



FACULTAD DE FILOSOFÍA
GRADO EN FILOSOFÍA

EL FEMINISMO EN DISPUTA

Trabajo Fin de Estudios presentado por Jesús Aguilera Quintero, siendo el tutor del mismo Alejandro Martínez Navarro

Jesús Aguilera Quintero
Sevilla, julio de 2023

La ideología de la diferencia sexual opera en nuestra cultura como una censura, en la medida en que oculta la oposición que existe en el plano social entre los hombres y las mujeres poniendo a la naturaleza como su causa. Masculino/femenino, macho/hembra son categorías que sirven para disimular el hecho de que las diferencias sociales implican siempre un orden económico, político e ideológico.

Monique Wittig, *La categoría de sexo*

Índice

Introducción.....	8
1. El mito del feminismo como teoría y movimiento unitario	10
2. Los antecedentes jurídicos y políticos de la disputa	15
3. Trincheras feministas	19
3.1. El feminismo filosófico y otros batallantes	19
3.2. La teoría <i>queer</i>	24
4. Los principales términos en disputa	29
4.1. El sexo.....	30
4.2. La autodeterminación de género	42
5. ¿Una trinchera vencedora?	44
Referencias	52

Resumen

El objetivo de este trabajo consiste en un análisis del conflicto que la popularmente conocida como «Ley Trans» ha desatado en el feminismo español. Se expondrán los argumentos esgrimidos por los dos sectores enfrentados: por un lado, el «feminismo filosófico» o el sector transexcluyente; por otro, la «teoría *queer*» o el sector transinclusivo. También se analizarán los términos en disputa: el «sexo» y la «autodeterminación de género». Finalmente, se hará un balance de las cuestiones que mantienen abierta la investigación feminista: si el sujeto del feminismo puede designarse sin incurrir en un identitarismo excluyente o la abolición de la diferencia sexual, entre otras.

Palabras clave: feminismo, teoría *queer*, sexo, género, identidad.

Abstract

The scope of this project consists of an analysis of the conflict that the popularly known as “Trans Law” has unleashed within the landscape of Spanish feminism. The arguments put forward by the two opposing sectors will be presented: first, the “Spanish philosophical feminism” or the trans-exclusionary sector, and second, the “queer theory” or the trans-inclusive sector. The terms in dispute will also be analyzed: “sex” and “gender self-determination”. Finally, the questions that keep feminist research open will be contemplated: among them, whether the subject of feminism can be designated without incurring in an exclusionary identitarianism or the abolition of sexual difference.

Keywords: feminism, queer theory, sex, gender, identity.

Introducción

«Siempre es importante hacer balance sobre la situación actual del feminismo» (Butler, 2003, p. 247). Este trabajo cobra sentido a partir de tal afirmación. Si durante los últimos años el movimiento feminista español había obtenido importantes conquistas sociales y, sobre todo, institucionales, tras este período de bonanza, el Anteproyecto de Ley para la igualdad real y efectiva de las personas trans y para la garantía de los derechos de las personas LGTBI, antesala de la Ley 4/2023, de 28 de febrero, para la igualdad real y efectiva de las personas trans y para la garantía de los derechos de las personas LGTBI, ocasionó lo que, quizá, será una de las fracturas más profundas en la historia del feminismo patrio. Lo que popularmente pasó a llamarse *Ley Trans* bastó para originar una violenta discusión en torno a la legitimidad para arrogarse el adjetivo *feminista*. Una vez más, el feminismo estaba en disputa y, de pronto, ningún término estaba claro para él: todo eran preguntas y algunas de ellas parecían no tener respuesta, al menos no de forma inmediata. ¿Qué es el *sexo*? ¿Hay solo dos? ¿Constituye éste la opresión de la mujer? ¿Cuál es la diferencia entre *sexo* y *género*? ¿Es este último producto de la voluntad del individuo? ¿Quién es el sujeto del *feminismo*? ¿Es *la-mujer*? ¿*Trans* y/o *cis*? Porque... ¿qué es ser *mujer*? El análisis de un conflicto de tal magnitud implicará cuestionar el término *feminismo*, esto es, «cómo funciona, qué inversiones conlleva, qué objetivos consigue, qué alteraciones soporta» (Butler, 2004, p. 256).

En primer lugar, en «El mito del feminismo como teoría y movimiento unitario», se tratará de justificar, dando un repaso a la historia del movimiento feminista de la mano de Susan Stryker (2017), que el feminismo nunca ha sido una entidad monolítica dada a consensos en cuestiones teóricas como, por ejemplo, el lugar de las mujeres trans en la lucha feminista u otras relacionadas con la sexualidad femenina tales como la prostitución o la pornografía. En segundo lugar, en «Los antecedentes políticos y jurídicos de la disputa», se analizará brevemente el origen del conflicto en torno a la Ley Trans y se observará que éste comenzó siendo una batalla partidista entre los dos partidos al frente del Gobierno: el Partido Socialista Obrero Español y Unidas Podemos. Ambos querían pasar a la historia como los artífices de una ley tan importante no solo para el feminismo, sino también para el colectivo LGBTI. Sin embargo, los reproches entre las representantes en política institucional de uno y otro bando se desataron muy pronto, tanto que terminaron sobrepasando los límites del Parlamento.

En cuarto lugar, en «Trincheras feministas», compuesto por «El feminismo filosófico (y otros batallantes)» y «La teoría queer y el transfeminismo», se expondrán los argumentos teóricos de los bandos *en contra* y *a favor* de la nueva norma. En «Los principales términos en disputa», compuesto por «El sexo» y «La autodeterminación de género» se analizarán los dos conceptos fundamentales puestos en entredicho durante la tramitación de la ley. En «El sexo» se explicará, a partir de Michel Foucault (1976), que la noción de *sexo*, un «ideal regulatorio», ha cumplido la función de someter a los cuerpos a un régimen de disciplina y *normalización* –de ahí la noción de *biopoder*– con el propósito de perpetuar el modo de producción capitalista que es, por imperativo, *heterosexual*. También se verá, recurriendo a Anne Fausto-Sterling (2000), que la definición de aquello que se ha llamado sexo siempre ha estado impregnada de cuestiones relativas al género y que la ciencia médica, movida por una mitología de lo *normal*, impuso un rígido *binarismo sexual*, para lo que en primer término se requirió la intervención del cuerpo *intersexual*. En «La autodeterminación de género» se tratará de aclarar la diferencia entre *performance* y *performatividad*, éste último término propuesto por Judith Butler (1990, 1993, 2004) para explicar el funcionamiento del *género* y sus efectos, y se dirá que, si bien el género no se «elige», sino que siempre se hace *con* y *para* otro, el concepto de *autodeterminación de género* podría funcionar como una ficción jurídica que, a falta de una opción mejor, contribuya a una mejora en la calidad de vida de las personas que pretenden que el Estado las reconozca como sujetos de derecho.

Finalmente, en «¿Una trinchera vencedora?», se analizarán las posibles virtudes de la Ley Trans y su importancia para el feminismo y los movimientos de liberación sexual como la eliminación de la obligación de un diagnóstico de *disforia de género* para acceder al cambio de la mención registral de sexo o la posibilidad de que las parejas compuestas por mujeres lesbianas y/o bisexuales puedan inscribir a sus hijos como propios sin necesidad de haber contraído matrimonio. A continuación, se recuperarán las posiciones de Monique Wittig (1992) y Paul B. Preciado (2020) y se dirá que un proyecto feminista con aspiraciones radicales en su tarea de *transformación social* habría de reconsiderar la apuesta por la abolición de la *diferencia sexual* y el abandono del *régimen epistemológico binario* que la funda, lo que, en términos prácticos inmediatos, supondría reivindicar la eliminación de la obligación de registrar el sexo. Ello implicaría continuar cuestionándose cuál el *sujeto* del feminismo, qué

alteraciones soporta y qué se debe hacer con éste: trabajar por su *emancipación* o procurar su *abolición*.

1. El mito del feminismo como teoría y movimiento unitario

La disputa que se ha llevado a cabo en el Estado español en torno a la legitimidad para arrogarse el adjetivo *feminista* parece constatar que el *feminismo* no puede ser considerado una entidad monolítica con una agenda uniforme, sino que, por el contrario, dentro de él existen múltiples corrientes y enfoques que han provocado y siguen provocando distintas tensiones. Tanto es así que, en principio, «nadie puede situarse dentro de una definición del feminismo que no haya sido [previamente] impugnada» (Butler, 2004, p. 247). Ahora bien, estas tensiones no tienen por qué ser consideradas una debilidad; más bien, podrían entenderse como una virtud, pues permiten que las premisas que articulan la *teoría feminista* sean constantemente cuestionadas y el *movimiento feminista* cambie su dirección y su forma según la coyuntura.

El programa del feminismo no se puede asumir como una serie de premisas comunes y luego proceder a construir de una forma lógica un programa a partir de tales premisas. En cambio, éste es un movimiento que se mueve hacia delante precisamente aplicando una atención crucial a sus premisas para aclarar lo que significan y para empezar a negociar las interpretaciones conflictivas, la irreprimible cacofonía democrática de su identidad. (Butler, 2004, p. 248)

De este modo, el feminismo, en las distintas épocas y etapas de su longeva historia, ha sostenido posturas diferentes, en ocasiones incluso opuestas y contradictorias, con respecto cuestiones como el papel que las mujeres trans debían –o no– tener en él. Susan Stryker (2017) señala que, en la década de los setenta, durante la Segunda Ola del feminismo, hubo feministas que pusieron el foco en los roles sociales de género y manifestaron una opinión crítica con algunas prácticas trans tales como la ingesta de hormonas o la cirugía genital por considerarse «“soluciones personales” a una experiencia interior de angustia generada por la opresión de género» (p. 29). Por regla general, estas feministas entendían que las personas trans reproducían los roles de

género impuestos por el sistema patriarcal y que, así, parodiaban tanto la opresión como el sufrimiento de las mujeres *cis*¹.

[Estas feministas] pensaban que el hecho de que una persona a la que se le había asignado un género femenino al nacer se hiciera pasar por hombre era solo un modo de escapar a la escasa (o ninguna) remuneración del «trabajo de las mujeres» o de moverse de un modo más seguro en un mundo hostil para las mujeres; una persona femenina a la que se hubiera asignado un género masculino, pensaban las feministas, luchaba para obtener la aceptabilidad social de [...] las «reinas» y presumir de su afeminamiento en lugar de pasar por una mujer «normal» o una «real». (Stryker, 2017, p. 29)

Esta creciente oleada de hostilidad hacia las personas trans que aconteció pasada la segunda mitad del siglo XX es denominada por Stryker (2017) «transfobia feminista» (p. 174) y tuvo su punto de inflexión en el incidente sucedido en 1972 durante el desfile del Orgullo Gay de San Francisco. La celebración degeneró en una reyerta entre un organizador y asistente gay, Raymond Broshears, y una lesbiana representante el *feminismo separatista*. Ésta última portaba una provocadora pancarta que decía: «¡Fuera las pollas!», y Broshears, que sucumbió a la provocación, le propinó un puñetazo (*ib.*, pp. 174-175).

En el mitin que se celebró tras el desfile, las feministas y algunos de sus aliados gais denunciaron que la pelea era un ejemplo de los roles de género estereotípicos y de la opresión del patriarcado sobre las mujeres, y anunciaron que nunca volverían a participar en ningún acto del Orgullo Gay que estuviese organizado por Broshears o en el que estuviese permitido burlarse de las mujeres como hacían las *drag queens*. (Stryker, 2017, p. 175)

El desafortunado percance provocó que, al año siguiente, en 1973, se convocasen dos eventos distintos para la celebración del Orgullo Gay de San Francisco: «uno organizado por Broshears y el otro, por gais y lesbianas que se oponían a la presencia de las *drag queens* y que prohibieron expresamente la participación de personas transgénero» (Stryker, 2017, p. 175). Por otro lado,

¹ «Cisgénero: Palabra que no logró aceptación hasta el siglo XXI pero que pronto se difundió como sinónimo de “no transgénero”. El prefijo cis- significa “en el mismo lado de” (es decir, lo opuesto a trans-, que significa “al otro lado”). Su intención es la de indicar el privilegio normalmente tácito o asumido de no ser transgénero. La idea que esconde el término es la de combatir la forma en la que los términos “mujer” u “hombre” denotan “mujer no transgénero” u “hombre no transgénero” por defecto, a menos que la condición transgénero o no binaria de la persona se nombre de forma explícita. Es la misma lógica que llevaría a alguien a optar por decir “mujer blanca” y “mujer negra” en lugar de usar simplemente “mujer” para describir a una mujer blanca (presentando de este modo a los blancos como la norma no marcada) y “mujer negra” para indicar la desviación de la norma» (Stryker, 2017, p. 41).

ese mismo año, al otro lado del país, en Nueva York, los organizadores del evento intentaron evitar que Sylvia Rivera, fundadora de las *Street Transvestite Action Revolutionaries*, presentara la conmemoración anual del día de la liberación de Christopher Street. Aun así, Rivera subió al escenario y realizó una crítica devastadora del marcado carácter cisgénero y blanco de los movimientos gais y feministas. (Stryker, 2017, p. 175)

Pero, sin duda, el incidente que marcó de forma definitiva la controversia acerca de la inclusión de las mujeres trans en el movimiento feminista y lésbico fue aquel que tuvo lugar en abril de 1973 entre Robin Morgan, lesbiana separatista, y Beth Elliott, lesbiana transexual, en la Convención Feminista Lésbica de la Costa Oeste, pues inauguró «el discurso feminista emergente que sostenía que todas las mujeres transexuales son, por definición, violadores de mujeres puesto que representan una “penetración no deseada” en el espacio de la mujer» (Stryker, 2017, p. 177). Unos meses antes de la celebración, en diciembre de 1972, Elliott fue expulsada de las Hijas de Bilitis, la primera organización de lucha por los derechos civiles de las lesbianas en Estados Unidos, debido a que la mayoría de sus integrantes pasó a considerar que Elliott no era una mujer «de verdad» (*id.*). Así, cuando Elliott, cantante de música folk, fue invitada a cantar en la Convención Feminista Lésbica de la Costa Este, el colectivo separatista lesbiano *The Gutter Dykes* repartió panfletos en los que alertaba de la presencia de un «hombre» en la celebración –refiriéndose a Elliott–. Luego, Morgan, que había sido invitada a pronunciar un discurso, aprovechó la controvertida ocasión y se refirió en todo momento a Elliott como un «hombre transexual», utilizó pronombres masculinos para dirigirse a ella y la calificó de «oportunista» e «infiltrado» (*ib.*, p. 179).

El discurso de Morgan, titulado «Lesbianism and Feminism: Synonyms or Contradictions?» fue publicado posteriormente en su libro de memorias, *Going Too Far: The Personal Chronicle of a Feminist*² y fue divulgado ampliamente en la prensa feminista. Más de mil doscientas mujeres presentes en la convención que resultó ser la mayor congregación lésbica hasta la fecha escucharon el discurso. Para muchas asistentes, la controversia en torno a la participación de Beth Elliott en la Convención Feminista Lésbica de la Costa Oeste supuso su primer encuentro con el «tema transgénero» y lo que allí aconteció fundamentaría las opiniones a lo largo y ancho del país. (Stryker, 2017, p. 177)

² Cf. Morgan, R. (1977) [2014]. *Going Too Far. The Personal Chronicle of a Feminist*. Open Road Media.

