



Incomodar las fronteras del derecho: Una aguafiestas para un constitucionalismo entrañable

(Disturbing the boundaries of law: A killjoy for a dear-guts constitutionalism)

OÑATI SOCIO-LEGAL SERIES FORTHCOMING

DOI LINK: <https://doi.org/10.35295/OSLS.IISL.2780>

RECEIVED 8 JUNE 2026, ACCEPTED 3 SEPTEMBER 2026, FIRST-ONLINE PUBLISHED 22 SEPTEMBER 2026

LUÍSA WINTER PEREIRA¹ 

Resumen

En este texto se propone replantear la práctica constitucional desde la incomodidad ética y política. Inspirándose en la figura de la *feminist killjoy* de Sara Ahmed, se presenta a la aguafiestas constitucional como quien cuestiona, interrumpe y provoca conflicto frente a la lógica homogénea y conservadora del constitucionalismo moderno/colonial. Este último, heredero de la modernidad europea y la colonialidad del poder, oculta desigualdades estructurales, jerarquiza sujetos y reproduce la fantasía de la individualidad que excluye a mujeres, pueblos indígenas, cuerpos racializados y minorías de sexo-género. El constitucionalismo entrañable se plantea como alternativa: una práctica normativa situada, relacional y afectiva, que reivindica el derecho a aparecer, la visibilidad de los cuerpos históricamente silenciados y la colectivización de heridas para transformar estructuras de opresión. Finalmente, se presenta el manifiesto de la aguafiestas constitucional que articula principios como causar incomodidad, sostener a otras, no aceptar inclusión que implique asimilación, devolver el azar a la justicia y construir colectivamente procesos de subjetivación que transformen el marco estructural del poder.

Palabras clave

Aguafiestas, colonialidad del derecho, constitucionalismo entrañable, derecho a aparecer, subjetividades situadas.

El texto fue discutido en el congreso *Queer Fragments: Breaking, repairing, transforming* del European University Institute en junio de 2026. Agradezco también a las revisoras del texto por su lectura cuidadosa y su diálogo. El texto se enmarca en los proyectos *Movilidad Internacional y Transfronteriza de las personas y familias LGTBIQ* (MOVERELGTLBIQ PID2025-167866NB-I00) y *Ciudadanía sexual e identidades no binarias* (BINASEX: PID2019-107025RB-I00).

¹ Luísa Winter Pereira. Investigadora contratada FPI en el Departamento de Derecho Constitucional de la Universidad de Sevilla. Facultad de Derecho, Cl. Enramadilla, 18, 20, 41018 Sevilla (España). Email: lwinter@us.es. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3775-9742>

Abstract

This text proposes rethinking constitutional practice from an ethical and political discomfort. Drawing inspiration from Sara Ahmed's figure of the feminist killjoy, the constitutional killjoy is presented as one who questions, disrupts, and provokes conflict against the homogeneous and conservative logic of modern/colonial constitutionalism. Modern/colonial constitutionalism, heir to European modernity and the colonality of power, conceals structural inequalities, hierarchizes subjects, and reproduces the fantasy of individuality that excludes women, indigenous peoples, racialized bodies, and sex-gender minorities. Dear-guts constitutionalism is posed as an alternative: a situated, relational, and affective normative practice that claims the right to appear, the visibility of historically silenced bodies, and the collectivization of wounds to transform structures of oppression. Finally, the manifesto of the constitutional killjoy is presented, articulating principles such as causing discomfort, supporting others, rejecting inclusion that entails assimilation, returning chance to justice, and collectively constructing processes of subjectivation that transform the structural framework of power.

Key words

Killjoy, colonality of law, dear-guts constitutionalism, right to appear, situated subjectivities.

Table of contents

1. Introducción	4
2. El constitucionalismo moderno/colonial.....	6
3. El constitucionalismo entrañable	8
3.1. Devenir entrañable del constitucionalismo.....	10
3.2. Sobre el derecho a aparecer	13
3.3. Hablar desde las heridas no es cancelar, sino transformar.....	17
4. Conclusión: Manifiesto de la aguafiestas constitucional	21
Referencias	22

1. Introducción

Imaginemos una sala de conferencias donde se discute un proyecto de reforma constitucional. La mesa está llena de juristas, tanto del mundo académico como del político. Cada jurista defiende su visión de la norma, la justicia y la tradición. Hay un jurista que destaca: seguro de sí mismo, convencido de que su sentido común resume la sabiduría del mundo. Interviene con comentarios que buscan cerrar el debate, minimizar objeciones y mantener la armonía aparente. Su voz es la de la norma internalizada, la que impone consenso y evita el conflicto, disfrazando la desigualdad de orden natural.

En este escenario, entra otra jurista. Pero esta persona habla cuando no debe, cuestiona cuando se espera silencio y señala las contradicciones que otros prefieren ignorar. Levanta la voz frente a una propuesta de reforma que parece progresista, pero que, en realidad, reproduce desigualdades estructurales: la exclusión de comunidades indígenas del diseño constitucional, la invisibilización de la violencia estructural de género o la falta de mecanismos reales de participación ciudadana. Al hacerlo, provoca incomodidad, conflicto y, a veces, rechazo. Pero su intervención no es caprichosa: es un acto ético y político. Esta jurista transforma la incomodidad en proyecto; convierte la crítica en un ejercicio de imaginación normativa y de apertura de posibilidades. Pero no deja de ser señalada por el resto de la mesa. Les ha agitado la fiesta.

La aguafiestas reivindica la incomodidad, el quiebre y la interrupción como herramientas de transformación compartida frente a quien defiende la coherencia de la tradición y la comodidad del consenso. Esta jurista aguafiestas desafía los límites de lo permisible, recordando que un constitucionalismo genuino no puede prosperar sin reconocer los desgarramientos, los silencios y las tensiones que constituyen la vida y la política. La pregunta no es si genera conflicto, sino qué tipo de comunidad política estamos dispuestas a construir a partir de ese conflicto.

Sara Ahmed nos ha planteado el papel de la *feminist killjoy*: la aguafiestas. Es esa que habla cuando no toca. Leamos a Ahmed:

We are willing to killjoy because the world that assigns this or that person or group of people as the killjoys is not a world we want to be part of. To be willing to killjoy is to transform a judgment into a project (Ahmed 2017, 255).

A lo que nos compele Sara Ahmed es a un proyecto de transformación desde una posición ética, política y afectiva. Su propuesta se levanta desde los escombros de lo que no encaja, como una ética encarnada en el rechazo. Esta figura encarna una resistencia a los mandatos normativos de la felicidad y a la reproducción de estructuras opresivas. Este es el objetivo de este texto. Sentarnos a la mesa del constitucionalismo y hablar cuando no nos toca. Este gesto, este *hablar cuando no toca*, lo llamaremos *constitucionalismo entrañable*.

El constitucionalismo entrañable es la aguafiestas de la mesa del constitucionalismo. En los dos siguientes epígrafes presentaré a quienes se sientan en torno a esta mesa, por ahora solo una breve introducción siguiendo con Ahmed. Esta plantea varios principios de la aguafiestas que podemos traerlos para esta aguafiestas constitucional: 1) no estoy dispuesta a hacer de la felicidad mi causa; 2) estoy dispuesta a causar infelicidad; 3) estoy dispuesta a apoyar a otras que estén dispuestas a causar infelicidad; 4) no estoy dispuestas a reírme de chistes diseñados para ofender; 5) no estoy dispuesta a superar

historias que no están superadas; 6) no estoy dispuesta a ser incluida si inclusión significa estar incluida en un sistema injusto, violento y desigual; 7) estoy dispuesta a vivir una vida que otra gente considera infeliz y estoy dispuesta a rechazar o ampliar los guiones disponibles acerca de lo que cuenta como una buena vida; 8) estoy dispuesta a poner el azar de vuelta en la felicidad; 9) estoy dispuesta a romper cualquier vínculo, porpreciado que sea, cuando esos vínculos me dañan o dañan a otras personas; 10) estoy dispuesta a participar en un movimiento aguafiestas (Ahmed 2017, 258-264).

La aguafiestas está dispuesta, entonces, a reivindicar el desgarramiento, la interrupción, el quiebre, pero no de forma individual, sino como proyecto político compartido. Sentarse a la mesa como aguafiestas constitucional es estar dispuesta a causar infelicidad (principio 2) o no estar dispuesta a ser incluida si tal inclusión significa incluirse en un sistema injusto, violento y desigual (principio 6). La aguafiestas como la que habla cuando no se espera que hable. El conflicto no es algo negativo aquí, sino una necesidad y una urgencia.

