent que és, també era capaç d'engendrar excepcions a aquesta regla. El medievalisme, influït pels textos i idees del món grecollatí, va elaborar una teoria de la generació que té molt a deure a Aristòtil i Galè. Els

---

<sup>29</sup> Nieto Piñeroba, J.A. (2008). *Transexualidad, intersexualidad y dualidad de género*. Barcelona: Bellaterra. p. 53.

teòrics i experts de l'època van representar la matriu com a escindida entre tres cavitats. Amb això, el sexe del bebè apareixia com a causa d'una lluita entre els fluids corporals masculí i femení. Si el semen de l'home guanyava la gesta i queia a la cavitat dreta de la matriu, s'engendrava un nen viril. Nogensmenys, si el semen femení declarava la seva victòria i reposava al mateix lloc, s'obtenia un nen amb caràcters psicològics femenins. Una argumentació anàloga, però referida a la cavitat esquerra, explicava la generació de dones femenines i de dones amb comportament masculí. Pel que fa a l'hermafrodita, aquest apareixia com a resultat d'una gesta indecisa o igualitària per la qual els fluids quedaven concentrats a la cavitat central de la matriu.<sup>30</sup>

Encara que és cert que l'Època Medieval explicava la condició hermafrodita tot acceptant-la com a possibilitat, va situar a aquestes persones al costat d'altres éssers monstruosos. Tot inspirant-se en les pràctiques infanticides de l'Imperi, els medievals van creure que aquests éssers eren resultat del manteniment de relacions sexuals i criminals amb el mateix Satanàs.<sup>31</sup> En aquesta línia, Foucault ens narra el cas d'un/a hermafrodita francès/a del segle XVI anomenada Antide Collas la qual il·lustra molt bé el tractament que patien aquests éssers. En el moment en què els juristes i sacerdots de l'època van descobrir que Collas no era ni home ni dona, la van denunciar per haver mantingut relacions sexuals amb el diable. Se l'etiquetà com a *dona* sotmesa al poder diabòlic, raó per la qual fou absolutament necessari cremar-la viva a la plaça pública de Dôle, davant un centenar d'espectadors.<sup>32</sup>

Al curs de 1975 realitzat per Foucault al *Collège de France*, i titulat els *Anormals*, es fa una famosa distinció entre tres tipologies humanes —el monstre humà, l'individu a corregir i l'onanista— que han rebut tractaments molt diferents al llarg de la trajectòria del temps i que, a més, han aconseguit configurar la figura actual de l'anormal. La noció que ens interessa —entre altres coses perquè és en aquesta on Foucault inclou als hermafrodites— és el monstre humà. Una figura que té una genealogia composta per dos moments. Un primer inscrit dins el medievalisme i una segona etapa que comença a gestar-se a principis de l'Època Moderna i que es va desenvolupant fins al segle XX. Prenent com a referència la primera etapa s'ha de dir que

La noción de monstruo es esencialmente una noción jurídica —jurídica en el sentido amplio del término, claro está, porque lo que define al monstruo es el hecho de que, en su existencia misma y su forma, no solo es violación de las leyes de la sociedad,

---

<sup>30</sup> Laqueur, T. (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra. p. 81.

<sup>31</sup> Paré, A. (1987). *Monstruos y prodigios*. Madrid: Siruela. p. 22.

<sup>32</sup> Foucault, M. (2001). *Los anormales*. Madrid: Akal. p. 69.

sino también de las leyes de la naturaleza. Es, en un doble registro, infracción de las leyes en su misma existencia.<sup>33</sup>

Hi ha una sèrie de figures davant les quals la llei no pot funcionar. Foucault afirma que des de l'Edat Mitjana fins al segle XVIII el monstre és «barreja» que transgredeix l'ordre social i natural. El monstre, doncs, com a mixtura de dos regnes —«el cerdo que tiene cabeza de carnero es un monstruo»—, de dos cossos —«el que tiene dos cuerpos y una cabeza es un monstruo»— o, fins i tot, de vida i de mort —«el feto que nace con una morfología tal que no puede vivir, pero que no obstante logra subsistir durante algunos minutos o algunos días, es un monstruo».<sup>34</sup> Al costat d'aquestes existències es troba la barreja d'home i dona: una figura que és de doble transgressió perquè qüestiona l'ordre dicòtom legal i la dualitat sexual que demana la natura. Vida en potència que no ha pogut esdevenir en acte i, per aquesta raó, vida mancada de forma, norma i ordre. Per emprar els dos termes que tenien els grecs per referir-se a la vida,<sup>35</sup> el *monstrum* és vida-que-respira com fan, de fet, tots els éssers vius —o *zōē*— però no pas vida humana amb llenguatge i raó —o *bíos*.

Georges Canguilhem, el que fou mestre de Foucault, va fer una reflexió crítica molt interessant sobre totes la formes monstruoses que la *physis* creu necessari —o s'equivoca— de crear. Canguilhem defineix als monstres com aquells éssers anòmals que posen en dubte la capacitat que té la vida d'ensenyar-nos l'ordre i l'equilibri.<sup>36</sup> És a dir, totes les formes que posen en dubte la verticalitat del *nomos* i l'estructura estable de la *physis* apareixen, als nostres ulls, com a vivents de valor negatiu: «Los hombres somos vivientes a los que un fallo morfológico es un monstruo a nuestros ojos».<sup>37</sup>

Davant un argument com aquest, Canguilhem argüeix que fer passar al monstre per quelcom antinatural, o per quelcom creat per un antimón, no és en absolut compatible amb la corroboració segons la qual la naturalesa és un ordre estable. Si es vol sostenir que la *physis* és constant i immutable, i, a més, que crea a *imago dei*, aleshores tota forma creada per la natura hauria d'aparèixer com a possibilitat. El monstre, no per ser poc comú i aliè a la norma, deixa de ser un microcosmos: una expressió (diferent) de la voluntat de la natura.

---

<sup>33</sup> *Ibid.* p. 57.

<sup>34</sup> *Ibid.* p. 64.

<sup>35</sup> Pel que fa a la distinció entre *bíos* i *zōē* vegeu, entre d'altres: Agamben, G. (2013). «Introducción» dins: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. València: Pre-Textos.

<sup>36</sup> Canguilhem, G. (1976). *El conocimiento de la vida*. Barcelona: Anagrama. p. 201.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

### 3.3- La naturalització del monstre i l'adveniment del monstre moral

Encara que les morts i tortures a hermafrodites van dibuixar una part de la història, foren pràctiques que no van acabar quallant a les perspectives socials. El que sí es va establir de manera molt més fefaent, abans del segle XVIII i principis del mateix, fou una jurisprudència molt més permissiva, regulada pel dret canònic i civil. Les lleis eren clares: davant un naixement hermafrodita, els pares o padrins, sota demanda d'escollir aquell sexe que fos *le plus de vigueur*, havien d'eleger el sexe del bebè en el moment del baptisme. Nogensmenys, arribada l'edat adulta, i quan l'hermafrodita ja estava en edat de contraure matrimoni, el propi implicat era lliure de decidir si volia continuar essent reconegut amb el sexe que se li havia atribuït o preferia el contrari. L'única condició que s'imposava era que la decisió fos irrevocable i que s'adoptés una conducta adient al sexe escollit, sota pena de sodomia.<sup>38</sup>

Així, la qüestió no era tant determinar el vertader sexe biològic de l'individu sinó impedir que el subjecte modifiqués el seu gènere en funció dels vaivens dels seus interessos:

A los hermafroditas las leyes antiguas y modernas les hicieron —y les hacen aún— elegir qué sexo desean utilizar, con prohibición, so pena de perder la vida, de utilizar aquél que no hubieran elegido. Pues algunos han abusado de tal manera, que mediante un uso mutuo y recíproco se entregaban a la lascivia con uno y otro sexo.<sup>39</sup>

Amb aquesta legalitat, la categoria de *monstrum* era purificada en l'hermafrodita gràcies a l'acte d'escollir un sexe concret i adequar-se a ell. Tanmateix, l'etiqueta de monstrositat tornaria a tatuar-se en l'individu si aquest no s'avingués al gènere que el seu nou sexe reclama o fes un ús complementari del seu sexe annex.

Aquí comença a esbossar-se una noció de monstrositat —en paraules de Foucault, «monstrositat moral»— que apareixerà a principis del segle XIX segons la qual no hi ha monstres *per se* sinó només rareses, imperfeccions o lliscaments de la naturalesa. I, és més, que totes aquestes estranyeses poden ser el pretext de certes conductes criminals. A partir d'aquí, allò que serà objecte de condemna ja no és l'hermafroditisme en sí sinó la conducta que s'adopta.<sup>40</sup> A finals de l'Època Medieval i inicis del Renaixement la morfologia hermafrodita, condició donada atzarosament per la naturalesa, és el que era objecte de condemna i a partir del segle XVIII ja no serà una execració la morfologia corporal ambigua

---

<sup>38</sup> Foucault, M. (1978). *Op. Cit.* p. 14.

<sup>39</sup> Paré, A. (1987). *Op. Cit.* p. 38.

<sup>40</sup> Foucault, M. (2001). *Op. Cit.* pp. 75–76. Per tant, aparició d'una «monstrosidad que es la de la conducta, y ya no la de la naturaleza». *Ibid.* p. 76.

sinó el comportament que va contra la legalitat vigent. De fet, el que era realment problemàtic davant un naixement hermafrodita no era tant descobrir cap on hauria acabat decantant la naturalesa sinó què fer amb aquella persona. És a dir, com adequar-la dins els paràmetres legals: amb quin nom batejar-la, quin treball fer-li realitzar, quina classe de vestimenta se li havia de comprar, com legitimar un futur matrimoni, etcètera.<sup>41</sup>

Per tant, període de naturalització del monstre. Al segle XVIII les categories medievals de «signe de la còlera divina» o «resultat d'una satanització» es separaran de les perspectives legals i es farà triomfar el pensament racional per sobre del pensament que engendra monstres. És a dir, allò monstruós ja no es comprendrà com una creació diabòlica que s'ha d'eliminar sinó com quelcom que pot ser naturalitzat i readaptat. Els hermafrodites, en concret, poden ser naturalitzats amb molta precisió gràcies a l'acte d'escollir un únic sexe i adequar-se a ell. De fet, el fer-naturals els cossos ambigus era quelcom que es considerava força senzill a principis del segle XVIII. En virtut de la creença que tot individu polimorf és, en realitat, un pseudo-humà —és a dir, un home o una dona en potència— la naturalització de l'hermafrodita és quelcom que respon a una demanda bàsica: acabar la tasca que la naturalesa havia deixat incompleta.

### **3.4- El camí cap a l'actualitat. Triomf de la patologització**

El pas del segle XVIII al segle XIX és altament notori i molt estudiat per Foucault. Amb el cada vegada més desenvolupat saber sobre l'home, les ciències humanes s'oposaran i complementaran les antigues i medievals ciències naturals i, paral·lelament, sorgirà un canvi en els règims de veritat. Amb el creixent saber sobre tot tema que toqués una parcel·la d'humanitat i amb l'aparició d'uns tècnics, experts, envers aquests temes, ja no seran ni els tutors ni el propi individu els que s'ocuparan de fer-natural la figura de l'hermafrodita.

El saber genera poder, diu Foucault múltiples vegades. Encara és així avui en dia i d'aquesta manera s'actuava a finals del segle XVIII i principis del XIX davant l'aparició de figures perifèriques a la legalitat. Seran, per tant, els metges —aquells que saben— els que tindran el poder per desemmascarar les «anatomías equívocas y encontrar, detrás de los órganos que pueden haber revestido las formas del sexo opuesto, el único sexo verdadero».<sup>42</sup> Deixant de banda el clar ressò tutelar i anti-il·lustrat que suposa aquest canvi, l'aparició de

---

<sup>41</sup> Vázquez, F., & Cleminson, R. (2010). Subjectivities in transition: Gender and sexual identities in case of “sex change” and “hermaphroditism” in Spain, c. 1500–1800. *History of Science*, (48). p. 12.

<sup>42</sup> Foucault, M. (1978). *Op. Cit.* p. 13.

tècnics que tenen en possessió un determinat saber/poder va permetre fer sorgir una definició molt nova de l'hermafroditisme.

Com Foucault ens dóna a veure dins el pròleg a les memòries d'Herculine, fou la medicina la que es va anar apropiant gradualment de l'autoritat per interpretar i gestionar els cossos de morfologia ambigua. Gràcies a aquest apoderament, els hermafrodites van deixar de ser vistos com a aberracions monstruoses i van passar a ser tatxats de corporalitats patològiques. Això és, éssers que, lluny de ser estranyeses naturals, estaven «malalts» i s'havien de «curar». D'aquesta manera van deixar de qüestionar el model d'existència única de dos sexes i van passar a ser l'excepció que el confirmava. «A cada uno —referma Foucault— su identidad sexual primera, profunda, determinada y determinante; los elementos del otro sexo que pueden aparecer tienen que ser accidentales, superficiales o, incluso, simplemente ilusorios».<sup>43</sup>

En aquest context, també cal destacar el sorgiment de noves disciplines científiques que s'encarregaven d'estudiar totes aquelles formes humanes que s'escapaven del llinar normatiu. Isidore Geoffroy Saint-Hilaire va fundar, al 1832, la disciplina científicomèdica anomenada «teratologia» al seu llibre titulat *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux*. L'objectiu d'aquesta nova ciència era estudiar les malformacions congènites desenvolupades durant l'etapa embrionària. És a dir, un saber sobre les criatures que, en una espècie, no responien al patró comú. En aquest sentit, no és d'estranyar que Saint-Hilaire es dediqués a estudiar l'hermafroditisme. A més, aquest teratòleg fou un dels que va definir l'hermafroditisme com una condició que, tot i creada per la *physis*, duia el segell de la malaltia.<sup>44</sup>

A més, gràcies al desenvolupament de la medicina anatòmica va començar a ser possible l'observació de cossos *post mortem*. Els metges, al poder obrir els cossos aberrants dels hermafrodites van poder palpar la presència i la veracitat de la condició de vertader hermafroditisme, que en èpoques anteriors al segle XIX s'havia considerat fictícia i inexistent. A partir d'aquest moment, foren molts els que van començar a classificar diferentment l'hermafroditisme. Es pot començar a parlar de Young Simpson qui, a finals de la dècada del

---

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> És bastant incongruent que el fundador de la disciplina teratològica ajudés al triomf de la patologització dels cossos intersexuals. Incongruent perquè si es pren el terme «teratologia» en la seva etimologia es veurà que prové del grec *theratos* que significa “monstre” i de *logía*, que es refereix a “estudi” o “tractat”. Per tant, que aquesta disciplina es pugui traduir per «estudi dels monstres» ens duu a pensar que dins de tot individu amb característiques patològiques hi ha encara una petita cel·la de monstrositat.

1830, va decidir dividir als hermafrodites en «espuris» i «autèntics». La primera categoria estava destinada a aquells individus que posseïen uns òrgans i una configuració sexual que s'aproximava a la d'un sexe concret. Pel que fa als hermafrodites autèntics, éssers molt més rars i no tan abundants com els anteriors, tenien dins el seu cos òrgans sexuals tant femenins com masculins. Uns anys més tard, Klebs va prendre aquesta classificació per distingir, ja d'una vegada per totes, entre «pseudo-hermafrodites» i «hermafrodites vertaders». Seguint al seu antecessor, pensava que els *pseudo* tenien un cos que, en realitat, era masculí o femení mentre que els altres eren titllats d'aberracions estranyes donat que al seu cos hi havia presència d'ovaris i testicles alhora. Fos com fos, el sistema de Klebs es difongué paradoxalment a finals del segle XIX tot marcant unes primerenques bases per assignar un i definitiu sexe vertader.

Amb aquest personatge sobresurt l'anomenada «Edat de les gònades».<sup>45</sup> No és estrany que el període de finals del segle XIX s'hagi titulat així: per Klebs, el sexe vertader de l'hermafrodita s'havia de determinar en base al criteri gonadal. En aquest paradigma, l'assignació de sexe no tenia en compte característiques físiques tals com la veu, la mesura dels genitals o la presència i/o absència de penis i clítoris sinó, única i exclusivament, les gònades. El problema principal d'aquest protocol es trobava en la impossibilitat de justificar una reassignació en casos de vertader hermafroditisme. Si les gònades manen, als cossos posseïdors d'ovotestis o d'un ovari i un testicle no se'ls podia aplicar aquesta regla.

Un cop l'època gonadal havia mostrat la seva ineficàcia i gràcies als ràpids avenços científics i tecnològics, es va aconseguir entrar dins l'anomenada «Edat de la conversió».<sup>46</sup> Una nova etapa que va aparèixer a principis del segle XX, però que ja s'havia estat gestant en èpoques anteriors,<sup>47</sup> tot permetent intervenir quirúrgicament sobre els cossos i reparar les patologies corporals en vida. Quan es va demostrar la possibilitat de crear una vagina o un penis, els metges no van dubtar en fer entrar als bebès de sexe ambigu dins les sales quirúrgiques dels hospitals. Un cop en sortien, ja eren homes o dones de veritat amb un únic sexe; el seu sexe vertader.

---

<sup>45</sup> Dreger, A.D. (1998). *Hermaphrodites and the medical invention of sex*. Cambridge: Harvard University Press. p. 29.

<sup>46</sup> Fausto-Sterling, A. (2006). *Op. Cit.* p. 59.

<sup>47</sup> Es sap que els canvis històrics no apareixen en una data concreta sinó que es venen desenvolupant des de segles anteriors. En relació a això, cal dir que els informes que es troben a l'interior del llibre sobre les memòries d'Herculine ja esmenen la reconstrucció d'una vagina. Sembla que M. Huguier, un cirurgià del segle XIX, va aconseguir fer una vagina artificial amb un èxit indiscutible. Vegeu «Informes» dins: Foucault, M. (Ed). (2007). *Op. Cit.* p. 147. Per consultar-ho als nostres annexes, vegeu la pàgina 77 d'aquest treball.



#### 4. Un «invent recent». La modificació del cos ambigu i la creació d'un intersexual *com cal*

El pròleg de Foucault que aquest treball ha pres com a referència anuncia l'aparició d'una realitat nova, moderna, que s'inscriu en el context en què Herculine Barbin va redactar les seves memòries. Un invent recent que apareix a finals del segle XVIII i que consisteix en l'apropiació, per part de la medicina, dels cossos ambigus dels hermafrodites.

Tot i que aquest invent va veure els seus primers brots en una època bastant allunyada de la nostra, encara regeix una bona part de les perspectives actuals. Nogensmenys, gràcies al creixement imparable de la ciència i la tecnologia, la gestió i la cura de la intersexualitat ha arribat a uns extrems que els segles XVIII i XIX consideraven inassolibles. Per tant, l'invent que es descriurà en aquest apartat és posterior al que esmena Foucault al pròleg d'Herculine. En concret, l'invent que es vol destacar aquí comença a circular amb molta força durant la primera meitat del segle XX i consisteix en l'apropiació, per part de la xarxa jurídica, estatal i mèdica, dels cossos límit dels intersexuals per fer-los entrar dins el llindar normatiu.

Aquest invent, evidentment, no pot ser merament esmentat sinó que cal que estudiari-lo en profunditat. Tanmateix, abans d'entrar a l'interior de les sales quirúrgiques dels hospitals i veure tot el que aquesta nova realitat comporta, cal anotar una qüestió important. Miguel Morey va sostenir que el pensar altrament —la tasca que ens hem proposat d'aconseguir en aquest treball— no es pot assolir només per mitjà d'un estudi històric sinó que cal, a més, «dir el present».<sup>48</sup> És a dir, s'ha de meditar en profunditat sobre la realitat i els models actuals per intentar copsar-ne les esclertes i el seus possibles punts de fuga. D'aquesta manera es podrà trencar amb la presumpta normalitat del nostre present i obrir un espai de combat contra aquests models que ens subjectiven.

Davant aquesta urgència de narrar i descriure l'actualitat, aquí ens proposem dir el present sobre com es dirigeix, gestiona i normalitza la condició intersexual.

