

Kwame Anthony Appiah

Las mentiras que nos unen

Repensar la identidad
Creencias, país, color, clase, cultura

Traducción de María Serrano Giménez

HABLAR DE IDENTIDAD

Hasta mediados del siglo xx, nadie a quien se le hubiera preguntado por la identidad de una persona habría hablado de raza, sexo, clase, nacionalidad, región o religión. Cuando George Eliot escribe en *Middlemarch* que Rosamond «casi había perdido el sentido de su identidad», se debe a que esta se enfrenta a una experiencia totalmente nueva al descubrir que Will Ladislaw, el hombre al que cree amar, está perdidamente enamorado de otra persona.² En este caso, la identidad tiene un carácter, en última instancia, individual y personal. Las formas de identidad que hoy concebimos son, por su parte, identidades compartidas, a menudo con millones o miles de millones de personas. Tienen un carácter social.

Buscar referencias a esta forma de identidad en el corpus de las ciencias sociales de principios del siglo xx es buscar en vano. En *Espíritu, persona y sociedad*, publicado en 1934, George Herbert Mead esbozó una influyente teoría sobre qué es lo que constituye una persona, entendida como producto de un «yo» que responde a las demandas sociales de los demás, las cuales, una vez interiorizadas, forman lo que él llama el «mí». Pero, en ese gran clásico de la teoría social de principios del siglo xx, no encontraremos ni una sola referencia a la palabra «identidad» empleada en el sentido actual. La verdadera conversación sobre la identidad arranca en la psicología del desarrollo, después la

Segunda Guerra Mundial, gracias al influyente trabajo del psicólogo Erik Erikson. En su primer libro, *Infancia y sociedad*, publicado en 1950, Erikson emplea el término en más de un sentido, pero lo fundamental es que reconoce la importancia que tanto los roles sociales como la pertenencia al grupo adquieren en la formación del sentido del «yo», lo que en lenguaje psicoanalítico llamó la «identidad del ego». Más tarde, Erikson exploró las crisis de identidad ocurridas en las vidas de Martín Lutero y Mahatma Gandhi y publicó algunos libros como *Identity and the Life Cycle* (1950), *Identidad, juventud y crisis* (1968) y *Dimensions of a New Identity* (1974).

Erikson, que creció en el suroeste de Alemania, contaba una historia sobre sus propios orígenes que da justo en el corazón de nuestro concepto contemporáneo de identidad:

Mi padrastro era el único con una carrera (y uno muy respetado, además) de una familia pequeñoburguesa profundamente judía, y yo (que en mi herencia tenía mezcla escandinava) era rubio, con ojos azules y llegué a ser notablemente alto. Por tanto, en la sinagoga de mi padrastro adquirí pronto el apodo de *goy*; mientras que, en el colegio, para mis compañeros era un «judío».

Supongo que, si bien sus cofrades sí debieron emplear el término hebreo que designa a los gentiles, seguro que aquellos chicos alemanes no siempre echaban mano de una palabra tan respetuosa como «judío» para referirse a él. Su padre biológico había sido un danés llamado Salomonsen; el nombre de su padre adoptivo era Homburger. Pero él adoptó en algún momento el nombre de Erikson, lo que, como una vez señalara su hija con frialdad, sugería que él mismo era su propio padre. En cierto sentido, entonces, Erikson se creó a sí mismo.³ Podemos concluir, sin ninguna duda, que la identidad era para él una cuestión delicada en términos personales.

En su primer libro, Erikson nos ofrece una teoría sobre por qué, en sus propias palabras, «nosotros» —y, dado el tema que tratamos, merece la pena señalar que parece querer decir «no-

sotros los estadounidenses»— «empezamos a conceptualizar cuestiones de identidad». Erikson creía que, en Estados Unidos, la identidad se había convertido en un problema porque el país trataba de «construir una superidentidad a partir de todas las identidades importadas por los inmigrantes que lo han constituido», y esto, continuaba, se estaba «haciendo en un momento en el que el ritmo creciente de la mecanización supone una amenaza para estas identidades, esencialmente agrarias y patrias en sus tierras de origen».⁴ Es una buena historia. Pero yo no me la creo. Tal como veremos a lo largo de este libro, la identidad, en el sentido en que nosotros la entendemos, era ya un problema mucho antes de que comenzáramos a hablar de ella en los términos actuales.