Pero recordemos que la aguafiestas está en la mesa del constitucionalismo porque viene de algún lado, quizás incluso sin haber sido invitada. La novelista Aurora Freijo señalaba lo siguiente en un artículo publicado en *El País* bajo el título *Pienso donde existo*: “un ‘dónde’ que señale que no es lo mismo pensar en un cuerpo mujer, o un cuerpo negro, o un cuerpo trans, o pensar desde América Latina, desde África, desde Europa o desde las fronteras” (2024). ¿Dónde ubicar el “dónde”? El “dónde” parece un “etcétera”: cuerpo mujer, cuerpo negro, cuerpo trans, *etcétera*. El “etcétera”, como el “dónde”, podemos entenderlo como un signo de cansancio, como un procedimiento ilimitado de significación en sí para incorporar a una subjetividad situada que queda siempre incompleta. Como señala Judith Butler, las teorías feministas de la identidad que enumeran predicados de raza, sexualidad, etnicidad, clase o capacidad terminan inevitablemente en un “etc.” que revela la imposibilidad de clausurar de una vez por todas la identidad de un sujeto situado. Ese fracaso de la enumeración no constituye una carencia, sino la posibilidad de mantener abierta la significación y, con ella, la propia imaginación política feminista (Butler 2006, 182-183).

Aquí el *dónde* son las entrañas. Este *dónde* está también atravesado por un *cuándo*. La necesidad de incomodar las fronteras del constitucionalismo adquiere especial relevancia en un presente en el que sus promesas de universalidad conviven con desigualdades estructurales, violencias fronterizas, exclusiones raciales y sexuales y crisis de representación. La pregunta por el lugar desde el que se enuncia el derecho es, por ello, también una pregunta por el tiempo, por la capacidad de las categorías constitucionales heredadas para reconocer experiencias, cuerpos y saberes históricamente situados en sus márgenes y dejarse transformar por ellos. Por eso la aguafiestas habla desde las entrañas. Lo que quisiera proponer como ese lugar para las subjetividades situadas que quedan siempre incompletas es un *constitucionalismo entrañable*. Se trata de la construcción de una cartografía con voz y cuerpo –una “habitación propia constitucional”, si lo decimos con Virginia Woolf, aunque aquí “propia” hay que entenderla como “comunal”, como “um lugar de fala” (Ribeiro 2019) y una lógica de coaliciones (Lugones 2010)– frente a la calcomanía que el constitucionalismo moderno/colonial pretende de los sures. Para ubicar esta propuesta, en los siguientes epígrafes situaré el constitucionalismo moderno/colonial (epígrafe 2) y

el constitucionalismo entrañable (epígrafe 3) para finalizar con el *manifiesto de la aguafiestas constitucional*, que trata de presentar, de forma breve, diez principios para un constitucionalismo entrañable.

2. El constitucionalismo moderno/colonial

El que siempre está invitado a la mesa esperando a ser servido es el constitucionalismo moderno/colonial. Con constitucionalismo moderno/colonial me refiero a la expresión que ha propuesto Alejandro Medici:

La subjetividad jurídica implícita en los modelos constitucionales demoliberales adoptados, como titularidad de derechos subjetivos formalmente igual ante el derecho, produjo la ocultación jurídica de la diferencia colonial e impidió que esa diferencia y el conflicto que supone fueran explícitamente consideradas en los procesos constitucionales. La diferencia colonial invisibilizada y/o justificada por los modelos constitucionales confirman entonces la igualdad, la generalidad y la universalidad del derecho constitucional moderno/colonial de nuestra región que solamente pudieron habitar en la letra de los textos constitucionales (Medici 2012, 56).

Vayamos ahora a un paso previo: ¿qué quiere decir lo moderno/colonial? Immanuel Wallerstein planteó la teoría del sistema-mundo a través de tres desplazamientos: a) la unidad básica de análisis social deja de ser el Estado-nación y pasa a ser el sistema-mundo moderno; esto es, las sociedades no son ya entes autónomos y cerrados sobre sí mismos (como el sujeto cartesiano), sino que pasan más bien a estar en constante relación entre sí a escala mundial; b) se introduce en el análisis social una perspectiva de larga duración; y c) se entiende el sistema-mundo como una economía-mundo de corte capitalista (Wallerstein 2004).

Wallerstein (1983, 19) sitúa el surgimiento del sistema-mundo moderno en la Europa de finales del siglo XV, con la expansión colonial hacia América (Abya Yala), que eventualmente, hacia finales del siglo XIX, abarcaría todo el globo. Este sistema se fundamenta en la imposición de una jerarquía que va más allá de los Estados, y que eleva a las sociedades europeas a la cima. Para establecer esta estructura, son necesarios cinco elementos principales: a) el capitalismo como sistema económico (que se nutre de la conquista de América y del surgimiento de una *economía-mundo*); b) el avance de la ciencia y la tecnología (que permite aumentar la rentabilidad del capitalismo); c) la secularización de la vida social; d) el surgimiento de los Estados-nación; y e) el universalismo en saberes, valores y derechos (Wallerstein 2004).

La persistencia de esta jerarquía se mantuvo a través del fenómeno de la colonialidad. Según la perspectiva de Wallerstein y Aníbal Quijano, “la colonialidad fue un elemento esencial en la integración del sistema interestatal, creando no sólo un escalafón sino conjuntos de reglas para la interacción de los estados entre ellos mismos” (Quijano y Wallerstein 1992, 584). En otras palabras, aunque la colonización jurídico-administrativa llegara a su fin, la colonialidad ha continuado justificando y legitimando la jerarquización o las desigualdades entre el centro y las periferias. La colonialidad se erige así, en definitiva, en un elemento fundamental en la configuración del sistema-mundo moderno.

Este punto será resaltado por Walter Mignolo al abordar el *sistema-mundo moderno/colonial*. El énfasis de Mignolo no es simplemente un añadido superficial a la

propuesta de Wallerstein. Al enfatizar la colonialidad redefine la noción misma de modernidad. En sus propias palabras, “there is no modernity without coloniality” (Mignolo 2012, 43). Dentro del sistema-mundo moderno/colonial, encontramos una diferencia colonial que emerge de las experiencias de las personas que han sido subyugadas e inferiorizadas en el contexto de la empresa colonial, donde los sujetos coloniales eran considerados superiores. Esta subyugación abarca los ámbitos epistemológico, ontológico y social (Mignolo 2012, 49-88).

Observamos por tanto una dualidad en el sistema-mundo: una cara visible que abraza la luz de la modernidad y una cara invisible, no articulada ni reconocida, que reside en la sombra de la colonialidad. Continuar con la narrativa de la modernidad sin considerar la colonialidad como un componente fundamental es la lógica subyacente al eurocentrismo. Esta misma lógica permea el constitucionalismo moderno/colonial, el cual sirve como el modelo de organización jurídico-política del sistema-mundo/colonial. Excluir u omitir la colonialidad del discurso constitucional es perpetuar la invisibilización de un elemento esencial y constitutivo. En cierto sentido, al igual que en 1569 Gerardus Mercator trazó el mapamundi que ha perdurado hasta el presente, también encontramos una proyección de *mercator constitucional* que coloca al constitucionalismo moderno/colonial en el centro del mapa y relega a la periferia otros tipos de constitucionalismos.

El constitucionalismo moderno/colonial se desplegará en dos direcciones: hacia adentro y hacia afuera. O por decirlo con David Sánchez Rubio: el constitucionalismo se basa en inclusiones abstractas y exclusiones concretas (Sánchez Rubio 2018, 107-110). Hacia adentro, el constitucionalismo sigue un curso histórico lineal de expansión de la subjetividad de corte moderno/liberal, que le permite ir gradualmente incorporando en su ámbito una variedad cada vez más amplia de individuos, al menos en apariencia. En las revoluciones liberales de Francia o Estados Unidos, por ejemplo, el derecho al sufragio como derecho político estaba inicialmente restringido a ciertos hombres propietarios. Sin embargo, con el tiempo, este derecho se extendió progresivamente: primero a hombres no propietarios y luego a mujeres. El ámbito de la subjetividad del constitucionalismo se amplía así a nivel interno. Sin embargo, esta ampliación de la subjetividad tiene mucho de aparente, en la medida en que ocurre a expensas de la ruptura con la relacionalidad. Se pasa de la figura del burgués a la del obrero, de pensar sólo en hombres a incluir también a mujeres, a través de un proceso de individualización que nos aísla y homogeneiza en la imagen de un sujeto ideal, como requisito para alcanzar lo que se podría llamar la mayoría de edad. La subjetivización tiene pues lugar a través de un proceso de individualización articulado a costa de la diversidad. Esta individualización, que acompaña la expansión del sujeto sin expandir la construcción del modelo de subjetividad, no cuestiona las dinámicas de subordinación estructural que se derivan de nuestra relación con ese modelo; más bien busca corregir sus efectos negativos visibles.