Al segle XX van aparèixer molts endocrinòlegs, ginecòlegs i cirurgians que van desenvolupar les seves pròpies tesis i teories sobre la intersexualitat. Un dels discursos que va acabar quallant amb molta força fou el treball d'un endocrinòleg anglès de mitjans del segle passat anomenat John Money. És pels seus estudis, que superen a d'altres en nombre i

---

<sup>48</sup> Morey, M. (1987). «Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal» dins: Canguilhem, G. (Ed). (1982). *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa. p. 116.

qualitat, que avui en dia es pot parlar d'aquest personatge com el proto-creador dels protocols que regeixen actualment la vida dels intersexuals.

Money, tot rebutjant la llei de Klebs segons la qual «els testicles fan a l'home; els ovaris fan a la dona», va sostenir que la masculinitat i la feminitat tenen poca base biològica. Per ell, és l'*habitus* social el que fa a l'home o a la dona, independentment de la carn que hi hagi sota el vestit. Amb aquesta teoria, Money va considerar que si la reassignació de sexe en intersexuals es realitzava al mateix moment del naixement i hi havia una posterior criança que s'adiés al sexe reconstruït, la condició intersexual i els possibles problemes futurs quedaven esborrats del mapa. Juntament amb aquesta idea segons la qual és l'educació i la criança la que genera la identitat, Money tenia fortament encriptat el codi dicòtom dels sexes. Això és el que ens dóna a entendre al llegir el pròleg a la seva obra de 1994, titulada *Sex errors of the body and related syndromes. A guide to counseling children, adolescents and their families*, on es troba afirmant que només hi ha dos sexes i que tots els altres cossos que s'escapin d'aquest simplisme reductor han de ser tractats mèdicament:

Los pacientes de Money requerían tratamiento médico porque deberían haber nacido varones o mujeres. El objetivo del tratamiento era asegurar un desarrollo psicosexual correcto a base de asignar al niño de sexo mixto al género adecuado y luego hacer lo necesario para asegurar que el niño y sus progenitores *creyeran* en el sexo asignado.<sup>49</sup>

Per tal de normalitzar els cossos d'aquests *monstres* sexuals és necessari que la cirurgia reparadora es realitzi en el moment en què els subjectes són psicosexualment neutres —d'aquí que la identitat de gènere sigui un procés de socialització. Per ser més exactes, la reassignació de sexe s'haurà de dur a terme abans dels dos anys i mig d'edat.<sup>50</sup> Ni un minut abans, ni un minut després. Aquesta és la manera en què l'Estat i la medicina s'asseguren que els individus no patiran una crisi d'identitat en el futur. L'intersexual, tot entrant a la sala quirúrgica sense coneixement ni consciència de causa, es remodelarà a allò que la norma social li demana que sigui. A més, cal destacar que, en tant que el discurs biomèdic associa la intersexualitat amb una patologia, la normalització dels genitals del nounat ve costejada per la Seguretat Social. No hi ha cap mena de perill: el nen/a serà, *de facto*, nen o nena.

Tenint en compte la importància que Occident atorga al sexe (vertader) no és d'estranyar que el metge, després d'advertir que els genitals del nounat no són ni masculins

---

<sup>49</sup> Fausto-Sterling, A. (2006). *Op. Cit.* p. 66. L'èmfasi és meu.

<sup>50</sup> Nieto-Piñeroba, J.A. (2008). *Op. Cit.* p. 366.

ni femenins, declari un estat d'emergència mèdica. «El descubrimiento de genitales ambiguos es una emergencia médica y social» corrobora el doctor i cirurgià Richard S. Hurwitz.<sup>51</sup> Per salvaguardar la condició de salut (psicològica)<sup>52</sup> del nounat, els metges han d'escollir un sexe vertader tot atenent-se a una sèrie de criteris, entre els quals cal destacar l'anatomia dels genitals —principalment, la seva mesura—, el cariotip, la possibilitat reproductora futura, la funcionalitat dels òrgans sexuals i/o la possibilitat de reconstrucció.

Nogensmenys, el que acostuma a decidir ulteriorment quin és el sexe que la naturalesa no ha acabat de confeccionar és, com sempre fa, el poder de la norma. El nombre estadístic ha manifestat tenir la presència d'un criteri normatiu per determinar què és un penis i què és una vagina: la seva longitud. Un fal·lus normal és aquell que, segons observacions mèdiques, permet als mascles la mirada d'igualtat del company —possibilitat d'orinar dempeus, de no suscitar rialles o reprovacions, etcètera— i la penetració de les femelles. La longitud, per tal que pugui exercir aquesta feina, ha d'oscil·lar (en el moment del naixement) entre 2,9 i 4,15 centímetres. Pel que fa a l'etiqueta de feminitat, els metges es solen regir per la preservació de la capacitat reproductiva. A més, i per tal que la forma que hi ha al mig de les cames no sigui un fal·lus en potència, caldrà que el que vol ser un clítoris mesuri entre 0,2 i 0,85 centímetres aproximadament.<sup>53</sup> Amb aquestes mesures en ment, i si els metges creuen estar en presència d'un «megaclítoris», «pseudoclítoris» o «pseudopenis» s'haurà de realitzar una operació quirúrgica i reconvertir la forma-poc-formada a una vagina o a un penis *de veritat*:

Las consecuencias de que nazca una niña con un clítoris anormalmente grande son lo bastante alarmantes para justificar la cirugía, y para asumir el riesgo de la anestesia. Richard Hurwitz señala que la mayoría de las remodelaciones genitales se practican después de los seis meses para minimizar el riesgo de la anestesia, pero que «si el clítoris es muy grande, puede ser necesario ocuparse de él antes por *razones sociales*».<sup>54</sup>

En la creixent i imparabile lluita per canviar la pràctica mèdica, molts membres i grups mobilitzats a favor dels drets intersexuals —dels quals es parlarà al capítol setè d'aquest treball— han concebut irònicament un gràfic que resumeix a la perfecció el protocol que regeix la identificació sexual dels bebès intersexuals. L'han anomenat *Phall-o-meter* —i que s'acostuma a traduir per «falòmetre»—; una regla que conté els rangs de mesures permissibles en nens recent nascuts:

---

<sup>51</sup> Fausto-Sterling, A. (2006). *Op. Cit.* p. 65.

<sup>52</sup> No es pot parlar de preservació de la salut física donat que el cas intersexual no representa, en la majoria dels casos, quelcom danyí per la salut.

<sup>53</sup> Fausto-Sterling, A. (2006). *Op. Cit.* p. 79

<sup>54</sup> *Ibid.* p. 325. L'èmfasi és meu.

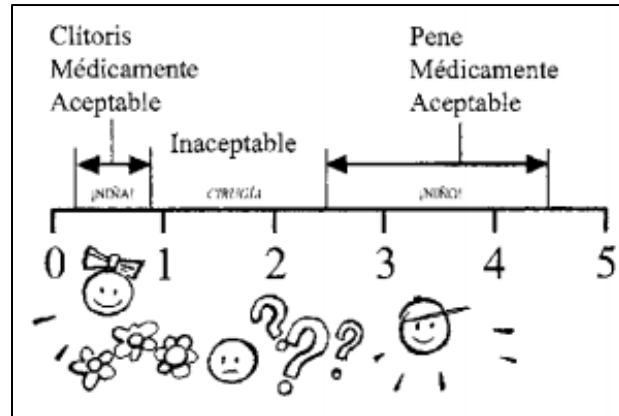


Figura 1. Font: Fausto-Sterling, A. (2006). *Op. Cit.* p. 81. Els nombres de l'escala es refereixen als centímetres. Em disculpo per la falta de nitidesa de les paraules que surten a la imatge. Per evitar equívocs, el que apareix a la part superior de la regla és «¡Niña!», «Cirugía» i «¡Niño!».

Al voltant d'aquest protocol, s'olora magistralment un imperatiu de sexualitat heterosexual i coitocèntrica. No només això sinó que el ser-home o el ser-dona es redueix al fet de tenir penis o tenir vagina, respectivament. Així, a l'hora de determinar quin és el sexe vertader dels intersexuals no només es té en compte que la sexualitat heterosexual és la única normal sinó també que els òrgans sexuals que es posseeixen assignen la masculinitat i la feminitat —exclusió, en aquesta línia, d'una possible transsexualitat. A partir d'aquí, un cop el metge hagi determinat què ha de fer, si construir una vagina o un penis, l'administració d'hormones, fàrmacs i la posterior teràpia psicològica, permetrà que el nou cos s'adapti a les característiques del sexe vertader escollit, fent dels intersexuals homes i/o dones *en tota regla*.

No només els metges troben imperatiu que els intersexuals tinguin definit un i només un sexe. Diverses institucions i pràctiques de la nostra societat —Registres Civils o entrevistes de treball, per exemple— fan preguntes del tipus: “És vostè un home o una dona?”. Millor encara, esperen no haver de demanar una resposta i que la pròpia aparença física de la persona els pugui revelar la veritat del seu sexe. Per aquest fet, i donat que allà on es miri tot està fet per homes o dones, pot semblar que la reconversió respon a un motiu genuïnament humanitari. S'acostuma a pensar que gràcies a la cirurgia els individus podran encaixar i funcionar físicament i psicològicament com a éssers humans saludables.

Tot i així, no és gens clar que el complert benestar «físic, mental i social» —la «salut» tal i com la defineix la OMS des del 2013— quedi imprès en la vida dels intersexuals un cop se'ls ha realitzat la cirurgia. És per aquesta raó que el discurs bioètic té, avui en dia, molt a reivindicar.

## 5. La bioètica. Protagonista o antagonista?

### 5.1- Una anàlisi principalista. Violant els quatre principis

El llibre de Tom L. Beauchamp i James F. Childress, *Principles of biomedical ethics*, és el text més influent pel que fa al moviment bioètic nord-americà però que ha estat, també, un clar referent a nivell mundial. Al nucli de l'obra, els dos autors presenten els anomenats «quatre principis de la bioètica» que són, sense prioritització vertical, el principi d'autonomia, el principi de no maleficència, el principi de beneficència i el principi de justícia.<sup>55</sup> Encara que han estat emprats de maneres diferents depenent de l'autor i el context,<sup>56</sup> aquests quatre axiomes apareixen com una de les bases més primordials per la bioètica occidental. No només això sinó que poden ser altament útils per reflexionar sobre tota la problemàtica que hi ha al voltant dels protocols mèdics per a intersexuals.

Ara bé, per veure si a l'interior de les sales quirúrgiques la bioètica és o no protagonista és oportú fer com Foucault a la seva primera obra, la *Histoire de la folie à l'âge classique*: la «genealogia d'un silenci». Foucault va observar que entorn la folia hi ha hagut un buit absolut, tant de paraula, com d'història, com de transgressió cosa que el portà a voler fer parlar als propis individus implicats dins aquesta malaltia i no pas a les disciplines encarregades de tractar-los.<sup>57</sup> Un objectiu que també el va impulsar a crear el GIP —o «Grup d'informació sobre les presons»—, en relació al qual afirmà que:

Cuando los prisioneros empezaron a hablar, tenían su propia teoría de la prisión, del castigo, de la justicia. Lo que realmente importa es este discurso contra el poder, un contra-discurso expresado por los prisioneros y no un discurso sobre la criminalidad.<sup>58</sup>

De manera anàloga al que va intentar Foucault no només en aquests dos projectes esmentats, sinó al llarg de tota la seva trajectòria intel·lectual, el que es vol fer en aquest

---

<sup>55</sup> En relació als quatre principis de la bioètica i al treball de Beauchamp i Childress vegeu: Institut Borja de Bioètica. (Ed). (2011). Principis d'ètica biomèdica, de Tom L. Beauchamp i James F. Childress. *Bioètica i debat*, 17(64). pp. 1–20.

<sup>56</sup> Diego Gracia, per exemple, considera que no tots els principis són *prima facie* sinó que n'hi ha uns, el de no maleficència i el de justícia, que formen part d'una moral de mínims i que s'han de fer prevaldre per sobre dels altres en cas que hi hagi coalició i/o conflicte. Per aprofundir sobre aquest tema, vegeu: Gracia, D. (2008). *Fundamentos de bioética*. Madrid: Triacastela.

<sup>57</sup> En relació a l'absència que hi ha hagut entorn la folia, vegeu: Foucault, M. (1962). «La locura, la ausencia de obra» dins: Foucault, M. (2006). *Historia de la locura en la época clásica*. Mèxic: FCE.

<sup>58</sup> Foucault, M., & Deleuze, G. (1972). «Los intelectuales y el poder» dins: Varela, J., & Álvarez-Uría, F. (Ed). (1979). *Michel Foucault. Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta. pp. 80–81.

apartat és descriure no pas el que pensen els metges quan es topen amb cossos intersexuals sinó apel·lar a testimonis que, en primera persona, ens narrin els seus relats vitals, les seves pors i les seves opinions.<sup>59</sup> Donar el micròfon a aquests testimonis, que fins fa ben poc havien estat silenciats i omesos en tota narració biològica o ètica, suposa veure l'altra cara (l'amarga) del protocol mèdic aplicat a intersexuals. Serà fent sortir a la llum vivències que funcionin com a contra-discursos que s'aconseguirà fer trontollar tots els esquemes que subjectiven a l'home i trobar el punt per començar a pensar altrament.

### **Principi d'autonomia**

Algunes de les clàusules que conformen aquest tan important principi ja es trobaven citades dins l'antic jurament hipocràtic. Avui en dia, aquest axioma es sosté sobre el consentiment informat i sobre l'aportació, per part del metge, d'informació verídica, clara i entenedora.

El consentiment informat. Un *paper* que ha hagut de firmar tothom que hagi entrat a l'interior d'una sala quirúrgica i, evidentment, una signatura que també han de fer els intersexuals. Ja s'ha vist que la majoria de les reassignacions de sexe es solen fer en bebès recent nascuts o en individus menors d'edat, cosa que fa que la cirurgia hagi de ser aprovada pels tutors legals. En aquest context, apareix un primer i important problema. Els pares, esfereïts per la situació en la que es troba el seu fill, es regiran —en un alt percentatge— per l'opinió mèdica. En aquests casos, ens sembla impossible personalitzar la situació: “Què faríem si...”, hi ha patiment, és evident, i encara ho és més si es té en compte l'etiqueta patològica que els metges posen al nounat. Que el llenguatge mèdic inclogui a la intersexualitat dins la llista de les patologies fa que el consentiment per representació sigui, en aquests casos, problemàtic. El que s'hauria de fer, i el que l'activisme intersexual demana que es faci, és tractar al subjecte i als seus representants com a fins en si mateixos, proveïnt de tota la informació necessària per tal que els progenitors decideixin amb coneixement de causa.

Si el personal mèdic es limita a corroborar que el nounat és un ens patològic o que la condició és extremament estranya i puntual, la firma que autoritza la cirurgia s'aconseguirà

---

<sup>59</sup> Les opinions citades en aquest capítol que no estiguin referenciades han estat extretes de l'article següent: Agramonte Machado, A. (2010). Intersexualidad, necesidad del cambio en el paradigma de atención. *Revista Cubana de Endocrinología*, 21(3). pp. 307–322. A mode d'apuntació, és curiós el fet que gairebé totes les experiències i informació recollides les hagi trobat a articles i/o llibres cubans i nord-americans. En relació a aquest recull de vivències, sembla que Espanya té encara molta feina a fer. Seria adient poder fer una mena de «treball de camp» on es recollissin totes les experiències i relats vitals d'intersexuals espanyols. Un treball que, desgraciadament, no he tingut prou temps de fer i que posposo per un futur.

amb rapidesa i facilitat. Tot i que els procediments burocràtics no quedin, en aquests casos, obviats, no sembla gens clar que el metge faci prevaldre la dignitat de l'implicat. Segons la llei 21/2000, «En casos de substitució de la voluntat de l'afectat, la decisió ha d'ésser el més objectiva i proporcional possible a favor del malalt».<sup>60</sup> Queda cobert el principi d'autonomia? Per aquesta banda, sembla que causa més problemes que no pas solucions.

Quan individus intersexuals s'adrecen a una consulta mèdica, ja adults i amb coneixement de causa, es troben amb una gran manca d'informació. No només quan pregunten pel seu estat sinó també quan intenten demanar informació sobre el seu historial clínic. El metge, com a figura d'autoritat, no construeix amb els pacients relacions democràtiques; més aviat, autocràtiques: «Yo no sé lo que me hicieron en el salón de operaciones, la decisión que la doctora tome es su decisión y es la que me va a hacer bien a mi», es lamenta un/a pacient. A més, els intersexuals es troben amb una manca alarmant d'informació o amb informació notificada amb una terminologia tan tècnico-mèdica, que els resulta gairebé impossible de processar: «Cuando salgo de la consulta siempre tengo que pedir que me traduzcan porque ellos empiezan a hablar en su lenguaje médico...».

Aquestes opinions recullen una clara violació al segon punt clau del principi d'autonomia, que es basa en l'aportació verídica i clara d'informació:

En qualsevol intervenció assistencial, els pacients tenen dret a conèixer tota la informació obtinguda sobre la seva pròpia salut.

La informació ha de formar part de totes les actuacions assistencials, ha d'ésser verídica, i s'ha de donar de manera comprensible i adequada a les necessitats i els requeriments del pacient, per a ajudar-lo a prendre decisions de manera autònoma.<sup>61</sup>

La informació aportada en multitud de casos no només ha estat administrada de manera poc clara sinó que ha resultat ser falsa. A mode d'exemple, aquí es pot anotar el cas d'Àngela Moreno, una activista intersexual dels Estats Units. Ell/a va néixer amb morfologia ambigua. Al 1985, quan només era una nena, la seva mare la va portar al metge qui li digué que tenia càncer d'ovaris i que necessitava una histerectomia. Un cop va sortir de la sala quirúrgica, se l'havia reconvertit, per tots els mitjans possibles, en una vertadera dona. En realitat, mai havia tingut càncer.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> Llei 21/2000, del 21 de desembre. *Llei sobre els drets d'informació concernent a la salut i l'autonomia del pacient i la documentació clínica*. DOC., núm. 5647.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> Fausto-Sterling, A. (2006). *Op. Cit.* p. 109.

En conclusió, sembla que les bases que fan descansar al principi d'autonomia no es tenen molt en compte a l'hora de tractar a individus intersexuals. Les experiències vitals d'aquestes persones confirmen l'amargor de les mentides, la falta d'informació i el problemàtic que resulta, en aquests casos, el consentiment per substitució.

### **Principi de beneficència**

Ja s'ha anotat en capítols anteriors que les intencions mèdiques que hi ha darrera les cirurgies de reassignació es poden prejudicar com a humanitàries. El que intenten els metges és alliberar als individus d'un possible patiment psicològic futur o impedir que es quedin «sense gènere». Tot i que les intencions poden ser, inicialment, bones, els testimonis intersexuals han aconseguit desmuntar aquest benefici que afirmen afavorir els experts. Tot escoltant els contra-discursos intersexuals, es veu que hi ha una gran tensió entre el fenomen de la intersexualitat explicat des de fora —o perspectiva *etic*— i el viscut i experienciat en primera persona —o perspectiva *emic*—:

Un intersexual masculino me dijo que la manera de medir el tamaño y la funcionalidad del pene es que el médico masturbe al chico para provocar una erección. Las niñas sometidas a cirugía vaginal sufren prácticas invasivas similares. Cuando una niña pequeña es operada, a los padres se les dice que deben introducir un consolador para que la vagina recién construida no se cierre.<sup>63</sup>

No és estrany que davant pràctiques com aquestes molts intersexuals hagin afirmat que els pitjors moments que recorden de la seva infància han ocorregut a l'interior dels hospitals. Tot això ajuda a desmentir la humanització de la cirurgia normalitzadora: aquesta, més que contribuir a mitigar futurs o possibles problemes psicològics, ha contribuït a crear-los. Herculine Barbin n'és, en aquest context, un bon exemple. També Mauro Cabral, un activista intersexual argentí de gran ressò, acostuma a catalogar el seu cos d'*incomplet*, cosa que ens dóna una eina més per fer sortir a la llum aquesta falta de benefici:

Mientras hablo yo sé que para mi cirujano formo parte de su pasado, de un pasado nebuloso de pacientes que van y vienen. Mientras yo viva él no podrá formar parte del mío: llevo las marcas de sus ideas sobre el género y la sexualidad grabadas en el cuerpo para siempre. Convivo con ellas todos los días, forman parte del paisaje cotidiano de mi piel, están ahí para ser explicadas cada vez que me desnudo.<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> *Ibid.* p. 112.