De este modo, el discurso pronunciado por Morgan propició que a mediados de los setenta se difundiese en redes lésbicas de base «el tropo del “violador transexual” [...] como la versión más extrema de animadversión hacia las personas transgénero, basada en las ideas de la “identificación con la mujer” y el “espacio exclusivo de mujeres”» (Stryker, 2017, p. 179). La obra publicada en 1979 por Janice G. Raymond, *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male*³, puede considerarse el resultado teórico de la consolidación del discurso transexcluyente en el seno de los colectivos feministas.

En primer lugar, Raymond identifica explícitamente la práctica de la transexualidad con la violación, afirmando de manera inequívoca lo siguiente: «Todos los transexuales violan el cuerpo de la mujer al reducir la verdadera forma femenina a un mero artefacto, apropiándose de dicho cuerpo en su propio beneficio». Además, asevera que la mera presencia de transexuales femeninos en el espacio de las mujeres «viola el espíritu y la sexualidad de la mujer». [...] [Asimismo,] Raymond sostiene que las mujeres transexuales son representantes de la opresión patriarcal sobre la mujer y las compara con los eunucos (hombres castrados) que antiguamente vigilaban los harenes de los potentados orientales. [...]

Uno de los capítulos de *The Transsexual Empire* más espeluznantes e incoherentes desde el punto de vista de la lógica es el titulado «Learning from the Nazi Experience». En él, Raymond escribe: «Al mencionar los experimentos nazis no es mi intención comparar directamente la cirugía transexual con lo que ocurrió en los campos de concentración, sino demostrar que buena parte de lo que allí sucedió puede servirnos a la hora de analizar la ética de la transexualidad». A continuación, desarrolla una sarta de falsos silogismos, deducciones y analogías que sirven para asociar la transexualidad con el nazismo sin llegar a aseverar realmente que los transexuales sean nazis o colaboradores de estos. (Stryker, 2017, pp. 181-183)

No obstante, como señala Stryker (2017), «las actitudes de la Segunda Ola del feminismo con respecto a las cuestiones trans no eran para nada monolíticas» (p. 187). En la que se considera la obra fundacional del feminismo radical, *La dialéctica del sexo*, Shulamith Firestone, expuso lo siguiente:

Del mismo modo que para asegurar la eliminación de las clases económicas se necesita una revuelta de la clase inferior (el proletariado) y –mediante una dictadura temporal– la

³ Cf. Raymond, J. G. (1979) [1994]. *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male*. Teachers' College Press.

confiscación de los medios de *producción*, de igual modo, para asegurar la eliminación de las clases sexuales se necesita una revuelta de la clase inferior (mujeres) y la confiscación del control de la *reproducción* [...]. Y, al igual que el objetivo final de la revolución socialista no se limitaba a la eliminación de los *privilegios* de los estamentos económicos, sino que alcanzaba a la eliminación de la *distinción* misma de clases, el objetivo final de la revolución feminista no debe limitarse –a diferencia de los primeros movimientos feministas– a la eliminación de los *privilegios masculinos*, sino que debe alcanzar a la *distinción* misma de sexo; las diferencias genitales entre los seres humanos deberían pasar a ser culturalmente neutras. (Firestone, 1970, p. 20)

Mas no solo Firestone. Otras muchas feministas alzaron la voz durante la década de los setenta para mostrarse a favor de la inclusión de las mujeres trans en el feminismo. Por ejemplo, Jeanne Cordova, a propósito de la polémica por la participación de Elliott en la Convención Feminista Lésbica de la Costa Oeste, «estableció paralelismos entre la discriminación transgénero y otras formas de discriminación como el sexismo, la homofobia o el racismo» (Stryker, 2017, p. 186). Por su parte, C. Tami Weyant (*apud* Stryker, 2017) también se mostró partidaria de aceptar la inclusión de las mujeres y hombres trans en la lucha feminista, pues, según ella, «solo el feminismo puede ofrecerles un puerto seguro para huir de [...] [la] opresión» (p. 187). Stryker (2017) también cita a la psicóloga Deborah Fleinboom, quien tras una entrevista a mujeres trans lesbianas desveló que no había «diferencias significativas con respecto a las mujeres cisgénero en cuanto a convicciones políticas, teorías sobre activismo e ideología de género» (pp. 186-187).

Con todo, la cuestión trans no es la única que ha evidenciado que el feminismo no es tan homogéneo como a algunas feministas les gustaría. En la década de los noventa, un nuevo e intenso debate dio lugar a las llamadas «guerras del sexo» (*Sex Wars*). La discusión, a veces hostil, sacó a la luz las diferencias significativas que existían entre diferentes corrientes del feminismo en torno a la sexualidad femenina, la pornografía, la prostitución y el sadomasoquismo consensuado, entre otros asuntos (Stryker, 2017, pp. 214-215).

La facción «antipornografía» relegaba el *cross-dressing* y la modificación genital transexual al mismo espacio denostado que ocupaban el fetichismo, la prostitución, el incesto y la violación, mientras que las «pro-sexo» se oponían a la idea de que algunas prácticas sexuales repudiadas por la sociedad convencional fuesen intrínsecamente antifeministas o que criticar ciertos aspectos de dichas prácticas conllevara por fuerza la

condena de las mujeres que las practicaban. Estas posiciones enfrentadas se resumen brevemente en los nombres de dos publicaciones feministas: *Off Our Backs*, que propugnaba una resistencia a la opresión sexista de la mujer, y *On Our Backs*, una celebración explícita del placer sexual femenino. (Stryker, 2017, p. 215)

En este sentido, además de representar un nuevo ejemplo de que, en efecto, el feminismo rara vez logra consensos universales y sus postulados varían según la geografía y la coyuntura política, resulta cuanto menos curioso que la posición mayoritaria en España con respecto a los asuntos que enfrentaron a las feministas estadounidenses de los noventa fue justo la contraria:

Así como allí [Estados Unidos] durante mucho tiempo fue mayoritaria la posición de las *anti-pornografía*, en cambio aquí no, aquí fue al revés, aquí fue minoritaria, y mayoritaria la posición *pro-sexo*. Lo que pasa es que fueron unos debates muy duros, y en buena medida la defensa de la pornografía y de la prostitución, pero más particularmente la de la pornografía, se dio de la mano de los colectivos de feministas lesbianas y particularmente del Colectivo Feminista de Lesbianas de Madrid (CFLM). (Empar Pineda *apud* Trujillo, 2009, p. 166)

De esta forma, puede observarse que, como señala Gracia Trujillo (2009), «el movimiento feminista, como todo movimiento social, es plural, una amalgama de diferentes corrientes ideológicas y organizativas» (p. 164). Además,

la teoría feminista nunca está del todo diferenciada del feminismo como movimiento social. La teoría feminista no tendría contenido si no hubiera movimiento y el movimiento, en sus varias direcciones y formas, ha estado siempre involucrado en el acto de la teoría. (Butler, 2004, p. 249)

Por todo esto, tal y como apunta Judith Butler (2004), «el feminismo no debe silenciar ningún conflicto» (p. 249), pues el conflicto es, precisamente, aquello que lo mantiene vivo; aquello que evidencia que existe un campo de lucha y de discursos en constante evolución de los que ha de hacerse cargo si quiere ser parte de la *transformación social*.

2. Los antecedentes jurídicos y políticos de la disputa

El enconado debate protagonista del diálogo político en España desde principios de 2021 parece insinuar que el feminismo patrio ha estado en llamas, pero ¿cómo surgió

el fuego? Para comprender la naturaleza de la disputa que se ha llevado a cabo en el interior del movimiento feminista español, convendría, antes que nada, adoptar un lenguaje jurídico-político y dirigirse al año 2007, momento en el que el Gobierno de la VIII Legislatura, presidido por el Partido Socialista Español (PSOE), aprueba la Ley 3/2007, de 15 de marzo, reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas⁴ (en adelante, Ley de Identidad de Género). La ley permitió que toda persona de nacionalidad española, mayor de edad, accediese al cambio de la inscripción relativa a su sexo en el Registro Civil, previo cumplimiento de dos requisitos: por un lado, la persona solicitante debía acreditar un diagnóstico de disforia de género mediante un informe médico o psicológico clínico y carecer de patología mental alguna; por otro, debía haber sido tratada médicamente durante al menos dos años con el propósito de ajustar sus características físicas a las asociadas al sexo reclamado.

Hubieron de pasar algunos años para que la STS 685/2019, de 17 de diciembre de 2019⁵, considerara que los dos requisitos mencionados habían quedado obsoletos, pues «no puede condicionarse el reconocimiento de la identidad de género de la persona transexual a su sometimiento a una operación quirúrgica de reasignación de sexo, esterilización o terapia hormonal». Además, señaló que «debe abandonarse la consideración de la transexualidad como una patología psiquiátrica necesitada de curación». De este modo, el legislador debía acometer una nueva tarea: eliminar el marcado carácter patológico y estigmatizante del articulado de la Ley de Identidad de Género.

En el plano político, parecía existir cierto consenso entre las principales fuerzas progresistas para el emprendimiento de una reforma de semejante calado, aunque no sin matices. El PSOE incluyó en su programa electoral para las elecciones generales de 2019 la modificación de la Ley de Identidad de Género a partir de la Proposición de Ley para la reforma de la Ley 3/2007, de 15 de marzo, reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas, para permitir la rectificación registral de la mención relativa al sexo y nombre de los menores transexuales y/o trans, para modificar exigencias establecidas en el artículo 4 respecto al registro del cambio de sexo, y para posibilitar medidas para mejorar la integración de las personas extranjeras

⁴ España. Ley 3/2007, de 15 de marzo, reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas. Boletín Oficial del Estado, de 16 de marzo de 2017, núm. 65, pp. 11251 a 11253.

⁵ España. Tribunal Supremo (Sala de lo Civil, Sección 1ª). Sentencia núm. 685/2019 de 17 de diciembre.

residentes en España, presentada por el Grupo Parlamentario Socialista a las Cortes Generales el 3 de marzo de 2017. Por su parte, Unidas Podemos (UP) también incluía la cuestión en su programa electoral para las elecciones del mismo año a partir de la Proposición de Ley sobre la protección jurídica de las personas trans y el derecho a la libre determinación de la identidad sexual y expresión de género, presentada por el Grupo Parlamentario Confederal de Unidos Podemos-En Comú Podem-En Marea a las Cortes Generales el 2 de marzo de 2018.

Ahora bien, parecía que el interés del PSOE en una hipotética Ley Trans no obedecía a un impulso humanista o a una sensibilidad especial por la cuestión trans, ni siquiera a una calculada y minuciosa estrategia electoral –en nuestro país, en términos estadísticos, el colectivo trans puede ser irrelevante en este sentido–, sino a un empeño por perpetuar la imagen de una España *LGBT-friendly* y *feminista* identificable con el ideario socialista institucionalizado (Duval, 2021). De algún modo, en el imaginario español imperaban aquellas palabras del Santo Evangelio según San Juan, aunque reformuladas: «Al principio existía el PSOE, y el PSOE estaba junto al feminismo, y el PSOE era el feminismo». El problema sería que, como como señala Elizabeth Duval (2021), UP, partido a la izquierda del PSOE, ha llegado a constituirse como el espacio natural de aquella parte de las personas trans que abogan «por tesis más radicales dentro de lo *queer*: conceptualizaciones menos institucionalizadas» (p. 237). De ahí los intereses enfrentados entre ambas fuerzas políticas.

El Partido Socialista Obrero Español sostiene [...] una concepción patrimonialista del feminismo y del movimiento LGTBI: como la mayor parte de los avances a nivel legal han ido históricamente de la mano del PSOE, y como estos son identificados con la imagen de un país o de una España moderna y progresista, la identificación con estos avances se construye como una identificación con el propio PSOE, partido centrifugadora capaz de absorberlo todo y de resolver cualquier contradicción en su seno como si nada sucediera. (Duval, 2021, p. 235)

Celebrados los comicios, tras el «acuerdo de coalición progresista» entre PSOE y UP y la subsiguiente formación del Gobierno de la XIV Legislatura, el Ministerio de Igualdad encabezado por Irene Montero, la figura feminista emblemática del lado de UP, en términos de lo prometido durante el período electoral, sometió a consulta pública en febrero de 2021 el Anteproyecto de Ley para la igualdad real y efectiva de las personas trans y para la garantía de los derechos de las personas LGTBI, que sirvió de

combustible para el fuego. A pesar de que las organizaciones a las que se les consultó aplaudieron la propuesta (Álvarez, 2020), a partir de este momento las tensiones entre los socios de gobierno se dispararon y pueden avistarse las primeras llamas. Se trataba de «una lucha por la hegemonía dentro del feminismo» (Duval, 2021, p. 238): la Ley Trans no podía ser un éxito atribuible a UP, sino que debía correr a cargo del PSOE.

En política institucional, la primera en empuñar las armas de manera pública fue Carmen Calvo, la figura feminista emblemática del lado del PSOE. Allá donde le preguntasen sobre la posible Ley Trans, la socialista repetía el mismo mantra: le inquietaba el concepto de «autodeterminación de género», pues, según ella, equivalía a «pensar que el género se elige sin más que la mera voluntad o el deseo, poniendo en riesgo [...] los criterios de identidad de los 47 millones de españoles» (Álvarez, 2021). Además, se mostraba firme en asegurar que el *transfeminismo* o la teoría *queer* no tienen nada que ver con el feminismo *real*, esto es, con un feminismo *socialista de Estado*; de hecho, serían antagonistas. Así, Calvo propagó rápidamente la idea de la Ley Trans como un peligro para las mujeres *cis* e hizo parecer que todos los derechos conquistados por el movimiento feminista en el Estado español iban a esfumarse de golpe y porrazo tras su aprobación (elDiario.es, 2022); quizá hasta las propias mujeres podían desaparecer⁶.

Se observa, entonces, que la disputa que dará lugar al cisma en el feminismo español surgió debido a entresijos parlamentarios. No obstante, si bien el Parlamento fue el lugar donde se originó el incendio, el fuego se extendió rápidamente. Fuera del Parlamento existían las condiciones favorables para ello. De pronto, no se trataba de dos partidos políticos enfrentados por una cuestión política, sino que la contienda había definido en el territorio español dos trincheras, dos líneas teóricas opuestas en asuntos tan importantes para el feminismo como el sexo, el género –en concreto, su *autodeterminación*–, la infancia o el lugar de las mujeres trans en la lucha feminista. La batalla estaba servida. Feministas: ¡a sus trincheras!

⁶ Lejos de constituir una descabellada exageración, el nacimiento de Contra el Borrado de las Mujeres, «una alianza feminista (sic) por los derechos de las mujeres basados en el sexo», se basa en esta idea. En su página web pueden encontrarse términos como «acoso *queer*» o «lesbofobia», referidos a los efectos negativos de la Ley Trans. Cf. <https://contraelborradodelasmujeres.org/>

3. Trincheras feministas

3.1. El feminismo filosófico y otros batallantes

Unos años antes al Anteproyecto de Ley Trans, en 2017, Lidia Falcón, fundadora del Partido Feminista de España (PFE), dedicó su columna del 8 de marzo, Día Internacional de la Mujer, a criticar «las últimas perversiones del feminismo» (Falcón, 2017), todas ellas causadas por la teoría *queer*, «aquella que dice que no nacemos con una predeterminación de sexo, sino que a lo largo de la vida escogemos variablemente el que queremos» (*id.*).