Esto es lo que, desde la arqueología, Almudena Hernando ha denominado “la fantasía de la individualidad”: una lógica que separa razón y emoción, público y privado, producción y reproducción, escritura y oralidad, identidad individual e identidad relacional. Su tesis es que el proceso de individualización –como históricamente ha sido el proceso de adquisición de derechos en el interior del constitucionalismo– supone una

ocupación a título individual del espacio público y de la acción política, lo que implica el abandono de nuestra dimensión relacional a costa, no sólo del espacio vital de los cuidados, sino también de nuestra relación con la otredad. Ello provoca que determinadas subjetividades, ubicadas en el universo de lo relacional, sean excluidas del espacio político. Por eso, la lógica de exclusión del sujeto moderno ha sido impedir que determinadas subjetividades (especialmente mujeres, pero también definidas e interseccionadas por criterios de clase, raza, etc.) se individualicen, relegándolas a tareas relacionales de cuidados necesarias para que el sujeto moderno modelo, encarnado en el hombre propietario, pudiera seguir en el proceso de racionalización e individualización (Hernando 2022a; véase también Rodríguez Ruiz 2019).

En lo que concierne a su dimensión externa, el constitucionalismo moderno se transforma en moderno/colonial. Mientras que el componente moderno/liberal actúa en el ámbito interno, el moderno/colonial opera hacia el exterior. Este exterior no se limita únicamente a las fronteras territoriales. El constitucionalismo plantea que fuera de sus límites no existe un sujeto constitucional completo o un discurso constitucional epistémicamente válido. El constitucionalismo moderno/colonial opera a través de la asimilación y la mimesis: para ser aceptado como constitucionalismo se debe mimetizar con los patrones de comportamiento del constitucionalismo moderno/colonial, en el que se incluiría la fantasía de la individualidad. Por esta razón, se adopta la tesis de Medici sobre el constitucionalismo como una forma moderna de ejercicio del poder (Medici 2011, 42).

Históricamente, el constitucionalismo surgió como una narrativa y una técnica de producción ontológica dentro del contexto del proceso de colonización. Para salir de las inercias homogeneizantes del constitucionalismo moderno/colonial, por lo tanto, se requiere una nueva topografía constitucional que viene ahora desde nuestras mismas entrañas.

3. El constitucionalismo entrañable

El constitucionalismo entrañable que aquí se propone no pretende ofrecer un modelo constitucional acabado que venga a sustituir, como una nueva forma universal, al constitucionalismo moderno/colonial. Si así fuera, correría el riesgo de reproducir la misma lógica de centralidad que pretende incomodar. Se plantea, más bien, como una práctica crítica y transformadora desde la que interrogar las condiciones de producción de lo constitucional. Esto es preguntarse por quién puede aparecer como sujeto, desde dónde puede enunciarse, qué saberes son reconocidos como jurídicamente relevantes y qué relaciones quedan ocultas bajo la abstracción del sujeto constitucional. Lo entrañable no designa, por tanto, una nueva esencia del constitucionalismo, sino un movimiento que lo desplaza desde la abstracción hacia los cuerpos, desde la individualidad hacia la relacionalidad y desde la universalidad pretendidamente neutra hacia la pluralidad de experiencias situadas.

Este desplazamiento parte directamente del diagnóstico realizado en el epígrafe anterior. Si el constitucionalismo moderno/colonial se sostiene sobre una subjetividad abstracta que amplía formalmente sus márgenes de inclusión sin necesariamente transformar las estructuras de subordinación, el constitucionalismo entrañable trata de intervenir precisamente sobre esas estructuras. Frente a la inclusión que exige

asimilación, interesa preguntarse por las condiciones que permiten aparecer sin dejar de ser otra. O frente a la jerarquización de saberes y experiencias, se trata de provincializar el centro desde el que se ha definido históricamente qué puede contar como constitucional. El tránsito entre ambos constitucionalismos no consiste, por ello, en reemplazar una totalidad por otra, sino en hacer visible y transformar aquello que la primera necesita excluir, silenciar o subordinar para presentarse como universal.

Hablar de constitucionalismo entrañable supone, sin embargo, precisar qué permanece del constitucionalismo cuando se cuestionan las bases modernas y coloniales sobre las que históricamente se ha construido. La propuesta no parte de que todo aquello asociado al constitucionalismo moderno deba ser abandonado. La limitación del poder, la protección frente a la arbitrariedad, la existencia de garantías jurídicas, la posibilidad de reclamar derechos o la apertura de espacios institucionales para el conflicto siguen constituyendo conquistas que no carecen de potencia emancipadora. El problema aparece cuando esas promesas se presentan como universales y realizadas al margen de las condiciones históricas, materiales y coloniales que determinan quién puede efectivamente beneficiarse de ellas y quién queda situado fuera de su campo de protección. En este sentido, el constitucionalismo entrañable no pretende situarse fuera del Estado de derecho, sino incomodar su pretensión de neutralidad. La legalidad, la sujeción del poder a normas y las garantías frente a su ejercicio arbitrario resultan indispensables precisamente para las subjetividades expuestas de forma desigual a la violencia estatal y social. Pero esas garantías no pueden pensarse únicamente desde un sujeto abstracto, autónomo e intercambiable. Un Estado de derecho entrañablemente interrogado exigiría preguntarse también qué cuerpos encuentran protección en sus instituciones, cuáles comparecen ante ellas como sujetos plenamente audibles, qué formas de violencia permanecen invisibilizadas por sus categorías y qué saberes son admitidos como relevantes para definir la justicia. Por eso, el adjetivo “entrañable” no viene a cancelar el sustantivo “constitucionalismo”. Lo somete a una disputa. Conserva su aspiración a limitar el poder y hacer posible la libertad frente a la arbitrariedad, pero desplaza las condiciones desde las que esas aspiraciones son definidas. Si el constitucionalismo moderno/colonial ha tendido a formular la igualdad mediante abstracción, lo entrañable pregunta por las relaciones concretas de subordinación; si ha construido la autonomía sobre la fantasía de la individualidad, lo entrañable incorpora la dependencia, los cuidados y la relacionalidad; si ha universalizado una determinada experiencia histórica, lo entrañable convierte la propia localización del conocimiento constitucional en objeto permanente de interrogación. No se trata, por tanto, de rechazar toda herencia constitucional, sino de evitar que aquello que merece ser preservado dependa de reproducir las exclusiones que históricamente hicieron posible su formulación.

Los tres apartados que siguen desarrollan este movimiento desde dimensiones distintas pero conectadas. En primer lugar, el devenir entrañable del constitucionalismo plantea un desplazamiento de su centro epistemológico y ontológico, recuperando saberes sometidos y experiencias constitucionales producidas desde los sures. En segundo lugar, el derecho a aparecer sitúa la corporalidad, la presencia y la relacionalidad en el centro de la pregunta por el sujeto constitucional, interrogando las condiciones materiales que hacen posible que quienes han sido históricamente silenciadas puedan aparecer sin quedar reducidas a una nueva forma de asimilación. Finalmente, hablar desde las

heridas permite pensar cómo esas experiencias situadas pueden convertirse en procesos colectivos de subjetivación y transformación, evitando tanto su clausura identitaria como su reducción a una lógica individual de reparación. Devenir, aparecer y transformar constituyen así tres movimientos de la propuesta de incomodar las fronteras desde las que el constitucionalismo moderno/colonial ha definido quién puede habitarlo y en qué condiciones.

3.1. Devenir entrañable del constitucionalismo

El devenir entrañable del constitucionalismo exige comenzar por un desplazamiento. Sin buscar un nuevo origen desde el que reconstruir linealmente otra historia constitucional, se trata de interrumpir la temporalidad que presenta al constitucionalismo moderno/colonial como punto de partida y horizonte necesario de cualquier experiencia constitucional. Si, como se ha señalado en el epígrafe anterior, su expansión se articula mediante dinámicas de individualización, asimilación y jerarquización de saberes y subjetividades, devenir entrañable supone atender a aquello que esa narración ha situado en sus márgenes sin convertir esos márgenes, a su vez, en un nuevo centro universal. Por ello, si el constitucionalismo moderno/colonial puede pensarse desde la acumulación originaria como, parafraseando a Marx, “el proceso histórico de escisión del productor y los medios de producción” (Marx 1990, 653), el constitucionalismo entrañable acude a la acumulación de lucidez de la que nos habla Silvia Rivera Cusicanqui:

Todo ello muestra que los indígenas fuimos y somos, ante todo, seres contemporáneos, coetáneos y en esa dimensión –el aka pacha– se realiza y despliega nuestra propia apuesta por la modernidad. El postmodernismo culturalista que las elites imponentan y que el estado reproduce de modo fragmentario y subordinado nos es ajeno como táctica. No hay ‘post’ ni ‘pre’ en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto. El mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras. El proyecto de modernidad indígena podrá aflorar desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro, un ‘principio esperanza’ o ‘conciencia anticipante’ (Bloch) que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo (Rivera Cusicanqui 2010, 54-55).