<sup>64</sup> Cabral, M. (2003). «Pensar la intersexualidad, hoy» dins: Diana Maffia. (Ed). (2003). *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*. Buenos Aires: Seminaria. p. 124.



Així doncs, les reassignacions beneficien? O, encara millor, *cui prodest?*<sup>65</sup> El benefici més aviat aniria destinat als altres, que no contemplaran als intersexuals com a presències estranyes o perturbadores de l'ordre. El benefici a l'implicat sembla estar lluny d'acomplir-se veritablement.

### **Principi de no maleficència**

El «no fer mal» és una de les clàusules més importants de la bioètica fins al punt que alguns autors —com ja s'ha anotat, aquesta és la perspectiva de Diego Gracia— han apostat per una bioètica que es fonamenti en la primordialitat d'aquest principi.

Pel cas intersexual, aquest és un tema controvertit. Durant el segle passat, la vida dels intersexuals va estar fortament marcada per unes cicatrius impossibles d'esborrar. Això fou així perquè les operacions reassignadores, realitzades als hospitals del nostre Occident democràtic i defensor dels drets humans —llegeixi's amb ironia—, acostumaven a anar acompanyades d'amputacions i cliterectomies. Si el penis del nadó es considerava «massa petit», es tallava i es construïa una neovagina; a l'altre extrem, si el clítoris del bebè no entrava dins les mesures permissibles se'n feia una ablació per assegurar que l'òrgan no cresqués i així poder normalitzar la seva exorbitant mesura. Foren pràctiques que s'han catalogat d'inhumanes: «fue como si me hubiesen circuncidado», que es poden posar al mateix nivell que les ablacions genitals no occidentals.

L'activista intersexual nord-americana Cheryl Chase tingué un paper protagonista en aquesta batalla. Al 1957 va ser víctima d'aquestes normalitzacions violentes donat que presentava un clítoris «massa gran». Una cirurgia que, segons narra, va provocar la reducció de la seva capacitat orgàsmica.<sup>66</sup>

Davant pràctiques com aquesta, molts intersexuals han vist en les cirurgies reparadores reminiscències amb les pràctiques culturals i/o tradicionals de diverses tribus africanes, on es fan ablacions de clítoris a les nenes. Encara que aquestes últimes són vistes, arreu, com a deplorables, els intersexuals sostenen que tenen molt a veure amb les cirurgies normalitzadores realitzades, des d'Occident, a bebès intersexuals. L'única diferència que hi ha entre ambdues pràctiques és que als nostres hospitals es fan en nom de la ciència i a Orient

---

<sup>65</sup> Proverbi de Sèneca que es sol traduir per “Qui és el beneficiat?”. Tanmateix, la frase completa és *Cui prodest scelus, is fecit* (Els que s'han beneficiat són els que ho han comès) que encara defineix millor el que comporta el principi de beneficència en aquests casos.

<sup>66</sup> La biografia de Cheryl Chase és narrada per ella mateixa dins: Chase, C. (1998). «Hermafroditas con actitud. Cartografiando la emergencia del activismo político intersexual» dins: VV.AA. (2005). *El eje del mal es heterosexual*. Madrid: Traficantes de sueños.

en nom d'una cultura concreta. Tanmateix, des del nostre territori, s'acostuma a catalogar les seves mutilacions genitals com a rituals bàrbars i a les nostres, si és que se'n coneix l'exercitació, com avenços científics. De fet, alguns experts, al parlar de les cirurgies i de "tallar parts que siguin del sexe oposat" rebutgen emprar el terme «mutilació genital», tot usant la denominació «avenç en correcció quirúrgica». <sup>67</sup> Sigui com sigui, el nom poc importa, la pràctica passa per ser simètrica:

Aquello que para la medicina, en el momento de la intervención, es "crear", para los intersexuales es "destruir" y aquello que para los cirujanos después de la intervención es un genital "corregido o normal", para los intersexuales es un genital "dañado o artificial". <sup>68</sup>

Encara avui, al segle XXI, es realitzen algunes d'aquestes violacions i invasions de drets? Aquesta és una pregunta, encara que no ho sembli, difícil de respondre. I això és així perquè l'activisme intersexual no pot estar present a les sales dels hospitals cada vegada que hi ha un naixement intersexe.

Internet ens ofereix notícies d'arreu del món <sup>69</sup> de manifestacions realitzades a favor dels drets dels intersexuals i en contra de les cirurgies normalitzadores. És gràcies a tota aquesta militància que a poc a poc s'han anat eliminant les pràctiques mutiladores fins al punt que alguns llocs, com Alemanya, des del 2013, ja accepten inscriure al nounat com a «altres», en comptes de com a «nen» o «nena». Tot i així, les cirurgies encara no s'han abolit per complet. Hi ha un llarg camí a recórrer per fer tornar aquestes pràctiques de l'infern on van sortir però, no per això, s'ha de perdre l'esperança. I Mauro Cabral sembla tenir-la: «Con todo lo que hemos hecho, ¿hemos detenido algún cuchillo? Eso es lo que espero...». <sup>70</sup>

### **Principi de justícia**

Es compliria el principi de justícia si al pacient se li donés un tracte merescut i just, sense negar-li un servei o una informació. No es podria dir que als intersexuals se'ls nega la possibilitat de visitar consultoris mèdics o de ser tractats clínicament; justament el contrari, se'ls imposen unes pràctiques determinades. A més, tampoc és el cas que al subjecte se li doni un tracte equitatiu i just donat que els intersexuals són tractats com a menors d'edat que

---

<sup>67</sup> Nieto-Piñero, J.A. (2008). *Op. Cit.* p. 370.

<sup>68</sup> *Ibid.* p. 371.

<sup>69</sup> La pàgina web <https://brujulaintersexual.wordpress.com/> es presenta com un recull de tota la informació actual referent a la intersexualitat i a l'activisme intersexual.

<sup>70</sup> Cabral, M., & Benzur, G. (2005). Cuándo digo intersex. Un diálogo introductorio a la intersexualidad. *Cuadernos pagu*, (24). p. 297.

no han de tenir dret a opinar. En ells, queda imposada l'opinió mèdica des del moment en què neixen. En aquest sentit, se'ls priva la possibilitat de construir autònomament la seva identitat atès que aquesta ve imposada per un dispositiu de saber/poder extern.

## 5.2- El rerefons biopolític dels problemes bioètics

En unes conferències de 1974, Foucault va afirmar que «es necesario determinar los vínculos que existen entre la medicina, la economía y la sociedad para determinar en qué medida es posible rectificar o aplicar el modelo».<sup>71</sup> Quan en capítols anteriors s'ha parlat dels protocols mèdics dedicats als intersexuals no s'ha parlat d'afegir que la raó de ser d'aquestes cirurgies no és només la preservació de la salut físico-psíquica sinó que hi ha una sèrie de raons socials que mantenen a aquest dispositiu mèdic en peu. De fet, des de l'activisme intersexual no només es demana fer una reflexió crítica entorn els protocols mèdics sinó que també es considera necessari reflexionar sobre tots els ideals normatius que pivoten a Occident. Mauro Cabral apunta que el problema va molt més enllà de si és convenient o no l'operació correctora del nounat. El fonament real de la qüestió es situa en les regles socials, basades en la intel·ligibilitat del gènere i del sexe, que expulsen al terreny de la patologia a les persones posseïdores de cossos no classificables com a masculins o femenins.<sup>72</sup>

Per tant, no és només un problema que estigui lligat a l'àmbit mèdic sinó també, i sobretot, al polític i social. En aquest sentit, no és el cas que el personal mèdic es regeixi per un imperatiu eminentment clínic a l'hora de corregir els cossos intersexuals, sinó que aquesta idea d'existència única de dos sexes es reflecteix de manera general a la nostra societat:

Western culture is deeply committed to the idea that there are only two sexes. Even language refuses other possibilities; thus to write about intersexuals I have had to invent conventions —s/he and his/her— to denote someone who is clearly neither male or female or who is perhaps both sexes at once.<sup>73</sup>

Després de desvelar el marc heteronormatiu i patriarcal d'Occident, la filòsofa Judith Butler fa evident el caràcter excloent de la nostra societat, on hi ha una sèrie de cossos que importen més que no pas d'altres. En efecte, existeixen cossos impensables, abjectes i

---

<sup>71</sup> Foucault, M. (1974). «¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?» dins: Foucault, M. (1999). *Obras esenciales (II)*. Barcelona: Paidós. p. 361.

<sup>72</sup> En relació a aquest tema, vegeu: Cabral, M., & Benzur, G. (2005). *Op. Cit.*

<sup>73</sup> Fausto-Sterling, A. (1993). The five sexes. Why male and female are not enough. *New York Academy of Sciences*. p. 20.

inviabils<sup>74</sup> —on s’hi inclourien els intersexuals— que s’aparten dels cossos modèlics envers els quals tots ens hauríem d’emmirallar. També Foucault considera que hi ha una sèrie de corporalitats que queden excloses dels paràmetres establerts i que, per aquesta raó, són captats per una sèrie de dispositius disciplinaris —tals com la presó o l’hospital. Dispositius que tindran el fitor de normalitzar les conductes i la inviabilitat dels cossos-límit per així dibuixar un cos poblacionari homogeneïtat i normal, establert dins unes limitacions i unes regles concretes.

Foucault arriba a concloure, en algun moment, que hi ha uns poders de normalització que lliguen totes les institucions disciplinàries de la nostra societat.<sup>75</sup> Així doncs, que la biomedicina faci dels intersexuals homes o dones de *veritat*, respon a una demanda d’homogeneïtat i de normalització que ve des de fora i que està estesa sobiranament per tot Occident.

Davant la omnipresència dels poders de normalització, ja es comença a enumerar que la gestió mèdica de la intersexualitat no només s’ha d’estudiar des de l’àmbit bioètic sinó també, i sobretot, des del biopolític. Això és, abans d’intentar acomplir l’objectiu de pensar més enllà del model mèdic i social que es ve descrivint serà necessari reflexionar sobre el rerefons biopolític de les atencions que reben les corporalitats ambigües. Més en concret, s’haurà d’estudiar com el poder/saber s’internen en les corporalitats dòcils dels intersexuals per subjectivar-les i, en conseqüència, aconseguir fer del cos poblacionari quelcom normal i uniforme.

Nietzsche va pensar que el centre de l’home ha de ser el “sí a la vida” però es va adonar que hi ha una sèrie de relacions de poder que convergeixen en ell i intenten convertir-lo en ramat. També Foucault, acostant-se al pensament nietzschian, s’apropia del fet que hi ha una sèrie de forces que ens volen fer entrar dins uns motlles concrets. Davant d’això, ambdós pensadors ens demanen trencar amb totes les relacions de poder que volen fer dels homes quelcom massificat i idèntic. Unes relacions de poder que són visibles, però que es fan invisibles a força de contemplar-les. I per aconseguir esberlar la seva força, serà necessari estudiar-les i fer-les sortir a la llum. Només així s’obrirà la possibilitat de sortir de l’esperit de ramat que ens subjectiva.

---

<sup>74</sup> Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. De los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós. p. 14.

<sup>75</sup> Foucault, M. (2001). *Op. Cit.* pp. 35–36.

## 6. Biopoder i regulació del cos intersexual

### 6.1- La centralitat de la vida i el tabú de la mort

Al capítol que clou l'obra de Foucault de 1976, titulada la *Volonté de savoir*, el primer volum sobre la que havia de ser una llarga història de la sexualitat, s'hi veu aparèixer el concepte de «biopolítica».<sup>76</sup> A través d'aquest terme, que comença a predominar a Occident durant la segona meitat del segle XVIII, queda transformat el paradigma de poder de sobirania que prevalia durant l'Antic Règim.

Abans que esclatés la Revolució Francesa, el poder del sobirà fou definit com a «dret de vida i de mort»<sup>77</sup> pel privilegi que tenia el sobirà de donar la mort o la vida als seus súbdits. Es tracta d'un dret essencialment dissimètric atès que la potestat sobirana havia situat l'accent al costat de la mort i, doncs, el dret a la vida només s'exercia posant en circulació el dret a la mort: «el soberano no indica su poder sobre la vida sino en virtud de la muerte que puede exigir».<sup>78</sup> És per això que Foucault conclou que aquest dret sobirà, essencialment emmarcat en el símbol sanguinari de l'espasa, s'ha d'anotar com a dret de *fer* morir i *deixar* viure.<sup>79</sup>

A finals del segle XVIII i principis del XIX es va produir una transformació. Tanmateix, no perquè s'advingués un nou tipus de poder s'ha de concloure que el poder de sobirania va desaparèixer. Per contra, aquesta potestat va quedar relegada a una posició antagònica. En el moment en què emergeix la biopolítica ja no es tractarà tant de *fer* morir i *deixar* viure sinó, tot el contrari, de *fer* viure i *deixar* morir.<sup>80</sup> Si fou possible aquest canvi és perquè l'accent que el poder sobirà havia dipositat envers la mort, va canviar el seu focus d'acció i es va dirigir cap a la vida. Per tant, s'està davant un poder que té com a principal objectiu la gestió de la vida en tots els seus detalls: «Ahora es en la vida y a lo largo de su desarrollo donde el poder establece su fuerza: la muerte es su límite, el momento que no puede apresar».<sup>81</sup> Amb aquest canvi en les tecnologies de poder apareixerà la necessitat d'establir institucions,

---

<sup>76</sup> Aquest no és el primer moment que Foucault enuncia l'adveniment del concepte anotat. En unes conferències que va fer a Rio de Janeiro a l'any 1974, titulades *El naixement de la medicina social*, va afirmar que a les societats capitalistes el poder s'exerceix no només a través de la ideologia sinó també, i sobretot, a partir d'un minuciós treball sobre el cos. En aquestes ponències, Foucault ja ens dóna unes pinzellades sobre el que comporta la biopolítica però, tot i això, serà en el capítol abans esmentat on desenvoluparà llarga i profundament el que ve a ser aquest nou règim de poder que té els ulls enfocats en la vida i en allò corporal.

<sup>77</sup> Foucault, M. (1982). *Historia de la sexualidad (I). La voluntad de saber*. Mèxic: Siglo XXI. p. 163.

<sup>78</sup> *Ibid.* p. 164.

<sup>79</sup> *Ibidem.*

<sup>80</sup> *Ibid.* p. 167.

<sup>81</sup> *Ibid.* p. 169.

vigilàncies i governs que ja no tinguin per objectiu empunyar la destrala a la tarima de les places públiques tot contemplant, tragicòmicament, com el botxí fa la seva feina sinó que es posaran en funcionament una sèrie de tècniques que tindran per objectiu administrar i gestionar la vida en la seva màxima potència.

Aquí té un paper important l'obra de 1975 titulada *Surveiller et punir*. En el seu interior, Foucault ens permet reflexionar sobre tot el que comporta canviar l'eix de visió i centrar els ulls en l'aspecte vital de l'existència:

El cadalso donde el cuerpo del supliciado se exponía a la fuerza ritualmente manifestada del soberano, el teatro punitivo, donde la representación del castigo se ofreciera permanentemente al cuerpo social, es sustituido por una gran arquitectura cerrada, compleja y jerarquizada que se integra en el cuerpo mismo del aparato estatal. Una materialidad completamente distinta, una manera de dominar el cuerpo de los hombres completamente distinta.<sup>82</sup>

Quan la vida esdevé l'objecte principal del poder, la mort es converteix en el gran tabú de la Modernitat.<sup>83</sup> En aquests instants, l'home —infractor del pacte social— ja no morirà a mans d'una espasa sinó que patirà la seva mort en silenci, a l'interior d'un recinte tancat, ja sigui hospitalari o penitenciari. En aquest context, no és gens estrany que a finals del segle XVIII i principis del XIX, moment en què emergeix la biopolítica, fos la gran època de debat entorn la pena de mort: «¿Cómo puede un poder ejercer en el acto de matar sus más altas prerrogativas, si su papel mayor es asegurar, reforzar, sostener, multiplicar la vida y ponerla en orden?». <sup>84</sup>

Entrant en el cas que ens ocupa, els discursos de veritat i les pràctiques que van dirigir la vida dels intersexuals durant l'Antic Règim i la Modernitat, ja s'ha vist, són completament divergents. Durant l'època de regnat sobirà els hermafrodites eren tatxats de monstruositats, cremats vius en alguns llocs i moments i relegats a condicions diabòliques. Que aquests individus haguessin de passar per suplicis d'aquest tipus es deu, almenys en part, a la desaccentuació de la vida que acompanyava el període de sobirania.

Foucault mateix, quan ens parla de les etapes anteriors al 1800, moments de temps on la biologia com a disciplina científica era inexistent, afirma que «la vida misma no existía.

---

<sup>82</sup> Foucault, M. (2012). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Madrid: Biblioteca nueva. p. 135.

<sup>83</sup> Sobre el tabú de la mort com a tema foucaultià vegeu: Quintanas, A. (2010). El tabú de la muerte y la biopolítica según M. Foucault. *Revista internacional de filosofía*, 51. pp. 171–182.

<sup>84</sup> Foucault, M. (1982). *Op. Cit.* pp. 166–167.

Sólo existían seres vivos».<sup>85</sup> Així, casualitat que les pràctiques i els discursos dedicats als hermafrodites es transformessin considerablement en el moment en què apareixen noves formes de saber que condicionaren el pensar la vida en si mateixa? En absolut.

De la mateixa manera que la destralt i el fuet ja no foren desitjables ni necessaris per castigar als criminals; l'exclusió, aïllament i tortura dels cossos intersexuals també es va esborrar dels discursos i pràctiques socials. Amb l'aparició de la mort com el tabú més gran que ha experimentat el poder, ja no s'hauran de reprimir o eliminar els cossos intersexuals sinó que aquests hauran de ser gestionats i regulats amb una sèrie d'estratègies que no tinguin l'accent posat en la mort. En resum: el moment en què el poder i la biologia s'agafen de la mà, els cossos dels intersexuals són capturats per un poder/saber que té les seves prerrogatives posades en la vida i que necessita ocultar el fenomen de la mort.

## 6.2- El poder, el saber i llurs relacions

El nom amb el qual Foucault bateja aquest nou «poder sobre la vida» que ja s'ha començat a analitzar, és «biopoder». Un poder que, segons el nostre pensador, actua al voltant de dos eixos:

Uno de los polos, fue centrado en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las disciplinas: *anatomopolítica del cuerpo humano*. El segundo fue centrado en el cuerpo-especie: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, todos estos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y controles reguladores: una *biopolítica de la población*.<sup>86</sup>

La primera vessant és estudiada àmpliament a *Surveiller et punir* i la segona en diversos cursos del *Collège de France* i al primer volum, ja esmentat, de la història de la sexualitat. Tanmateix, abans d'indagar profundament què comprèn cada pol i relacionar-ho amb l'àmbit d'estudi intersexual, és necessari destacar una sèrie de característiques i un conjunt d'elements que, en el context de la filosofia foucaultiana, són altament importants.

Primerament, cal dir que Foucault no fa una anàlisi del poder en termes tradicionals. És a dir, no entén que el poder sigui quelcom que no fa altra cosa que censurar i dir «no».

---

<sup>85</sup> Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Argentina: Siglo XXI. p. 161.

<sup>86</sup> Foucault, M. (1982). *Op. Cit.* p. 168.

Com ja s'haurà pogut notar quan s'ha redactat l'adveniment d'un poder que enllaça la vida i rebutja la mort, el tipus de potestat sobre la qual insisteix Foucault és la creativa. Pel nostre pensador, a part de limitar i prohibir, el poder també incita, sedueix i produeix:

¿El poder no ha dejado de ser exclusivamente aquello que censura y recluye? De modo general —respon Foucault—, diría que la prohibición, el rechazo, lejos de ser las formas esenciales que adopta el poder, no son sino sus límites extremos. Las relaciones de poder son por encima de todo productivas.<sup>87</sup>

Un altre element interessant és que Foucault no té l'objectiu d'elaborar una teoria general del poder. Per ell la pregunta, *in abstracto*, de “què és el poder” no és tan rellevant com la pregunta pel seu funcionament. Desplaçar l'accent del *què* al *com* suposa descriure totes les tècniques que permeten l'exercici del poder a l'interior de les nostres societats contemporànies. A més, Foucault no va concebre el poder com una instància que actua de la classe dominant a la classe dominada, una mena de poder en relació vertical i unidireccional, sinó que va emfatitzar el fet que les relacions de poder són multifactorials i presents en tot el teixit social.