Ahora todo el mundo es un transformista y puede serlo por la mañana o por la tarde, este fin de semana o el mes que viene. Y del mismo modo escoge en cada momento la edad que desea. No es preciso tener, o pretender, la apariencia física correlativa al sexo que se desea. (Falcón, 2017)

Falcón creía que, autodenominándose mujeres, hombres con bigote conocedores de la perversa teoría *queer*, auténticos pedófilos y pederastas, podrían cometer auténticas tropelías que pusieran en riesgo a las mujeres, pero también a los niños y las niñas (Falcón, 2017). La clásica militante feminista aprovechaba el artículo para impugnar la utilización del término *TERF*⁷, empleado, según ella, para hacer referencia a las feministas que no comulgan con aquellas otras que «solo invierten su tiempo y su capacidad mental en discutir qué sexo van a llevar hoy, como si fuera el vestido que se cambian» (*id.*) y que, además, «están siendo el soporte de la campaña que han desencadenado los pederastas para violar impunemente niños y niñas» (*id.*). Tampoco dudaba en señalar culpables: el colectivo LGBTI, divulgador del disparate *queer*.

Lo peor es que algunas conocidas activistas del movimiento LGTB están dando cobertura a tales peligrosos disparates, y cuando se les lleva la contraria difunden toda clase de críticas, trufadas de insultos, contra las TERF, que somos nosotras. Incluso se preguntan si no podrían agruparnos a todas y tirarnos al mar. (Falcón, 2017)

⁷ «En un intento por distanciarse de [las tesis transfóbicas dentro del feminismo], algunas feministas radicales cisgénero comenzaron a usar el acrónimo TERF (*Trans-Exclusionary Radical Feminist*), acuñado en 2008 por la bloguera feminista TigTog como un término descriptivo neutral asociado a [algunas] feministas [...]. Muchas transfeministas consideraron que este término era clave para describir una serie de convicciones que, desgraciadamente, persisten entre una minoría muy reducida dentro del colectivo feminista. Habitualmente, las personas a las cuales hace referencia este término suelen rechazarlo por considerarlo insultante y difamatorio, aunque el hecho de acuñarlo y emplearlo pretendía simplemente señalar la idea de que algunas feministas engloban, dentro del feminismo, el transgénero y a las personas trans, mientras que otras no lo hacen» (Stryker, 2017, pp. 294-295).

El artículo de Falcón⁸ sentó precedente y cuando la polémica en torno a la Ley Trans estalló, muchas se valieron de sus palabras. Marta Reina, primera agente trans de los Mossos d'Esquadra, expresaba lo siguiente acerca del colectivo LGBTI en la entrevista para un medio de comunicación:

No hablo en nombre de todas las transexuales. Hablo de las que nos hemos ido uniendo para marcharnos del colectivo LGBTI. Las que quieran quedarse allí, que se queden. Las que no, que se vengan con nosotras. De transexual a mujer reasignada. Nosotras nos largamos del colectivo. Nos vamos porque hay un lobby trans debajo de la letra T de LGBTI que no nos representa. Nosotras somos mujeres y feministas. (López Frías, 2020)

Al igual que Falcón, Reina aseguraba oponerse a la futura Ley Trans por ser «una ley que compra toda la teoría *queer*» (López Frías, 2020). Esta teoría «nos dice que todo es un constructo social, que no hay hombres ni mujeres y que cada cual se puede sentir como quiera» (*id.*) y habría sido difundida por un «*lobby trans*» opuesto al feminismo (*id.*). Paula Fraga, jurista y activista feminista radical, miembro de Alianza Contra el Borrado de las Mujeres (Gúmpert, 2022), también hacía de la teoría *queer* el principal enemigo del feminismo: «La teoría *queer* es una teoría individualista que compromete la acción colectiva, que ataca a las bases mismas de la teoría feminista y que puede acabar por despolitizar el movimiento feminista» (Fraga, 2019) puesto que, al negar el sexo, «niega la base misma de la opresión sexual» (López Frías, 2020). «El sexo es una realidad biológica. Sin embargo, esta teoría lo define como constructo» (*id.*). Además, la jurista advertía de los peligros para las mujeres de las «leyes de identidad» que, según ella, «se asientan en dos principios fundamentales: el concepto antifeminista de “identidad de género” y el derecho a la libre determinación de la identidad sexual» (*id.*). En otras palabras, suponen «la regulación del esencialismo de género y de las percepciones subjetivas de las personas, pasando por encima de las realidades materiales y constatables» (*id.*).

Estas leyes [las leyes de identidad] [...] socavan los derechos basados en el sexo y ponen en peligro los espacios de mujeres que nuestras predecesoras nos han legado. Si el sexo se autodetermina, si se elimina el indicador y la base de la opresión sexual

⁸ Por declaraciones como las que aparecen en el mencionado artículo, la dirección de Izquierda Unida (IU) decidió expulsar de la coalición al Partido Feminista de España (PFE). Cf. Lema, M. (25 de febrero de 2020). IU llega al 8-M sin el Partido Feminista, expulsado por sus posiciones sobre las personas transgénero. *El País*. https://elpais.com/politica/2020/02/25/actualidad/1582639229_811743.html

¿cómo protegeremos los derechos basados en el mismo? Pongamos unos ejemplos prácticos: las leyes de identidad comprometen al deporte femenino, busquen los casos en los que las competiciones femeninas son ganadas por hombres que se identifican como mujeres. Asimismo, ponen en riesgo las políticas de paridad (cuotas) vulnerando de esta forma el derecho a la igualdad efectiva y a la no discriminación. Especialmente preocupante es que cualquier hombre con «identidad de género» femenina pueda acceder a espacios exclusivos de mujeres, tales como vestuarios o casas de acogida de mujeres arriesgando la seguridad física y la privacidad de las mujeres. También se propone la sustitución de la categoría «mujeres» por términos como personas gestantes o menstruantes. Estas solo son algunas de las consecuencias de las leyes de identidad y una cosa está clara, es que nadie nos las está explicando. (Fraga, 2019)

Al igual que Falcón, Fraga se mostraba preocupada las implicaciones prácticas que la Ley Trans pudiera tener en la infancia. En la Escola Feminista de Ontinyent llegó hablar de un aumento de niños y niñas que están transicionando porque «la solución que se ofrece ante menores que no se ajustan a los estereotipos es la transexualidad» (Levante-EMV, 2022) y señalaba que «los “niños trans” son los padres» (Fraga, 2022). De nuevo, el culpable corruptor de menores era el «antifeminista» Ministerio de Igualdad (Gúmpert, 2022).

A este debate violento y agitado se sumaron diversas catedráticas de Filosofía que Duval (2021) agrupa bajo el nombre de *feminismo filosófico* (p. 211), «una institucionalización española del feminismo de la igualdad» (*id.*) compuesto por autoras como Amelia Valcárcel, Luisa Posada Kubissa, Celia Amorós o Ana de Miguel.

A propósito de la Ley Trans, Valcárcel hablaba de una «disforia de inicio rápido» (Canal FemSocialistas, 2022): «un contagio social terrible que hace que una serie de menores adolescentes comiencen a creer que son trans» (*id.*). Su preocupación principal era la infancia –mencionaba un aumento del 4.000 % de adolescentes y niños que dicen ser trans (*id.*)–, que corría un grave peligro a causa de la hegemonía de la «doctrina *queer*», instigadora de mutilaciones. Asimismo, la académica redactó el prólogo a *Nadie nace en un cuerpo equivocado* (Errasti y Pérez, 2022) donde asegura que el «sexo» no se «asigna», sino que se «observa» (*ib.*, p. 12), motivo por el que «siempre se divide en dos: masculino y femenino» (*ib.*, p. 11). Para hacerlo, apunta Valcárcel, «su observación meramente genital suele ser suficiente y el margen de error es escasísimo» (*id.*). La teoría *queer*, «fruto de un proceso de infantilización del saber» (*ib.*, p. 15), podría ser la

culpable de que esta consideración –esto es, la afirmación de que determinar el sexo de un individuo es tan fácil como echar un vistazo a sus genitales– parezca ahora un auténtico disparate.

Llamo «delirio *queer*» [...] a mantener que el sexo no tiene existencia real, sino que es un constructo, más específicamente, una construcción performativa. Y, a la vez, una revelación espiritual que, desde el interior de cada uno, no cabe negar. (Valcárcel en Errasti y Pérez, 2022, p. 13)

*Nadie nace en un cuerpo equivocado*⁹ es, de hecho, un texto en el que habría que detenerse. La obra ha conseguido varias ediciones y las ideas que en ella se exponen han sido utilizadas como argumento por muchas feministas que, como los autores, se mostraban contrarias a la teoría *queer* y cuestionaban la experiencia trans. Errasti y Pérez (2022), psicólogos que pertenecen a la academia, la definen como un noble intento por combatir «un fantasma [que] recorre los países más desarrollados: el generismo *queer*» (p. 17), un nuevo activismo que estaría dando pie al «borrado de la mujer como sujeto político que el feminismo había logrado» (*id.*). Haciendo uso de una retórica conspirativa y apoyándose en una visión conservadora del sexo –«el sexo tiene que ver ante todo con la reproducción» (*ib.*, p. 30)–, Errasti y Pérez creen que con su obra ayudan al combate que el feminismo librando contra su temido enemigo: la teoría *queer* –o «*inqueersición*» (*ib.*, p. 263)–. Sus argumentos son, por tanto, los mismos que los del *feminismo filosófico*: afirman que el binarismo sexual es un hecho científico incuestionable –«la negación de esta evidencia biológica por intereses políticos o ideológicos espurios solo puede traer confusión y problemas a la sociedad» (*ib.*, p. 35)– y consideran que la «ideología» –o *lobby*– *queer* supone un notable ataque a los derechos de las mujeres, así como un perjuicio para la infancia.

Tras el inciso, continuando con el *feminismo filosófico*, en esta cruzada contra la teoría *queer* –el eje del mal, la culpable ideológica de la entonces posible aprobación de la Ley Trans–, Posada (2019) criticó a Butler, una figura de autoridad en los estudios

⁹ Es cuanto menos llamativo que el título guarde tanta similitud con Missé, M. (2018). *A la conquista del cuerpo equivocado*. Editorial EGALES. No obstante, a pesar del parecido, Missé es un hombre trans y en su obra expone un discurso que se encuentra en las antípodas del esgrimido por Errasti y Pérez (2022). Missé (2018) es plenamente consciente de que tras el argumento del «cuerpo equivocado» para explicar y legitimar la existencia trans se esconde un platonismo de corte conservador, razón por la que la comunidad trans lo abandonó hace tiempo (del mismo modo que la comunidad homosexual abandonó el argumento de la «homosexualidad innata» de origen genético, hormonal, neurológico o cerebral, que en algún momento sirvió para relajar la persecución de las prácticas homosexuales y conseguir derechos jurídicos y sociales). Sin embargo, Errasti y Pérez (2022), de forma tramposa y equivocada, lo plantean como un argumento aún en uso.

queer, por «considerar que toda identidad es inherentemente opresiva y excluyente» (p. 106). Es más, señaló que la interpretación que la filósofa americana hace de Foucault supone «la imposibilidad misma de un proyecto feminista de transformación y de emancipación y, por ello, [de] una desactivación de la carga reivindicativa del feminismo» (*ib.*, p. 110). Y si bien unos años antes Posada (2014) reconocía en alguna ocasión que la teoría *queer*, en tanto supone una reflexión sobre el sexo y el género, hunde sus raíces en el pensamiento feminista contemporáneo (p. 156), afirmaba que «el feminismo sigue siendo comprendido como una posición política radical y autosuficiente» (*ib.*, p. 157) que, por tanto, no necesita de la influencia de ninguna otra teoría que no considere que «la identidad “mujeres”, más allá de toda esencialización, cumple el papel de una identidad estratégica» (*id.*).

En la misma línea que Posada, aunque con un mayor grado de mezquindad y cinismo, De Miguel (2015) relacionó la teoría *queer* con la prostitución, la zoofilia, el sadomasoquismo o la pederastia:

[Con la teoría *queer*] El resultado es que putas, gais, lesbianas, zoofílicos, sadomasos e incluso pederastas pasan a engrosar una misma categoría porque hay «sexo» o placer para una de las partes implicadas. Desde mi punto de vista, esta posición no se sostiene de forma racional ni moral [...].

Sin embargo, ante el beneplácito de la parte más influyente de los estudios gais, esta posición acabaría tomando la hegemonía en los estudios *queer*. [...] ¿Quién se iba a atrever ahora a criticar la zoofilia? [...] ¿Y acaso no han devenido las relaciones sadomaso, vía la teoría *queer*, el mercado, los juguetes sexuales y las sombras de Gray, en el colmo de lo *cool*? (De Miguel, 2015, p. 135)

Así pues, en la trinchera del *feminismo filosófico* observamos un rechazo frontal de la teoría *queer*, considerada antagonista por antonomasia del feminismo; de hecho, es frecuente una caricaturización exagerada de ésta. Debido a la difusión de la llamada «ideología *queer*» en España, el objetivo de la Ley Trans no sería otro que «exterminar a las mujeres (cis, claro)» (García, 2020). Esto habría dado lugar a una desconfianza respecto del *transactivismo* —el término es un *dog-whistle*—, un supuesto movimiento misógino a la par que homófobo que pretende suplantar a las mujeres (Canal Confluencia Movimiento Feminista, 2021). El velo de la sospecha que se ha extendido sobre las personas trans —en particular, sobre las mujeres trans— sería su principal consecuencia.

El argumento principal de las autoras que han combatido desde esta trinchera ha consistido en apelar al *sexo* como una categoría que, dentro de un marco estrictamente binario –esto es, *varón y hembra*–, representa una realidad biológica, un hecho *natural* en base al cual se construye la categoría *cultural* del *género* –esto es, *hombre y mujer*–. Una idea que, como señaló Foucault (1964/1969), no es nueva en absoluto: «la oposición entre lo biológico de la sexualidad y la cultura es, sin duda, una de las características de la civilización occidental» (p. 20). Por consiguiente, ha defendido un concepto homogéneo de *mujer* ligado a la biología y con pretensiones de universalidad entendiendo que el objetivo del feminismo debe ser abolir el género, es decir, las estructuras sociales de dominación que se erigen sobre la evidencia física del sexo, una base neutra que debe permanecer intacta en tanto precede al discurso que pueda hacerse en torno y a propósito de él. Por último, es también frecuente una preocupación tan impostada como desmedida por la infancia: la Ley Trans daría vía libre a la mutilación y el tratamiento hormonal de menores inocentes (sic) (Iglesias, 2023; Canal FemSocialistas, 2022).

3.2. La teoría *queer*

Se ha hablado de la teoría *queer* como un conjunto de principios que perjudican al feminismo puesto que su propósito es *abolir* su sujeto, esto es, la categoría *mujer*. También se la ha concebido como un movimiento social dirigido por el *lobby* LGBTI y, por tanto, con un marcado carácter identitario. Pero ¿qué hay de cierto en todo esto? ¿Cuándo, cómo y por qué surge la teoría *queer*? Como apunta Javier Sáez (2004), «para comprender el desplazamiento teórico que supone la teoría *queer* es fundamental conocer cuál ha sido el desarrollo de las identidades sexuales “proscritas” a lo largo del siglo XX» (p. 22).