La acumulación originaria del constitucionalismo moderno/colonial supone su posición de inmovilismo frente a la necesidad del ajetreo del constitucionalismo entrañable. Ello también porque muta la concepción del poder: de un poder como dominación y conservación (constitucionalismo moderno/colonial) a un poder como resistencia y transformación (constitucionalismo entrañable). Un constitucionalismo entrañable entendido como una insurrección de los saberes sometidos. Sobre los saberes sometidos Michel Foucault decía: “toda una serie de saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento o de la cientificidad exigidos” (Foucault 2003, 17). Es una insurrección que desestabiliza las formas dominantes de subjetivación del constitucionalismo moderno/colonial desde una común entraña. Es una forma de hacer justicia ontológica.

En cierta forma, de lo que se trata aquí es de plantear el quiebre de la centralidad constitucional, histórica e ideológica de Europa y Estados Unidos de América para situarnos en un *devenir entrañable del constitucionalismo* –parafraseando el devenir negro del mundo que plantea Achille Mbembe (2016). O por decirlo reescribiendo a Dipesh Chakrabarty, se hace preciso resignificar la centralidad de Europa para entenderla como una parte más del mundo y no como su totalidad. Lo que supone desmitificar la universalidad eurocéntrica:

European thought is at once both indispensable and inadequate in helping us to think through the experiences of political modernity in non-Western nations, and provincializing Europe becomes the task of exploring how this thought –which is now everybody’s heritage and which affect us all– may be renewed from and for the margins (Chakrabarty 2008, 16).

Más adelante señala la necesidad de desaprender: “To critique historicism in all its varieties is to unlearn to think of history as a developmental process in which that which is possible becomes actual by tending to a future that is singular” (Chakrabarty 2008, 312). Como ha planteado Breny Mendoza, lo que nos ofrece Chakrabarty es pensar los fundamentos no democráticos de la democracia (Mendoza 2023, 231). Para provincializar Europa, Chakrabarty señala la necesidad de dar ciertos pasos:

first, the recognition that Europe’s acquisition of the adjective ‘modern’ for itself is an integral part of the story of European imperialism within global history; and second, the understanding that this equating of a certain version of Europe with ‘modernity’ is not the work of Europeans alone; third-world nationalisms, as modernizing ideologies par excellence, have been equal partners in the process [...]. In unraveling the necessary entanglement of history –a disciplined and institutionally regulated form of collective memory– with the grand narratives of rights, citizenship, the nationstate, and public and private spheres, one cannot but problematize ‘India’ at the same time as one dismantles ‘Europe’ (Chakrabarty 2008, 43).

Del mismo modo, se hace necesario *provincializar el constitucionalismo moderno/colonial* para friccionar el mito de su universalidad y permitir así un diálogo-escucha desde las entrañas para cartografiar otros mundos constitucionales posibles, de tal forma que sea imaginable una transformación con y entre las diferentes experiencias constitucionales y no a costa de las experiencias entendidas como otras. Provincializar el constitucionalismo no significa, por ello, descentrar Europa para instalar en su lugar un nuevo centro. La formulación de Patricia Hill Collins, siguiendo a Elsa Barkley Brown, resulta especialmente sugerente en este punto cuando señala que no es necesario descentrar a alguien para centrar a otra persona, sino aprender a “pivot the center” (1999, 270), a desplazar continuamente el centro desde el que se mira. Aplicado al constitucionalismo, este movimiento obliga a desconfiar tanto de la pretensión europea de representar lo universal como de cualquier intento de convertir una experiencia situada de resistencia en un nuevo modelo generalizable. Lo entrañable no reclama otro centro desde el que ordenar el mapa constitucional, sino una cartografía capaz de modificar el punto de observación y de escucha. Hacer pivotar el centro implica, así, que una misma institución, categoría o experiencia constitucional pueda ser interrogada desde posiciones distintas sin que ninguna de ellas quede investida de una autoridad universal previa. La cuestión deja de ser qué constitucionalismo debe ocupar el centro para pasar a ser qué aparece y qué desaparece cada vez que situamos el centro en un

lugar determinado. El movimiento es especialmente relevante para una propuesta que parte de subjetividades situadas y relacionales, pues no se trata de agregar sucesivamente voces periféricas a un marco ya constituido, sino de permitir que esas voces transformen también las categorías mediante las cuales el propio marco constitucional se comprende. De ahí que sea importante recordar, siguiendo con Chakrabarty, que hay una desigualdad de ignorancia entre el norte global y el sur global: “Third-world historians feel a need to refer to works in European history; historians of Europe do not feel any need to reciprocate” (Chakrabarty 2008, 28). No se trata, por tanto, de una relación de reciprocidad, sino de jerarquía. Esto se produce porque desde la historiografía europea se ignora lo no occidental. Pero esta ignorancia no es recíproca, esto es, la historiografía no occidental no puede permitirse ignorar la historiografía europea a riesgo de ser aún más excluida. De ahí la desigualdad de la ignorancia que hace que los constitucionalistas del norte global pueden ignorar a los constitucionalistas del sur global, pero el constitucionalismo del sur global no puede ignorarlos a riesgo de ser aún más excluido.

Esta operación de provincialización alcanza también a Europa. Hacer visible su carácter situado no significa negar la relevancia histórica de sus tradiciones constitucionales, sino impedir que continúen funcionando como medida tácita respecto de la cual las demás experiencias aparecen como derivaciones, retrasos o excepciones. Un constitucionalismo entrañable pensado desde Europa exige hacer visible su propio lugar de enunciación y las relaciones coloniales, raciales, económicas y de género que atraviesan categorías aparentemente universales como ciudadanía, igualdad, representación o frontera. No se trataría de importar ahora hacia Europa un constitucionalismo producido en otro lugar, reproduciendo en dirección inversa la misma lógica colonial de circulación del conocimiento, sino de permitir que los saberes y experiencias históricamente situados fuera de ella transformen las preguntas que el constitucionalismo europeo formula sobre sus propias instituciones. Provincializar Europa significa, así, hacerla entrar en la conversación como una experiencia situada entre otras.

Si la ontología del constitucionalismo moderno/colonial se basa en la inclusión-exclusión, en la producción de zonas-de-no-ser, en un lado u otro de la línea abisal, el constitucionalismo entrañable se debe entender, entonces, como un *constitucionalismo posabisal* basado en las experiencias de resistencias de los sures. No se trata de plantear lo entrañable desde una *esencia* (por ejemplo, la esencia de la negritud), sino, trayendo aquí a bell hooks en su texto *Postmodern blackness*, construir lo entrañable desde “the experience of exile and struggle” (hooks 1990, 29).

Esta propuesta obliga a detenerse en los procesos constituyentes que han tenido lugar en las últimas décadas en Abya Yala. Sería insuficiente presentar el constitucionalismo moderno/colonial como una estructura que se reproduce de forma inalterada sin preguntarnos por las grietas que algunas experiencias constitucionales recientes han abierto en ella. Las constituciones de Venezuela de 1999, Ecuador de 2008 y Bolivia de 2009, aun con diferencias sustanciales entre sus respectivos procesos políticos y textos constitucionales, incorporaron lenguajes, sujetos y formas de organización que difícilmente pueden reducirse sin más a una reproducción del constitucionalismo demoliberal anterior. La democracia participativa y protagónica y el reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural en el caso venezolano; la plurinacionalidad, el buen

vivir y el reconocimiento de derechos a la naturaleza en Ecuador; o la configuración de Bolivia como Estado Plurinacional y el reconocimiento de la libre determinación, autonomía, autogobierno e instituciones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos muestran desplazamientos significativos respecto de la gramática constitucional heredada.