Ara bé, no pel fet que les relacions de poder siguin presents arreu s'ha de pensar que Foucault ens vulgui condemnar al poder sense deixar espai per la llibertat humana. Tot el contrari; Foucault sempre va dir que els poders i les resistències als poders són dues cares de la mateixa moneda. De fet, el poder només es pot exercir sobre subjectes lliures que tinguin capacitat de resistir-se al seu exercici:

Yo no contrapongo una sustancia de la resistencia a una sustancia del poder. Me limito a decir que desde el momento mismo en que se da una relación de poder, existe una posibilidad de resistencia. Nunca nos vemos pillados por el poder: siempre es posible modificar su dominio en condiciones determinadas y según una estrategia precisa.<sup>88</sup>

Encara que el poder, conjuminat amb el saber de les ciències humanes, acaba jugant un paper molt important en la configuració de la identitat dels subjectes i del model d'home occidental, els individus poden resistir-se a aquest poder/saber normatiu. En efecte, és possible dessubjectivar-se i sortir de la caverna, però moltes vegades aquesta possibilitat passa desapercibuda. Certament, un poder com el que es ve descrivint és tolerat per nosaltres donat que les seves característiques sovint acostumen a ser positives. Si no fos així i el poder

---

<sup>87</sup> Foucault, M., & Levy, B.H. (1977). «No al sexo rey» dins: Morey, M. (Ed). (2012). *Op. Cit.* p. 202.

<sup>88</sup> *Ibid.* pp. 208–209.



que ens vol normalitzats intentés la nostra subjectivació en base a repressions, «¡Qué fácil sería sin duda dismantelar el poder!».<sup>89</sup> El poder domina, però no només domina prohibint o negligint sinó sobretot, produint:

Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera otra cosa que decir no, ¿cree usted verdaderamente que llegaríamos a obedecerlo? Lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es sencillamente que no pesa sólo como potencia que dice no, sino que cala de hecho, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; hay que considerarlo como una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social en lugar de como una instancia negativa que tiene por función reprimir.<sup>90</sup>

En relació a aquesta analítica del poder de Foucault, es pot recordar aquella vella sentència de Zaratustra que ja s'ha anunciat al parlar de la metodologia d'aquest treball: un poder com el descrit fa que «todos quieran lo mismo, todos sean iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio».<sup>91</sup>

Hom ja haurà pogut notar que per Foucault les relacions de poder no es troben en una situació d'exterioritat en relació a d'altres tipus de relacions sinó que són immanents al domini des del qual s'exerceixen. És en aquest sentit que s'ha d'entendre la relació tan estreta que Foucault vincula entre el saber i el poder: «poder y saber se implican directamente el uno al otro; no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo relaciones de poder».<sup>92</sup> Aquest fet es fa palès en l'anàlisi que fa Foucault del dispositiu de sexualitat. Entorn del sexe, ens diu, hi ha hagut una «voluntat de saber» enorme gràcies a la qual s'ha construït un determinat tipus de discurs sobre la sexualitat. Amb aquest afany de la *scientia sexualis* de crear uns discursos amb pretensions de veritat al voltant del sexe, es van començar a posar en funcionament tota una sèrie d'estratègies de poder noves que tenien per objectiu fabricar subjectes que encaixessin dins els paràmetres que s'estaven construint. Aquesta relació tan estreta entre poder-saber també es fa palesa al discurs que Foucault ens ha llegat de la psiquiatria:

Puede decirse que la psiquiatría clásica, en definitiva, reinó y funcionó sin demasiados problemas exteriores entre 1850 y 1930, a partir de un discurso que ella

---

<sup>89</sup> Foucault, M. (2006). *Op. Cit.* p. 135.

<sup>90</sup> Foucault, M., & Fontana, M. (1984). «Verdad y poder» dins: Morey, M. (Ed). (2012). *Op. Cit.* pp. 179–180.

<sup>91</sup> Nietzsche, F. (2013). *Op. Cit.* p. 53

<sup>92</sup> Foucault, M. (2012). *Op. Cit.* p. 37.

consideraba y ponía en funcionamiento como un discurso verdadero; a partir de ese discurso, en todo caso, deducía la necesidad de la institución asilar y, asimismo, la necesidad de que cierto poder médico se desplegara dentro de ella como ley interna y eficaz. En suma, de un discurso verdadero deducía la necesidad de una institución y de un poder.<sup>93</sup>

En virtut de l'estret vincle que hi ha entre saber i poder, Foucault no només es mostrarà desobedient envers uns exercicis de poder concrets sinó també en relació als discursos que es construeixen amb pretensions de veritat. Pel nostre autor, posant-se, com sempre fa, al costat de Nietzsche, la veritat no està amagada al fons de les coses com quelcom susceptible de ser descobert. De la mateixa manera que no creu que hi hagi el Poder, també es mostra polèmic amb el fet que hi hagi una sola veritat —la Veritat.

Aquí es pot recuperar aquell reclam que fa Foucault envers l'intel·lectual específic, contraposat a l'intel·lectual universal. El paper de l'intel·lectual d'avui no ha de ser transmetre veritats sinó tot el contrari; desmuntar els mecanismes que van generar determinats discursos de veritat per trencar amb la seva pretesa obvietat:

El papel del intelectual no es el de situarse «un poco en avance o un poco al margen» para decir la muda verdad de todos; es ante todo luchar contra las formas de poder allí donde éste es a la vez el objeto y el instrumento. Es en esto en lo que la teoría no expresa, no traduce, no aplica a una práctica; es una práctica. Pero local y regional: no totalizadora.<sup>94</sup>

### **6.3- Anatomopolítica del cos humà. Creació d'identitats**

La vessant anatomopolítica del biopoder, estudiada des del nivell del poder disciplinari entès com a poder normalitzador, s'analitza sobretot a l'interior de l'obra *Surveiller et punir*. Aquí, Foucault analitza un poder que actua sobre el cos dels individus amb l'objectiu de procurar encabir-los dins els discursos de veritat establerts.

És altament important destacar l'aspecte somàtic d'aquest poder. El nostre pensador, deslliurant-se de les filosofies que han considerat l'ànima com a objecte i subjecte de regulació en mires a la part racional —i, en aquest sentit, acostant-se al pensament nietzschian—, posa l'accent en el treball sobre el cos. En efecte, és el *soma* i no la *psique* el que «se manipula, se da forma, se educa, obedece, que responde, que se vuelve hábil o cuyas

---

<sup>93</sup> Foucault, M. (2005). *El poder psiquiátrico*. Madrid: Akal. p. 49.

<sup>94</sup> Foucault, M., & Deleuze, G. (1972). *Op. Cit.* p. 79.

fuerzas se multiplican».<sup>95</sup> La disciplina, font de poder en tota institució que vulgui als individus d'una manera concreta —institucions no només penitenciàries sinó també escolars o hospitalàries— fabrica i remodela els cossos que en formen l'espai tot fent-los més productius i hàbils:

Una “anatomía política” que define cómo se puede apresar el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se les determina. La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos “dóciles”.<sup>96</sup>

Aquesta noció de docilitat somàtica és presa de La-Mettrie i del seu gran llibre titulat *l'Home màquina*. A l'interior d'aquest, el metge francès entén que el cos humà és quelcom no només analitzable sinó també, i sobretot, altament manipulable. És en aquest nexa entre manipulació i anàlisi on es troba la definició de cos dòcil: un cos que remet a la seva possible educació i utilització en vistes a un perfeccionament.

El cos, a l'interior dels dispositius disciplinaris que descriu Foucault, té aquestes característiques que va fer destacar La Mettrie: el *soma* queda objectivat i instrumentalitzat per un poder modest que adreça la seva conducta, els seus desitjos i els seus plaers, tot mantenint a l'individu allunyat de les desviacions.<sup>97</sup>

No és estrany que aquest poder disciplinari hagi estat catalogat de poder normalitzador. Dins l'obra de 1975, Foucault ens diu que el poder de normalització s'ha difós per tots els dispositius de disciplina, tot convertint-se en una de les funcions i dels principis més importants de la nostra societat. Avui en dia, els tècnics i experts que es troben a l'interior de les institucions disciplinàries s'han convertit en jutges —«los jueces de normalidad están presentes por doquier»,<sup>98</sup> referma Foucault— que imposen unes regles normatives que es volen universals. Foucault mateix ens diu que aquests jutges, arquitectes de les normes, intenten diagnosticar l'anormalitat dins els cossos per reivindicar-ne una curació i/o readaptació: «hacen reinar la universalidad de lo normativo, y cada cual, en el punto en el que se encuentra, le somete el cuerpo, los gestos, los comportamientos, las conductas, las actitudes, las proezas».<sup>99</sup> Un poder, per tant, que fa normals els cossos perifèrics tot fent que es sotmetin a un mateix model.

---

<sup>95</sup> Foucault, M. (2012). *Op. Cit.* p. 158.

<sup>96</sup> *Ibid.* p. 160.

<sup>97</sup> *Ibid.* p. 199.

<sup>98</sup> *Ibid.* p. 355.

<sup>99</sup> *Ibidem.*

Justament aquest és el càstig que s'inicia amb el desenvolupament d'un poder que engloba la vida i rebutja la mort. Ara, fins a quin punt aquest poder, tot i caracteritzat positivament, no és pitjor que el que emanava de la figura del sobirà, és quelcom que un no pot deixar de preguntar-se quan ha arribat al final de l'obra de 1975. Estudiar el tema de la intersexualitat des d'aquest punt de vista potser pot ajudar a respondre-ho. Més aviat, i anticipant la resposta, no sé si és millor el poder que catalogava als cossos ambigus de monstrositats o el que avui els condemna a les sales quirúrgiques dels hospitals.

El propi i l'altre, l'actiu i el passiu, el blanc i el negre, l'humà i el no-humà. Es podria seguir redactant una llista infinita de polaritats oposades i mútuament excloents que conformen i donen sentit al nostre terreny discursiu.<sup>100</sup> Es tracta de binomis que marquen jerarquia i fan diferència entre allò que el platonisme va anomenar «ideal» i «còpia». El conegut filòsof d'Atenes va corroborar l'existència d'unes realitats ideals allunyades del món de l'esdevenir tot contraposant-les a les còpies que intentaven, sense èxit, mimetitzar la perfecció de les *eidos* en el grau més elevat possible. Alguns ho aconseguien força bé; d'altres no tant. Aquests últims, relegats a una posició defectuosa i patològica en alguns casos, queden buits de sentit i són captats per un poder que els regula, tot subjectant-los i produint allò adient a l'escenari institucional en què es troben.

Per tant, res de supressió d'aquestes (mal)formacions: «¿Exclusión de esas mil sexualidades aberrantes? No. En cambio, especificación, solidificación regional de cada una de ellas. Al diseminarlas, se trata de sembrarlas en lo real y de incorporarlas al individuo».<sup>101</sup>

Els intersexuals, còpies imperfectes, queden exclosos dels confins del discurs de veritat occidental donat que no tenen un i només un sexe. De fet, aquests cossos estan sotmesos a un poder disciplinari de normalització des del moment mateix del naixement o inclús abans, si poden ser detectats per diagnòstics prenatals.

Donat que els cossos de morfologia ambigua han resultat ser còpies massa imperfectes com per poder subsistir feliçment amb els altres, el poder pren l'objectiu de conferir-los una realitat concreta. Gràcies a ell, els intersexuals esdevenen normals i semblants: tenen nom, sexe i identitat. És ben sabut que el “jo”, en el seu sorgiment, no s'ubica en una relació d'exterioritat a la matriu normativa sinó que neix en un horitzó de sentit ja establert. Així, a priori, ja té determinada bona part de la seva identitat abans que pugui

---

<sup>100</sup> Binomis que són «una calificación de las conductas y de los hechos a partir de los valores opuestos del bien y el mal. Se produce una distribución entre un polo positivo y un polo negativo». *Ibid.* pp. 210–211.

<sup>101</sup> Foucault, M. (1982). *Op. Cit.* pp. 57–58.

arribar a ser conscient que és un “jo”. I els límits que determinen el *cogito* del nou individu no toleren que no es sigui —en el sentit de no ser definible— o que no es pugui ser reconegut per ulls aliens. Tota persona ha de poder dir “jo sóc” i que els altres puguin reconèixer-lo com a igual, com a humà, en aquest seu ésser.

El filòsof canadenc Charles Taylor, a la seva obra de 1992 titulada *Multiculturalism and “the politics of recognition”*, afirma que el reconeixement no és només una mostra de cortesia per part de l’altre sinó un aspecte vital pel subjecte.<sup>102</sup> De fet, Taylor parla del reconeixement com a situat sota l’ombra del paraigua de la política donat que creu que hi ha una relació molt especial entre la nostra identitat i el (no)reconeixement per part dels altres:

Nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el *falso* reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean les muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo.<sup>103</sup>

En aquest punt, sembla impossible no pensar en Hegel i en la seva dialèctica amo-esclau, que acaba portant a la conclusió que l’home només pot florir en la mesura en què hi ha, entre ell mateix i d’altres persones o grups, un reconeixement recíproc. D’aquesta manera Hegel pot dir que el principi regidor d’una societat s’ha de basar en la completa igualtat entre el “jo” i el “nosaltres”; el “nosaltres” i el “jo”.<sup>104</sup>

Altra cop, aquest reconeixement té un rerefons somàtic altament important. El cos, allò físic, és el signe cardinal del “jo” i el lloc on la mirada de l’altre pot reconèixer-lo: «soy vulnerable a la mirada del otro pero al mismo tiempo necesito su mirada, ser percibido; si no, no existo».<sup>105</sup> Atès que hi ha una norma imposada que defineix els límits d’allò humà, només essent idèntics a la norma ens podem protegir, refugiar i/o no ser objecte d’una mirada penetrant, de menyspreu o de vergonya sinó objecte d’uns ulls que ens reconeixen, que ens veuen com a iguals i com a *pertanyents a*. Amb això, sembla que el poder disciplinari que modifica als cossos ambigus pretén afavorir aquesta mirada i dotar a aquests individus de realitat i de paraula. Tanmateix, no per això se’ls dota de dignitat i se’ls fan prevaldre els

---

<sup>102</sup> Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Mèxic: FCE. pp. 54–55.

<sup>103</sup> *Ibid.* pp. 52–53.

<sup>104</sup> Hegel, G.W.F. (2006). *La fenomenología del espíritu*. València: Pre-Textos. p. 286.

<sup>105</sup> Ortega, F. (2010). *El Cuerpo incierto. Corporeidad, tecnologías médicas y cultura contemporánea*. Madrid: CSIC. p. 209

drets que tot ésser humà ha de poder fruir, sinó que s'intenta que la societat que ens conforma segueixi una norma continuada i es procura la perpetuació del model binari que l'ha de definir.

#### 6.4- Biopolítica. Regulació del cos-espècie

El segon eix del biopoder que es va desenvolupar a mitjans del segle XVIII es va centrar en la població entesa com un tot orgànic que és precís ordenar amb la finalitat d'augmentar-ne les forces i la seguretat. Tota una biopolítica de la població que «se trata —ens diu Cayuelas Sánchez, doctor en filosofia— de una tecnología centrada sobre la vida que procura ordenar los efectos de masa propios de la población, que intenta controlar los acontecimientos azarosos que pueden producirse en una masa viviente».<sup>106</sup> Així, les estratègies i tecnologies biopolítiques aniran dirigides a regular totes les qüestions de salubritat, mortalitat, morbiditat, alimentació i, *a grosso modo*, l'espai sencer de la població humana entesa com a cos-espècie.

Al nostre Occident liberal, un dels objectes més primordials i susceptibles de ser regulats i assegurats serà la salut. Amb això, naixerà una necessitat intrínseca de gestionar tots aquells fenòmens anti-higiènic que pertorben l'ordre saludable de la societat. A més, aquesta nova tecnologia reguladora de la salut no només anirà encaminada a fer pròspera una societat no-malaltissa —allunyada de malalties socials tals com pestes o pandèmies— sinó, i sobretot, a dibuixar una organització social que disposi d'un complet benestar «físic, mental i social». Amb aquesta definició de salut naixerà una percepció de l'home saludable, no ja com a home no-malalt sinó com a home model:

La medicina desarrollará también un conocimiento del *hombre saludable*, es decir, a la vez una experiencia del *hombre no enfermo*, y una definición del *hombre modelo*. En la gestión de la existencia humana, toma una postura normativa, que no la autoriza simplemente a distribuir consejos de vida prudente, sino que la funda para regir las relaciones físicas y morales del individuo y de la sociedad en la cual él vive.<sup>107</sup>

Com ja s'insinua, aquest perfil d'home que es vol implantar com a model ha de ser sexualment identificat com a home o dona. Per tant, i donat que la regulació de la salut pública

---

<sup>106</sup> Cayuelas Sánchez, S. (2008). ¿Biopolítica o tanatopolítica? Una defensa de la discontinuidad histórica. *Daímon. Revista de filosofía*, (43). p. 35.

<sup>107</sup> Foucault, M. (2001). *El Nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Argentina: Siglo XXI. p. 61.

s'ha de fer en mirades a aconseguir aconseguir aquest ideal antropològic, es desenvoluparan, paral·leles a les propostes higièniques que regulen les malalties públiques, tota una sèrie de propagandes i tecnologies que tindran per objectiu l'assoliment d'un model de societat concret. Amb això, no només serà necessari que els cossos que conformen el teixit social siguin definibles amb un únic sexe sinó que cada corporeïtat, ja amb el seu sexe vertader, haurà d'adaptar-se a uns estereotips de salut altament excloents. Estereotips que acostumen a ubicar la vellesa, l'obesitat i la vaguetat als confins més límit del discurs dominant i que van a favor dels cossos bronzejats, musculosos i joves.<sup>108</sup>

Per aconseguir aquesta societat-home-model es desenvoluparan tota una sèrie de polítiques de propaganda destinades a fer-la proliferar. Tot el que avui delimita els confins de la nostra societat ha estat regulat i minuciosament estudiat per un poder-saber amb l'objectiu de fer que cadascú de nosaltres es vulgui mimetitzar amb aquest model humà. En aquesta línia, l'home ja no serà concebut com a *imago dei* a l'estil cristià sinó que haurà de ser, el més acuradament possible, una *imago homine*.

El poder, per aconseguir classificar i gestionar totes les formes somàtiques que s'escapen dels confins del que és saludable, va ontogeneïtzar una sèrie d'estratègies biopolítiques que van permetre l'ascens de la societat disciplinària en la que avui convivim. Una d'aquestes estratègies de caràcter regulador i assegurador, massa important per ser omesa, és el panoptisme. Un dispositiu de vigilància que no es presenta únicament com a model arquitectònic, tal com el descriu Bentham al seu *Panòptic*, sinó, i com diu Deleuze, una «màquina aplicada a todas las funciones enunciabiles. La fórmula abstracta del panoptismo no es ver sin ser visto, sino imponer una conducta cualquiera a una multiplicidad humana cualquiera».<sup>109</sup> Dirigir la conducta dels homes i fer de la societat quelcom normalitzat i homogeni té molt a veure amb la distribució panòptica dels cossos, de les institucions i de qualsevol altre element social. En part, serà gràcies a aquesta vigilància i observació constant que sentirà cada cos que, involuntàriament, es voldrà assimilar i integrar dins la normativitat que gira al voltant de l'home model.

El panòptic. Una estratègia política que no necessita ni l'espasa reial, ni infondre por, ni utilitzar el llenguatge. L'únic element del que ha de disposar per assegurar el seu funcionament és la llum i la mirada. És un poder, per tant, de l'ordre de la llum.<sup>110</sup> Uns ulls

---

<sup>108</sup> Ortega, F. (2010). *Op. Cit.* pp. 199–200.

<sup>109</sup> Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós. p. 60.