Los primeros movimientos de liberación lesbiana, gay y transexual surgen en Europa en las postrimerías del siglo XIX en oposición a una serie de discursos legales y médicos que estigmatizan y patologizan la *no-heterosexualidad*. En concreto, a partir de 1869, momento en el que el médico alemán Karoly Maria Benkert acuña el término *homosexualidad* con el objetivo de impedir que en ese mismo año se aprobase en Alemania –entonces Prusia– un nuevo código penal que castigaba las relaciones sexuales entre hombres. «Benkert argumentaba que, dado que la homosexualidad era innata, solo podía estar sujeta a las leyes de la naturaleza, no a las leyes penales» (Sáez,

2004, p. 23). La ley, sin embargo, fue aprobada, de modo que más tarde, en 1897, el neurólogo –también de origen alemán– Magnus Hirschfeld¹⁰ fundó el Comité Científico Humanitario para persuadir a los legisladores prusianos de que derogasen el artículo que criminalizaba la homosexualidad masculina. Al igual que Benkert, «Hirschfeld insistía en la naturaleza congénita de la homosexualidad» (*ib.*, p. 24). Para ello, se basó en la tesis propuesta por el activista y jurista alemán Karl-Heinrich Ulrichs, quien «hablaba del “uranista” [*Urnig*] como “tercer sexo” o “estadio sexual intermedio”, como una mezcla innata de los caracteres sexuales» (*id.*)¹¹. A partir de la teoría de Ulrichs, el homosexual masculino era, para Hirschfeld, un hombre afeminado corporal y psíquicamente. No obstante, el retrato del homosexual difundido por Hirschfeld pronto será rechazado por los tempranos movimientos homosexuales alemanes.

[El] grupo homófilo creado [en 1904] [...] por Benedict Friedländer, la Comunidad de los Especiales, criticará la representación de la homosexualidad como una disposición biológica, y los intentos de Hirschfeld por ser aceptado a partir de su imagen patética de una “pobre alma de mujer sufriendo encerrada en un cuerpo de hombre, y la idea del tercer sexo”. (Sáez, 2004, p. 25)

De forma posterior, en 1914, Havelock Ellis y Edward Carpenter instituirán la Sociedad Británica para el Estudio de la Psicología Sexual. La asociación tendrá, sobre todo, una vocación educativa acerca de la condición homosexual; para ello, abrirá al público una biblioteca sobre estudios homosexuales (Sáez, 2004, p. 25). Sin embargo, el advenimiento de la Segunda Guerra Mundial en ese mismo año supone un retroceso en los pequeños progresos obtenidos hasta ahora por los grupos homosexuales, una situación que continuó aun finalizada la guerra.

Es poco conocido el dato de que al terminar la Segunda Guerra Mundial se liberó en Alemania a judíos, gitanos y otros colectivos que habían sobrevivido al exterminio nazi, pero no a los homosexuales. Como la homosexualidad en Alemania era ya un delito

¹⁰ El propio Freud se basa en Hirschfeld para desarrollar su teoría sobre la disposición general a la bisexualidad en todos los seres humanos. Cf. Freud, S. (1905) [2022]. *Tres ensayos sobre teoría sexual*. Alianza Editorial.

¹¹ La tesis de Ulrichs se acerca, en fecha y contenido, a la aparición del término «homosexualidad» indicado por Foucault (1976): «La categoría psicológica, psiquiátrica, médica, de la homosexualidad se constituyó el día en que se la caracterizó –el famoso artículo de Westphal sobre las “sensaciones sexuales contrarias” (1870) puede valer como fecha de nacimiento– no tanto por un tipo de relaciones sexuales como por cierta cualidad de la sensibilidad sexual, determinada manera de invertir en sí mismo lo masculino y lo femenino. La homosexualidad apareció como una de las figuras de la sexualidad cuando fue rebajada de la práctica de la sodomía a una suerte de androginia interior, de hermafroditismo del alma» (p. 43).

antes de la llegada del nazismo, se recuperó el código anterior y los homosexuales capturados por el terror nazi fueron mantenidos en las cárceles durante muchos años más tras la guerra. Además, [...] en Francia y en España se aprueban nuevas leyes represivas contra las prácticas homosexuales. (Sáez, 2004, p. 26)

Dado el contexto adverso, el desarrollo de organizaciones en defensa de los derechos de los homosexuales permaneció estancado hasta los años setenta. Un punto de inflexión importante –si no el que más– será, sin duda, un acontecimiento que esta vez sucedió fuera del continente europeo, concretamente en la ciudad de Nueva York. La noche del 28 de junio de 1969, la policía neoyorquina realizaba una redada en un bar frecuentado por travestis y *drags queens* llamado Stonewall Inn, en Greenwich Village. Se trataba de una acción policial habitual, pues en aquella época la comunidad LGBTI enfrentaba una fuerte persecución por las fuerzas del orden. Sin embargo,

la inesperada y feroz resistencia de los clientes desembocó en un fin de semana de disturbios callejeros entre los travestis y gais del barrio y los policías. Este acontecimiento dio lugar a la constitución de una identidad gay y lesbiana como fuerza política que aún hoy funciona como fecha mítica para las organizaciones. Para conmemorar los sucesos de Stonewall se celebra cada año el Día del Orgullo Gay, Lesbiano y Transexual el 28 de junio. (Sáez, 2004, p. 27)

A partir de este momento, los movimientos de liberación sexual que se articularán durante los años setenta, a diferencia de los anteriores, harán hincapié en la *diferencia* más que en la *igualdad* y abandonarán, «por su carga patológica y por ser una nominación que hace el “otro” sobre uno mismo» (Sáez, 2004, p. 28), el uso de la expresión *homosexual*. En su lugar, reivindicarán el uso del término *gay* «como marca de autorreconocimiento positivo y separado del discurso científico» (*id.*). Pero si bien estos grupos serán al principio más belicosos y radicales que aquellos que los antecedieron, pronto «se fue produciendo un fenómeno de intervención del capitalismo sobre los espacios que habían conquistado gais, lesbianas y transexuales» (Sáez, 2004, p. 29) de manera que «muchos de estos colectivos militantes se convierten en meros grupos de presión para conseguir cuotas de integración social, perdiendo gran parte de su potencial revolucionario» (*ib.*, pp. 29-30).

Así, a partir los años ochenta y principios de los noventa en Estados Unidos, *gay* y *lesbiana* se convirtieron «en una identidad esencializada, cerrada, normativa y prácticamente en lo que en el contexto norteamericano se denomina *way of life*, es decir,

en un estilo de vida [...] dentro de la sociedad neoliberal» (Preciado, 2009): comienzan a proliferar los «barrios gais», los objetos de consumo «para gais», etc. Es entonces cuando, en respuesta la integración de los gais y las lesbianas en la *sociedad capitalista* y su *cultura heterosexual dominante* y, por ende, la generación de nuevas exclusiones y formas de opresión, «surgen voces que cuestionan la validez de la noción de identidad sexual como único fundamento de la acción política; contra ello proponen una proliferación de diferencias (de raza, de clase, de edad, de prácticas sexuales no normativas, de discapacidad)» (Preciado, 2003, p. 165). Asimismo, de forma paralela, se inicia la «crítica radical del sujeto unitario del feminismo, colonial, blanco, emanado de la clase media-alta y desexualizado» (*ib.*, p. 165) como «resultado de una confrontación reflexiva del feminismo con las diferencias que éste borraba para favorecer un sujeto político “mujer” hegemónico y heterocentrado» (*id.*).

De algún modo, las feministas de este momento se preguntaban: ¿quién es el *sujeto* del feminismo? ¿Es *la-mujer*? Si es así, ¿qué es ser *mujer*? En consecuencia, se producirá una redefinición de «la lucha y los límites del sujeto político “feminista” y “homosexual”» (Preciado, 2003, p. 164) que dará lugar al movimiento *queer* o, lo que es lo mismo, la «desontologización del sujeto de la política sexual» (*id.*).

A diferencia de las políticas «feministas» u «homosexuales», la política de la multitud *queer* no se basa en una identidad natural (hombre/mujer), ni en una definición basada en las prácticas (heterosexuales/homosexuales), sino en una multiplicidad de cuerpos que se alzan contra los regímenes que les construyen como «normales» o «anormales»: son las *drag-kings*, las bolleras lobo, las mujeres barbudas, los trans-maricas sin polla, los discapacitados-*ciborg*... (Preciado, 2003, p. 163)

Y ¿por qué *queer*? Si bien «definir *queer* es algo, en realidad, muy poco *queer*» (Trujillo, 2022, p. 24), dado que «*queer* es [sobre todo] un posicionamiento político y una epistemología» (*id.*); «es un proceso, una acción, no una identidad»¹² (*id.*), es relevante indicar que *queer*¹³ es una palabra de origen anglosajón que antaño suponía una injuria sexual. «En inglés [*queer*] significa “puto”, “maricón”, “tortillera”,

¹² «¡*Queer* no es una identidad, *queer* no puede ser una identidad! Uno no es *queer*, no se puede ser *queer*, porque *queer* es una posición crítica con respecto a los efectos naturalizadores de toda identidad» (Preciado, 2009).

¹³ «En el Estado español, el término *queer* aparece por primera vez en el número tres de la revista *De un plumazo* del grupo La Radical Gai (LRG), que en 1993 se define como “*queerzine*”. En 1994, Lesbianas Sin Duda (LSD) utiliza en su fanzine *Non Grata* la expresión “yo soy *queer*, soy diferente”» (Trujillo, 2022, p. 36).

“marimacho”, “malsano”, “anormal”, “travesti”, “loca”, es decir, que de alguna manera designa todas aquellas prácticas e identidades sexuales que se alejan de la norma, que establecen una distancia con la norma sexual» (Preciado, 2009).

Gay es una palabra respetuosa, tolerable. *Queer* no, *queer* es un insulto, un taco, una palabra sucia que, en boca de quienes se apropian de ella, muestra que no se está pidiendo la tolerancia ni el respeto ni la aceptación por un orden que es excluyente y normativo. (Sáez, 2004, p. 30)

Fue Teresa de Lauretis quien, en 1991, con la publicación de su artículo «Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities», acuñó el término «teoría *queer*» para referirse a los movimientos sociales críticos con el feminismo blanco e institucional. Introduciendo dicha categoría, De Lauretis «redefinió al sujeto del feminismo y de la disidencia sexual como *excéntricos* y en nomadismo autocrítico constante» (Valencia, 2015, p. 25) y, con ello, reconfiguró los *Women Studies*, así como los *Gays and Lesbian Studies* (*id.*). En principio, dos objetivos de la teoría *queer* serían:

Articular los términos gracias a los cuales las sexualidades gais y lesbianas pueden ser comprendidas e imaginadas como formas de resistencia a la homogenización cultural, oponiéndose al discurso dominante por medio de otras disposiciones del sujeto cultural, [...] y articular los discursos y las prácticas de las homosexualidades en relación con el género y la raza, así como las diferencias de clase o la cultura étnica, de generación y de situación geográfica y sociopolítica. (De Lauretis, 1991, pp. 17-18 *apud* Valencia, 2015, p. 25).

No obstante, como advierte Sáez (2004), «lo que llamamos teoría *queer* no es un corpus organizado de enunciados, ni tiene ninguna pretensión de cientificidad, ni posee un autor único, ni aspira a dar cuenta de un objeto claramente definido» (p. 127). Antes bien, se trata de un campo de estudio fundamentalmente heterogéneo y fluido. Algunos de sus puntos centrales serían: i) la crítica de los dispositivos heterocentros y de los binomios hetero/homo, hombre/mujer, naturaleza/cultura; ii) el sexo como producto del dispositivo de género; iii) el género como tecnología y la crítica de la diferencia sexual; iv) la resistencia a la normalización y la importancia de articular entre sí los discursos de raza, sexo, cultura, identidad sexual y clase; v) la performatividad del género y del sexo; vi) el cuestionamiento de la identidad esencialista de la mujer o de la lesbiana (*ib.*, pp. 128-150).

De este modo, se observa que aquello que ha terminado llamándose teoría *queer*, lejos de suponer una amenaza para el feminismo, ha sido, en realidad, el desarrollo de la teoría feminista *por los márgenes*, la ampliación de su sujeto tradicional que, *de facto*, era excluyente. «Las teorías queer nos han brindado herramientas para pensar, en clave interseccional, más allá de los binarismos y habilitar espacios para esas “otras”» (Trujillo, 2022, p. 93).

A este respecto, el *transfeminismo* surge como el producto «de la convergencia entre el movimiento por la despatologización de las identidades trans, y el impacto de los activismos *queer* en diferentes espacios del feminismo autónomo» (Pérez Navarro, 2018 *apud* Trujillo, 2022, p. 75). Es, por tanto, heredero del feminismo –en concreto, del *feminismo radical*–, aunque añade a éste el matiz de la *interseccionalidad*. Su característica principal es «la apertura crítica de las políticas feministas del sujeto único en dirección a una alianza entre multiplicidad de corporalidades, géneros y posicionamientos subjetivos» (Pérez Navarro, 2018, p. 24).

Las reivindicaciones políticas de los grupos y redes transfeministas apuntan a la necesidad de acabar con los binarismos sexo-genéricos y las exclusiones que producen, y ponen en el centro la experimentación sexual en múltiples corporalidades [...], reclamando una sexualidad placentera para otros cuerpos y una mirada crítica con el cisheterosexismo, el racismo y el capacitismo. (Trujillo, 2022, p. 78)

4. Los principales términos en disputa

La polémica entre el *feminismo filosófico* –o el sector *transexcluyente* de la disputa– y la *teoría queer* –o el sector *transinclusivo* de la disputa– ha consistido, sobre todo, en una discusión acerca del significado y el alcance de la categoría de *sexo*, por un lado, y la *autodeterminación de género*, por otro.

En primer lugar, el *feminismo filosófico* aseguraba que el sexo es un dato natural y binario que representa la *materialidad* de la opresión femenina y que alude a una condición biológica, mientras que el género un concepto construido culturalmente en base a éste. Por su parte, el *transfeminismo* exponía que la aparente naturalidad del sexo es, en realidad, un producto del discurso sobre el género y que, por tanto, la distinción entre sexo y género no existe como tal; además, ponía en duda el binarismo sexual

apuntando a las influencias políticas que condicionan los procedimientos que definen los fundamentos científicos del sexo.

En segundo lugar, el *feminismo filosófico* impugnaba la *autodeterminación de género* y achacaba a su enemigo acérrimo, el *transfeminismo* –o, de manera indiferenciada, la teoría *queer*–, el error de entender el género como una condición humana que se decide en base a criterios subjetivos, por la pura voluntad del individuo. De nuevo, cabría preguntarse: ¿qué hay de cierto en estas dos ideas?

4.1. El sexo

Como se ha visto, la teoría *queer* puede ser calificada como una *teoría crítica con la norma*. Esta resistencia a la *normalización*, una de sus singularidades, es resultado de la herencia foucaultiana. Fue Michel Foucault (1976) quien señaló que, desde el siglo XVIII, la sexualidad se convirtió en el foco permanente de un tipo especial de poder: el *biopoder*. Movidas por un impulso político más que científico, disciplinas como la medicina o la economía se ocuparon, como si de una *policía del sexo* se tratase, de administrar la vida del *cuerpo social sexuado*. Para ello, fue precisa la actividad de numerosas técnicas de control que, en el siglo XIX, dadas las exigencias de producción del sistema capitalista, dan nacimiento al denominado *dispositivo de sexualidad* y, en consecuencia, a la *sociedad normalizadora*, que generó la idea de *normalidad*, pero también la de *anormalidad*, de la que el *hermafrodita* –luego *intersexual*–, en tanto *monstruo humano*, será la figura más paradigmática (Foucault, 1974-1975).