Ahora bien, reconocer esos desplazamientos no exige identificar el denominado nuevo constitucionalismo latinoamericano con lo que aquí llamamos constitucionalismo entrañable. Hacerlo supondría convertir lo entrañable en un modelo institucional acabado y perder precisamente su capacidad de incomodar también a aquellas experiencias que se presentan como alternativas. Tampoco parece adecuado situar estos procesos, en bloque, del lado del constitucionalismo moderno/colonial, como si nada hubiera acontecido. Interesa más atender a la tensión que los atraviesa, ya que en una misma experiencia constitucional pueden convivir procesos de desidentificación de las categorías heredadas, aperturas hacia el pluralismo y la relacionalidad y, al mismo tiempo, persistencias de formas estatales, categorías jurídicas, dinámicas de representación y relaciones de poder procedentes de la matriz moderno/colonial. El constitucionalismo entrañable no funciona aquí como una etiqueta con la que clasificar constituciones, sino como una práctica desde la que interrogar sus aperturas y sus clausuras. Es así que la Constitución boliviana de 2009 ofrece un ejemplo de esta forma de lectura. Cuando reconoce en su artículo 2 la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, así como su derecho a la libre determinación, no se limita a ampliar el catálogo de sujetos previamente existente para incorporar una identidad que había quedado fuera. Como se retomará más adelante, nombrar constitucionalmente a esos pueblos puede operar como un gesto de visibilización y desidentificación frente a un sistema de clasificación colonial que había naturalizado su exclusión. Pero esa potencia no convierte por ello al conjunto del orden constitucional en entrañable ni clausura la pregunta por las relaciones de poder que continúan atravesándolo. Precisamente porque lo entrañable no es un estado alcanzado, sino una práctica de fricción y transformación, también una constitución plurinacional puede y debe ser incomodada.

En este sentido, la crítica al constitucionalismo moderno/colonial no puede formularse hoy exactamente en los mismos términos que antes de estos procesos constituyentes. Si lo hiciera, reproduciría paradójicamente aquello que pretende cuestionar, pues invisibilizar experiencias producidas desde los márgenes porque no encajan enteramente en las categorías previamente disponibles. Tomar en serio estas experiencias exige reconocer sus transformaciones sin convertirlas en un nuevo horizonte universal y atender a sus contradicciones sin reducirlas a meros fracasos. El devenir entrañable se sitúa justamente en ese movimiento: no sustituye una centralidad constitucional por otra, sino que mantiene abierta la posibilidad de que distintas experiencias constitucionales se afecten, se cuestionen y se transformen entre sí.

3.2. Sobre el derecho a aparecer

Partimos de un diagnóstico de Almudena Hernando que es realmente catastrófico:

[A]l luchar por su condición de sujetos, tanto las mujeres como las identidades LGTBIQ+ han representado nuevas gotas que han ayudado a incrementar la lógica

patriarcal de la corriente de la historia, a pesar de la contradicción que esto parece implicar. Porque ni en el primer caso ni en el segundo se ha transformado el discurso social y político para poner en valor las dinámicas comunitarias y relacionales, que han seguido quedando escondidas en el ámbito de lo personal y lo privado (Hernando 2022b, 35).

Por tanto, se debe asumir dicha contradicción en la que luchando contra la corriente patriarcal de la historia se esté, al mismo tiempo, colaborando en su reproducción:

Y en esta trampa, en grado mayor o menor, nos encontramos presas muchas mujeres individualizadas del mundo occidental, las únicas que podemos presumir de gozar de grandes privilegios: aunque con la mente y la razón defendamos, con sólidos y fundamentados argumentos, la igualdad de derechos de hombres y mujeres, con el cuerpo, la cultura material y la relación con el espacio seguimos reproduciendo la verdad de que los sujetos y agentes de la historia han sido y siguen siendo los hombres (Hernando 2022b, 144).

La apuesta de Hernando para luchar por la igualdad entre hombres y mujeres radica no en:

derivarse de que las mujeres se individualicen tanto como los hombres, sino que exige que los hombres asuman la construcción de lo relacional que hasta ahora habían delegado en las mujeres, aprendiendo a conjugar individualidad y relacionalidad, matiz esencial que no siempre está presente en las reivindicaciones. De otro modo, si no se transforma la propia lógica subjetiva-social patriarcal, cuantos más derechos ganen las mujeres privilegiadas del mundo occidental, más subordinación de las no privilegiadas caracterizará al sistema, porque las primeras irán derivando las tareas menos valoradas, remuneradas y gratificantes asociadas a la identidad relacional en mujeres procedentes de contextos sociales, económicos, nacionales o raciales desfavorecidos (Hernando 2022b, 109).

Como, desde otro contexto, plantea Linda Porn, “el feminismo para blancas y el patriarcado para las migras” (Porn 2022, 34-35). Se trata, por tanto, de desestabilizar la lógica que hay tras el sujeto de la modernidad y del constitucionalismo moderno/colonial. Si no se quiebra dicha lógica, el constitucionalismo seguirá marcado por la modernidad/colonialidad y se reforzarán los procesos de desigualdad.

De ahí el interés de propuestas como las de Judith Butler en su obra *Notes toward a performative theory of assembly*, donde sitúa la relacionalidad de los cuerpos y el derecho a aparecer como elementos indispensables para la lucha política de las subjetividades excluidas. Butler propone la lucha que pueden llevar a cabo los cuerpos en alianza y coalición. En concreto, se refiere a los movimientos acaecidos desde las primaveras árabes pasando por el 15M en España y Occupy Wall Street en Estados Unidos de América. En las asambleas, aparecidas de forma inesperada, los cuerpos se reúnen y hablan, poniendo en juego significantes políticos. En estos espacios se produce una performatividad corporeizada en el hecho de aparecer en público, resignificando así la categoría “pueblo” que tradicionalmente está restringida a ciertos cuerpos en ciertos espacios. De ahí que la acción conjunta de los cuerpos que ocupan el espacio público supone un cuestionamiento político desde la precariedad compartida: “[T]he bodies assembled ‘say’ we are not disposable, even if they stand silently. This expressive possibility is part of plural and embodied performativity that we have to understand as marked by dependency and resistance” (Butler 2015, 18).

El derecho a aparecer debe articularse sobre un modelo inclusivo y no excluyente. Para ello se hace necesario una crítica a las formas diferenciadas que el poder imprime en la esfera de aparición, de tal forma que quienes han sido históricamente excluidas puedan aparecer y así romper con la distinción entre esfera privada y esfera pública:

There can be no entry into the sphere of appearance without a critique of the differential forms of power by which that sphere is constituted, and without a critical alliance formed among the discounted, the ineligible –the precarious– to establish new forms of appearance that seek to overcome that differential form of power. It may well be that every form of appearance is constituted by its ‘outside’, but that is no reason not to continue the struggle. Indeed, that is only a reason to insist upon the struggle as ongoing (Butler 2015, 50).

Este derecho a aparecer planteado por Butler puede conjugarse con la “política de la presencia” planteada por Anne Phillips como combinación de ideas y presencia. En sus palabras:

while the politics of ideas is an inadequate vehicle for dealing with political exclusion, there is little to be gained by simply switching to a politics of presence. Taken in isolation, the weaknesses of the one are as dramatic as the failings of the other. Most of the problems, indeed, arise when these two are set up as exclusionary opposites: when ideas are treated as totally separate from the people who carry them; or when the people dominate attention, with no thought given to their policies and ideas. It is in the relationship between ideas and presence that we can best hope to find a fairer system of representation, not in a false opposition between one or the other (Phillips 1995, 24-25).

Por tanto, se hace necesaria la conciliación entre ideas y presencia, entre abstracción y materialidad para reequilibrar el sistema de representación. Phillips plantea precisamente una violencia estructural en forma de discriminación hacia las mujeres en la representación política. Sigamos leyendo a Phillips:

The most immediately compelling of the remaining arguments is that which presents gender parity as a straightforward matter of justice: that it is patently and grotesquely unfair for men to monopolize representation. If there were no obstacles operating to keep certain groups of people out of political life, we would expect positions of political influence to be randomly distributed between the sexes (Phillips 1995, 63).

Continuando esta argumentación, un equilibrio en la representación entre hombres y mujeres redundaría en una mayor igualdad de género. No obstante, al situar el foco en la discriminación y no en la subordinación, también, en cierta medida, se está reproduciendo el sistema que se asienta sobre una violencia estructural. Apostar por una política de la presencia sin atender a su combinación con las ideas no garantiza que se acabe con la violencia estructural. Porque presencia e ideas se co-implican, de tal forma que las intersecciones presentes moldean las propuestas de ideas. Por eso, *quién y qué*, presencia e ideas. Esto provocaría, a juicio de Phillips, introducir nuevas formas de hacer político. Recojamos sus propias palabras:

The broader claim made by those who disdain the politics of interest is that increasing the proportion of women elected introduces new kinds of behaviour and values. It is often suggested, for example, that women will be less competitive, more co-operative, more prepared to listen to others; that women bring with them a different, and more generous, scale of values; that women raise the moral tenor of politics. These arguments

are always associated with women's role as caring for others, and often more specifically with their role as mothers (Phillips 1995, 73-74).