<sup>110</sup> Foucault, M. (2005). *Op. Cit.* p. 88.

anònims travessaran a tots els individus en qualsevol moment, de manera que tots voldran equiparar-se i auto-moldejar-se per arribar a assolir aquell grau d'home saludable que les ciències humanes havien definit: «El panóptico es entonces un aparato de individualización y conocimiento a la vez; un aparato de saber y poder a la vez, que individualiza por un lado y, al individualizar, conoce».<sup>111</sup>

És per això que la Modernitat no haurà d'excloure aquelles formes de vida que s'aparten del model humà. A diferència del que passava en èpoques del *monstrum*, els *zōē* queden avui integrats en l'esfera de la *polis*<sup>112</sup> però hi són admesos en la mesura que el seu cos s'adapta a les característiques que defineixen el sí d'una societat política normalitzada i homogènia.

Un cop s'arriba a aquest punt es pot recuperar la pregunta inicial i intentar temptejar una possible resposta. El problema és que no puc deixar de tenir un gust agre a la boca. És millor catalogar als cossos intersexuals de monstruositat o, a l'altre extrem, és millor sotmetre'ls a modificacions i normalitzacions?

El poder ens fa arribar constantment informació estereotipada que exclou aquelles identitats que no s'equiparen a la norma humana. Gràcies a aquestes astúcies i estratègies biopolítiques que es valen, en part, del panoptisme, s'ha vist en els intersexuals un allunyament de la *imago homine* i en els protocols de reassignació una esletxa d'alliberació. Ironies d'aquests dispositius; «nos hacen creer que en ello reside nuestra “liberación”».<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> Agamben, G. (2013). *Op. Cit.* p. 13.

<sup>113</sup> Foucault, M. (1982). *Op. Cit.* p. 194.



## 7. A l'horitzó. Com pensar altrament?

### 7.1- Tenint en compte la bioètica

Ja s'ha vist que una de les objeccions més punyents que s'acostumen a fer a Foucault i a la seva analítica del poder és que no deixa espai per l'autonomia i llibertat humanes. Un contra-argument que es pot desmentir si es té en compte que el poder i la resistència al poder són dues cares de la mateixa moneda.

En el cas que ens ocupa, la fervent i imparabile lluita intersexual contra el poder biomèdic, social i estatal confirma la regla. Des de diversos punts d'Occident, tot intentant solucionar els conflictes ètics i morals que es generen a l'interior dels hospitals, moltes veus han sortit al carrer fent públiques les seves crítiques i demandes. En concret, la *Intersex Society of North America* o ISNA,<sup>114</sup> dirigida i creada per l'activista Cheryl Chase, s'ha convertit en el gran col·lectiu de reivindicació de drets dels intersexuals. També cal destacar que altres figures importants dels Estats Units —la biòloga Fausto-Sterling, qui ha guiat bona part d'aquest treball, n'és un bon exemple— van temptejar la modificació del sistema bidimensional a un altre que acceptés cinc sexes. Al costat dels mascles i femelles, s'hi haurien d'incloure, ens diu la biòloga molecular, l'hermafroditisme autèntic, el pseudo-hermafroditisme masculí i el pseudo-hermafroditisme femení.<sup>115</sup> En aquest context també es pot destacar que fins fa ben poc el col·lectiu de suport a les identitats perifèriques al cercle heterosexual i dicòtom en gènere i sexe ha inclòs, per fi, la intersexualitat. D'aquesta manera l'anomenada associació LGTB ha passat, en alguns llocs, a incloure una important "I" al final de les sigles.<sup>116</sup>

En aquest punt, és oportú centrar-se en les reivindicacions que es fan des del grup de suport dels Estats Units. No només perquè la ISNA ha elaborat unes propostes que estan molt enfocades a la redirecció dels problemes bioètics sinó, i sobretot, perquè semblen tenir molt al cap la tesi central de la famosa obra de Canguilhem, titulada *Allò normal i allò patològic*.

---

<sup>114</sup> En relació a aquest grup de suport, vegeu <http://www.isna.org/> on es detalla la seva feina, les seves reivindicacions i les victòries que, a poc a poc, han anat aconseguint.

<sup>115</sup> En relació a aquesta proposta, vegeu: Fausto-Sterling, A. (1993). *Op. Cit.* Tot i que les propostes anotades en aquest article han estat un referent important per altres autors, la mateixa Fausto-Sterling va considerar, al seu llibre del 2006, que els genitals no haurien de determinar, de manera absoluta, a quina categoria sexual es pertany sinó que el realment important és el gènere social que s'exerceix, amb independència de la carn sota el vestit. En relació a aquest últim suggeriment, vegeu: Fausto-Sterling, A. (2006). *Op. Cit.* p. 137.

<sup>116</sup> El col·lectiu de suport a aquestes identitats que s'ha establert des de Girona n'és, en aquest context, un exemple.

Cheryl Chase, tot donant el micròfon a individus turmentats pel seu passat, ha anat documentant, a poc a poc, tota la carnisseria emocional i física que ha estat producte de les intervencions mèdiques. Amb aquesta tasca, que tant té a veure amb la «genealogia del silenci» que fa Foucault a la seva primera obra, no només ha volgut mostrar la cara amarga de la beneficència que semblen tenir al cap els metges a l'hora de realitzar les cirurgies reparadores, sinó que també li ha servit per fer veure la importància de la lliure elecció i de la construcció corporal i social autònoma.

Fins aquí, la ISNA demana abolir amb el sistema dicòtom, avui en dia tan hegemònic, de sexe/gènere? La seva posició, no és, en absolut, tan radical:

Aunque es fascinante pensar en el desarrollo potencial de nuevos géneros o posiciones de sujeto basadas en formas de corporalidad que se salen fuera de la familiar dicotomía varón/mujer, reconocemos que el modelo dual-de-sexo/género es actualmente hegemónico y por lo tanto defendemos que los niños sean criados o bien como chicos o bien como chicas, de acuerdo con la designación que parezca más capaz de ofrecer al menor el mayor bienestar futuro. Ésta es la única posición que previene el daño físico irreversible del cuerpo de la persona intersexual, que respeta la agencia de la persona intersexual atendiendo a su propia carne y que reconoce que la sensación genital y el funcionamiento erótico son al menos tan importantes como la capacidad reproductora.<sup>117</sup>

Aquesta proposta, que si més no està en concordança amb aquelles jurisdiccions que s'establiren durant la primera meitat del segle XVIII, permet donar llibertat i autonomia. Si un menor o adult intersexual decideix sotmetre's en algun moment a una alteració quirúrgica i hormonal per assignar-se un definitiu sexe vertader, no serà en absolut impugnat ni qüestionat sinó tot el contrari; haurà de ser tractat i atès mèdicament. La fita principal de la ISNA és aturar les reassignacions de sexe sense consentiment, com també aportar als pares les eines conceptuals i el suport emocional que necessitin per acceptar la situació del seu nou fill.

En resum: els col·lectius de militància s'oposen a les intervencions quirúrgiques en nadons i demanen, també, la despatologització del cas intersexual. Una despatologització que, en cap cas, s'ha de traduir per desmedicalització. Els metges han de seguir ajudant i recolzant al pacient, curant-lo i fent-lo prosperar saludablement quan el subjecte així ho reclami. Amb això, serà «el usuario quien decidirá sobre su petición, ya despatologizada, pero medicalizada».<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> Chase, C. (1998). *Op. Cit.* pp. 95–96.

<sup>118</sup> Missé, M., & Coll-Planas, G. (Ed). (2010). *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*. Barcelona: Egales. p. 109.

Davant aquests objectius i reclams, no pot deixar de venir-me al cap la tesi doctoral de Georges Canguilhem que tant va influir a Foucault. En el seu interior, Canguilhem critica el concepte de normalitat en biologia tot arribant a la conclusió que el model de salut que nosaltres anomenem “normal” no és altra cosa que el resultat d’una mitjana estadística.<sup>119</sup> En conseqüència, els individus que s’escapen d’aquest resultat no és que siguin anormals o patològics sinó, simplement, diferents. I patologitzar la diferència ens podria portar a un debat que té els seus últims límits en algunes formes de totalitarisme feixista i a pràctiques eugenèsiques, que aquí seria massa llarg i arriscat d’indagar.

Sigui com sigui, la normalització de la diferència no és quelcom que es presenti com a eminentment necessari. De fet, al medi vegetal o animal hi ha continus descobriments de formes de vida que s’escapen de les regles biològiques i no per això són normats. Tot el contrari: aquests poden ser l’origen per una nova espècie i també pel naixement d’una nova norma. Per què, en relació a això, no es pensa així davant el naixement d’un nen intersexual o davant l’aparició de qualsevol altra regla encara no-reglada?

Canguilhem vol defensar que les desviacions a una regla establerta no han de ser patologies o quelcom susceptible de ser reagençat. L’estat de malaltia no s’ha de definir com una anormalitat sinó com una nova norma de vida: «estar enfermo significa verdaderamente para el hombre vivir una vida diferente».<sup>120</sup> Aquí ens retrobem, altra cop, amb el cas intersexual: no és que es vulgui encabir a tot individu posseïdor de morfologia ambigua dins una mena de “tercer sexe” sinó que es reclama donar l’oportunitat de definir, lliure i autònomament a cada persona, el que és per ell ser normal:

Cada uno de nosotros fija sus normas al escoger sus modelos de ejercicio, por ejemplo. La norma del corredor de larga distancia no es igual a la del corredor de corta distancia. Cada uno de nosotros cambia sus normas en función de su edad y de sus normas anteriores.<sup>121</sup>

La tesis defensada per Canguilhem ha estat objecte de múltiples anàlisis. Roberto Esposito, per exemple, dóna suport a la proposta del pensador francès i afirma que això anomenat “normal” i/o “norma” s’ha d’entendre com a quelcom individual —perspectivista, en termes nietzschians. La norma, doncs, com la coincidència del propi individu amb ell

---

<sup>119</sup> Canguilhem, G. (1982). *Lo normal y lo patológico*. Mèxic: Siglo XXI. p. 115.

<sup>120</sup> *Ibid.* p. 60. També, en la mateixa línia de la citació, Canguilhem diu que «la enfermedad no es una variación en la dimensión de la salud; es una nueva dimensión de la vida». *Ibid.* p. 141.

<sup>121</sup> *Ibid.* p. 230.

mateix. En relació a aquesta definició que ens aporta Esposito, sembla del tot impossible la construcció a priori de normes: «la norma no puede anteponerse, o imponerse, a la vida, sino tan solo derivarse de ella».<sup>122</sup> En aquesta línia, i donat que hi ha una multiplicitat in comptable de formes de vida, les normes s'hauran de multiplicar per aquest mateix nombre. És justament per això que Esposito afirma que «no puede existir una norma fundamental de la cual serían consecuencia las demás, ni un criterio normativo que sirva de base».<sup>123</sup>

Agafant, per acabar, el que diu Nietzsche en relació a aquesta temàtica, la salut *en sí* i *per a sí* no existeix sinó tot el contrari: «tu meta, tu horizonte, tus fuerzas, tus impulsos, tus errores y sobretodo tus ideales son los que determinan *lo que* incluso para tu *cuerpo* ha de significar salud».<sup>124</sup>

## 7.2- Transgredint i deconstruint el model actual

Per poder parlar de transgressió i, potser, en termes nietzschians, de transvaloració — o arribada al nihilisme actiu— serà necessari, abans d'apel·lar a Michel Foucault, tornar uns segons a l'esperit errant de Sils-Maria. De fet, resulta impossible deslligar la transvaloració de valors, que havia de capgirar tota la Modernitat, de la fita foucaultiana, aquell «pensar altrament». És per aquesta íntima correspondència entre els dos pensadors que serà necessari connectar les seves idees deconstructores per, finalment, intentar assajar l'adveniment d'un nou paradigma.

Nietzsche concep a l'home com quelcom no-estàtic. A l'estil heraclitià, es podria dir que tot ésser és un constant fluir. Tot i la constància d'aquesta sentència, que ha acompanyat la figura d'Heràclit durant tant de temps, la seva significació va bastant més enllà i està molt lligada a la manera en com Nietzsche concep a l'home. Segons F. Engels, que Heràclit digui que tot està en constant moviment s'ha d'entendre en el sentit que tot es troba subjecte a un procés constant de transformació, d'incessant naixement i caducitat.<sup>125</sup>

L'esperit lliure nietzschian també va concebre a l'home com un devenir; un ésser que porta dins seu la petjada d'un passat, d'un present i d'un futur encara inèdit per ell. És en aquesta xarxa connectada de tres temps diferents que configuren a l'home, que ell mateix té la possibilitat d'auto-transformar-se.<sup>126</sup> L'ideal antropològic de l'*Übermensch* es caracteritza

---

<sup>122</sup> Esposito, R. (2011). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu. p. 304.

<sup>123</sup> *Ibid.* p. 300.

<sup>124</sup> Nietzsche, F. (1988). *La Gaya ciencia*. Madrid: Akal. p. 157. (Aforisme 120).

<sup>125</sup> Vegeu: Engels, F. (1968). «Nociones generales» dins: *Anti-Dühring*. Madrid: Ciencia nueva. pp. 5–10.

<sup>126</sup> Esposito, R. (2011). *Op. Cit.* p. 170.

per aquesta possibilitat inesgotable de transformació i per aquest anhel de trànsit i de transvaloració. El superhome, aquella figura només definible metafòricament; concretament, amb la imatge del nen que mou peces i configura així un nou reialme, és el que davant el *nihil* que deixa la mort del Creador, construeix nous valors que es caracteritzen per una profunda i hilarant afirmació de la vida.

Per desgràcia, Nietzsche va morir sense arribar a veure aquest perfil fisiològic d'home. A pertot arreu on va anar no va deixar de veure homes que no eren conscients de la grandesa que havia suposat l'enderrocament de Déu. Éssers que, com ell mateix diu, altra cop, utilitzant una metàfora, després d'escotar el so de les dotze campanades del migdia, aquella «hora àuria»,<sup>127</sup> es preguntaven a si mateixos quin era aquell soroll que s'acabava de produir. O, dit altrament, homes que tot i haver superat la fe metafísica en Déu, eren incapaçs de crear nous valors perquè encara creien en la Veritat. Davant aquesta realitat, Nietzsche es pregunta: on és l'home del futur que haurà de tirar a terra aquest edifici de la veritat i construir nous valors? On és la transvaloració? És possible en aquest moment? I en *algun* moment?

Davant aquestes qüestions, Nietzsche té una esperança: tard o d'hora aquest home del futur, que farà trontollar tots els nostres esquemes de veritat, acabarà irrompent. Un home que

Nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de lo *que tuvo que nacer de él*, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada –*alguna vez tiene que llegar...*<sup>128</sup>

Michel Foucault, tan influït per Nietzsche, mai anuncia ni descriu un mètode o una solució que permeti a l'home començar a deconstruir un nou espai discursiu. Les seves obres no pretenen donar al lector *la* recepta sinó que tenen l'objectiu de fer arribar una experiència. Una experiència que al lector li pot resultar esfereïdora, atès que li dóna a entendre que això que avui s'està vivint pot arribar a canviar. És per això que les seves obres, com Foucault mateix diu, volen fer arribar una sensació transgressora.

Per transgressió, seguint el que narra Foucault a l'escrit *Prefaci a la transgressió*, no s'ha d'entendre com un “estar a l'altra banda” del sistema actual sinó com una presa de consciència dels límits que conformen aquest espai: «La transgresión es un gesto que

---

<sup>127</sup> Nietzsche, F. (2011). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza. p. 65.

<sup>128</sup> *Ibid.* p. 139.

concierno al límite; es allí, en la delgadez de la línea, donde se manifiesta el relámpago de su paso». <sup>129</sup> És per aquesta raó que Foucault mai anuncia, com en una notícia de diari, una alternativa que, per fi, dessubjectivi a l'home de les veritats i del poder. El que fa, a l'altre extrem, és fer arribar aquesta sensació de transgressió. Una sensació que permet a l'home d'assolir les eines que necessiti per tal que lliure i autònomament construeixi les seves normes i la seva identitat.

El paper de l'intel·lectual específic va molt en aquesta línia. Una intel·lectualitat que no és la de l'individu que demoleix la torre de la veritat que configura les perspectives occidentals per, a continuació, construir-ne una altra, sinó tot el contrari:

Sueño con el intelectual destructor de evidencias y universalismos, el que señala e indica en las inercias y las sujeciones del presente los puntos débiles, las aperturas, las líneas de fuerza, el que se desplaza incesantemente y no sabe a ciencia cierta donde estará, ni que pasará mañana, pues tiene centrada toda su atención en el presente. <sup>130</sup>

Foucault no ens condemna al poder. Ben al contrari, ens demana que escoltem el fragor de la batalla. <sup>131</sup> És possible demolir la nostra voluntat de veritat i la Veritat que Occident defensa tan ferventment. Un cop s'hagi arribat a escoltar aquest fragor, s'haurà de construir. Només així es podrà arribar a pensar altrament. Però no construir amb l'objectiu d'edificar una nova Veritat, una nova Moral, o un nou Valor —una feina que seria la de l'intel·lectual universal— sinó tot el contrari. Que cadascú, des del lloc que ocupa, construeixi nous valors, nous ideals i noves veritats —ara ja, per fi, amb la “s” al final.

---

<sup>129</sup> Foucault, M. (1996). «Prefacio a la transgressión» dins: Foucault, M. (1996). *De lenguaje y literatura*. Paidós: Barcelona. p. 127.

<sup>130</sup> Foucault, M., & Levy, B.H. (1977). *Op. Cit.* p. 210.

<sup>131</sup> Foucault, M. (2012). *Op. Cit.* p. 359.

## 8. Conclusions

Passat, present i futur. Ahir, avui i un possible (i esperat) demà. S'ha intentat dividir aquest treball en base a aquestes tres modalitats temporals tan dispars entre elles però alhora tan connectades. L'objectiu que ens havíem proposat només de començar era pensar un demà diferent del que es viu avui, tot fent una anàlisi genealògica que problematitzi amb la Veritat i la Racionalitat que hi ha al nostra present. O, dit altrament: el nostre objectiu era aconseguir pensar altrament; fer pensar altrament.

S'ha aconseguit? Es pensa diferent quan s'està en presència d'una corporalitat estranya, morfològicament no determinada? Encara que molts discursos de veritat d'èpoques anteriors han sofert una profunda transformació, avui en dia es té molt arrelada la creença que al fons de tota forma corporal diferent a la majoritària hi ha algun tipus d'anormalitat. Aquest fet es fa palès quan uns pares i uns experts mèdics veuen néixer un nen que no és ni home ni dona: "Com pot ser? Això no és normal!". I si es considera que un intersexual és anormal, diferent, estrany o patològic, és perquè es creu que hi ha una mena de tipologia corporal que és la vertadera. Sí, els homes encara creiem en la Veritat.

De fet, es continua pensant que hi ha algunes conductes que insulten aquesta "Veritat": un intersexual, un home passiu, una dona viril, etcètera. Pot ser que avui s'admeti que aquestes conductes i corporalitats no són un atemptat greu susceptible de castigar però, i com diu el mateix Foucault, «se suele considerar con facilidad que existe en ellas algo así como un "error". Un "error" entendido en un sentido filosòfico más tradicional: una manera de proceder inadecuada a la realidad»,<sup>132</sup> a la norma i a la Veritat.

Els homes encara creuen en aquesta Veritat. Però... què és la veritat si no

Un exercit mòbil de metàfores, metonímies, antropomorfismes, en resum, una suma de relacions humanes que foren augmentades, transmeses, adornades, de forma poètica i retòrica, i que, després d'un llarg ús, a un poble li semblen estables, canòniques i vinculants: les veritats són il·lusions que s'ha oblidat que ho són: metàfores que s'han tornat gastades i sense força sensible.<sup>133</sup>

Encara no s'ha aconseguit fer sortir del tot a la llum la metàfora que hi ha darrera del que es classifica com a racional i vertader. I, en relació a això, nosaltres no podem deixar de

---

<sup>132</sup> Foucault, M. (1978). *Op. Cit.* p. 14.