Mientras que Erikson, entreteniendo formas personales y colectivas de identidad, dio al término plena actualidad, el influyente sociólogo estadounidense Alvin W. Gouldner estuvo entre los primeros en ofrecer una definición detallada de la identidad social como tal. «Parece que lo que se quiere enunciar con “posición” es la identidad social que los miembros de su grupo han asignado a una persona», escribió en un ensayo de 1957. Y propuso una explicación de lo que esto implica, en términos prácticos, en la vida social. Primero, pensaba, la gente «observa o imputa a una persona ciertas características» que permiten contestar a la pregunta «¿Quién es esta persona?»; después, «dichas características, observadas o imputadas, se [...] interpretan como un conjunto de categorías prescritas culturalmente»:

De este modo, el individuo queda «encasillado», es decir, empieza a considerarse un «tipo» determinado de persona; un profesor, un negro, un niño, un hombre o una mujer. El proceso por el que los demás clasifican a un individuo como parte de un grupo, en términos de categorías prescritas culturalmente, puede denominarse como asignación de «identidad social». Los tipos o categorías a las que el individuo queda asignado constituyen sus identidades sociales [...]. Y a las diferentes identidades sociales le corresponden distintas expectativas y disposiciones de los derechos y las obligaciones.⁵

Tal como veremos, soy de la opinión de que Gouldner acertó en muchas cosas.

Las apelaciones a la identidad fueron creciendo a lo largo de los años sesenta y, para finales de los setenta, muchas sociedades contaban con movimientos políticos organizados en torno al género y la sexualidad, la raza, la religión y la etnicidad (al tiempo que la política que ponía en el centro las cuestiones de clase entraba en retroceso). En bastantes lugares surgieron movimientos de signo regional que, hablando en términos de identidad nacional, propugnaban la desarticulación de estados que a menudo contaban con una larga tradición. Solo en Europa, se contarían los nacionalismos escocés, galés, catalán, vasco, padano y flamenco; a finales del siglo xx, Yugoslavia se desmembró en una serie de países diferentes; hay agitación en Bretaña, Córcega y Normandía... Y esta no es, ni de lejos, una lista completa.

UN POCO DE TEORÍA

Llevo más de tres décadas escribiendo y reflexionando sobre cuestiones que tienen que ver con la identidad. Mi trabajo teórico sobre esta empezó, de hecho, al meditar sobre la raza, por lo que me dejaba verdaderamente perplejo ver la forma tan diferente con la que gente de sitios distintos respondía a mi apariencia. Esto no me ha ocurrido tanto en la región de Ashanti; allí, que uno de los progenitores sea originario del lugar ya es suficiente, me parece, para pertenecer a él. El padre de Jerry Rawlings, jefe de Estado de Ghana entre 1981 y 2001, era de Escocia; en un principio, no fue elegido por el pueblo —por dos veces llegó al poder a través de sendos golpes de Estado—, pero, en última instancia, sus conciudadanos lo eligieron para la presidencia en otras dos ocasiones. A diferencia de mis tres hermanas, que, igual que mi padre, nacieron en Ashanti, yo nunca he sido ciudadano ghanés. Nací en Inglaterra antes de la independencia de Ghana, mi madre es inglesa, y llegué a Ashanti

con un año. Así que hubiera tenido que solicitar la ciudadanía ghanesa, y mis padres nunca lo hicieron por mí. Para cuando la decisión me correspondió, ya estaba acostumbrado a ser un ghanés con pasaporte británico. Mi padre participó una vez, como presidente del Colegio de Abogados de Ghana, en la redacción de una de nuestras muchas constituciones.

—¿Por qué no cambias las reglas para que yo pueda ser ghanés y británico a la vez? —le pregunté.

—La ciudadanía —me dijo— es unitaria.

¡Estaba claro que con él no iba a ninguna parte! Pero, a pesar de que carezco de ese vínculo legal, a veces, cuando hago algo merecedor de atención, se reivindica mi pertenencia al hogar de mis ancestros, o al menos algunas personas lo hacen.