Si bien puede suponer reforzar estereotipos de género, lo cierto es que las intersecciones y las heridas situadas en las corporalidades también nos plantean *modos* de hacer diferentes. De ahí que no solo sea necesario el “quién” (presencia) y el “qué” (ideas), sino también el “a través de” (el “dónde”), es decir, las intersecciones que impactan sobre las corporalidades. Esto mismo podría aplicarse a la política de la presencia en términos raciales (Htun 2004), como sucedió en Brasil con los gobiernos de Lula da Silva y Dilma Rousseff. En definitiva, derecho a aparecer que garantice condiciones materiales para una política de la presencia pueden encajar como estrategias de fricción de la subordinación de aquellas corporalidades que no encajan en el ideal normativo de sujeto abstracto del constitucionalismo moderno/colonial. Esto es también lo que Isabell Lorey ha planteado como “democracia presentativa”, como democracia desplegada en tiempo presente, precisamente acorde con el derecho a aparecer que plantea Butler, que escapa tanto al presentismo como a la representación. Lo presentativo lo entiende Lorey por fuera tanto de los relatos lineales y continuos como de los fetichismos auténtico-identitarios. Lo presentativo sería “el presente político, en el que se practica un devenir intempestivo e inaplazable de la democracia” (Lorey 2023, 24). La democracia presentativa como devenir intempestivo no pretende una mera reorganización constitucional o una constitución en el sentido de ley fundamental. Más acá de esto, donde está involucrada la democracia presentativa planteada por Lorey es

en el surgimiento de nuevos procesos de subjetivación. En lugar de considerar inmutables las aporías de la democracia liberal, la democracia presentativa las rompe. No hay confrontaciones identitarias entre ‘nosotr*s’ y ‘ell*s’, ni dicotomías de consenso y conflicto o movimiento y partido. La democracia presentativa es sin pueblo [*Volk*] ni nación. En lugar de regímenes fronterizos y migratorios, sus fronteras son el sexismo y el racismo, la homofobia y la transfobia, el colonialismo y el extractivismo (Lorey 2023, 24).

Vemos aquí la radical importancia de situar el cuerpo en el centro. Una corporalidad atravesada por los afectos, que la hace inevitablemente relacional y situada. Se trataría de una democracia liberada de la primacía de la representación que “no se sustenta en individuos autónomos, sino que surge de las conexiones y de los afectos, en sus materializaciones históricas” (Lorey 2023, 213). Una democracia que no suponga una representación como sustitución, tal como nos advierte María Galindo (2017, 2021), para poder así construir una *democracia de los cuerpos*.

En definitiva, lo que queremos plantear aquí desde el constitucionalismo entrañable es la columna vertebral del derecho a aparecer. Debemos asumir, por tanto, la posible contradicción de que luchar contra el constitucionalismo moderno/colonial puede hacer que lo estemos, al mismo tiempo, reproduciendo. Pero también pensamos, con Silvia Federici, que “negar la posibilidad de cualquier identificación social y política es el camino hacia la derrota” (Federici 2022, 18). ¿Cómo situarnos en lo relacional en lugar de ocultarlo? Porque tenemos el peligro de plantear una acción constitucional desde los “no-lugares”, por utilizar el afamado concepto de Marc Augé, esto es, espacios de no relación, como simples lugares de tránsito. ¿Cómo construir un constitucionalismo desde lo relacional y no desde la individualidad? El primer paso es realizando lo que planteó Enrique Dussel: “cuando éticamente se descubre la dignidad del Otro (de la otra

cultura, del otro sexo y género, etcétera); cuando se declara inocente a las víctimas desde la afirmación de su Alteridad como Identidad en la Exterioridad como personas que han sido negadas por la modernidad” (Dussel 2000, 50). La alteridad, las subjetividades que han sido excluidas, las putas, las trans, las migras, desafían y cuestionan el constitucionalismo moderno/colonial. ¿Hacia qué dirección podemos encauzar ese desafío? Federici nos da claves para orientarnos desde las entrañas:

si pretendemos idear estrategias de cambio, tenemos que identificar el universo de políticas antagónicas y relaciones de poder mediante las que se constituyen nuestros cuerpos y reflexionar sobre las luchas que se han desarrollado en oposición a la ‘norma’ (Federici 2022, 27; cursiva en el original).

Pongamos una última imagen para concluir este epígrafe. En *Vigilar y castigar*, Foucault (2009) nos planteó que la transformación punitiva que aconteció en la modernidad, donde pasamos del suplicio de Démians ante las puertas de la Iglesia de París al reglamento de la casa de los jóvenes delincuentes de la misma ciudad, ese tránsito no se produce por una humanización de las penas, sino por una economía del castigo. Sin embargo, un aspecto que no tuvo en cuenta Foucault –ni tampoco el derecho penal que reivindica la herencia humanista ilustrada– fue la cuestión ontológica. Ese tránsito funciona bien en la metrópoli, donde se ha erigido una igualdad ante la ley. Sin embargo, ¿qué ocurre con aquellas subjetividades que no son reconocidas como sujetos?

Aquí la imagen. Anastácia es una *santa popular* brasileña de mediados del siglo XVIII. Una esclava de origen africano a la que le quitaron la voz. La máscara de hierro cubría su boca, así como un collar del mismo material rodeaba su cuello. Fue precisamente este metal el que le produjo una gangrena que acabó con su vida. Esa máscara de hierro fue una *máscara de silenciamiento*. Originalmente, la máscara se usaba para evitar que las personas esclavizadas comieran la caña de azúcar a la que estaban obligadas a recolectar para propietarios blancos. Pero su principal función era, como plantea Grada Kilomba, “implementar um senso de mudez e de tortura” (Kilomba 2019, 33). Esta máscara representa el colonialismo, los mecanismos de dominación y su régimen de silenciamiento. Sin capacidad de hablar, no podía ser entendida como sujeto de enunciación.

En cierta medida esta imagen es replicada por el constitucionalismo moderno/colonial: ha creado una máscara de silenciamiento constitucional sobre todas aquellas subjetividades excluidas y a las que se les niega la capacidad de enunciarse como sujetos; de aparecer. Por eso, debemos quitar esa máscara, proyectar una voz desde las entrañas, enunciarse y aparecer como sujeto para que el constitucionalismo pueda escuchar. Mostrar las heridas.

3.3. *Hablar desde las heridas no es cancelar, sino transformar*

Hay una clara diferencia entre el #Metoo y la performance que virilizaron Las Tesis desde Valparaíso (Chile). Si el primero representa el privilegio de quien puede individualmente mostrar la vulnerabilidad porque en cierto modo tiene un colchón donde caerse, la segunda nos emplaza a pensar desde lo relacional, lo interseccional y los cuidados. Como señala Françoise Vergès, hay un feminismo que se plantea desde el universalismo civilizador que contribuye o, al menos, es cómplice de la separación entre las mujeres que tienen derecho a protección y las que son excluidas (Vergès 2022, 46-47).

La labor de un constitucionalismo entrañable es la de estar con las excluidas, la de virilizar la relacionalidad que se produce cada vez que en una plaza retumban Las Tesis. Cada vez que una herida es abierta.

¿Qué papel tiene la herida? Se hace preciso ahora reflexionar sobre el papel emancipador de la herida, pero también su posibilidad reaccionaria para evitarla. La diferencia entre una posición y otra se atisba en Las Tesis y en Metoo, en la acción de Rosa Parks al sentarse en el asiento reservado para blancos perturbando así el orden normativo, la “X” del apellido de Malcolm X (como universal abstracto al sustituir su apellido Little por una “X”) o los *rolezinhos* (encuentros protagonizados entre 2013 y 2014 por jóvenes de las periferias brasileñas que ocuparon colectivamente grandes centros comerciales de los que habían estado socialmente excluidos) frente a la “cancelación” de sujetos como Pablo Motos (presentador del popular programa televisivo español *El hormiguero*) o docentes universitarios claramente transfobos. ¿Qué diferencia una y otra acción? ¿Cuál es la distancia entre sentarse en el asiento al que no estás *destinada* y acallar a quien ejerce violencia dialéctica? La respuesta nos ayudará a definir el marco de enunciación y sentido del constitucionalismo entrañable.

Aquí traemos la pregunta que Antonio Gómez Villar ha realizado sobre la cultura de la cancelación –como la práctica de avergonzar o humillar públicamente, así como retirar el apoyo, a quien traspasa los límites de lo políticamente correcto o realiza comentarios/declaraciones/acciones degradantes sobre algún colectivo– y que redireccionaremos hacia el constitucionalismo. El filósofo barcelonés se pregunta lo siguiente: “¿ha contribuido en algo la cultura de la cancelación a los procesos emancipadores?” (Gómez Villar 2024, 9).