El dispositivo de sexualidad, además, creó un ideal regulatorio: el *sexo*, noción que dará paso a una *epistemología binaria de la diferencia sexual* que tratará de dirigir los cuerpos a su verdad; de ahí la necesidad de reconducir el cuerpo intersexual a la verdad indubitable de su sexo verdadero (Fausto-Sterling, 2000). De él dependerán, desde entonces, la identidad y el sentido; la inteligibilidad cultural y, por tanto, la *humanidad*. De este modo, se observa que el *binarismo sexual* no se basa en un *hecho natural prediscursivo* (Butler, 1990), sino que, por el contrario, es el correlato de la actuación de un poder activo que disciplina a los cuerpos sometiéndolos al imperio de la norma (Butler, 1993, 2004).

Fue en la década de los setenta del pasado siglo cuando Foucault (1976) –el «filósofo de la sexualidad»– propuso una tesis disruptiva: Occidente no solo no ha reprimido la sexualidad, sino que, por el contrario, si se emprende un análisis atento de las transformaciones acontecidas durante los siglos XVIII, XIX y XX, es posible observar que «los discursos sobre el sexo –discursos específicos, diferentes a la vez por su forma y su objeto– no han cesado de proliferar» (pp. 21-22). Es más, Foucault (1964/1969) consideraba que, en la cultura moderna europea, «el hombre se convirtió en objeto de ciencia porque se reveló sujeto a la sexualidad y sujeto de su sexualidad» (p. 43); o, dicho de otro modo, que la sexualidad se convirtió en el criterio fundamental del hombre europeo para establecer su identidad como sujeto.

Tal tesis sobre la «explosión discursiva en torno y a propósito del sexo» (Foucault, 1976, p. 21) no suponía sino un rechazo del discurso sobre la moderna represión del sexo que había sido difundido bajo el nombre de la denominada *hipótesis represiva*. Influenciada por los efectos de la época victoriana –un período de fuerte puritanismo de corte cristiano donde, a simple vista, el único lugar legítimo para el sexo era la alcoba matrimonial–, esta teoría sostenía que la sexualidad *natural* del hombre había sido reprimida, limitada por las relaciones sociales y que, por tanto, se trataba de liberarla de las restricciones impuestas por la cultura; para ello, era preciso una nueva mentalidad colectiva.

Sin embargo, a despecho de tal postura –compartida por el *freudomarxismo*¹⁴–, la incitación a hablar de sexo, más que a un cambio en el *ethos*, se debió a la aparición de nuevas técnicas de poder para las que éste devino un instrumento de primer orden. Por este motivo, los discursos sobre el sexo no dieron como resultado una teoría general de la sexualidad, sino «análisis, contabilidad, clasificación, especificación, en forma de investigaciones cuantitativas o causales» (Foucault, 1976, p. 26). Para tal cometido, se estableció una auténtica «policía del sexo» (*ib.*, p. 27) encargada de analizar y determinar todas y cada una de las conductas sexuales, así como sus efectos.

Como ejemplo de nueva técnica de poder que pone al sexo en su centro, Foucault (1976) destaca la aparición, en el siglo XVIII, del concepto económico y político de la *población* (p. 28). En torno a esta noción, los gobiernos articularon medidas para controlar la natalidad, la morbilidad, la fecundidad o la forma de

¹⁴ Cf. Freud, S. (1930) [2021]. *El malestar en la cultura*. Alianza Editorial; Marcuse, H. (1968) [1986]. *El final de la utopía*. Editorial Planeta-De Agostini.

alimentación, así como otras cuestiones de índole semejante que definen el campo de lo que Foucault denominó *biopoder*.

En el corazón de este problema económico y político de la población se encuentra el sexo: [...] es la primera vez que, al menos de una manera constante, una sociedad afirma que su futuro y su fortuna están ligados no solo al número y virtud de sus ciudadanos, no solo a las reglas de sus matrimonios y a la organización de las familias, sino también a la manera en que cada cual hace uso de su sexo. (Foucault, 1976, p. 28)

Con este concepto, Foucault halla un nexo entre la curiosidad charlatana en torno al sexo y la necesidad de reproducir la fuerza de trabajo necesaria para el mantenimiento del sistema económico capitalista. Ahora bien, el propósito de establecer «una sexualidad económicamente útil y políticamente conservadora» (Foucault, 1976, p. 37) no se intentó alcanzar por reducción; por el contrario, el siglo XIX asistió a una auténtica multiplicación de las sexualidades. No obstante, este aumento de las heterogeneidades sexuales no trajo consigo un mayor grado de aceptación social, sino, a partir de la «naturalización de la sexualidad» (Foucault, 1964/1969, p. 148), la persecución de todas aquellas modalidades sexuales que se desviaran de la sexualidad *natural* –o *normal*–, esto es, monogámica y procreadora, pues «nuestra cultura tiende a basar la prohibición en la finalidad y a decir que no se prohíbe [sino] lo que es contrario al fin de la procreación» (*ib.*, p. 62).

Asimismo, «esta nueva caza de las sexualidades periféricas produjo una *incorporación de las perversiones y una nueva especificación de los individuos*» (Foucault, 1976, p. 42), por lo que no es un equívoco afirmar: por un lado, que «[todas] las sexualidades múltiples [...] forman el correlato de procedimientos precisos de poder» (*ib.*, p. 46) y que «la medicalización de lo insólito es, a un tiempo, el efecto y el instrumento de todo ello» (*ib.*, pp. 43-44); por otro, que «la noción misma de sexualidad solo se constituyó, solo apareció merced al análisis de las perversiones» (Foucault, 1964/1969, p. 86)¹⁵.

Por ello, Foucault (1976) argumentó que había que abandonar la hipótesis represiva. En Occidente, durante los últimos tres siglos, el sexo no ha permanecido oculto –si acaso ha sido puesto de relieve como *el secreto* (p. 36)–. Antes bien, su

¹⁵ «En realidad, la sexualidad solo se perfila por medio de las negatividades, tanto en el caso de la conciencia reflexiva de la cultura occidental como en el de la experiencia individual del hombre europeo» (Foucault, 1964/1969, p. 86).

presencia en los más diversos ámbitos donde el poder se ejerce –la institución pedagógica, la medicina, la economía política, etc.– ha ido *in crescendo* debido a que «fue colocado en el centro de una formidable *instancia de saber*. Instancia doble, pues estamos constreñidos a saber qué pasa con él, mientras se sospecha que él sabe qué es lo que pasa con nosotros» (*ib.*, p. 71).

Una vez ha mostrado que la hipótesis represiva es contraria a la realidad de los hechos, Foucault (1976) señala que «hay que analizar la formación de cierto tipo de saber sobre el sexo en términos de poder, no de represión o de ley» (p. 85), pues

en las relaciones de poder la sexualidad no es el elemento más inerte, sino, más bien, uno de los que están dotados de la mayor instrumentalidad: utilizable para el mayor número de maniobras y capaz de servir de apoyo, de bisagra, a las más variadas estrategias. (Foucault, 1976, p. 95)

En ningún momento Foucault (1976) tiene en mente una representación jurídica y negativa del poder; de hecho, nos pide que renunciemos a ella (p. 83). Si tal concepción del poder permanece aún hoy –«en el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey» (*ib.*, p. 81)–, no debería atenderse a ella más que como un vestigio de la Edad Media, aquel período histórico donde el poder se concentraba en un única instancia: el monarca absoluto, quien, a través de las legislaciones –es decir, de un sistema de derecho–, delimitaba lo permitido y lo prohibido, lo legal y lo ilegal. Un tipo de poder que, además, se ejercía de arriba hacia abajo. En cambio, Foucault concibe un poder de carácter positivo –«las relaciones de poder [...] desempeñan, allí en donde actúan, un papel directamente productor» (*ib.*, p. 87)–, omnipresente –«el poder está en todas partes: no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes» (*ib.*, p. 86)– y, por tanto, imposible de localizar en un único punto –«el poder se ejerce a partir de innumerables puntos, y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias» (*id.*).

Los nuevos procedimientos de poder [...] funcionan no ya por el derecho sino por la técnica, no por la ley, sino por la normalización, no por el castigo sino por el control, y [...] se ejercen en niveles y formas que rebasan el Estado y sus aparatos. (Foucault, 1976, p. 82)

En este sentido, se observa que «a partir del siglo XVIII, cuatro grandes conjuntos estratégicos [...] despliegan a propósito del sexo dispositivos específicos de saber y de poder» (Foucault, 1976, p. 95): *la histerización del cuerpo de la mujer, la*

pedagogización del sexo del niño, la socialización de las conductas procreadoras y la psiquiatrización del placer perverso. El ejercicio de cada una de estas estrategias de control del sexo de las mujeres, de los niños y de los hombres dibujó una serie de objetos privilegiados de saber: la *mujer histórica*, el *niño masturbador*, la *pareja malthusiana* y el *adulto perverso*. Pero lo sustancial es que dicho ejercicio estratégico, lejos de representar una cruzada contra la sexualidad, supuso, en realidad, «la producción misma de la sexualidad» (*ib.*, p. 97), hecho requerido por la implantación de un dispositivo histórico que parece surgir en el siglo XVIII: el *dispositivo de sexualidad*.

El dispositivo de sexualidad no tiene como razón de ser el hecho de reproducir, sino el de proliferar, innovar, anexas, inventar, penetrar los cuerpos de manera cada vez más detallada y controlar las poblaciones de manera cada vez más global. (Foucault, 1976, p. 98)

Elaborado *por y para* las clase que se volvía hegemónica, el dispositivo de sexualidad supuso una herramienta en materia de control por parte de la burguesía, un indicio de su conquista definitiva del poder económico, político y social en el siglo XIX. Preocupada por la descendencia y la salud de su organismo, la burguesía se otorgó un cuerpo y «comenzó por considerar su propio sexo como cosa importante, frágil tesoro, secreto que era indispensable conocer» (Foucault, 1976, p. 109): «el sexo fue la “sangre” de la burguesía» (*ib.*, p. 112).

La valoración del cuerpo debe ser enlazada con el proceso de crecimiento y establecimiento de la hegemonía burguesa [...] en virtud de lo que la «cultura» de su propio cuerpo podía representar política, económica e históricamente tanto para el presente como para el porvenir de la burguesía. En parte, su dominación dependía de aquella: no se trataba solo de un asunto económico o ideológico, sino también «físico». (Foucault, 1976, p. 113)

Por esta razón, Foucault (1976) afirma que «la sexualidad es originariamente burguesa» (p. 115) y que el dispositivo de sexualidad solo se llevó al proletariado cuando las necesidades económicas del siglo XIX así lo demandaron. No fue hasta tal fecha que éste se generalizó y «el cuerpo social entero fue dotado de un “cuerpo sexual”» (Foucault, 1976, p. 115), motivo por el que hoy en día es posible decir que «existen sexualidades de clase» (*id.*).

Así pues, la *magnum opus* del dispositivo de sexualidad a cargo de la burguesía en su tarea de producción, regulación y control del cuerpo social –o «sexual»– fue, sin duda, la noción de *sexo*.

El sexo [...] es el elemento más especulativo, más ideal y también más interior en un dispositivo de sexualidad que el poder organiza en su apoderamiento de los cuerpos, su materialidad, sus fuerzas, sus energías, sus sensaciones y sus placeres. (Foucault, 1976, p. 138)

En cuanto «principio productor de sentido» (Foucault, 1976, p. 138), a través de este «punto imaginario» (*id.*) que es el sexo se constituirá determinada noción de lo «humano» y surgirá el «deseo del sexo» (*ib.*, p. 139), de poseerlo, de acceder a él, puesto que hacerlo supone lograr la inteligibilidad cultural, alcanzar la *humanidad*. Y dado que «la sexualidad se usó como principio de clasificación binario masculino-femenino» (Foucault, 1964/1969, p. 136) con el fin de asegurar la reproducción del cuerpo individual y social –un cuerpo sexuado–, el acceso a ella se tradujo en la asignación de uno de los dos sexos «posibles». De este modo, la inteligibilidad –o el reconocimiento– pasó a ser sinónimo de sometimiento a una espiral de poder que, *en nombre de la norma*, impuso un rígido *binarismo sexual*. Por decreto, parecía haberse establecido lo siguiente: «Has de ser uno u otro sexo; de lo contrario, no serás». Luego, la cuestión sería la planteada por Shakespeare: ¿*ser o no ser*?

El conjunto de *instituciones* y *técnicas* de poder que se desplegaron sobre la sexualidad y crearon la noción de sexo encontraron su fundamento en un tipo especial de poder centrado en la vida: el *bio-poder*. Este poder sobre los cuerpos vivos, desarrollado desde el siglo XVII en adelante, adquirió dos formas. En primer lugar, una *anatomopolítica del cuerpo humano*: «su adiestramiento, el aumento de sus aptitudes, [...] su integración en sistemas de control eficaces y económicos; todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las *disciplinas*¹⁶» (Foucault, 1976, p. 124). En segundo lugar, una *biopolítica de la población* dirigida a «la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad [...]; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y de *controles reguladores*» (*ib.*, p. 125).

¹⁶ Nótese que la palabra «disciplina» presenta aquí un doble sentido: por un lado, orden, subordinación, control; por otro, rama del saber humano con objeto y método propios.

Ese bio-poder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; este no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos. (Foucault, 1976, p. 126)

Esta tecnología de poder centrada en la vida, que dio paso a una *sociedad normalizadora* (Foucault, 1976, p. 129), dibujó todo un *dominio de la anomalía* a partir del siglo XVIII (Foucault, 1974-1975). Son fundamentalmente tres las figuras que constituyen el ámbito de lo anormal: el *monstruo humano*, el *individuo a corregir* y el *niño masturbador* (*id.*). De las tres, el monstruo humano supone un caso paradigmático por el modo en que transgrede la *ley*.

El monstruo humano aparece en este espacio como un fenómeno a la vez extremo y extremadamente raro. Es el límite, el punto de derrumbe de la ley y, al mismo tiempo, la excepción que solo se encuentra, precisamente, en casos extremos. Digamos que el monstruo es lo que combina lo imposible y lo prohibido. (Foucault, 1974-1975, pp. 57-58)

La «nueva figura del monstruo que va a aparecer a fines del siglo XVIII y funcionará a principios del XIX» (Foucault, 1974-1975, p. 68) en adelante será el *hermafrodita*, «contrario al orden y la regla corriente de la naturaleza, que separó el género humano en dos: hombres y mujeres» (*ib.*, p. 73).

La palabra *hermafrodita* deriva de la combinación de los nombres de Hermes (hijo de Zeus y conocido como el mensajero de los dioses, patrón de la música, controlador de los sueños y protector del ganado) y Afrodita (la diosa griega del amor sexual y la belleza). Hay al menos dos mitos griegos sobre el origen del primer hermafrodita. En uno, Afrodita y Hermes engendran un hijo dotado con los atributos de ambos progenitores, los cuales, indecisos sobre la masculinidad o feminidad de la criatura, deciden darle el nombre de Hermafroditos. En el otro, el hijo es un varón asombrosamente bello del que se enamora una ninfa. Rendida por el deseo, entrelaza su cuerpo con el de su amado hasta tal punto que se convierten en uno. (Fausto-Sterling, 2000, pp. 49-50)

En tanto en cuanto cuerpo que se sale de la norma, la existencia del hermafrodita debilitaba las convicciones sobre las diferencias sexuales. Por esta razón, el cuerpo hermafrodita debía ser modificado empleando las tecnologías médicas del sexo necesarias con una única intención: adaptarlo a una clasificación binaria a fin de

mantener el sistema de dos sexos¹⁷. Como indica Fausto-Sterling (2000), «a medida que la biología se constituyó en disciplina organizada a finales del siglo XVIII y principios del XIX, fue ganando cada vez más autoridad sobre la disposición de los cuerpos ambiguos» (p. 54). Movidos por una mitología de lo normal, los científicos se arrogaron «la autoridad para declarar que ciertos cuerpos eran anormales y requerían una corrección» (*id.*)¹⁸.