<sup>133</sup> Nietzsche, F. (2011a). *Sobre veritat i mentida en sentit extramoral*. Girona: Ela geminada. p. 47.

preguntar-nos “per què”. Per què quan es descobreix una espècie que s’escapa de la norma que regeix el fet de ser un mamífer —penso, en aquests moments, en l’ornitorinc— no es planteja una modificació o eliminació de l’èsser? Res de tot això; es crea una espècie nova encara que aquesta hagi d’estar poblada per un únic tipus d’animal. Per què, altra cop, quan s’està en presència d’un trèvol de quatre fulles no es considera estar en presència d’una aberració o d’una mutació estranya de la naturalesa? Res de tot això; un trèvol de quatre fulles porta sort...

I l’única resposta que pot haver-hi a aquestes preguntes no és l’atzar i l’accidentalitat?

Al principi era el *logos*, ens diu el llibre sagrat. Nombrant, Déu va separar el conjunt homogeni del món i així va crear el cel i la terra; l’ombra i la llum. Dient noms, Adam va seguir classificant allò que en principi semblava una massa primera i sense forma: va crear les espècies animals, les diferents plantes i va distingir entre home i dona. «Quines classificacions tan arbitràries! Que lluny ens hem envoltat per sobre del cànon de la certesa!». <sup>134</sup> Que lluny estem d’haver trobat el model d’home; que lluny està aquest model de l’existència.

Arribant a aquesta conclusió, veient que la nostra definició d’home és un rostre dibuixat a peu de platja i endut per la primera onada que s’acosta, s’arriba a la incertesa i a l’estupor. Què hi ha després? Què puc fer ara? Com superar aquest inesperable però necessari nihilisme? Com va argumentar Gilles Deleuze, hi ha dos branques que surten d’un mateix tronc: el nihilisme actiu i el passiu. Hi ha, doncs, aquell home que davant l’experiència de la transgressió es queda amagat a un racó de la caverna, obviant el fet que ha vist la mentida en la que vivim, i espera que arribi algú més fort que imposi un nou ideal. I, hi ha, per l’altre cantó, el superhome, o potser, l’home que som, traspassat, transvalorat que, davant el buit antropològic que queda, comença, de bell nou, a construir.

Per què no ha arribat aquest home? Per què l’intel·lectual específic encara es troba lluny d’haver emergit d’aquell racó des d’on, a poc a poc, ha anat treballant? Per què, encara més, s’està estancat entre l’experiència de transgressió i el pas que iniciaria la construcció? Ens és impossible acceptar que l’home, tal com es concep, inalienable i indestructible, és tan o més atzarós que qualsevol altra construcció humana. No s’ha aconseguit anar més enllà tot i haver-hi existències palpables i verídiques que desacrediten el model humà que ens regeix. No és estrany, davant aquesta realitat, que avui ens haguem retrobat amb la figura i l’*opus* de

---

<sup>134</sup> *Ibid.* p. 41.



Foucault. Si així ha estat és perquè, tot i tenir una mirada baixa i una profunda por a sortir de la caverna, ens és molt clar que el que avui vivim, el que considerem humà i classifiquem com a no-humà és, en el fons, una arrelada però atzarosa accidentalitat.

Davant això, nosaltres, des del nostre més humil i insignificant lloc, proposem i demanem que cadascú, com a intel·lectual específic que és, aporti el seu gra de sorra per així, en conjunt, poder dessubjectivar això que som i que se'ns exigeix ser. Una tasca que, feta individualment, pot semblar massa gran i utòpica, quasi impossible d'aconseguir, però que tots junts, després d'haver escoltat aquell fragorós soroll de la batalla, podrem contribuir a crear.

## 9. Bibliografía

- Agamben, G. (2013). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. València: Pre-Textos.
- Agramonte Machado, A. (2010). Intersexualidad, necesidad del cambio en el paradigma de atención. *Revista Cubana de Endocrinología*, 21(3). pp. 307–322.
- Balza, I. (2013). Tras los monstruos de la biopolítica. *Dilemata*, 5(12). pp. 27–46.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. De los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
- Cabral, M. (2003). «Pensar la intersexualidad, hoy» dins: D. Mafia (Ed). *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*. Buenos Aires: Seminaria.
- Cabral, M., & Benzur, G. (2005). Cuándo digo intersex. Un diálogo introductorio a la intersexualidad. *Cuadernos pagu*, (24). pp. 283–304.
- Canguilhem, G. (1976). *El conocimiento de la vida*. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (1982). *Lo normal y lo patológico*. Mèxic: Siglo XXI.
- Cayuela Sánchez, S. (2008). ¿Biopolítica o tanatopolítica? Una defensa de la discontinuidad histórica. *Daímon, Revista de filosofía*, (43). pp. 33–49.
- Chase, C. (1998). «Hermafroditas con actitud. Cartografiando la emergencia del activismo político intersexual» dins: VV. AA. (2005). *El eje del mal es heterosexual*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- De Rota Irimia, A.F. (2015). Sexo y monstruosidad. Una genealogía de la policía del sexo. *Athenea Digital*, 15(2). pp. 169–201.

Dreger, A.D. (1998). *Hermaphrodites and the medical invention of sex*. Cambridge: Harvard University Press.

Escabí-Montalvo, A., & Toro-Alfonso, J. (2006). Cuando los cuerpos engañan: un acercamiento crítico a la categoría de la intersexualidad. *International Journal of Clinical and Health Psychology*, 6(3). pp. 753–772.

Esposito, R. (2011). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

Fausto-Sterling, A. (1993). The five sexes. Why male and female are not enough. *New York Academy of Sciences*. pp. 19–25.

\_\_\_\_\_ (2006). *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Melusina.

Foucault, M. (1982). *Historia de la sexualidad (I). La voluntad de saber*. Mèxic: Siglo XXI.

\_\_\_\_\_ (1976). «El sexo verdadero» dins: Foucault, M. (Ed). (2007). *Herculine Barbin llamada Alexina B*. Madrid: Talasa.

\_\_\_\_\_ (1996). «Prefacio a la transgresión» dins: Foucault, M. (1996). *De lenguaje y literatura*. Paidós: Barcelona

\_\_\_\_\_ (2001). *Los anormales*. Madrid: Akal.

\_\_\_\_\_ (2005). *El poder psiquiátrico*. Madrid: Akal.

\_\_\_\_\_ (2006). *La vida de los hombres infames*. La Plata: Altamira.

\_\_\_\_\_ (2012). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Biblioteca Nueva.

\_\_\_\_\_ (2014). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. València: Pre-textos.

García López, D.J. (2015). La intersexualidad en el discurso médico-jurídico. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, (8). pp. 54–70.

- González-Torre, A.P., & Abadía, O.M. (2003). Michel Foucault y el problema del género. *Cuadernos De Filosofía Del Derecho*, 26. pp. 847–867.
- González Vázquez, A. (2009). Michel Foucault, Judith Butler, y los cuerpos e identidades críticas, subversivas y deconstructivas de la intersexualidad. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, (40). pp. 235–244.
- Gregori Flor, N. (2006). Los cuerpos ficticios de la biomedicina. El proceso de construcción del género en los protocolos médicos de asignación de sexo en bebés intersexuales. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 1(1). pp. 103–124.
- Institut Borja de Bioètica., (Ed). (2011). Principis d'ètica biomèdica, de Tom L. Beauchamp i James F. Childress. *Bioètica & Debat*, 17(64). pp. 1–20.
- Lafrance, M. (2005). The struggle for true sex: Herculine Barbin dite Alexina B and the work of Michel Foucault. *Canadian Review of comparative literature*, 32(2). pp. 161–182.
- Laqueur, T. (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra.
- Laufer, L. (2010). À propos d'Herculine Barbin: “le vrai sexe”. *Revue Silène. Centre de recherches en littérature et poétique comparées de Paris Ouest-Nanterre-La Défense*.
- Lucumí, E.M., Álvarez, A.J., García, C. (2011). El poder como genealogía de la identidad de género. *Revista colombiana de ciencias sociales*, 3(1). pp. 91–103.
- Mas Grau, J. (2014). *Subjetividades y cuerpos gestionados. Un estudio sobre la patologización y la medicalización del transgénero* (Tesi doctoral no publicada). Universitat de Barcelona, Barcelona.
- Morey, M. (1987). «Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal» dins: Canguilhem, G. (Ed). (1995). *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (Ed). (2012). *Michel Foucault. Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza.

- Nietzsche, F. (2011). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (2011a). *Sobre veritat i mentida en sentit extramoral*. Girona: El·la Geminada.
- Nieto Piñeroba, J.A. (2008). *Transexualidad, intersexualidad y dualidad de género*. Barcelona: Bellaterra.
- Ortega, F. (2010). *El cuerpo incierto. Corporeidad, tecnologías médicas y cultura contemporánea*. Madrid: CSIC.
- Paré, A. (1987). *Monstruos y prodigios*. Madrid: Siruela.
- Pons, H. (Ed). (2003). *Michel Foucault. La inquietud por la verdad*. Mèxic: Siglo XXI.
- Quintanas, A. (2000). *Michel Foucault. Filosofía de la transgressió*. Barcelona: Pòrtic.
- \_\_\_\_\_ (2013). *El trasfondo biopolítico de la bioética*. Girona: D. Universitaria.
- Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Mèxic: FCE.
- Varela, J., & Álvarez-Uría, F. (Ed). (1979). *Michel Foucault. Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Vázquez, F., & Cleminson, R. (2010). Subjectivities in transition: Gender and sexual identities in case of “sex change” and “hermaphroditism” in Spain, c. 1500–1800. *History of Science*, (48). pp. 1–38.
- Vázquez García, F. (2013). Más allá de la crítica de la medicalización. Neoliberalismo y biopolíticas de la identidad sexual. *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, (5). pp. 76–102.
- Vignale, S. (2014). Michel Foucault, la célebre sonrisa del gato de Cheshire (o de cómo perder el rostro). *Paralaje. Revista electrónica de filosofía*, (11). pp. 57–68.

## 10. Annexes

### 10.1- Annex 1. Pròleg *Du vrai sexe*

#### **El sexo verdadero** por *Michel Foucault*

¿Verdaderamente tenemos necesidad de un sexo verdadero? Con una constancia que roza la cabezonería, las sociedades del Occidente moderno han respondido afirmativamente. Han hecho jugar obstinadamente esta cuestión del "sexo verdadero" en un orden de cosas donde sólo cabe imaginar la realidad de los cuerpos y la intensidad de los placeres.

Durante mucho tiempo, sin embargo, no hubo tales exigencias. Lo prueba la historia del *status* que la medicina y la justicia otorgaron a los hermafroditas. Se ha tardado mucho en postular que un hermafrodita debía tener un sexo, uno sólo, uno verdadero. Durante siglos, se ha admitido, sencillamente, que tenía dos. ¿Monstruosidad que suscitaba el espanto y exigía el suplicio? Las cosas, de hecho, han sido mucho más complicadas. Tenemos, es cierto, varios testimonios de condenas a muerte, tanto de la Antigüedad como de la Edad Media. Pero existe también una jurisprudencia abundante de un tipo completamente distinto. En la Edad Media, las reglas del derecho —canónico y civil— eran sumamente claras sobre este punto: eran llamados hermafroditas aquellos en quienes se yuxtaponían, según proporciones que podían ser variables, los dos sexos. En este caso, correspondía al padre o al padrino (es decir, a aquellos que "nombraban" al niño) determinar, en el momento del bautismo, el sexo que iba a mantenerse. Llegado el caso, se aconsejaba escoger el sexo que parecía predominante, aquel con *le plus de vigueur* o *le plus de chaleur*. Pero más tarde, en el umbral de la edad adulta, cuando se aproximaba el momento de casarse, el hermafrodita era libre de decidir por sí mismo si quería continuar siendo del sexo que se le había atribuido o si prefería el otro. La única condición impuesta era la de no cambiar nunca más, y mantener hasta el fin de sus días lo que entonces había declarado, bajo pena de sodomía. Fueron estos cambios de postura y no la mezcla anatómica de los sexos los que acarrearón la mayoría de las condenas a hermafroditas que han dejado huella en Francia, durante la Edad Media y el Renacimiento.

Las teorías biológicas sobre la sexualidad, las concepciones jurídicas sobre el individuo, las formas de control administrativo en los Estados modernos han conducido paulatinamente a rechazar la idea de una mezcla de los dos sexos en un solo cuerpo y a restringir, en consecuencia, la libre elección de los sujetos dudosos. En adelante, a cada uno un sexo y uno solo. A cada uno su identidad sexual primera, profunda, determinada y determinante; los elementos del otro sexo que puedan aparecer tienen que ser accidentales, superficiales o, incluso, simplemente ilusorios. Desde el punto de vista médico, esto significa

que, ante un hermafrodita, no se tratará ya de reconocer la presencia de dos sexos yuxtapuestos o entremezclados, ni de saber cuál de los dos prevalece sobre el otro, sino de descifrar cuál es el sexo verdadero que se esconde bajo apariencias confusas. De alguna manera, el médico tendrá que desnudar las anatomías equívocas hasta encontrar, detrás de los órganos que pueden haber revestido las formas del sexo opuesto, el único sexo verdadero. Para quien sabe observar y examinar, las mezclas de sexo no son más que disfraces de la naturaleza; los hermafroditas son siempre "pseudo-hermafroditas". Tal es al menos la tesis que tuvo tendencia a imponerse en el siglo XVIII, a través de un cierto número de casos importantes y apasionadamente discutidos.

Desde el punto de vista del derecho, esto implica evidentemente la desaparición de la libre voluntad de elegir. Ya no corresponde al individuo decidir de qué sexo quiere ser, jurídica o socialmente; al contrario, es el experto quien determina el sexo que ha escogido la naturaleza, y al cual, por consiguiente, la sociedad debe exigirle que se atenga. La justicia — si es preciso acudir a ella (cuando, por ejemplo, se sospecha de alguien que no vive de acuerdo con su sexo verdadero y se ha casado fraudulentamente) tendrá que establecer o restablecer la legitimidad de una naturaleza que no había sido reconocida de forma suficiente. Pero si la naturaleza, en virtud de sus fantasías o accidentes, es capaz de "equivocar" al observador, ocultando durante un tiempo el sexo verdadero, se puede también sospechar que los individuos disimulan la conciencia profunda de su sexo verdadero y aprovechan determinadas extravagancias anatómicas para servirse de su propio cuerpo como si fuera de otro sexo. En una palabra, las fantasmagorías de la naturaleza pueden promover los extravíos del libertinaje. De aquí el interés moral del diagnóstico médico del sexo verdadero.

Sé bien que la medicina de los siglos XIX y XX ha corregido muchos aspectos de este simplismo reductor. Nadie sostendría hoy que todos los hermafroditas son "pseudo", incluso si se restringe considerablemente un dominio en el cual se hacían incluir en otro tiempo, confusamente, numerosas anomalías anatómicas diferentes. Incluso se admite también, aunque sea con mayores dificultades, la posibilidad de que un individuo adopte un sexo que no es biológicamente el suyo.

Sin embargo, la idea de que, al fin y al cabo, se debe tener un sexo verdadero está lejos de haber desaparecido por completo. Sea cual sea la opinión de los biólogos sobre este punto, se mantiene, aunque sea difusamente, la creencia de que entre el sexo y la verdad existen relaciones complejas, oscuras y esenciales —no sólo en la psiquiatría, el psicoanálisis o la psicología, sino también entre la gente de la calle. Se es, ciertamente, más tolerante con aquellas prácticas que transgreden las leyes. Pero se continúa pensando que algunas de ellas insultan a la "verdad": un hombre "pasivo", una mujer "viril", gente del mismo sexo que se

ama entre sí... Puede que se esté dispuesto a admitir que todo esto no constituye un grave atentado contra el orden establecido, pero también se suele considerar con facilidad que existe en ellas algo así como un "error". Un "error" entendido en un sentido filosófico más tradicional: una manera de proceder inadecuada a la realidad; la irregularidad sexual pertenecería, más o menos, al mundo de las quimeras. Por esta razón, resulta fácil abandonar la idea de que tales conductas son criminales, pero no tanto la sospecha de que se trata de ficciones involuntarias o consentidas, pero en cualquier caso inútiles y que valdría la pena erradicar: ¡Despertad, jóvenes, de vuestros gozos ilusorios; despojaos de vuestros disfraces y recordad que no tenéis más que un sexo, uno verdadero!

Por otra parte, se admite también que es en el terreno del sexo donde hay que buscar las verdades más secretas y profundas del individuo; que es allí donde se descubre mejor lo que somos y lo que nos determina. Y si durante siglos se ha creído necesario ocultar las cosas del sexo porque resultaban vergonzantes, ahora se sabe que es precisamente en el sexo donde se ocultan las partes más secretas del individuo: la estructura de sus fantasmas, las raíces de su yo, las formas de su relación con lo real. En el fondo del sexo, la verdad.

En el lugar de cruce de estas dos ideas —no puede haber confusión en torno al sexo; nuestro sexo encierra lo que hay de más verdadero en nosotros mismos, el psicoanálisis ha enraizado su vigor cultural. Él nos promete, a la vez, nuestro sexo, el verdadero, y toda esta verdad sobre nosotros que palpita secretamente en él.

He aquí un documento extraído de esta extraña historia sobre el sexo verdadero. No es el único, pero resulta bastante excepcional. Se trata del diario o, más bien, de los recuerdos dejados por uno de estos individuos a los que la medicina y la justicia del XIX exigieron obstinadamente una identidad sexual legítima.

Educada como una muchacha pobre y meritoria en un medio casi exclusivamente femenino y muy religioso, Herculine Barbin, apodada en su entorno Alexina, había sido reconocida finalmente como un "verdadero" muchacho; obligada a cambiar de sexo legal, después de un procedimiento judicial y una modificación de su estado civil, fue incapaz de adaptarse a su nueva identidad y acabó por suicidarse. Me atrevería a decir que la historia es banal, si no fuera por dos o tres aspectos que le otorgan una particular intensidad.

En primer lugar, la fecha. Los años 1860-1870 constituyen precisamente una de esas épocas en las que con mayor intensidad se practica la búsqueda de la identidad en el orden sexual: sexo verdadero de los hermafroditas, pero también identificación de las diferentes perversiones —su clasificación, caracterización, etcétera— en una palabra, el problema del individuo y de la especie en el orden de las anomalías sexuales. Así se publica en 1860 con



el título de *Question d'identité* en una revista médica la primera observación sobre A.B.; y es en un libro sobre la *Question médico-légale de l'identité* donde Tardieu publica la única parte conocida de sus recuerdos. Herculine Adélaïde Barbin o también Alexina Barbin o incluso Abel Barbin, designado en su propio texto ya sea con el nombre de Alexina o de Camille, ha sido uno de los héroes desgraciados de esta "cacería" de la identidad.

Con ese estilo elegante, afectado, alusivo, un poco enfático y anticuado que constituía para los internados de entonces no sólo una manera de escribir sino un modo de vivir, el relato escapa a toda forma posible de identificación. Parece como si el duro juego de la verdad, que más tarde los médicos impusieron a la anatomía incierta de Alexina, no quisiera ser practicado en ese medio de mujeres hasta el momento del descubrimiento, aplazado por todas lo más posible y finalmente precipitado por dos hombres, un sacerdote y un médico. Como si ese cuerpo un poco desgarbado, nada gracioso, que crecía cada vez más aberrante entre tantas jóvenes, no fuera, al contemplarlo, percibido por nadie; como si ejerciera sobre todos o, mejor, sobre todas, un cierto poder hechizante que nublara los ojos y detuviera en los labios toda pregunta. El calor que esta presencia extraña otorgaba a los contactos, a las caricias, a los besos que se repartían en los juegos de estas adolescentes, era acogido con tanta ternura como falta de curiosidad. Jóvenes muchachas falsamente ingenuas o ancianas institutrices que se creían sagaces, todas participaban de una ceguera digna de fábula griega, cuando veían sin ver a ese Aquiles diminuto escondido en el internado. Da la impresión —si se presta credibilidad al relato de Alexina— de que todo acontecía en un mundo de arrebatos, de tristezas, de placeres, de afectos tibios, de suavidades y amarguras, donde la identidad de los participantes y sobre todo del enigmático personaje alrededor del cual todo se urdía, no tuviera ninguna importancia. En un mundo donde flotaban, en el aire, sonrisas sin dueño.