Lo cierto es que las críticas más populares a la cultura de la cancelación proceden de quienes desean mantener sus privilegios, puesto que entienden amenazada la certeza ontológica de su identidad. ¿Qué supone la cultura de la cancelación? Parte de un hecho sobre el que se reacciona. Ese hecho es la humillación, por ejemplo, que realiza quien posee un privilegio degradando así ontológicamente al otro, despojándolo de dignidad (llamando “hombre” a una mujer trans, por ejemplo), situando así una *distancia correcta* entre un “aquí” y un “allí” (línea abisal). Lo paradójico es que el sujeto que humilla necesita de la subalternización del sujeto humillado para reafirmarse. Se trata, entonces, de un vínculo de dependencia.

Situada la premisa se produce la reacción: se cancela a este sujeto que humilla, esto es, se produce un proceso de punición social. Pero esta cancelación supone a su vez una acción de humillación hacia el sujeto que realizó la primera acción desde su privilegio. Al denunciar esa primera acción, se está visibilizando el privilegio y la subalternización, ambas como identidades. Pero esa denuncia en forma de cancelación no es más que un acto individual que particulariza agresor y víctima, y que ni acude ni sacude la estructura de dominación (racial, patriarcal, etc.) en la que la primera acción se sitúa. Por lo que la relación estructural de opresión y despojo se mantiene. Ya que la respuesta a la cancelación es solo la reparación individual de la víctima o el apoyo al agresor por quienes se ubican en el privilegio desde el que se enunció la primera acción. De ahí que Gómez Villar entienda la cultura de la cancelación como: “el síntoma de la interiorización del dominio del semicapitalismo neoliberal. La lógica punitiva, la cultura del control y la internalización de un lenguaje criminológico nos deja una

corrosiva atmósfera afectiva, posiciones reactivas, repliegues impolíticos y un mundo sin excesos” (Gómez Villar 2024, 37). Más adelante señala: “[L]a cancelación atiende a la unidireccionalidad del poder de verdad del discurso; identifica un foco unitario y central y no atiende a los escenarios heterogéneos. La cancelación es un simple movimiento de reacción [...]. El objetivo de la acción canceladora no es la lucha por el poder sino por el dominio” (Gómez Villar 2024, 79 y 82).

Ambas acciones, la primera agresión y la reacción cancelando al sujeto de la primera acción, responden a la idea de una esfera pública en la que interactúan individuos racionales que se sobrentienden en una posición de igualdad y en un proceso abstracto, procedimental y formal (como la plantea Habermas). El actor político, entonces, es el individuo y en el que el consenso es la forma y el objetivo es el orden. Pero esto obvia las asimetrías de poder, de quién puede hablar y de cómo puede hablar, incluso de quien no se atreve a hablar por entenderse como subjetividad ilegítima. ¿Cómo es la economía social del habla? O cambiemos la pregunta: ¿cómo es la economía constitucionalista del habla?

Trasladándolo al campo del constitucionalismo, se podría pensar que tenemos una primera acción de colonización y despojo del constitucionalismo moderno/colonial y la reacción por medio de la cancelación de los constitucionalismos del sur global. Esa perspectiva nos llevaría al individualismo, a la mera reparación (en su caso), al choque entre identidades cerradas (una que ignora su privilegio, al entender la esfera constitucional como neutral y universal; la otra autoafirma la diferencia, restringiéndose como víctima), pero sin cuestionar las estructuras de opresión. Lo cual hace, además, que se mantenga la relación de dependencia entre el constitucionalismo moderno/colonial y los constitucionalismos del sur global. Como señala Gómez Villar sobre la cultura de la cancelación: “la cancelación señala al sujeto, creyendo que es el origen, y obvia las superficies de las prácticas discursivas, aquellas que definen los marcos del campo enunciativo: cómo se estabilizan algunas posiciones, cómo se trazan contornos de visibilidad, la sonoridad de las voces o las condiciones de enunciabilidad de la experiencia” (Gómez Villar 2024, 77). La fantasía de la cancelación radica en “apuntar” a quien se considera responsable del agravio. ¿Cómo no caer en la mera reacción que sigue reproduciendo la estructura de dominación? ¿Cómo crear espacios de sentido emancipadores para el constitucionalismo?

Frente a la cultura de la cancelación, las acciones de Las Tesis, Rosa Parks, Malcolm X o los *rolezinhos* consisten en un proceso de subjetivación de desidentificarse del sistema de clasificación social impuesto normativamente, esto es, de las identidades que les fueron impuestas. Se trata de procesos que trastocan el orden de identificación que les asignó el lugar de la otredad. Con sus acciones, Las Tesis, Rosa Parks, Malcolm X o los *rolezinhos* no reivindican una identidad, sino que realizan acciones desde sus cuerpos-territorios politizados. Visibilizan la estructura de opresión y exclusión, y buscan su disolución. Por ejemplo, cuando la Constitución de Bolivia del año 2009 habla de “pueblos indígenas originarios campesinos” (artículo 2) no está cerrando una identidad al *descubrir* una diferencia, sino visibilizando, desidentificando, desnaturalizando y disolviendo un sistema de clasificación social y racial que es excluyente y sacrificial. Se trata de una resignificación de una identidad impuesta por un orden colonial: no pretende, por tanto, la mera inclusión individual, sino el cuestionamiento de la estructura de opresión. Frente

a la lógica de exclusión y sacrificio no se opone una lógica de inclusión y salvación; al contrario, una lógica de desarticulación. Aquí radica la potencia política del derecho a aparecer sobre el que se reflexionó en el anterior epígrafe.

Este derecho a aparecer parte de la herida. Pero esta, la herida, no ha de entenderse como la reafirmación de un dolor y, por tanto, de la estructura que lo provoca. No se trata de repetir constantemente el dolor, pues ello nos lleva a la misma lógica de inclusión y salvación de la identidad cerrada. Como señala Gómez Villar, “no se trata de no atender a la herida, sino de que no se solidifique formando una identidad, porque esa herida no habita en la verdad, sino que exige abrir un espacio de politización” (Gómez Villar 2024, 118-119). No se trata de realizar una olimpiada de las opresiones y agravios que han de ser reparados (Hancock 2011), confesando los traumas individuales, puesto esto nos lleva a la despolitización.

De ahí que la propuesta de un constitucionalismo entrañable se parezca más a un flujo o a un impulso que tiene que ver con el momento de contacto, con lo que se afecta y queda afectado, con los procesos de subjetivación, por la colectivización de las heridas no para reafirmar la posición de víctima, sino para que el dolor se infiltre en las estructuras de dominación modificando así el marco de sentido. Con un constitucionalismo desde y para los afectos que produzca efectos. Podemos afirmar que en el principio del constitucionalismo entrañable lo que hay son afectos –como nos recuerda Suely Rolnik. La filósofa brasileña denomina “régimen cafetinado” a la forma colonial-capitalista de apropiación de la potencia vital y de los afectos, extendiendo la imagen del *cafetão*, el proxeneta, a una lógica de extracción que atraviesa las distintas esferas de la existencia (Rolnik 2018). Pero no solo en el principio, también en el final. Esto supone recordar que no estamos en soledad, que necesitamos de la mezcla. Esto, además, supone acabar con la idea misma de principio, porque somos solo en relación. Afectadas las unas con las otras. *Pienso donde existo*.

Parafraseando a José Esteban Muñoz y la categoría de “lo común marrón”, lo entrañable es un “ser con o un ser junto a”, esto es, un constitucionalismo con o junto a. Como señala Muñoz:

It is instead about the task, the endeavor, not of enacting a brown commons but rather about knowing a brownness that is our commonality [...]. A brown commons as I am attempting to sketch here is an example of a collectivity with and through the incommensurable (Muñoz 2020, 2 y 7).

De forma similar se entiende aquí con un constitucionalismo entrañable: llegar a conocer lo entrañable que ya nos es común. No se trata de una agregación y coordinación de identidades ya dadas (por la estructura de dominación), sino de tejer colectivamente procesos de subjetivación. Tanto lo marrón, para Muñoz, como lo entrañable, en este texto que presento, indica una cierta vulnerabilidad ante la violencia ejercida desde lo moderno/colonial, una común herida colonial. De ahí la importancia de construir diferentes voces y acentos constitucionales desde las entrañas, donde se existe.

4. Conclusión: Manifiesto de la aguafiestas constitucional

No haré de la armonía constitucional mi causa

La aguafiestas constitucional no busca *consenso*. No viene a reconciliar, ni a cerrar heridas con retóricas de unidad nacional. Sabe que el pacto constitucional ha sido un pacto entre élites, a menudo sellado con sangre indígena, cuerpo esclavizado y feminidad subordinada. Se niega a tratar el texto constitucional como lugar sagrado. Donde se pide silencio reverencial, ella susurra: ¿a quién deja fuera esta promesa de universalidad?