En Inglaterra, el asunto también era complejo. En el pueblo de mi madre, Minchinhampton, en Gloucestershire, donde pasé bastante tiempo durante la infancia, nuestros conocidos nunca dieron seña de poner en duda nuestro derecho a estar allí. Mi tía y mi tío vivían también en un pintoresco pueblo del oeste de Inglaterra, en el que ella había nacido. Mi abuelo pasaba mucho tiempo, cuando era niño, en una casa que su tío tenía en el valle, en la cual había un molino en el que en tiempos se había tejido la tela de las chaquetas de los soldados británicos, así como tapetes verdes para las mesas de billar. Mi bisabuelo, Alfred Cripps, sirvió brevemente como miembro del Parlamento por Strout, que se encuentra a unos kilómetros al norte, y su bisabuelo, Joseph Cripps, fue representante de Cirencester, unos pocos kilómetros más al este, durante gran parte de la primera mitad del siglo xix. En esa zona podían encontrarse Cripps desde el siglo xvii, algunos de ellos enterrados en el cementerio de la iglesia de Cirencester.

Pero la piel y la ascendencia africana que compartía con mis hermanas nos señalaban como diferentes, en formas de las que no siempre éramos conscientes. Me acuerdo de cuando, hace algunas décadas, asistí a una jornada deportiva en un colegio de Dorset al que había ido de niño y me encontré con un señor mayor que en mis tiempos había sido director.

—No se acordará de mí —le dije, excusándome, al presentarme.

Al escuchar mi nombre se le iluminó la cara y me dio la mano con calidez.

—Claro que me acuerdo de ti —me contestó—. Fuiste nuestro primer delegado de color.

Cuando yo era pequeño, la idea de que uno podía ser perfectamente inglés y no ser blanco era muy poco común. Incluso en la primera década del siglo *xxi*; recuerdo la reacción perpleja de una señora mayor de nacionalidad inglesa que acababa de escuchar una charla que había dado sobre la raza en la Sociedad Aristotélica de Londres. No le cabía en la cabeza que yo pudiera ser inglés de verdad. ¡Y no había ancestros de Oxfordshire del siglo *xiii* que valiesen para convencerla de lo contrario!

Cuando llegué a Estados Unidos, en un principio las cosas parecían relativamente sencillas. Mi padre era africano, así que, igual que el futuro presidente Obama, yo era negro. Pero aquí la historia también es complicada... y ha cambiado lo largo de los años, en parte a causa del auge de lo mestizo como grupo de identidad. El color y la ciudadanía, con todo, son asuntos bien distintos; tras la guerra de Secesión, no quedó ninguna persona sensata a la que se le ocurriera dudar de la posibilidad de ser estadounidense y negro, al menos en términos legales, a pesar de que hoy existe una persistente corriente subterránea de nacionalismo racial blanco. Más adelante, hablaré con mayor detalle de las ideas sobre la raza que dan pie a estas experiencias, por ahora espero haber dejado claro por qué terminaba perplejo cada vez que intentaba darles sentido.

Cuando, con los años, me dediqué a reflexionar sobre la nacionalidad, la clase, la cultura y la religión como fuentes de identidad, y añadí el género y la orientación sexual, empecé a ver tres modos en los que estas formas tan distintas de agrupar a las personas tienen cosas importantes en común.

El primero de ellos es obvio: toda identidad tiene sus etiquetas; así que, para comprender las identidades, primero hay que tener alguna idea sobre cómo se aplican estas etiquetas. Para explicar a alguien lo que son los ewé, los jainistas o los *kothis*, se empieza dando alguna indicación acerca de qué es lo que tiene esa persona que hace que dicha etiqueta sea adecuada para ella. De ese modo, se puede buscar a una persona con esa identidad o valorar si puede aplicársele o no a alguien a quien acabas de conocer.

Así, «ewé» (que suele pronunciarse [e-vé] o [e-wé]) es una etiqueta étnica, lo que los científicos sociales denominan un «etnónimo», la cual significa que, si tus dos progenitores son ewé, tú también eres ewé. Se aplica en primer lugar a las personas que hablan alguno de los muchos dialectos de la lengua llamada «ewé», la mayoría de las cuales viven en Ghana o en Togo, aunque también hay algunas en otras partes de África occidental y, cada vez más, en el resto del mundo. Como suele ocurrir con las etiquetas étnicas, también puede haber desacuerdos acerca de si es posible aplicarla a algunas personas o no. Si solo uno de los progenitores es ewé y no se ha aprendido ninguno de los muchos dialectos de la lengua ewé, ¿se es ewé? ¿Tiene importancia (dado que los ewé son patrilineales) que dicho progenitor sea la madre y no el padre? Y, dado que el ewé pertenece a un grupo mayor de lenguas que están entremezcladas (generalmente llamado *gbɛ*, porque esa es la palabra que significa «lenguaje» en todas ellas) que se entremezclan, no es sencillo determinar exactamente dónde está la frontera entre el pueblo ewé y otros pueblos de lengua *gbɛ*. Imaginémoslos intentando delimitar las fronteras del habla sureña en Estados Unidos o del acento *cockney* en Londres y podremos hacernos una idea del grado de dificultad que entraña. A pesar de todo, un gran número de personas de Ghana y Togo se definen como ewé, y gran parte de sus vecinos estará de acuerdo con dicha definición.