Alexina escribió los recuerdos de esta vida una vez descubierta y establecida su nueva identidad. Su "verdadera" y "definitiva" identidad. Pero está claro que ella no habla desde el punto de vista de este sexo al fin encontrado o reencontrado. Quien habla, en definitiva, no es el hombre que intenta recordar la vida y las sensaciones de cuando no era todavía "él mismo". Cuando Alexina redacta sus memorias no se encuentra lejos del suicidio; ella sigue sintiéndose sin un sexo determinado, pero esta vez privada de las delicias que experimentaba al no tenerlo o, al menos, al no tener el mismo que aquéllas con las que vivía y a las que amaba y deseaba tanto. Lo que entonces evoca en su pasado son los limbos felices de una no identidad que, paradójicamente, se amparaba en la vida de estas sociedades cerradas, estrechas y cálidas que conocían la extraña felicidad, a la vez obligatoria y prohibida, de no conocer más que un solo sexo.

En la mayoría de las ocasiones, los que relatan su cambio de sexo pertenecen a un mundo profundamente bisexual, y el trastorno de su identidad se traduce en el deseo de pasar al otro lado —del lado del sexo que deseaba haber tenido y al cual les gustaría pertenecer. En nuestro caso, la intensa monosexualidad de la vida religiosa y escolar sirve para revelar los tiernos placeres que descubre y provoca la no identidad sexual cuando se extravía en medio de todos esos cuerpos semejantes.

El *affaire* de Alexina y sus recuerdos parece que no despertaron mucho interés en su época. En su inmensa recopilación de casos de hermafroditismo, Neugebauer hizo solamente un resumen y una cita bastante larga del caso. A. Dubarry, un autor polígrafo de relatos de aventuras y de novelas médico-pornográficas, tan al gusto de la época, se sirvió clarísimamente de varios elementos de la historia de Herculine Barbin para su *Hermaphrodite*. Pero fue en Alemania donde la vida de Alexina encontró mayor eco, en razón de una novela corta de Panizza titulada *Un scandale au convent*. Que Panizza conociera el texto de Alexina por la obra de Tardieu no tiene nada de extraordinario: fue psiquiatra y estuvo en Francia durante 1881. Le interesaba más la literatura que la medicina, pero el libro sobre la *Question médico-légale de l'identité* debió pasar por sus manos, a menos que lo encontrara en alguna biblioteca alemana a su regreso en 1882 para ejercer por algún tiempo su profesión de psiquiatra. El encuentro imaginario entre la pequeña provinciana francesa de sexo indeterminado y el psiquiatra frenético que iría a morir en el manicomio de Bayreuth tiene algo de sorprendente. Por un lado, los placeres furtivos y sin nombre que crecen en el mundo tibio de las instituciones católicas y los internados femeninos; por otro, la rabia anticlerical de un hombre en quien se aunaba, curiosamente, un positivismo agresivo junto con un delirio de persecución que tenía como centro principal a Guillermo II. De una parte, los amores secretos y extraños que una decisión médica y judicial convertiría en imposibles; de otra, un médico que fue condenado a un año de cárcel por haber escrito *Le concile d'amour*, uno de los textos más "escandalosamente" antirreligiosos de una época en la que no escaseaban, después además de haber sido expulsado de Suiza, donde había buscado refugio por haber "atentado" contra una menor.

El resultado es bastante notable. Panizza conservó algunos datos importantes del *affaire*: el mismo nombre de Alexina B, la escena del examen médico. Por una razón que se me escapa, modificó los informes médicos (quizás porque, al servirse de sus propios recuerdos de lectura sin tener el libro de Tardieu delante, echó mano de algún otro informe disponible sobre un caso similar). Pero, por encima de todo, hizo bascular todo el relato: lo trasladó en el tiempo; modificó sensiblemente sus elementos materiales y su atmósfera; y, en

especial, lo hizo pasar del modo subjetivo a la narración objetiva. Dio entonces al conjunto un cierto aire dieciochesco: Diderot y *La Religieuse* no parecen estar lejos. Un rico convento para jóvenes aristócratas; una superiora sensual que muestra hacia su sobrina un afecto equívoco; intrigas y rivalidades entre religiosas; un abad erudito y escéptico; un crédulo cura rural y los campesinos que toman las horcas para prender al diablo. Hay allí un libertinaje a flor de piel y todo un juego sólo en parte ingenuo, de creencias no del todo inocentes, tan alejado de la gravedad provinciana de Alexina como de la violencia barroca del *Concile d'amour*.

Pero al inventar todo este paisaje de galantería perversa, Panizza deja voluntariamente en el centro de su relato una amplia zona de sombra: allí donde precisamente se encuentra Alexina. Hermana, maestra, colegial inquietante, querubín extraviado, amada, amante, fauno errante por el bosque, íncubo que se desliza en los dormitorios tibios, sátiro de piernas peludas, demonio que se exorciza: Panizza sólo presenta los perfiles fugitivos bajo los cuales aparece ante los otros. Ella no es nada más, ella, el hombre-mujer, el masculino-femenino de eternidad imposible, aquello que discurre, por la noche, en los sueños, los deseos y los temores de cada uno. Panizza sólo ha querido hacer de ella una sombra, sin identidad y sin nombre, que se desvanece al final del relato sin dejar rastro. No ha querido ni fijarla a través de un suicidio, que le permitiera llegar a ser, como Abel Barbin, un cadáver al que médicos curiosos acabaron por atribuir la realidad de un sexo mezquino.

Si he acercado estos dos textos ha sido, en primer lugar, porque los dos pertenecen a este final del siglo XIX que tan obsesionado ha estado con el tema del hermafrodita, un poco como el XVIII lo estuvo con el travestí. Pero también porque ambos permiten ver la estela que ha podido dejar esta pequeña crónica provinciana, apenas escandalosa, en la memoria desgraciada de quien fue su personaje principal, en el saber de los médicos que intervinieron y en la imaginación de un psiquiatra que, a su manera, caminaba hacia su propia locura.

## **10.2- Annex 2. Informes del cas H.B**

**TARDIEU.** En su *Question médico-légale de l'identité dans les rapports avec les vices de conformation des organes sexuels*, A. Tardieu presenta así los recuerdos de Alexina B:

El hecho extraordinario que me queda por referir proporciona efectivamente el ejemplo más cruel y doloroso de las consecuencias fatales que puede acarrear un error cometido desde el nacimiento en la constitución del estado civil. Se verá a la víctima de tal

error, después de veinte años vistiendo la ropa de un sexo que no era el suyo, enfrentada a una pasión ignorada por ella misma, finalmente advertida por la explosión de sus sentidos, más tarde entregada a su sexo verdadero al tiempo que al sentimiento real de su enfermedad, hasta aborrecer la vida, poniéndola fin con un suicidio. Este pobre desgraciado, educado en un convento y en internados de señoritas hasta la edad de veintidós años, aprobado en los exámenes y provisto del diploma de institutriz, vio, tras las circunstancias más dramáticas y conmovedoras, su estado civil corregido por una decisión del tribunal de La Rochelle,\* y no pudo soportar la existencia miserable que su nuevo sexo incompleto le imponía. Ciertamente, en este caso, las apariencias del sexo femenino habían llegado muy lejos, pero, no obstante, la ciencia y la justicia se vieron obligadas a reconocer el error devolviendo a este joven a su sexo verdadero. Las luchas y agitaciones de que fue víctima este ser infortunado han sido descritas por él mismo en páginas que ninguna ficción novelesca sobrepasan en interés. Es difícil leer una historia más desconsolada, relatada con el acento más verdadero, e incluso si su discurso no contuviera en sí mismo una verdad sobrecogedora, tenemos, en documentos auténticos y oficiales que adjuntaré, la prueba de que guarda la más perfecta exactitud. No dudo en publicarla casi entera, no queriendo dejar pasar la doble y preciosa enseñanza que encierra, de una parte, desde el punto de vista de la influencia que ejerce sobre las facultades afectivas y las disposiciones morales la malformación de los órganos sexuales, y, de otra, desde el punto de vista de la gravedad de las consecuencias individuales y sociales que puede tener una constatación errónea del sexo del niño que acaba de nacer.

**CHESNET.** *Cuestión de identidad; vicio de conformación de los órganos genitales externos; hipostasias, error sobre el sexo:*

El que suscribe, doctor en medicina, vecino de La Rochelle, departamento de la Charente-Inférieure, expone a quien corresponda lo siguiente: "Un niño, nacido de los esposos B..., en Saint-Jean-d'Angély, el 8 de noviembre de 1838, fue declarado en su estado civil como hembra, y aunque inscrita con los nombres de Adélaïde-Herculine, sus padres tomaron por costumbre llamarle Alexina, nombre que continúa llevando hasta este momento. Enviada a escuelas de señoritas y más tarde a la Escuela normal del departamento de la Charente-Inférieure, Alexina obtuvo hace dos años un diploma de institutriz y ejerce las funciones en un internado. Habiéndose quejado de vivos dolores que sentía en la ingle

---

\* Es un error. La decisión de rectificar el acta de estado civil fue tomada, de hecho, por el tribunal civil de Saint-Jean-d'Angély. (Michel Foucault).

izquierda, se decidió someterla a la visita de un médico, quien no pudo reprimir, a la vista de los órganos genitales, la expresión de su sorpresa. Comunicó sus observaciones a la dueña del pensionado, que intentó tranquilizar a Alexina diciéndole que lo que ella sentía se debía a su organismo, y que no había razón para inquietarse. Alexina, pese a todo, preocupada por una suerte de misterio del que adivinaba ser objeto, y por algunas palabras que se le escaparon al médico durante la visita, comenzó a mostrar hacia sí misma una atención que nunca había tenido. Relacionada diariamente con chicas jóvenes de 15 a 16 años, sentía emociones de las que apenas se había guardado. Más de una vez, por la noche, sus sueños eran acompañados de sensaciones indefinibles, se sentía mojada y encontraba por la mañana manchas grisáceas y como almidonadas en la ropa blanca. Tan sorprendida como alarmada, Alexina confió el nuevo estado de su espíritu a un eclesiástico, quien, sin duda no menos sorprendido, le instó para que aprovecharse un viaje que debía hacer a R..., donde vivía su madre, para consultar a Monseñor. Ella se presentó en efecto al obispo, y de resultas de esta visita, fui encargado de examinar con cuidado a Alexina y dar mi opinión sobre su verdadero sexo. De este examen resultan los hechos siguientes: Alexina, que está en su vigésimo segundo año, es morena, su altura es de 1 metro 59 centímetros. Los rasgos de la cara no están bien caracterizados y permanecen indecisos entre los del hombre y los de la mujer. La voz es habitualmente la de una mujer, pero a veces en la conversación o en la tos se mezclan sonidos graves y masculinos. Un ligero vello recubre el labio superior; algunos pelos de barba se notan en las mejillas, sobre todo a la izquierda. El pecho es el de un hombre, plano y sin apariencia de senos. Las reglas no han aparecido nunca, con gran desesperación de su madre y de un médico que consultó, el cual se vio impotente para hacer aparecer ese flujo periódico. Los miembros superiores no tienen ninguna de las formas redondeadas que caracterizan a las mujeres bien hechas; son muy morenos y ligeramente peludos. La pelvis, las caderas, son las de un hombre. La región supra-pubiana se halla provista de un pelo negro cada vez más abundante. Si se separan los muslos, se percibe una hendidura longitudinal, que se extiende desde el monte de venus hasta las cercanías del ano. En la parte superior, se encuentra un cuerpo peniforme, de una longitud de 4 a 5 centímetros desde su punto de inserción hasta su extremidad libre, que está formada por un glande recubierto de un prepucio ligeramente aplanado en la parte inferior e imperforado. Este pequeño miembro, tan alejado por sus dimensiones del clítoris como de la verga en su estado normal, puede, según dice Alexina, inflarse, endurecerse y alargarse. Sin embargo, la erección propiamente dicha debe ser muy limitada, encontrándose esta verga imperfecta retenida inferiormente por una especie de frenillo que no deja libre más que el glande. Los aparentes labios mayores que se distribuyen a cada lado de la hendidura están muy salientes, sobre todo el derecho, y recubiertos de pelos; en realidad, no son más

que las dos mitades de un escroto que ha quedado partido. En efecto, se percibe manifiestamente al palparlos un cuerpo ovoide suspendido del cordón de los vasos espermáticos; el cuerpo, un poco menos desarrollado que en el hombre adulto, parece que no puede ser otra cosa que el testículo. En la derecha, ha descendido completamente; en la izquierda, ha quedado más alto, pero es movable y desciende más o menos cuando se le presiona. Estos dos cuerpos globulosos son muy sensibles a la presión cuando ésta es un poco fuerte. Según toda la apariencia, se trata del paso tardío del testículo a través del anillo inguinal lo que ha causado los vivos dolores de los que se quejaba Alexina, haciendo necesaria la visita de un médico, quien, al conocer que Alexina nunca había reglado, exclamó: "lo creo, no lo hará nunca". Un centímetro por debajo de la verga se encuentra la abertura de una uretra completamente femenina. Introduje una sonda y dejé caer una pequeña cantidad de orina. Al retirarla, pedí a Alexina que orinase en mi presencia, lo que hizo con un chorro vigoroso, dirigido horizontalmente a la salida del canal. Es muy probable que el espermatozoide sea lanzado igualmente a distancia. Más abajo de la uretra y aproximadamente a dos centímetros del ano, se encuentra el orificio de un canal muy estrecho, donde hubiera podido introducir el extremo de mi dedo meñique, si Alexina no se hubiera quitado, pareciendo experimentar dolor. Introduje mi sonda para mujer y reconocí que ese canal tenía más o menos 5 centímetros de longitud y terminaba en un fondo de saco. Mi dedo índice introducido por el ano sintió la punta de la sonda a través de las paredes que se pueden llamar recto-vaginales. Este canal es, por lo tanto, una especie de inicio de vagina, en cuyo fondo no se encuentra vestigio alguno de cuello uterino. Mi dedo, llevado muy alto dentro del recto, no pudo encontrar la matriz a través de las paredes intestinales. Las nalgas y los muslos están cubiertos en su parte posterior de abundantes pelos negros, como en el hombre más velludo. ¿Qué concluiremos de estos hechos precedentes? ¿Es Alexina una mujer? Ella tiene una vulva, labios mayores, una uretra femenina, independiente de una especie de pene imperforado, el cual ¿no será un clítoris monstruosamente desarrollado? Existe una vagina, muy corta en verdad, muy estrecha, pero al fin y al cabo ¿qué es sino una vagina? Estos son atributos completamente femeninos: sí, pero Alexina no ha reglado jamás, todo el exterior de su cuerpo es el de un hombre, mis exploraciones no han podido encontrar la matriz. Sus gustos, sus inclinaciones, le atraen hacia las mujeres. Por la noche, sensaciones voluptuosas son seguidas de un derramamiento espermático, su ropa interior aparece manchada y almidonada. Para acabar, en fin, se encuentran al tacto unos cuerpos ovoides, un cordón de vasos espermáticos en un escroto dividido... He aquí los verdaderos testimonios del sexo; podemos concluir y decir: Alexina es un hombre, hermafrodita sin duda, pero con predominancia evidente del sexo masculino. Su historia es, en lo esencial, la reproducción

casi completa de un hecho contado por M. Marc en el *Dictionnaire des sciences médicales* en la voz Hermaphrodite, y citado igualmente por Orphée en el primer volumen de su *Médecine légale*. Marguerite-Marie, de quien hablan estos autores, ha solicitado y obtenido del tribunal de Dreux la rectificación de su sexo en el registro civil.

**E. GOUJON.** *Estudio de un caso de hermafroditismo imperfecto en el hombre:*

*Indicaciones preliminares*

En el transcurso del mes de febrero de 1868, un joven, empleado en una oficina del ferrocarril, se daba voluntariamente la muerte por asfixia carbónica en una habitación más que modesta, situada en la quinta planta de una casa de la calle de l'Ecole de Médecine. M. Régnier, médico forense, y el comisario de policía del barrio, advertidos del hecho, acudieron al domicilio del desgraciado y encontraron una carta dejada por él encima de una mesa, en la que decía que se daba muerte para escapar a sufrimientos le obsesionaban constantemente. Estos señores, visto el aspecto externo del cadáver y las informaciones proporcionadas por la portera de la casa, que veía todos los días al joven, no sospechando de nada que pudiera explicar los aludidos sufrimientos, tuvieron la idea de examinar los órganos genitales, suponiendo que podía estar afectado de una sífilis, la cual, como se sabe, sumerge a menudo a los individuos que la padecen en un profundo marasmo y un gran abatimiento moral que, de modo frecuente, conduce al suicidio a determinados sujetos, ya de por sí melancólicos. M. Régnier, en este examen, vio rápidamente una anomalía muy considerable en los órganos genitales externos y reconoció un caso de hermafroditismo masculino de los más notables. En efecto, como se verá a continuación, resulta difícil encontrar una mezcla de los dos sexos llevada tan lejos en lo que se refiere a los órganos genitales externos. Fui advertido del hecho por el doctor Duplomb, quien, al igual que yo, lamentaba que su observación fuera a perderse para la ciencia, y ambos rogamos a M. Régnier que utilizara toda su influencia sobre el comisario de policía para que se me permitiera hacer la autopsia y extraer las diferentes partes de las que se componía la anomalía. La autorización me fue concedida a condición de que me fuera adjuntado un médico que tuviese una posición oficial; avisamos entonces a M. Houel, Catedrático de la Facultad, a quien debo dar las gracias así como al doctor Régnier, por la forma desinteresada en la que dejó en mis manos el estudio de este caso señalado. La observación de la que informo es seguramente una de las más completas que posee la ciencia dentro de este género, dado que el individuo que es objeto de ella pudo ser seguido, por así decir, desde su nacimiento hasta su muerte, además de que tanto el examen de su cadáver como la autopsia pudieron realizarse con todas las precauciones deseables. Esta observación

es sobre todo completa por el hecho excepcional de que el sujeto en cuestión tuvo el cuidado de dejarnos unas extensas memorias, a través de las cuales nos introduce en todos los detalles de su vida y en todas las impresiones que se produjeron en él en los diferentes períodos de su desarrollo físico e intelectual. Estas memorias tienen tanto más valor porque emanan de un individuo dotado de una cierta instrucción (poseía un diploma de institutriz y había obtenido el primer puesto en el examen de la Escuela normal para la obtención de tal diploma) y que se esforzaba en darse cuenta de las distintas impresiones que experimentaba.\*\* La situación de este individuo no es única. En efecto, se encuentran en Geoffroy Saint-Hilaire observaciones que guardan un gran parecido con la que aquí yo refiero.\*\*\* El hermafrodita que nos ocupa fue inscrito en el registro civil como perteneciente al sexo femenino; fue educado con muchachas, en medio de las cuales transcurrió su infancia y adolescencia. Las modificaciones físicas que se produjeron más tarde le obligaron a pedir la rectificación del estado civil, que definitivamente le restituyó a su sexo, que era el masculino, a pesar de que un examen superficial de los órganos genitales externos hiciera más propicio su alineamiento con las mujeres. La autopsia que se pudo llevar a cabo ha permitido rectificar el primer juicio emitido sobre su sexo durante la mayor parte de su vida, confirmando la exactitud del diagnóstico que en última instancia le colocó en su verdadero lugar dentro de la sociedad. Según el enunciado que precede, se ve que este caso suscita diversas cuestiones fisiológicas y médico-legales. La conformación de los órganos genitales externos de este individuo le permitía, aunque manifiestamente fuera un hombre, jugar en el coito indistintamente el papel de un hombre o de una mujer; siendo estéril en uno y otro caso. Podía desempeñar el papel de hombre en este acto gracias a un pene imperforado susceptible de erección, y que alcanzaba entonces el volumen de la verga de algunos individuos regularmente conformados. Como se verá más adelante por su descripción, este órgano era más bien un clítoris voluminoso que un pene; y, en efecto, en ocasiones se puede observar en la mujer que el clítoris alcanza el volumen del dedo índice. La erección podía estar acompañada de eyaculación y de sensaciones voluptuosas, tal y como hace saber en sus memorias. Esta eyaculación no se realizaba por el pene, que estaba imperforado como ya he dicho antes. Una vagina que terminaba en fondo de saco y en la cual se podía introducir sin resistencia el dedo índice, le permitía igualmente jugar el papel de mujer en el acto del coito. A esta vagina, situada como es ordinario en la mujer, se le anexionaban glándulas vulvo-vaginales que se

---

\*\* El profesor Tardieu, habiéndose hecho poseedor de estas memorias, con su gentileza habitual, ha tenido a bien hacérmelas conocer.