No obstante, la construcción del intersexual moderno revela un tortuoso camino. «La desaparición del hermafrodita se basó en gran medida en la técnica científica estándar de la clasificación» (Fausto-Sterling, 2000, p. 55). El biólogo francés Isidore Geoffroy Saint-Hilare, en función de su división del cuerpo en «segmentos sexuales», estableció varios tipos de hermafroditas, «lo que puso los cimientos de la diferenciación posterior entre hermafroditas “verdaderos” y “falsos”» (*id.*). Posteriormente, el médico James Young Simpson, a partir de Saint-Hilare, «propuso clasificar los hermafroditas en “espurios” y “auténticos”» (*id.*).

En los primeros, escribió [Young], «los órganos genitales y la configuración sexual general de un sexo se aproximan, por un desarrollo imperfecto o anormal, a los del sexo opuesto», mientras que, en los hermafroditas auténticos, «coexisten en el cuerpo del mismo individuo más o menos órganos genitales». (Fausto-Sterling, 2000, p. 55)

Más adelante, en 1876, el médico alemán Theodor Albrecht Klebs distinguió de nuevo entre «hermafroditas verdaderos» y «seudohermafroditas» (Fausto-Sterling, 2000, p. 56). «Restringió la primera categoría a los individuos que tenían tejido ovárico y testicular a la vez en su cuerpo» (*id.*), mientras que, al segundo grupo de individuos, aquellos que presentaban una anatomía mixta, no los consideró auténticos hermafroditas. Klebs, que consideraba las gónadas el único factor definitorio del sexo biológico, creyó que no lo eran porque «bajo cada una de aquellas superficies engañosas se escondía un cuerpo que era en realidad masculino o femenino» (*id.*). Nace así el *intersexual*, pariente del «extinto» hermafrodita «falso» o pseudohermafrodita.

Un cuerpo con dos ovarios era femenino, por muy masculina que fuera su apariencia. Y un cuerpo con dos testículos era masculino. No importaba si no eran funcionales y su

¹⁷ Como señala Butler (2004), la normatividad, en una de sus acepciones, «se refiere al proceso de normalización, a la forma en que ciertas normas, ideas e ideales dominan la vida incorporada (*embodied*) y proporcionan los criterios coercitivos que definen a los “hombres” y a las “mujeres” normales» (p. 291).

¹⁸ «La cuestión de qué y quién se considera real y verdadero es una cuestión de saber. Pero también [...] una cuestión de poder» (Butler, 2004, p. 48).

portador tenía mamas y vagina: los testículos hacían al macho. [...] la consecuencia de este razonamiento fue que «menos gente contaba como “auténticamente” masculina y femenina a la vez». La ciencia médica estaba obrando su magia: los hermafroditas comenzaban a desaparecer. (Fausto-Sterling, 2000, p. 56)

Otro momento importante en el campo de la medicina sexual llegó de la mano del urólogo Hugh Hampton Young (Fausto-Sterling, 2000, p. 59). Young hizo público el caso de una persona hermafrodita criada como mujer, Emma, quien, en virtud de sus genitales ambiguos, podía mantener y mantuvo relaciones sexuales «normales» con hombres y mujeres. Sin embargo, Emma terminó casándose con un hombre y, «según refiere Young, parecía “bastante contenta, incluso feliz”» (*ib.*, p. 61), de modo que, como había conseguido alcanzar la «normalidad» —entre otras cosas, una identidad de género predominantemente femenina y un matrimonio heterosexual¹⁹—, el padre de la urología americana convino en no someter a la paciente a una cirugía de conversión sexual y respetar su decisión —por cierto, «influida por consideraciones económicas y sociales» (*ib.*, p. 62): quería conservar su vagina, «su bono de comida» (*ib.*, 61)—. Pero «aunque la obra de Young iluminó el tema de la intersexualidad con una buena dosis de sabiduría y consideración hacia sus pacientes, su obra fue parte del proceso que condujo a una nueva invisibilidad y un enfoque rígido e intransigente del tratamiento de los cuerpos intersexuales» (Fausto-Sterling, 2000, p. 62).

La comprensión profunda de las bases fisiológicas de la intersexualidad, junto con el mejoramiento de las técnicas quirúrgicas, especialmente a partir de la década de los cincuenta, comenzó a hacer posible que los médicos reconocieran a la mayoría de intersexuales ya desde su nacimiento. El motivo de recomendar su reconversión era genuinamente humanitario: permitir que los individuos encajaran y funcionaran física y psicológicamente como seres humanos saludables. Pero tras este anhelo subyacen asunciones no discutidas: primero, que debería haber solo dos sexos; segundo, que solo la heterosexualidad era normal; y tercero, que ciertos roles de género definían al varón y la mujer psicológicamente saludables. (Fausto-Sterling, 2000, pp. 62-63)

¹⁹ «Cuando los médicos decidían asignar un sexo definitivo a una criatura de sexo ambiguo, no bastaba con que adquiriese una personalidad masculina o femenina. Para que el tratamiento se considerara exitoso, tenía que ser heterosexual» (Fausto-Sterling, 2000, p. 95). Por eso, «los debates sobre la intersexualidad son inextricables de la controversia sobre la homosexualidad. No podemos considerar los retos que plantea la primera a nuestro sistema de género sin considerar el desafío planteado por la otra» (*ib.*, p. 139). No en vano, Monique Wittig (1992) dirá que «las lesbianas no son mujeres» (p. 58), de lo que se sigue que los gais tampoco son hombres. Ambas categorías solo tienen sentido «en los sistemas heterosexuales de pensamiento y en los sistemas económicos heterosexuales» (*id.*).

El «arreglo quirúrgico»²⁰ varía en función de si se trata de convertir a una persona intersexual en un hombre o en una mujer. En el primer caso, «las inquietudes son más sociales que médicas» (Fausto-Sterling, 2000, p. 79): «los varones intersexuales son en su mayoría estériles, así que lo que más cuenta es la funcionalidad del pene en las interacciones sociales (si “se ve bien”, si puede “funcionar satisfactoriamente” en el acto sexual)» (*ib.*, pp. 79-80). «Así pues, en la decisión de si un bebé es niño o niña intervienen definiciones sociales de los componentes esenciales del género» (*ib.*, p. 80). En el segundo caso, este hecho es aún más notable: «en el caso femenino, la “apariencia general” cuenta más que el tamaño» (*ib.*, p. 82)²¹.

A despecho de las estadísticas médicas publicadas que evidencian un amplio rango de tamaños clitorídeos al nacer, a menudo los médicos se basan solo en su impresión personal para decidir cuándo un clítoris es «demasiado grande» para una niña y debe reducirse, aun en los casos en que el bebé no es intersexual en ningún sentido. (Fausto-Sterling, 2000, p. 82)

De este modo, es del todo evidente que el tratamiento médico de la intersexualidad, especialmente desde los siglos XIX y XX, tiene por objetivo mantener la *normalidad*, esto es, la existencia única de dos categorías: *hombre* y *mujer heterosexuales*. La medicina, instrumento privilegiado de las modernas tecnologías de normalización, estima que los cuerpos *anormales* deben ser conducidos a su verdad cueste lo que cueste. Para semejante tarea, la asignación de un sexo deviene primordial, pues él sabe tanto *la* verdad como *nuestra* verdad, aun cuando ésta permanece oculta (Foucault, 1976, p. 65). Ahora bien,

la masculinidad y la feminidad completas representan los extremos de un espectro de tipos corporales posibles. El que estos extremos sean los más frecuentes ha dado pábulo a la idea de que no solo son naturales (esto es, de origen natural) sino normales (esto es, la representación de un ideal estadístico y social). El conocimiento de la variación biológica, sin embargo, nos permite conceptualizar como naturales los espacios

²⁰ También hay «arreglo psicológico» (*cf.* Fausto-Sterling, 2000, pp. 85-94).

²¹ Fausto-Sterling (2000) señala cómo «los miembros del movimiento por los derechos de los intersexuales han concebido un “falómetro”, una regla que representa los rangos previsibles de tamaño fálcos para niños y niñas recién nacidos. Proporciona un resumen gráfico del razonamiento subyacente tras el proceso de asignación de género» (p. 81). Según la falométrica, entre 0 cm y 1 cm se trataría de un clítoris médicamente aceptable, mientras que entre 2,5 cm y 4,5 cm se trataría de un pene médicamente aceptable. En cambio, un clítoris mayor (por ejemplo, 2 cm) o un pene menor (por ejemplo, 1,5 cm) serían médicamente inaceptables y requerirían una cirugía.

intermedios menos frecuentes, aunque sean estadísticamente inusuales. (Fausto-Sterling, 2000, p. 100)

Fausto-Sterling (2000) estima que alrededor del 1,7 % de los nacimientos anuales son protagonizados por personas con diversos grados de intersexualidad (p. 73). «Los tipos de intersexualidad más corrientes son la hiperplasia adrenocortical congénita, el síndrome de insensibilidad androgénica, la disgenesia gonadal, el hipospadias y las composiciones cromosómicas inusuales» (*ib.*, p. 71). Sin embargo, que «los extremos de un espectro de tipos corporales posibles» (*ib.*, p. 100) sean los más frecuentes –de forma aproximada, el 98 % de los nacimientos anuales– no implica que dichos extremos, por ser estadísticamente normales, sean socialmente correctos o representen algún tipo de designio natural, pues «la naturaleza no *tiene* intenciones; solo las personas crean las categorías y le asignan valor y ubicación social. Las razones de por qué queremos una categoría determinada varían» (*ib.*, p. 368).

En definitiva, la teoría foucaultiana permite vislumbrar que, en contra del ideario propagado por el *feminismo filosófico*, «el “sexo” [...] no es simplemente algo que uno tiene o una descripción estática de lo que uno es; será más bien una de las normas mediante las cuales ese “uno” puede llegar a ser viable, esa norma que define un cuerpo como apto para la vida dentro del marco de la inteligibilidad cultural» (Butler, 1993, p. 15). Luego, su *materialidad* ha de entenderse como «el efecto más productivo del poder» (*id.*), pues «una vez que el “sexo” mismo se entiende dentro de su normatividad, la materialidad del cuerpo ya no puede concebirse sino como la materialización de dicha norma reguladora» (*id.*).

Según Foucault, el cuerpo no es «sexuado» en algún sentido significativo previo a su designación dentro de un discurso a través del cual queda investido con una «idea» de un sexo natural o esencial. El cuerpo adquiere significado dentro del discurso solo en el contexto de las relaciones de poder. La sexualidad es una organización históricamente concreta de poder, discurso, cuerpos y afectividad. Como tal, Foucault piensa que la sexualidad genera el «sexo» como un concepto artificial que de hecho amplía y disimula las relaciones de poder que son responsables de su génesis. (Butler, 1990, p. 172)

A este respecto, Gayle Rubin (1986) indicó que «el sexo, tal como lo conocemos [...] es en sí un producto social» (p. 103) dado que «el reino del sexo, el género y la procreación humanos ha estado sometido a, y ha sido modificado por, una incesante actividad humana durante milenios» (*id.*). De nuevo, esto significa que la *materialidad*

del sexo es constituida por la acción social²² y, por consiguiente, no se agota en las «disposiciones biológicas», pues éstas adquieren significados sociales, son modificables y no pueden ser reducidas a lo factual. ¿Es esto una inventiva de la teoría *queer*? En absoluto. En *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir, desde una perspectiva existencialista, apuntaba lo siguiente:

Cuando aceptamos una perspectiva humana, que define el cuerpo a partir de la existencia, la biología se convierte en una ciencia abstracta; en el momento en que la circunstancia fisiológica (inferioridad muscular) reviste un significado, aparece como dependiente de todo un contexto; la «debilidad» solo es tal a la luz de los objetivos que el hombre se propone, de los instrumentos de que dispone y de las leyes que se impone. Si no quisiera aprehender el mundo, la idea misma de *asidero* sobre las cosas no tendría sentido; cuando en esta aprehensión no es necesario el uso pleno de la fuerza corporal, por debajo del mínimo utilizable, las diferencias se anulan; allá donde las costumbres prohíben la violencia, la energía muscular no puede fundamentar un dominio: son necesarias referencias existenciales, económicas y morales para definir concretamente la noción de *debilidad*. [...] Si bien podemos decir que entre los animales superiores la existencia individual se afirma más imperiosamente en el macho que en la hembra, en la humanidad las «posibilidades» individuales dependen de la situación económica y social. (De Beauvoir, 1949, p. 71)

Por último, el trabajo de Fausto-Sterling (2000) —a partir de Foucault (1976)— sugiere, en primer lugar, que «el sexo, por definición, siempre ha sido género» (Butler, 1990, p. 53) puesto que «no puede afirmarse que los cuerpos posean una existencia significable antes de la marca de género» (*id.*) a pesar de que «una de las formas de asegurar de manera efectiva la estabilidad interna y el marco binario del sexo [ha sido] situar la dualidad del sexo en un campo prediscursivo» (*ib.*, p. 51). En segundo lugar, que el *binarismo sexual*, lejos de ser una realidad científica, es, por el contrario, el correlato de un tipo específico de poder sobre el cuerpo: el *biopoder*. Los fundamentos políticos, económicos y morales en base a los que la medicina —quizá la mano más

²² Cf. Marx, K. y Engels, F. (1932) [2014]. *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en sus diferentes profetas*. Ediciones Akal. p. 499: «La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que solo capta la cosa [*Gegenstand*], la realidad, lo sensible, bajo la forma de *objeto* [*Objekt*] o de la *contemplación* [*Anschauung*], no como *actividad humana sensorial*, como *práctica*; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal. Feuerbach aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como una actividad *objetiva* [*gegenständliche*].».

visible de la *policía del sexo*– ha tratado de dirigir los cuerpos intersexuales a la verdad de uno de los dos sexos así lo demuestran. Desde luego, esto podría aplicarse a las cirugías de reasignación de sexo a las que durante largo tiempo las personas trans se han visto forzadas a someterse si querían conseguir alcanzar un determinado *reconocimiento* jurídico o social. A grandes rasgos, se puede considerar que la persona *intersexual* del siglo XVIII y XIX fue el preludio de la persona *trans* del siglo XX: «*Trans* es una palabra del siglo XX que se usa para describir una forma occidental de pensar la diversidad de género que presupone la existencia de un binarismo claro» (Faye, 2021, p. 28).

4.2. La autodeterminación de género

¿Puede el género autodeterminarse? En otras palabras: ¿puede una persona, de forma más o menos libre, *elegir* su género? ¿Afirma la teoría *queer* que sí? Dice Butler (2004): «El género propio no se hace en soledad. Siempre se está “haciendo” *con* o *para* otro, aunque el otro sea solo imaginario» (p. 13). Esto es así porque «las normas sociales que constituyen nuestra existencia conllevan deseos que no se originan en nuestra individualidad» (*ib.*, p. 14), es decir, «los términos que configuran el propio género se hallan, desde el inicio, fuera de uno mismo, más allá de uno mismo» (*ib.*, pp. 13-14).