Estoy dispuesta a causar incomodidad constitucional

Nombrar el racismo estructural del Estado, la colonialidad del derecho, el sexismo incrustado en la idea de ciudadanía. Lo hace aunque los magistrados tuerzan el gesto, aunque los colegas pidan *más moderación*. Su causa no es la comodidad, sino la voz de los cuerpos silenciados que nunca firmaron esa constitución.

Estoy dispuesta a sostener a otras que causen incomodidad constitucional

Acompaña a quienes desobedecen desde lo jurídico, desde los márgenes, desde las abogacías populares, las defensorías comunitarias, las mujeres que no reclaman en nombre propio sino en nombre colectivo. Sabe que el disenso no se sostiene solo; se cultiva entre alianzas que incomodan al centro.

No reiré ante los chistes jurídicos que ridiculizan al “activismo judicial”, a los “derechos de la minorías”, al “lenguaje inclusivo”

La aguafiestas constitucional no ríe cuando se espera que la risa funcione como complicidad, siendo consciente de que son mecanismos de exclusión afectiva. Donde un juez bromea sobre una mujer trans, ella no ríe. Donde se ríen de la feminización del derecho, ella no ríe. Donde se burlan del pluralismo jurídico o del derecho indígena, ella afila su silencio como un bisturí. Su no-reír desarma el acuerdo tácito que protege la risa como arma contra la otredad.

No estoy dispuesta a superar historias que no están superadas

No estoy dispuesta a superar las historias de colonialismo, patriarcado, esclavitud, despojo y silenciamiento que el constitucionalismo moderno/colonial declara superadas. Estoy dispuesta a ser esa presencia molesta que insiste en que *no ha pasado* lo que sigue pasando.

No aceptaré una inclusión que me pida dejar afuera mi lengua, mi rabia o mi historia

Si su entrada a la sala constitucional implica neutralizar su acento, borrar su biografía, dejar afuera a su comunidad, esa no es inclusión: es asimilación forzada. Ella se sienta con la espalda recta y la memoria encendida. No se queda agradecida. Se queda en guardia.

Estoy dispuesta a vivir una vida jurídica que se considere marginal, excesiva o ideológica

La aguafiestas constitucional se niega a aspirar al ideal del sujeto jurídico neutral, ese ciudadano genérico que presume una voz sin acento, un cuerpo sin marcas, un género

sin historia. Mientras el derecho se presenta como neutral y objetivo, ella reivindica una vida jurídica situada, afectada, comprometida. No es imparcial: es parcial a los mundos que el constitucionalismo destruyó para existir. Su proyecto no es hacer carrera, sino abrir grietas. El rostro neutro de la judicatura, la voz sin inflexiones de la técnica legal: todo eso es también una ficción de clase, de género y de raza. Ella se permite temblar, llorar, hablar desde la grieta. Su performatividad no busca el aura de lo jurídico, sino su desacomodo. Frente al mandato de ser razonable, de pedir bien, de entrar sin incomodar, la aguafiestas constitucional insiste: yo no he venido a agradecer la inclusión, sino a desbordar el marco, a interrumpir el relato.

Quiero devolver el azar a la justicia constitucional

El constitucionalismo moderno/colonial se organiza como un sistema cerrado, predecible. Ella introduce lo impredecible: cuerpos que irrumpen, afectos que no caben en la lógica procedimental, memorias que no prescriben. Devolver el azar es dejar que algo no previsto brote en medio de la estructura.

Estoy dispuesta a romper con tradiciones, maestros y métodos que han sostenido estructuras injustas

Incluso si esos vínculos le dieron prestigio, formación o seguridad, la aguafiestas constitucional está dispuesta a decir: no más. No más a la escuela que exige silencio a cambio de legitimidad. No más a la lealtad institucional que calla ante la injusticia.

Estoy dispuesta a ser parte de un movimiento de aguafiestas constitucionales

No está sola. Hay otras que han dicho que no, que han escrito desde los márgenes, que han desobedecido desde dentro. Desde Abya Yala, desde el África lusófona, desde los feminismos negros y decoloniales. El movimiento aguafiestas constitucional no se inscribe en los anales oficiales; late en las notas a pie de página de una nueva historia del derecho.

Referencias

- Ahmed, S., 2017. *Living a feminist life* [en línea]. Durham: Duke University Press.
Disponible en: <https://doi.org/10.1215/9780822373377>
- Butler, J., 2006. *Gender trouble: Feminist and the subversion of identity*. 3ª ed. Nueva York: Routledge.
- Butler, J., 2015. *Notes toward a performative theory of assembly* [en línea]. Cambridge, MA: Harvard University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.4159/9780674495548>
- Chakrabarty, D., 2008. *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference* [en línea]. 2ª ed. Princeton University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1515/9781400828654>
- Collins, P. H., 1999. *Black feminist thought*. 2ª ed. Nueva York: Routledge.
- Dussel, E., 2000. Europa, modernidad y eurocentrismo. En: E. Lander, ed., *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Clacso.

- Federici, S., 2022. *Ir más allá de la piel: Repensar, rehacer y reivindicar el cuerpo en el capitalismo contemporáneo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Foucault, M., 2003. *Hay que defender la sociedad*. Madrid: Akal.
- Foucault, M., 2009. *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.
- Freijo Corbeira, A., 2024. Pienso donde existo. *El País* [en línea], 11 de agosto. Disponible en: <http://elpais.com/opinion/2024-08-11/pienso-donde-existo.html>
- Galindo, M., 2017. *No hay libertad política si no hay libertad sexual*. Bolivia: Mujeres Creando.
- Galindo, M., 2021. *Feminismo bastardo*. Bolivia: Mujeres Creando.
- Gómez Villar, A., 2024. *Transformar no es cancelar*. Barcelona: Verso.
- Hancock, A. M., 2011. *Solidarity politics for millennials: A guide to ending the oppression olympics*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Hernando, A., 2022a. *La fantasía de la individualidad: Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Hernando, A., 2022b. *La corriente de la historia (y la contradicción de lo que somos)*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- hooks, b., 1990. *Yearning: Race, gender, and cultural politics*. Boston: South End Press.
- Htun, M., 2004. From 'racial democracy' to affirmative action. *Changing state polity on race in Brazil. Latin American Research Review* [en línea], 39(1), 60-89. Disponible en: <https://doi.org/10.1353/lar.2004.0010>
- Kilomba, G., 2019. *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Lorey, I., 2023. *Democracia en presente*. Málaga: Subtextos.
- Lugones, M., 2010. Toward a decolonial feminism. *Hypatia* [en línea], 25(4), 742-759. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01137.x>
- Marx, K., 1990. *El capital. (Libro 1)*. Moscú: Progreso.
- Mbembe, A., 2016. *Crítica de la razón negra: Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Futuro Anterior y NED.
- Medici, A., 2011. *El malestar en la cultura jurídica: Ensayos críticos sobre políticas del derecho y derechos humanos* [en línea]. Universidad Nacional de La Plata. Disponible en: <https://doi.org/10.35537/10915/27570>
- Medici, A., 2012. *La constitución horizontal: Teoría constitucional y giro decolonial*. Aguascalientes: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát.
- Mendoza, B., 2023. *Colonialidad, género y democracia*. Madrid: Akal.
- Mignolo, W., 2012. *Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledge and border thinking* [en línea]. Princeton University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691156095.001.0001>

- Muñoz, J. E., 2020. *The sense of brown* [en línea]. Durham: Duke University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1215/9781478012566>
- Phillips, A., 1995. *The politics of presence*. Oxford: Clarendon Press.
- Porn, L., 2022. La trata como discurso colonial. Trabajo sexual y migración. En: Nina et al., *Putas migras*. Valencia: OnA.
- Quijano, A., y Wallerstein, I., 1992. La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 134, 583-592.
- Ribeiro, D., 2019. *Lugar de fala*. São Paulo: Jandaíra.
- Rivera Cusicanqui, S., 2010. *Ch'ixinakax utxiwa*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rodríguez Ruiz, B., 2019. *El discurso del cuidado. Propuestas (de)constructivas para un estado paritario*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Rolnik, S., 2018. *Esferas da insurreição: Notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1 edições.
- Sánchez Rubio, D., 2018. *Derechos humanos instituyentes, pensamiento crítico y praxis de liberación*. Ciudad de México: Akal.
- Vergès, F., 2022. *Una teoría feminista de la violencia: Por una política antirracista de la protección*. Madrid: Akal.
- Wallerstein, I., 1983. *Historical Capitalism*. Londres: Verso.
- Wallerstein, I., 2004. *World-systems analysis: An introduction* [en línea]. Durham: Duke University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1215/9780822399018>