Esto se debe al segundo elemento de peso que comparten las identidades: son importantes para la gente. Y lo son, en primer

lugar, porque una identidad puede proporcionarnos un sentido de cómo encajamos en el mundo social. Es decir, cada identidad permite hablar como un «yo» entre un grupo de «nosotros»; en resumen, pertenecer a un «todos nosotros». Otro aspecto crucial de las identidades es que proporcionan una razón para hacer las cosas. Esto es cierto, por ejemplo, en lo que respecta a ser un jainista, que significa que perteneces a una tradición religiosa india en particular. La mayoría de los jainistas son hijos de otros dos jainistas (al igual que la mayor parte de los ewés son hijos de dos ewés), pero no se trata solo de eso: cualquiera que esté dispuesto a seguir el camino marcado por los *yinas*, almas que se han liberado mediante el dominio de sus pasiones y disfrutan de la dicha eterna en la cima del universo, puede ser jainista. Los *yinas* deben observar cinco *vratas*, que son votos o formas de devoción. En concreto: la no violencia, la castidad, no mentir, no robar y no ser posesivo. Igual que los tabús, que son también centrales para muchas identidades, las *vratas* definen el propio ser a través de lo que no se es y de quién no es. Los diez mandamientos también incluyen una gran cantidad de fórmulas negativas.⁶

El contenido específico de cada uno de estos ideales depende, entre otras cosas, de que se sea un laico o una monja o un monje. En todo caso, la idea general es que hay determinadas cosas que las personas hacen o dejan de hacer porque son jainistas. Con esto, quiero decir simplemente que ellos mismos piensan de tanto en cuanto: «Debo serle fiel a mi pareja... o decir la verdad... o no hacerle daño a este animal... porque soy jainista». Y, en parte, lo hacen porque saben que viven en un mundo donde no todos somos jainistas, y que otras personas con otras religiones pueden tener ideas distintas sobre cómo hay que comportarse.

Aunque existen muchas tradiciones religiosas ewé diferentes, ser ewé no es, por el contrario, una identidad religiosa, y no acarrea la especificación de un mismo tipo de código ético. Los ewé pueden ser musulmanes, protestantes o católicos, y muchos de ellos practican los ritos tradicionales aglutinados bajo el nom-

bre de vudú. Como en el caso de los haitianos, esta palabra, que significa «espíritu», la tomaron prestada del pueblo fon, sus vecinos. Pero, de todos modos, los ewé también se dicen a sí mismos en ocasiones: «Como ewé debería [...]», y piensan en algo específico que creen que debieran hacer o abstenerse de hacer. En resumen, hay cosas que hacen porque son ewé. Y también esto depende en parte de la conciencia de que no todo el mundo es ewé y de que es muy posible que quienes no son ewé se comporten de una forma distinta.

Quienes manejan razones de ese tipo («Como soy ewé, debo hacer tal cosa») no están tan solo aceptando el hecho de que la etiqueta se aplica a ellos; están otorgando a la pertenencia a dicho grupo lo que un filósofo llamaría «importancia normativa». Lo que están diciendo es que dicha identidad tiene importancia para la vida práctica, para sus sentimientos y sus acciones. Y una de las formas más comunes en las que importa es el hecho de sentir algún tipo de solidaridad con el resto de los miembros del grupo. Su identidad común les da una razón, piensan, para cuidarse y ayudarse mutuamente. Crea lo que podríamos llamar normas de identificación, reglas sobre cómo debería uno comportarse dada su identidad.