Lo cierto es que, a despecho de sus más férreas detractoras, Butler (2003) entiende el género como una *norma*, esto es, como «una forma de poder social que produce el campo inteligible de los sujetos» (*ib.*, pp. 77-78). De hecho, considera que «el género requiere e instituye su propio y distinto régimen regulador y disciplinador» (*ib.*, p. 68).

El género no es exactamente lo que uno «es» ni tampoco precisamente lo que uno «tiene». El género es el aparato a través del cual tiene lugar la producción y la normalización de lo masculino y lo femenino junto con las formas intersticiales, hormonales, cromosómicas, psíquicas y performativas que el género asume. (Butler, 2003, pp. 69-70)

Entonces ¿por qué se ha propagado la idea contraria, aquella que afirma que Butler entiende el género de forma voluntarista? Probablemente se haya debido a una interpretación errónea del concepto de *performatividad de género* que la autora elabora

en *El género en disputa* a partir de la lectura de *Cómo hacer cosas con las palabras*²³, del filósofo J. L. Austin, pero también, como señala ella misma en el Prefacio a la edición de 1999 de su obra magna, de la lectura que Jacques Derrida hizo de *Ante la ley*²⁴, novela de Franz Kafka:

En esa historia, quien espera a la ley se sienta frente a la puerta de la ley, y atribuye cierta fuerza a esa ley. La anticipación de una revelación fidedigna del significado es el medio a través del cual esa autoridad se instala: la anticipación conjura su objeto. Es posible que tengamos una expectativa similar en lo concerniente al género, de que actúe una esencia interior que pueda ponerse al descubierto, una expectativa que acaba produciendo el fenómeno mismo que anticipa. (Butler, 1990, p. 17)

La confusión habitual consiste en no diferenciar entre *performance* y *performatividad*, distinción que, sin embargo, constituye uno de los pilares fundamentales de la teoría de Butler. Para ella, el *género* no es una performance –un elemento de «quita y pon»–, sino performativo, esto es, construye la misma realidad en la que interviene. No es, por tanto, una *esencia*, algo que *se es*, sino, por el contrario, algo que *se hace*, y es precisamente este hacer lo que le otorga *realidad*. En *Cuerpos que importan*, obra posterior a *El género en disputa*, Butler continuó aclarando que «el género no debe entenderse como un “acto” singular o intencionado, sino más bien como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra» (Butler, 1993, p. 15). Dicho de otro modo, la *performatividad* indica «el poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que [éste] regula e impone» (*id.*).

A través de la práctica de la performatividad de género, no solo podemos observar cómo se citan las normas que rigen la realidad, sino que también podemos comprender uno de los mecanismos mediante los cuales la realidad se reproduce y se altera en el decurso de dicha reproducción. (Butler, 2004, p. 308)

La fuerza de la teoría de la performatividad radica, pues, en que a pesar de que el género se encuentra sujeto a una serie de normas que articulan su inteligibilidad, no es un rasgo «interno» que el sujeto desvela a otro, algo que éste adquiriera en un momento

²³ Cf. Austin, J. L. (1955) [2016]. *Cómo hacer cosas con las palabras. Palabras y acciones*. Editorial Paidós.

²⁴ Cf. Kafka, F. (1915) [2005]. *Ante la ley*. Editorial DEBOLSILLO.

determinado y conserve durante toda su vida²⁵, sino que el género se *produce* y se *reproduce* constantemente pudiendo, por tanto, efectuar un cambio. Ahora bien, en tanto sujeto a normas, el género propio

nunca es autodeterminado, sino marcado decisivamente por una determinación ajena al sujeto que encuentra su origen en la sociedad y la familia, en primera instancia, y que después se ve sometida a una internalización que está muy lejos de constituir en ningún caso un proceso autoconsciente. (Duval, 2021, p. 46)

Así, el concepto de *autodeterminación de género* podría no ser más que una ficción jurídica ciertamente problemática a la que aún no se ha encontrado un sustituto lo suficientemente práctico y que, por tanto, conviene aceptar si lo que se pretende es la protección jurídica y el *reconocimiento* de las personas que disienten del género asignado en base a su sexo en el momento de su nacimiento.

5. ¿Una trinchera vencedora?

Finalmente, a pesar de las dificultades –legislativas, políticas y sociales–, la Ley Trans²⁶ fue aprobada y, al menos hasta ahora, se mantiene en vigor²⁷. Entre sus virtudes se ha de mencionar la contribución a la despatologización del proceso de cambio de la mención de sexo en el Registro Civil. A partir de ahora no será necesaria la hormonación o una cirugía que modifiquen la apariencia, tampoco una evaluación psicológica o médica que acredite que la persona solicitante posee *disforia de género*: bastará con ser mayor de 16 años y una declaración de voluntad; en caso de ser menor de entre 16 y 14, quien así lo desee deberá acudir acompañado, acompañada o acompañade de sus padres o tutores legales, mientras que aquellas personas que se encuentren entre los 12 y 14 años necesitarán una autorización judicial previa; quien sea menor de 12 años solo podrá cambiar su nombre en el Documento Nacional de Identidad, pero no modificar la mención registral de sexo.

²⁵ Cf. Fausto-Sterling, 2000: «Hacia los tres años (mes arriba, mes abajo) los niños exhiben una identidad de sexo/género algo inestable, pero aun así sorprendentemente sólida» (p. 351).

²⁶ España. Ley 4/2023, de 28 de febrero, para la igualdad real y efectiva de las personas trans y para la garantía de los derechos de las personas LGTBI. Boletín Oficial del Estado, de 1 de marzo de 2023, núm. 51, pp. 30452 a 30514.

²⁷ Cf. La Vanguardia. (6 de junio de 2023). Feijóo promete derogar la ley trans: «Es más fácil cambiarse de sexo que sacarse el carné de conducir». *La Vanguardia*. <https://www.lavanguardia.com/politica/20230606/9021590/fejoo-promete-derogar-ley-trans-mas-facil-cambiarse-sexo-sacarse-carne-conducir.html>

A propósito de la *disforia de género*, convendría detenerse en su significado, así como en sus implicaciones que, por supuesto, trascienden su entendimiento habitual como «patología clínica». «Tuve que declararme *loco*. Afectado por un tipo de locura particular que llaman *disforia*. Tuve que declarar que mi mente estaba en guerra con mi cuerpo, que mi *mente* era *masculina* y mi *cuerpo femenino*» (p. 17), contaba Preciado (2022).

El concepto de «disforia» apareció por primera vez a principios del siglo XX en los textos de los psiquiatras alemanes Emil Kraepelin y Eugen Bleuler para describir estados de ánimo y cambios de comportamiento en pacientes con epilepsia. [...]

La palabra *dysphoria* surge de la hibridación del prefijo griego *dys*, que retira, niega o indica dificultad, y el adjetivo *phoros*, derivado del verbo *pherein*, llevar, acarrear, soportar, trasladar. [...] Próxima al lenguaje de la física de los materiales, la noción de *dysphoria* señala un problema de carga, una dificultad de resistencia, la imposibilidad de sujetar el peso y transportarlo. Por analogía, para la psiquiatría, la disforia indica un trastorno del ánimo que hace que la vida se vuelva insoportable. (Preciado, 2022, pp. 22-23)

El concepto de *disforia de identidad de género* es reciente. Fue introducido en el discurso médico por Norman Fisk en 1973 e hizo desaparecer de forma progresiva la noción médica de *transexualidad*, inventada veinte años antes, en 1953, por Harry Benjamin.

La noción de disforia de género hereda el modelo ontológico binario que establece distinciones convencionales y socialmente normativas entre lo masculino y lo femenino, la heterosexualidad y la homosexualidad; a las que añade la diferencia entre la anatomía y la psicología, entre el sexo como hecho orgánico y el género como construcción social. Pero, sobre todo, la noción de disforia implicaba para Norman Fisk y John Money la posibilidad de encontrar y administrar un tratamiento químico y quirúrgico que pudiera disminuir el supuesto estado de malestar de quienes la padecían y con ello la posibilidad de industrializar una cura capaz de reducir lo que denominan una «aberración de género» y limitar las expresiones de inadecuación y disidencia con respecto a la norma.²⁸ (Preciado, 2022, p. 24)

Butler (2004) problematizó la mencionada noción de *disforia de género* señalando que «el *DSM* ofrece un cierto discurso de compasión [...] que sugiere que la

²⁸ Cf. Benjamin, H. (1953). Transvestism and Transsexualism. *International Journal of Sexology*, 7, pp. 12-14.

vida con este tipo de trastorno causa *angustia* o *infelicidad*» (p. 145), pero que, sin embargo, es precisamente la diagnosis aquello que «causa angustia, establece deseos como patológicos e intensifica la regulación y el control de aquellos que expresan sus deseos en un marco institucional» (*ib.*, p. 146). En otras palabras, «la diagnosis intensifica el mismo sufrimiento que requiere ser aliviado» (*ib.*, p. 147). Además, los criterios que el *DSM* establece para identificar a la persona con disforia expresan una versión muy rígida de las normas de género:

En el *DSM* encontramos la siguiente definición de las normas de género, formulada en un lenguaje muy descriptivo: “En los chicos, la identificación con el otro género se manifiesta en una marcada inclinación hacia las actividades tradicionalmente femeninas. Pueden preferir vestirse con la ropa de niñas o mujeres o pueden improvisar dichas prendas con otros materiales cuando no disponen de las prendas originales. A menudo utilizan toallas, delantales y chales para representar el cabello largo o las faldas”. (Butler, 2004, p. 141)

El *DSM* presupone que la muñeca con la que se juega representa la figura en la que se quiere convertir el niño que juega, pero quizá lo que éste quiere es ser su amigo, su rival o su amante. Quizá quiere todo esto a la vez. Quizá está intercambiando algo con la muñeca. Quizá jugar con la muñeca es también una forma de improvisación escénica que articula una compleja serie de disposiciones. Quizá esté funcionando algo más en ese acto, además de la mera conformidad con una norma. Quizá se esté jugando con la norma misma, explorándola, rompiéndola incluso. Necesitaríamos entender el juego como un fenómeno más complejo que lo que hace el *DSM*. (Butler, 2004, p. 143)

Así, el requerimiento por parte de la anterior legislación de un diagnóstico de *disforia de género* para acceder al cambio registral de sexo suponía habitar una *contradicción*, pues a pesar de que el diagnóstico «impone un modelo coherente de vida de género que rebaja las formas complejas mediante las cuales se elaboran y se viven las vidas de género» (Butler, 2004, p. 18), sin embargo, éste era crucial para quienes buscaban un cambio legal de estatus, y conseguirlo suponía *agencia* y representaba un ejercicio de *autonomía*.

Como resultado, los diagnósticos mediante los cuales se atribuye la transexualidad implican una patologización, pero sufrir este proceso de patologización constituye una de las más importantes vías para satisfacer el deseo de cambiar de sexo. La cuestión crítica se convierte así en: ¿cómo puede el mundo ser reorganizado de manera que mejore este conflicto? (Butler, 2004, p. 18)

En definitiva, la aparición de la noción de *disforia de género* en el ámbito de la medicina es, de nuevo, un efecto del *biopoder* que entiende la disforia como una *enfermedad individual* y no como lo que verdaderamente es: la prueba más evidente de la caducidad de un régimen epistemológico binario impuesto por la fuerza. Cabría preguntarse con Preciado (2022): «¿Y si la “disforia de género” no fuera una enfermedad mental sino una inadecuación política y estética de nuestras formas de subjetivación en relación con el régimen normativo de la diferencia sexual y de género?» (p. 21). De entenderse así, se comprendería, al mismo tiempo, la legitimidad de los movimientos por la redefinición del cuerpo frente a las prácticas que lo definen como *sano o enfermo, normal o anormal*.

Continuando con las bondades de la ley, otra novedad importante es que las mujeres lesbianas, bisexuales y las personas trans con capacidad de gestar podrán acceder a técnicas de reproducción asistida y las parejas formadas por mujeres lesbianas y/o bisexuales podrán inscribir a sus hijos como propios sin necesidad de haber contraído matrimonio de forma previa²⁹. Esto es un avance porque apunta en la dirección de crear lazos de parentesco que no sean heterosexuales de antemano³⁰. Asimismo, prohíbe las prácticas de modificación genital en personas intersexuales menores de 12 años, salvo que las indicaciones médicas lo exijan por «motivos de salud». No obstante, continúa habiendo motivos para sospechar de ciertas «indicaciones médicas». Acerca de los movimientos políticos intersexuales, apuntaba Suzanne Kessler (*apud* Preciado, 2009) que «la mutilación genital es constitutiva de nuestro sistema de conocimiento y de producción de la sexualidad». Fausto-Sterling (2000) ha mostrado evidencias de ello.

Evidentemente todo lo mencionado está bien. Nadie con honestidad que pertenezca al movimiento feminista o a los movimientos de liberación sexual se atrevería a negarlo, pero ¿qué falta? ¿A dónde no se ha llegado con esta dichosa ley? ¿Acaso su aprobación supone la victoria de la trinchera transfeminista? En realidad, a

²⁹ En el momento en el que estas líneas están siendo escritas se asiste a la siguiente noticia: en algunas regiones de Italia se están dando los primeros pasos para dejar de registrar a los hijos de parejas del mismo sexo. En el caso de las parejas de mujeres lesbianas, se pretende la eliminación del registro de la persona no gestante. Cf. Kohan, M. (21 de junio de 2023). Italia da pasos para quitar derechos a los hijos de madres lesbianas. *Público*. <https://www.publico.es/sociedad/italia-da-pasos-quitar-derechos-hijos-madres-lesbianas.html>; Pacho, L. (22 de junio de 2023). Padua da el primer paso para vetar que los hijos tengan dos madres en Italia. *El País*. <https://elpais.com/sociedad/2023-06-22/padua-da-el-primer-paso-para-vetar-que-los-hijos-tengan-dos-madres-en-italia.html>

³⁰ Cf. Butler, 2004, pp. 149-189.

pesar de haberse enfrentado a un renacer del *determinismo biológico* y una vuelta a la *naturaleza de los cuerpos* (Mora, 2021), ni siquiera el *transfeminismo* ha obtenido el triunfo. No hay trinchera vencedora. Como apuntó Preciado (Canal Ernesto Castro, 2022), la discusión que se ha dado en España entre el feminismo *transexcluyente* y el feminismo *transinclusivo* ha sido, en realidad, «un debate entre una fuerza *absolutamente* reaccionaria y una fuerza *moderadamente* reaccionaria». «Las posiciones que permitirían inventar y elaborar, no prácticas de producción de identidad, sino prácticas de libertad, no se observan en el contexto español» (*id.*). Por el contrario, se ha asistido nuevamente a la producción de identidades estancas, así como a un proceso de *normalización* social que tiene que ver con el cambio de la identidad de género, pero un cambio *fijo*, dentro de un paradigma binario³¹. La fuerza normativa de las taxonomías binarias continúa ejerciendo su fuerza.