\*\*\* Véase I. Geoffroy Saint-Hilaire, *Histoire des anomalies de l'organisation*, Paris, 1836, t. II, pp. 30 y siguientes, y atlas, pl. IV.



abrían a cada lado de la vulva y junto a la abertura de otros dos pequeños conductos que servían para la emisión o eyaculación del esperma. Ya había hecho la descripción anatómica del sujeto que nos ocupa cuando me enteré por el profesor Tardieu que este desgraciado había sido objeto de un informe médico-legal por parte de un distinguido médico de la Roche lie, en el momento en que el tribunal hubo de pronunciarse sobre la modificación de su estado civil y la devolución a su sexo verdadero. A este informe tan exacto y tan bien hecho me remito por completo, y sólo tendré que añadir, en lo que se refiere a los órganos genitales externos, algunas modificaciones sobrevenidas en el tiempo que separa a los dos exámenes. He aquí este informe. Cuando procedo a examinar el cadáver, el informe que se acaba de leer ha cumplido ocho años, y el individuo de quien se trata está ya en la treintena. He aquí el estado que presenta entonces este desdichado, que se encuentra en un miserable reducto, de los que todavía existen desgraciadamente en París, y que habrán de desaparecer poco a poco ante los progresos incesantes de la higiene. Un grabado pésimo, una pequeña mesa y una silla constituyen todo el mobiliario de este lugar, donde cuatro personas caben con dificultad. Un pequeño hornillo de tierra, en el que restan las cenizas, se encuentra en un rincón junto a un trapo que guarda carbón de leña. Sobre la cama, el cadáver está acostado sobre su espalda, vestido en parte; su cara está cianótica, y un hilillo de sangre negra y espumosa brota por su boca. Su talla es la que se indica en el informe de M. Chesnet; los cabellos son negros, bastante abundantes y finos; la barba es igualmente negra, pero no muy abundante en las partes laterales del rostro, siendo más bien espesa en el mentón y en el labio superior. El cuello es delgado y bastante largo y la laringe un poco saliente. La voz, según informaciones recogidas en personas que lo veían, no estaba fuertemente timbrada. El pecho tiene las dimensiones corrientes y la conformación de un hombre de su tamaño, y no se ven pelos, excepto alrededor de los pezones, que son negros y un poco salientes; en cuanto a los senos, tiene los propios de un hombre de su corpulencia. Los miembros superiores e inferiores están recubiertos de pelos negros muy finos y los relieves musculares están más acusados que en una mujer. Las rodillas no se inclinan la una hacia la otra; el pie y la mano son pequeños; la pelvis no está más desarrollada de lo que es normal en un hombre.

#### *Estado de los órganos genitales externos*

Encima del pene, que es prominente, hay repartidos pelos negros abundantes, largos y rizados, que cubren igualmente el periné y las partes que simulan los labios mayores, y bordean completamente el ano; disposición que falta generalmente en la mujer. En el lugar que ocupa normalmente, se aprecia un pene, regularmente insertado, de 5 centímetros de longitud y de 2 centímetros y medio de diámetro en estado de flacidez. Este órgano se termina

en un glande imperforado, aplanado lateralmente y completamente descubierto del prepucio que forma una corona en su raíz. Este pene, que no sobrepasa en volumen al clítoris de algunas mujeres, está ligeramente curvado por debajo, retenido en esta posición por la parte inferior del prepucio que se confunde y se pierde en los repliegues de la piel que forman los labios mayores y menores. Un poco más abajo del pene y en la situación habitual en la mujer, se encuentra una uretra análoga a la de esta última. Es fácil introducir allí una sonda y llegar hasta la vejiga, que vaciamos de este modo. Más abajo de la uretra, se distingue el orificio de la vagina, y en el momento de realizar este examen, se produce un ligero derramamiento de sangre por la vulva; el doctor Régnier, que también lo constata, cree que está ocasionado por la introducción repetida del dedo en ese momento. Esta es, en efecto, la única explicación pertinente de este fenómeno; el sujeto en cuestión, como se ha visto antes, no tuvo nunca derrames periódicos de sangre por la vulva y el examen de los órganos internos lo explica perfectamente. Se introduce con facilidad el dedo índice a todo lo largo de la vagina, pero no se aprecia nada con la punta del dedo que recuerde la conformación de un cuello uterino; se tiene, al contrario, la sensación de un fondo de saco. La longitud de esta vagina es de 6 centímetros y medio; en sus laterales y en toda su longitud, se aprecian al tacto dos cordones, pequeños y duros, situados por debajo de la mucosa, y que son, como veremos más adelante, los conductos eyaculadores que vienen a abrirse al orificio vulvar, cada uno por un lado. La mucosa vaginal es lisa y muy inyectada, y se encuentra recubierta en toda su extensión de un epitelio pavimentoso que es el que tapiza la vagina de la mujer. Se constata la existencia de pequeños folículos en el espesor de esta mucosa. Cerca del orificio vulvar se encuentran algunos repliegues circulares de la mucosa, pero que por su disposición no recuerdan la existencia del himen. En el espacio comprendido entre los repliegues del prepucio que retienen el glande, dirigiéndolo hacia abajo, y el orificio vulvar, se encuentra un gran número de pequeños orificios, canales excretores de glándulas situadas por encima, y comprimiendo ligeramente la piel de esta región se hace salir de estos pequeños agujeros una materia gelatinosa, incolora, que no es otra cosa que mucus concreto. El ano está situado a 3 centímetros y medio de la vulva y no presenta nada anormal. A cada lado del órgano eréctil (pene o clítoris), y formando un verdadero canal en donde se encuentra este último, existen dos repliegues voluminosos de la piel que son los dos lóbulos de un escroto que ha quedado dividido. El lóbulo derecho, mucho más voluminoso que el izquierdo, contiene sin duda un testículo de un volumen normal, y del que es fácil percibir a través de la piel el cordón que llega hasta el anillo. El testículo izquierdo no había descendido por completo, estando gran parte de él retenido todavía en el anillo.

### *Examen de los órganos internos*

Al abrir el cadáver, se aprecia que únicamente el epidídimo del testículo izquierdo había franqueado el anillo; es más pequeño que el derecho; los canales deferentes se aproximan por detrás y por debajo de la vejiga. Mantienen relaciones normales con las vesículas seminales, de donde salen los dos canales eyaculadores que emergen y se deslizan bajo la mucosa vaginal de cada lado hasta el orificio vulvar. Las vesículas seminales, la derecha más voluminosa que la izquierda, están relajadas por la presencia de esperma de consistencia y color normales. El examen microscópico de este líquido revela espermatozoides, tanto al tomar el líquido en las vesículas como en los testículos. Sin embargo, vemos, en el testículo que había franqueado el anillo y la vesícula correspondiente, unos cuerpos redondeados y voluminosos que recuerdan a las células madres de los espermatozoides u óvulos macho de M. Robin. Es fácil desenrollar los tubos testiculares de uno y otro testículo, y el microscopio no revela nada anormal en el derecho; pero, en el izquierdo, que estaba en parte en el abdomen, los tubos están grasientos y el parénquima del testículo tiene un tinte amarillento que no se da en el otro. Se colocó una pequeña cánula en cada una de las vesículas seminales e inyecté leche para asegurarme de la dirección de los conductos eyaculadores; la leche acaba por salir a chorros y por cada lado al orificio de la vulva, tal y como he dicho anteriormente. La vejiga, situada correctamente, es voluminosa; distendida mediante una inyección de agua, asciende por encima del pubis. Nada hace pensar por su forma en la presencia de un útero y de ovarios. Solamente se encuentra, bastante por encima del fondo de saco que forma la vagina, un plano fibroso espeso, sobre el que están pegadas las vesículas seminales, que asciende muy alto por detrás de la vejiga y retiene fijada a la vagina por cada lado, recordando hasta cierto punto la forma de los ligamentos anchos; pero ni la más atenta disección permite establecer alguna similitud con un útero o con los ovarios. Fue de todo punto imposible descubrir algún orificio al fondo de la vagina; terminaba completamente en un fondo de saco. El peritoneo mantenía sus normales relaciones con la vejiga y pasaba muy por encima de la cavidad vaginal, estando lejos de tocar el fondo. Se constata fácilmente al diseccionar la presencia de dos glándulas vulvo-vaginales cuyo volumen y localización son normales, y su pequeño conducto excretor que se abre un poco por debajo de los canales eyaculadores del esperma; al comprimir esas glándulas, sale gran cantidad de un líquido viscoso. Sobre la uretra y en las cercanías del cuello de la vejiga se encontraba igualmente una pequeña glándula, que era seguramente una próstata poco desarrollada.

### *Discusión de los hechos precedentes*

Aunque parezca extraordinario que un error sobre el sexo de un individuo pueda prolongarse durante tanto tiempo, la ciencia no deja de poseer por ello un número bastante grande de ejemplos, de los cuales algunos guardan una gran analogía con el que nos ocupa. Resulta cierto afirmar que la mayoría de los casos no fueron objeto de examen detenido por parte de los médicos, y que en la mayoría de las ocasiones era una circunstancia fortuita la que venía a otorgar la demostración fisiológica del sexo verdadero. Nos acordamos del caso "citado a propósito de una memoria de Geoffroy Saint-Hilaire, de un monje hermafrodita, considerado como hombre, y que, a pesar de sus votos de castidad, reveló cuando dio a luz, que su sexo no era el mismo que el de sus compañeros de claustro" (L. Le Fort, *Vices de conformation des organes génitaux*). Schweikhard refiere igualmente la historia de un individuo inscrito en el registro como mujer y considerado como tal hasta el momento en que pidió casarse con una muchacha a la que había dejado embarazada. En este individuo, el glándula se encontraba imperforado y la uretra se abría por debajo de él; la orina seguía al salir la dirección horizontal de la verga. El autor no dice en este caso si había constatado el lugar de emisión del espermatozoide. Louis Casper, en un trabajo analizado por Martini, cuenta que "debido a las quejas de una mujer embarazada, que acusaba a una comadrona de haberla violado, habiendo ejercido el coito con ella, la comadrona fue examinada y se constató que el clítoris, aunque más desarrollado de lo habitual, no tenía las dimensiones suficientes para ejercitar el coito; que la vagina era tan estrecha que no podía introducirse más que la extremidad del dedo meñique, y que en uno de los lados existía un pequeño tumor que hacía suponer la existencia de un testículo". Resultaría fácil multiplicar los ejemplos de este género y sería también provechoso para la ciencia que todos los documentos que posee sobre este tema se reunieran en un trabajo conjunto, que se convertiría en una guía preciosa para los médicos que son llamados a dar su opinión y a pronunciar un juicio sobre aquellos afectados por este tipo de anomalía. Se deduciría fácilmente de este trabajo, según las observaciones que poseemos, que si bien es difícil algunas veces o incluso imposible reconocer el sexo verdadero de un individuo en el momento del nacimiento, no lo es tanto a una edad más avanzada y, sobre todo, en las cercanías de la pubertad. En efecto, en ese momento se descubren en las personas que han sido víctimas de un error, inclinaciones y hábitos que corresponden a su sexo verdadero, y cuya observación ayudará considerablemente a señalar su puesto en la sociedad, si el estado de los órganos genitales y de sus diferentes funciones no hubiera sido suficiente para llegar a tal fin. De este conjunto de observaciones, se destacaría claramente el hecho, si es que era necesario demostrarlo todavía, de que el hermafroditismo no existe en el hombre y en los animales superiores. La cirugía resulta a

menudo todopoderosa para remediar ciertos vicios de conformación designados con el nombre de hermafroditismo, y varios éxitos muy notables se encuentran recogidos en la tesis de M. León Le Fort: entre otros, el de Louise D..., tomado de la práctica de M. Huguier, y a la que este cirujano hizo una vagina artificial con un completo éxito. Nos acordamos de la observación de Marie-Madeleine Lefort, sobre la cual Béclard fue encargado de hacer un informe en 1815, y que murió en 1864 en el Hotel Dieu. A pesar del informe tan exacto de Béclard, que concluía que era una mujer, ella fue considerada durante cuarenta años, por la mayoría de los médicos y cirujanos de los hospitales, y que pudieron observarla en los diferentes servicios a los que se presentaba, como perteneciente al sexo masculino. La autopsia, realizada por M. Dacorogna, interno del servicio donde murió Marie-Madeleine Lefort, demostró que Béclard tenía razón, y que ella poseía todos los atributos propios del sexo que él le había asignado, no difiriendo de las otras mujeres más que por un clítoris más voluminoso de lo que debía ser y una imperforación de la vagina, que se encontraba cerrada por una membrana poco espesa, y que la simple incisión de esta membrana hubiera bastado para devolver al sujeto su sexo definitivamente. Béclard había además propuesto esta operación cuando realizó el examen. Durante mucho tiempo, se invocaron multitud de causas diversas para explicar esta clase de anomalía. La anatomía comparada, sobre todo, ha sido invocada a menudo; pero desde los bellos trabajos de M. Coste y otros embriogenias modernos se acude especialmente a la anatomía del desarrollo o embriogenia para encontrar las luces necesarias que permitan resolver estas cuestiones. En efecto, el estudio de la embriogenia nos muestra que las diversas pausas sufridas por los embriones son el origen de las diferentes deformaciones o monstruosidades que frecuentemente se ofrecen a nuestra observación y que constituyen en gran manera la anatomía patológica y toda la ciencia de las monstruosidades o teratología. Voy por tanto a recurrir a la embriogenia para explicar el estado de los órganos genitales externos del sujeto al que refiero la observación. Según M. Coste, los órganos genitales externos no comienzan a aparecer hasta el cuadragésimo o cuadragésimo quinto día, mientras que los correspondientes órganos internos han comenzado ya su desarrollo desde varios días antes. Se aprecia entonces en este período fetal, en la base del muñón caudal, en la pequeña hendidura que se ahonda cada vez más y que comunicará un poco más tarde con la vejiga, la vagina y el recto, se ven, digo, en la cima de esta pequeña hendidura o surco, dos pequeños cuerpos redondeados que darán nacimiento a los cuerpos cavernosos de la verga, en el hombre, y el clítoris y los labios menores, en la mujer. Estas dos pequeñas eminencias se unen en su borde superior y forman entre su borde inferior, que queda libre, un pequeño canal que persistirá en la mujer, pero que se transforma en un canal completo en el hombre, constituyendo la uretra. La ausencia de reunión en el hombre de los

bordes libres de esta hendidura o canal establece el vicio de conformación que designamos con el nombre de hipostasias, y que se da en el caso que estudiamos. Por debajo de estas pequeñas eminencias de las que acabo de hablar pronto se desarrollan otras dos que formarán el escroto del hombre o los labios mayores de la mujer. Por tanto, la no reunión de los dos lóbulos del escroto es lo que constituye aquello que ha designado con el nombre de labios mayores en el sujeto que estudiamos. La analogía que puede establecerse entre las diferentes glándulas que se encuentran en la vagina de la mujer y en la uretra del hombre nos autoriza perfectamente a afirmar que las glándulas vulvo-vaginales de nuestro sujeto no eran otras que las glándulas de Cowper o vulvo-uretrales; las que existían en la vagina y terminaban en un fondo de saco, eran las glándulas de la uretra del hombre; y este mismo callejón vaginal sin salida no era sino el canal de la uretra que hubiera debido existir en estado normal. El profesor Courty, que se ha ocupado mucho de las analogías orgánicas existentes en los diferentes aparatos, justifica así de manera muy clara y verosímil aquéllas que él establece entre la porción membranosa de la uretra en el hombre y la vagina en la mujer. "La vagina, en efecto, se desarrolla en el blastemo intermediario del recto y la vejiga, inmediatamente por debajo de la aponeurosis perineal media, mediante la formación en la pared vésico-rectal de un canal que va al encuentro, por un lado, de la hendidura vulvar y, por otro, del cuello uterino. Igualmente, se forma en el mismo punto y de la misma manera la porción membranosa de la uretra del hombre por delante de la cresta uretral (adosamiento de dos espermiductos), y por detrás de la hendidura o canal peneano, que no tarda en convertirse en canal por una soldadura inferior que se extiende hasta el bulbo incluido. Por esta analogía, confirmada en todas partes por toda clase de pruebas que no voy a reproducir aquí, se desprende una consecuencia que no deja de ser paradójica, a saber, en primer lugar, que en el hombre no se da, hablando con propiedad, el canal de la uretra, mientras que sí que existe verdaderamente uno en la mujer. En el hombre, el canal por el que la orina se vierte desde la vejiga hacia fuera no es más que el análogo del canal vagino-vulvar de la mujer desarrollado de otra forma y acomodado a otros usos. En el hombre, las vías urinarias propiamente dichas terminan en el cuello de la vejiga. El canal que las continúa pertenece por su origen y finalidad al aparato genital. Es, a decir verdad y por encima de todo, propulsor del semen. Se presta solamente a la excreción de la orina, líquido que lo recorre de un extremo a otro pasando sucesivamente por sus porciones prostáticas (cuello uterino), membranosas (vagina), bulbo-esponjosas (vestíbulo); nueva prueba de las diferencias de estructura o de finalidad que la naturaleza sabe imprimir en órganos fundamentalmente idénticos".\*\*\*\* La situación de los canales eyaculadores en el

---

\*\*\*\* A. Courty, *Maladie de l'utérus et de ses annexes*, Paris, 1867, p. 37.

sujeto que examino da la razón a la teoría de M. Courty; se aprecia, en efecto, que en el desarrollo normal de esta uretra transformada en vagina, el orificio externo de estos pequeños canales correspondería a la situación del verumontanum. Entre las cuestiones médico-legales que puede plantear una observación semejante a la de Alexina, se encuentra aquella que pide al experto que se pronuncie sobre la aptitud para el matrimonio y la reproducción. Responder a tal pregunta le pone seguramente en un aprieto, pero yo no creo que, después de un examen serio de los órganos genitales, se encuentre autorizado para responder negativamente en uno y otro caso. Siendo la procreación la forma natural del matrimonio, Alexina era portador de los órganos característicos de su sexo, y por tanto sus funciones se ejercían. La disposición de los canales eyaculadores se oponía a que el semen fuera llevado directamente al fondo de la vagina; pero sabemos hoy en día que la fecundación puede producirse incluso si el fluido seminal impregna solamente la entrada de la vagina. La ciencia posee numerosas observaciones de sujetos afectados de hipostasias, en los que el orificio uretral externo estaba más o menos cercano al escroto, que han llegado a ser padres de varios niños, y, en este caso, la autenticidad de la paternidad venía demostrada por la transmisión hereditaria a los niños de los mismos vicios de conformación que habían padecido. El fluido seminal contenido en la vesícula correspondiente al testículo descendido del sujeto examinado no contenía espermatozoides; con más razón, el esperma en la vesícula del testículo que había quedado retenido en el anillo estaba igualmente desprovisto de ellos, \*\*\*\*\* lo que parece ser la regla en los testículos que no llevan a cabo su migración completa. Pero este estado de cosas no podía ser más que temporal respecto al testículo completamente descendido de Alexina, y muy bien hubiera podido constatarse en otro momento la presencia de espermatozoides en su líquido seminal. Sabemos que en hombres aparentemente saludables se da en algunos casos ausencia de espermatozoides durante un tiempo determinado, en virtud de cualquier influencia, pudiendo reaparecer a continuación. Este bien podría ser el caso del sujeto que hemos estudiado. Contrariamente a los casos de Follin, las numerosas e interesantes observaciones sobre monorquidia realizadas por E. Godard demuestran de una forma constante la presencia de espermatozoides en el fluido seminal de individuos que no tenían más que un testículo en el escroto.

---

\*\*\*\*\* Follín de igual manera ha referido la observación de individuos que no tenían más que un testículo en el escroto y en los cuales no se encontraba ningún espermatozoide, ni de un lado ni del otro (ver también las investigaciones de Godard, *Sur la monarchie et la cryptorchidie*, 1860, y *Comptes rendus et mémoires de la société de biologie*, 1859).