Pero igual que habitualmente existen disputas o conflictos acerca de los límites del grupo, sobre quién está dentro y quién está fuera, también existen casi siempre desacuerdos acerca de la significación normativa que tiene una identidad. ¿Dónde está el límite de lo que un ewé o un jainista puede pedir legítimamente a otro? ¿Significa el hecho de ser ewé que debe enseñarse a la prole la lengua ewé? La mayoría de los jainistas creen que su religión les exige ser vegetarianos, pero no todos están de acuerdo en que también haya que evitar los productos lácteos. Y un largo etcétera. Aunque cada ewé o cada jainista hará ciertas cosas a causa de su identidad, no todos harán las mismas cosas. Además, puesto que estas identidades les sirven en ocasiones para responder a la pregunta «¿Qué debo hacer?», tienen importancia en el modo en que conforman su vida cotidiana.

Hay aún otra razón más que es cierta, el tercer rasgo que todas las identidades comparten: no es solo que la identidad nos dé razones para hacer cosas; ocurre que también puede dar motivos a otras personas para hacernos cosas a nosotros. Ya he mencionado antes algo que la gente puede hacernos debido a nuestra identidad: es posible que se avengan a prestarnos ayuda por el simple hecho de que compartamos dicha identidad. Pero una de las cosas más significativas que la gente suele hacer con las identidades es emplearlas como base para crear jerarquías de estatus y respeto, así como estructuras de poder. En Asia Meridional, la existencia del sistema de castas significa que hay personas que, por nacimiento, tienen un estatus más elevado que otras, como los brahmanes. Estos son los miembros de la casta sacerdotal, y se considera que el contacto con los miembros de las castas a las que se juzga inferiores los «contamina». Hay muchos lugares en el mundo en los que existe un grupo étnico o racial que cree que sus miembros son superiores a los demás y se arroga el derecho a recibir un trato mejor. En «Ozmandias», el poeta inglés Shelley habla del «ceño y mueca en la boca, y desdén de frío dominio» que muestra el rostro pétreo de la estatua de un faraón milenario. La genealogía real de este «rey de reyes» implica que debía estar acostumbrado a que se le prestara obediencia. Las identidades dominantes pueden suponer que la gente te trate como una fuente de autoridad; las identidades subordinadas pueden suponer que te veas pisoteado e ignorado.

Y, así, se produce una importante forma de lucha identitaria cuando las personas desafían los presupuestos que producen una desigual distribución del poder. El mundo está lleno de identidades gravosas, cuyo precio es que unas personas traten a otras de forma ofensiva. Los *kothis* de la India lo saben muy bien. Los *kothis* son personas a quienes al nacer se les asigna una identidad masculina, pero que se identifican como mujeres y se sienten atraídas sexualmente por hombres más típicamente masculinos. Durante años, los *kothis* han sufrido insultos y abusos, además del rechazo de sus familias. A causa de su posición marginal,

muchos de ellos se ven forzados a convertirse en trabajadores sexuales. En los últimos años, las crecientes ideas sobre el género y la sexualidad —relativas a la homosexualidad, la intersexualidad y la identidad transgénero, y a la complejidad de la relación entre el sexo biológico y el comportamiento humano— han dado origen a una serie de movimientos que tienen el objetivo de poner remedio a la exclusión social que sufren las personas cuyo género y cuya sexualidad se sitúan fuera de la norma tradicional. El Tribunal Supremo de la India ha llegado a declarar que las personas tienen derecho a que se las reconozca como sujetos masculinos, femeninos o del tercer género, tal como ellas mismas decidan.

Una vez que estas identidades existen, la gente tiende a formarse una imagen característica del miembro típico de un grupo y aparecen los estereotipos. Estos pueden tener más o menos fundamento en el mundo real, pero casi siempre yerran gravemente en algún elemento. Hay indios que piensan que los *kothis* quieren ser mujeres de verdad; mucha gente da por hecho que los *kothis* son lo que los europeos y los americanos llaman generalmente «transsexuales». Pero esto no es necesariamente así. El resto de los ghaneses piensa que los ewé son particularmente proclives a usar el *yuyu* —la brujería o magia negra— contra sus enemigos; pero la brujería es algo tradicional en toda Ghana, así que, en realidad, no supone un gran hecho diferencial. En una ocasión escribí una crónica del funeral de mi padre, en la que explicaba cómo debimos lidiar con la amenaza de la brujería en nuestra familia. Como el lector ya sabe, nosotros somos ashan-ti, no ewé.⁷ Hay quien cree que los jainistas están tan obsesionados con la no violencia que llevan una pieza rectangular de tela blanca sobre la cara para evitar la posibilidad de tragarse un insecto y matarlo. En realidad, la mayoría de los jainistas no llevan el *muhapatti*, que es como se llama dicha prenda, y, en todo caso, su empleo responde a toda una variedad de razones que nada tienen que ver con salvar la vida a los insectos.