Por esta razón, lo que habría de exigirse colectivamente, como señala Preciado (Canal Ernesto Castro, 2022), es la abolición de la obligación de inscribir la *masculinidad* y la *feminidad* en los documentos administrativos, esto es, el deber de declarar nuestro *sexo*, una obligación que habría de ser concebida como una discriminación, pues no remite sino al potencial de algunas células del cuerpo humano para convertirse en reproductoras del Estado-nación (Foucault, 1976; Preciado, 2000). Si se consiguiese, como apunta Preciado (Canal Ernesto Castro, 2022), el grueso de las luchas de los siglos XX y XIX perderían su razón de ser: el matrimonio y la adopción homosexuales, las cirugías de reasignación de sexo, la rectificación registral del sexo, etc.

La categoría de sexo es una categoría totalitaria que para probar su existencia tiene sus inquisidores, su justicia, sus tribunales, su conjunto de leyes, sus terrores, sus torturas, sus mutilaciones, sus ejecuciones, su policía. [...] Posee nuestros espíritus de tal manera que no podemos pensar fuera de ella. Por esta razón debemos destruirla y comenzar a pensar más allá de ella si queremos empezar a pensar realmente, del mismo modo que debemos destruir los sexos como realidades sociológicas [...]. [...] Gracias a la abolición de la esclavitud, la «declaración» del «color» se considera ahora una discriminación. Pero esto no ocurre en el caso de la «declaración» del «sexo», algo que

³¹ Cf. Redacción HuffPost. (16 de febrero de 2023). Las personas no binarias y la tercera casilla en documentos oficiales quedan fuera de la ley trans. *The Huffington Post*. <https://www.huffingtonpost.es/politica/personas-binarias-tercera-casilla-quedan-fuera-ley-trans.html>

ni siquiera las mujeres han pensado en abolir. Yo me digo: ¿a qué esperamos? (Wittig, 1992, p. 35)

Tal perspectiva supone, en primer lugar, una apuesta por el abandono del *régimen de la diferencia sexual*, «una red que limita nuestra percepción y nuestra forma de sentir y amar» (Preciado, 2020, p. 32) dado que «los códigos de la masculinidad y la feminidad [que se imponen] en nuestras sociedades modernas son anecdóticos comparados con la infinita variación de las modalidades de existencia de la vida» (*ib.*, p. 49). Al mismo tiempo, obliga al feminismo a preguntarse si las diferencias genitales, cromosómicas, gonádicas u hormonales deben continuar siendo «el criterio de aceptación de un cuerpo humano en una colectividad social y política» (*ib.*, p. 86) o si, por el contrario, «la restricción binaria del sexo está supeditada a los objetivos reproductivos de un sistema de heterosexualidad obligatoria» (Wittig *apud* Butler, 1990, p. 68).

El régimen de la diferencia sexual [...] no es una realidad empírica, ni un orden simbólico que subyace a la estructura del inconsciente; es solo una epistemología del ser vivo, una cartografía anatómica, una economía política del cuerpo y una gestión colectiva de las energías deseantes y reproductivas, una epistemología históricamente situada [...]. Esa epistemología, lejos de ser la representación de una realidad, es una máquina performativa que produce y legitima un orden político y económico específico [...].

[El término] régimen de la diferencia sexual [...] [en un sentido epistemológico refiere] a un sistema histórico de representación, a un conjunto de discursos, de instituciones, de convenciones y de acuerdos culturales (ya sean simbólicos, religiosos, científicos, técnicos o comerciales) que permiten decidir a una sociedad determinada aquello que es verdadero y distinguirlo de lo falso. (Preciado, 2020, pp. 59-60)

Hasta ahora, ser una persona disidente del régimen de la diferencia sexual suponía «dejar la esfera de lo humano y entrar en un espacio de subalternidad, violencia y control» (*ib.*, p. 31); de ahí el profundo terror a no ser *normal* y la comprensible, aunque equivocada, insistencia en serlo. Sin embargo, convertir el abandono del régimen de la diferencia sexual en el objetivo fundamental del feminismo, además de dibujar un futuro más diverso e igualitario, menos violento, podría ampliar la noción de *humanidad*, una categoría cuya construcción histórica por medio de normas y códigos de poder ha requerido la exclusión sistemática de tantos y tantos individuos y cuyo

fundamento, por tanto, merece ser puesto en tela de juicio; es más, es digno de ser destruido. Por eso, la lucha por los derechos sexuales no es una lucha por los derechos inherentes a la persona, sino más bien una lucha para ser concebido *como* persona (Butler, 2004, p. 56).

La esfera de lo humanamente inteligible se circunscribe mediante normas, y esta circunscripción tiene consecuencias para cualquier ética y para cualquier concepción de la transformación social. [...] Si damos el campo de lo humano por conocido, entonces no pensaremos crítica y éticamente sobre las formas en las que el humano está siendo producido, reproducido y deproducido, ni en sus consecuencias. (Butler, 2004, p. 62)

Por otro lado, convendría que el feminismo –más aún el *feminismo transexcluyente*– recordase que «una teoría feminista que eche raíces en la identidad femenina puede resultar inconciliable con los diversos y múltiples vectores de poder que construyen y diversifican la identidad» (Brown, 1995, p. 300), pues está claro que, si una es *mujer*, eso no es todo lo que una *es*. Ello implicaría deshacerse del «mito de “la-mujer”» (De Beauvoir, 1949; Wittig, 1992) y su resultado: la «presunción de que el término “mujeres” indica una identidad común» (Butler, 1990, p. 45), un grupo *natural* que constituye el sujeto del feminismo. Y convendría que lo haga puesto que «el hecho de volver a la biología como la base de un significado o una sexualidad femenina específica parece derrocar la premisa feminista de que la biología no es destino» (Butler, 1990, p. 83). Como afirmaba Butler (1990), «la “representación” tendrá sentido para el feminismo únicamente cuando el sujeto de las “mujeres” no se dé por sentado en ningún aspecto» (p. 49). Dicho de otro modo: no debe darse un empecinamiento en la coherencia y la unidad de su sujeto, sino que, por el contrario, se debe insistir en «la multitud de intersecciones culturales, sociales y políticas en que se construye el conjunto concreto de “mujeres”» (*ib.*, p. 61) –la clase, la raza, la etnia, etc.– y, *a posteriori*, eliminar todas ellas «para reconocer como sujeto político a todo cuerpo humano vivo sin hacer de la asignación sexual o de la diferencia racial la condición de posibilidad de ese reconocimiento social y político» (Preciado, 2020, p. 100).

En tercer lugar, sería oportuno que el feminismo continuara desarrollando una *crítica feminista del Estado* que entienda tal estructura como «un instrumento esencialmente problemático para llevar a cabo un cambio político feminista» (Brown, 1995, p. 303) dado que «los poderes del Estado no son más neutrales respecto al género de lo que lo son con respecto a la clase y la raza» (*ib.*, pp. 305-306) y, a partir de ahí,

emprender la búsqueda de nuevos cauces de carácter no institucional para la consecución de sus objetivos y el cumplimiento de sus propósitos. Como afirmó Brown (1995), las feministas deben ser conscientes de que «el alto precio que conlleva la protección política institucionalizada implica siempre un grado de dependencia y un compromiso de actuación del marco de normas dictadas por el protector» (p. 304). Las relaciones con el Estado siempre generan «sujetos *estatales* regulados, subordinados y disciplinados» (*ib.*, p. 310), y esto es algo que el feminismo haría bien en cuestionar.

En conclusión, se ha visto que el *feminismo*, como *teoría* y *movimiento*, está imbuido de contradicciones y paradojas. Durante mucho tiempo, su proyecto consistió en hacer de *la-mujer* un *sujeto político* y, a partir de ahí, procurar su *autonomía* y *agencia* (Alcoff, 1988). Sin embargo, no ha conseguido definir a *la-mujer* sin caer en un esencialismo ficticio y reduccionista que haga del concepto un falso universal con pretensiones de unidad insostenibles. Cabría, entonces, interrogarse acerca del objetivo del feminismo: ¿se trata de la *emancipar* o de *abolir* el sujeto de la lucha feminista? ¿Qué supone cada opción en la *práctica*? ¿Cuál de ellas conduce a una auténtica *transformación social*? Finalmente: ¿es posible hablar de agencia feminista sin incurrir en el *identitarismo* y la *exclusión*? Tales son las cuestiones que continúan disputándose y que mantienen abierta la investigación feminista.

Referencias

- Alcoff, L. (1988). Cultural Feminism versus Poststructuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory. *Signs Journal of Women in Culture and Society*, 13, 405-436.
- Álvarez, P. (21 de noviembre de 2020). ¿El sexo se elige? Depende de a quién pregunte. *El País*. <https://elpais.com/sociedad/2020-11-20/el-sexo-se-elige-depende-de-a-quien-pregunte.html>
- Álvarez, P. (4 de febrero de 2021). Calvo critica que el proyecto de la «ley trans» prevea que «el género se elija sin más que la voluntad». *El País*. <https://elpais.com/sociedad/2021-02-04/calvo-sobre-la-ley-trans-que-el-genero-se-elija-sin-mas-que-la-voluntad-pone-en-riesgo-los-criterios-de-identidad-del-resto.html>
- De Beauvoir, S. (1949) [2017]. *El segundo sexo*. Ediciones Cátedra.
- Butler, J. (1990) [2017]. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Ediciones Paidós.
- Butler, J. (1993) [2022]. *Cuerpos que importan. Sobre los límites discursivos del «sexo»*. Editorial Planeta.
- Butler, J. (2004) [2006]. *Deshacer el género*. Ediciones Paidós.
- Brown, W. (1995) [2019]. *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*. Editorial Lengua de Trapo.
- Canal Ernesto Castro. (19 de noviembre de 2022). *Dypshoria mundi en Madrid (ft. Paul B. Preciado)* [Archivo de vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=SomTT3n5hjQ&ab_channel=ErnestoCastro
- Canal FemSocialistas. (27 de octubre de 2022). *LEY TRANS. Intervención de Amelia Varcárcel en la COPE* [Archivo de vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=x9ugq7Ym0Yg&ab_channel=FemSocialista
- Canal Confluencia Movimiento Feminista. (29 de marzo de 2021). *Transactivismo: último y preocupante intento de suplantación de las mujeres* [Archivo de vídeo]. YouTube.

https://www.youtube.com/watch?v=yIvNK03rYIs&ab_channel=ConfluenciaMovimientoFeminista

Duval, E. (2021). *Después de lo trans. Sexo y género entre la izquierda y lo identitario*. La Caja Books.

elDiario.es. (26 de septiembre de 2022). Carmen Calvo carga contra la ley trans: «Puede destruir la potente legislación de igualdad de nuestro país». *elDiario.es*. https://www.eldiario.es/politica/carmen-calvo-carga-ley-trans-destruir-potente-legislacion-igualdad-pais_1_9568610.html

Errasti, J. y Pérez, M. (2022). *Nadie nace en un cuerpo equivocado. Éxito y miseria de la identidad de género*. Ediciones Deusto.

Falcón, L. (8 de marzo de 2017). Las últimas perversiones del feminismo. *Público*. <https://blogs.publico.es/lidia-falcon/2017/03/08/las-ultimas-perversiones-del-feminismo/>

Fausto-Sterling, A. (2000) [2020]. *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Editorial Melusina.

Faye, S. (2021). *Trans. Un alegato por un mundo más justo y libre*. Blackie Books.

Firestone, S. (1970) [1976]. *La dialéctica del sexo*. Editorial Kairós.

Foucault, M. (1964/1969) [2021]. *La sexualidad. Curso impartido en la Universidad de Clermont-Ferrand (1964) seguido de El discurso de la sexualidad. Curso impartido en la Universidad de Vincennes (1969)*. Ediciones Akal.

Foucault, M. (1974-1975) [2001]. *Los anormales. Curso del Collège de France 1974-1975*. Ediciones Akal.

Foucault, M. (1976) [2019]. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI de España Editores.

Fraga, P. (25 de noviembre de 2019). La teoría queer y la institucionalización de la misoginia. *Público*. <https://blogs.publico.es/otrasmiradas/25997/la-teoria-queer-y-la-institucionalizacion-de-la-misoginia/>

- Fraga, P. (19 de octubre de 2022). Los «niños trans» son los padres. *El Español*. https://www.elespanol.com/opinion/tribunas/20221019/ninos-trans-padres/711798824_12.html
- García, R. M. (25 de julio de 2020). La conspiración del «borrado de las mujeres» (cis). *El Salto*. [https://www.elsaltodiario.com/opinion/conspiracion-borrado-mujeres-\(cis\)-](https://www.elsaltodiario.com/opinion/conspiracion-borrado-mujeres-(cis)-)
- Gúmpert, M. (26 de junio de 2022). Paula Fraga: «Las feministas exigimos que cese Montero, estamos con la víctima del ex de Oltra». *Vozpópuli*. <https://www.vozpopuli.com/altavoz/cultura/fraga-irene-montero.html>
- Iglesias, L. (9 de junio de 2023). Amelia Valcárcel: «El PSOE ha perdido el voto de las mujeres porque el Gobierno las ha ofendido». *El Mundo*. <https://www.elmundo.es/opinion/luces-para-la-constitucion/2023/06/09/6482ef6ffc6c83546e8b45b0.html>
- De Lauretis, T. (1991). Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 3(2), 3-18.
- Levante-EMV. (10 de junio de 2022). Las leyes de género quieren borrar a las mujeres. *Levante-El Mercantil Valenciano*. <https://www.levante-emv.com/costera/2022/06/10/paula-fraga-leyes-genero-quieren-67109881.html>
- López Frías, D. (29 de febrero de 2020). Los transexuales renuncian a la T de LGBTI: «Estamos más cerca de Lidia Falcón que del lobby». *El Español*. https://www.elespanol.com/reportajes/20200229/transexuales-renuncian-igtbi-cerca-lidia-falcon-lobby/470954254_0.html
- De Miguel, A. (2015). *Neoliberalismo sexual*. Ediciones Cátedra.
- Mora, V. (2021). *¿Quién teme a lo queer?* Editorial Continta Me Tienes.
- Pérez Navarro, P. (2018). Transfeminismos, contacto y separatismo en espacios de coalición. *Actual Marx Intervenciones*, 3, 35-56.
- Posada, L. (2014). Teoría queer en el contexto español. Reflexiones desde el feminismo. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 63, 147-158.

- Posada, L. (2019). *¿Quién hay en el espejo? Lo femenino en la filosofía contemporánea*. Ediciones Cátedra.
- Preciado, P. B. (2000) [2022]. *Manifiesto contrasexual*. Editorial Anagrama.
- Preciado, P. B. (2003). Multitudes queer. Notas para una política de los anormales. *Multitudes*, 2, 17-25.
- Preciado, P. B. (2009). Historia de una palabra: «Queer». *Parole de queer*, 1.
- Preciado, P. B. (2020). *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*. Editorial Anagrama.
- Preciado, P. B. (2022). *Dysphoria mundi*. Editorial Anagrama.
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo. *Revista Nueva Antropología*, 8(30), 95-145.
- Sáez, J. (2004) [2010]. *Teoría Queer y psicoanálisis*. Editorial Síntesis.
- Trujillo, G. (2009). Del sujeto político la Mujer a la agencia de las (otras) mujeres: el impacto de la crítica queer en el feminismo del Estado español. *Política y Sociedad*, 46(1), 161-172.
- Trujillo, G. (2022). *El feminismo queer es para todo el mundo*. Los Libros de la Catarata.
- Valencia, S. (2015). Del Queer al Cuir: ostranénie geopolítica y epistémica desde el sur g-local. *Queer & Cuir. Políticas de lo irreal*, 19-37.
- Wittig, M. (1992) [2006]. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Editorial EGALES.