En resumen; en primer lugar, las identidades acarrearán una serie de etiquetas e ideas sobre por qué y a quiénes deberían

aplicarse; en segundo lugar, nuestra identidad moldea las propias ideas sobre cómo hay que comportarse y, en tercer lugar, afecta a la forma en la que alguien será tratado por los demás. Por último, todas estas dimensiones de la identidad pueden ponerse en cuestión, quedar siempre abiertas a disputa; quiénes están dentro, cómo son, cómo deben comportarse y ser tratados.

¿MUJER, HOMBRE, OTRO?

Esta imagen de la identidad es, de hecho, una generalización de las formas de pensar el género que las investigadoras feministas fueron las primeras en impulsar. En su lucha por la igualdad de las mujeres y por la liberación de los viejos patrones de opresión, el feminismo empleó toda una serie de conceptos teóricos. En todas las sociedades humanas hay presente algún tipo de sistema de género, una forma de pensar la importancia que entraña la diferencia entre hombres y mujeres. Las teorías feministas nos permiten ver lo que estos numerosos sistemas de género tienen en común, al tiempo que nos permiten, también, tomar conciencia de sus diferencias.

Veamos algunos detalles en la práctica. En el caso de la gran mayoría de los cuerpos humanos, es posible reconocer la adscripción a uno entre dos tipos biológicos. Un simple examen de los genitales —los órganos de reproducción sexual— nos permitirá ver si alguien es, en dichos términos, de sexo masculino (porque tiene pene, escroto y testículos) o de sexo femenino (porque tiene vagina, labios, útero y ovarios). En el caso de las personas adultas, será posible hacer esta discriminación con un solo vistazo; los pechos de las mujeres biológicas crecen en la pubertad, mientras que los varones desarrollan vello facial, su voz se hace más profunda, etcétera. Por lo general, un análisis cromosómico también nos permitirá descubrir habitualmente que los

de a pie como los expertos en medicina pueden aplicar las etiquetas «mujer» y «hombre».

Pero resulta que estas son solo dos de la gran variedad de combinaciones de cromosomas y morfologías sexuales que se dan con regularidad. En el caso estándar, los órganos sexuales de los machos y las hembras humanos empiezan desarrollándose igual en el embrión, y la estructura que terminará convirtiéndose bien en un ovario o bien en un testículo recibe, en sus primeras fases, el nombre de «gónada indiferenciada». En el feto masculino típico, los genes del cromosoma Y desencadenan una serie de cambios que dan lugar a los testículos y, con ello, a la producción de las hormonas que influyen en el desarrollo de otras estructuras relacionadas con el sexo. En ausencia de este estímulo, la gónada indiferenciada se convierte en un ovario. Es la presencia de un cromosoma Y, por tanto, lo que convierte a alguien en hombre.

Esa es la explicación básica, pero existen muchas variaciones. Está la posibilidad de que, a pesar de la presencia del cromosoma Y, se desarrollen genitales externos femeninos, lo que puede ocurrir por toda una serie de razones distintas; una de ellas el síndrome de insensibilidad a los andrógenos, por el que las células no muestran la sensibilidad normal a la presencia de hormonas sexuales masculinas. Las personas XY con SIA pueden tener genitales externos masculinos o femeninos, o algo intermedio, pero los sujetos femeninos no son fértiles, porque tienen testículos en lugar de ovarios.

Hay más formas en las que puede producirse una discordancia entre la apariencia externa y los cromosomas sexuales. Puede ocurrir que los andrógenos maternos orienten los genitales en dirección masculina y produzcan a alguien que sea XX pero externamente macho. Así que un óvulo humano fecundado que sea claramente XY puede terminar produciendo a una persona con apariencia de mujer y un óvulo XX puede producir a una persona con aspecto de hombre. Y existen más combinaciones posibles: pene y ovarios, vagina y testículos, etcétera.