


La ontología política de la teoría *queer*

Ignasi Brunet Icart

Universitat Rovira i Virgili, España <https://dx.doi.org/10.5209/poso.88568>

Envío: 4 mayo 2023 • Aceptación: 4 febrero 2024

Resumen: El presente trabajo despliega las implicaciones de una teoría relevante y radical para un segmento de la izquierda intelectual, la teoría *queer*, que sostiene que las condiciones de un pensamiento crítico han de tener en su centro la consideración siguiente: el ser natural del hombre es político, como es político la apropiación del cuerpo y de la sexualidad de la mujer, como es político afirmar la inexistencia de una categoría universal de mujer, de que no hay un tipo único de opresión de género que experimenten por igual las mujeres de todos los grupos étnicos y sociales, como es político afirmar que las instituciones y organizaciones sociales, nacionales e internacionales, se caracterizan por ciertas pautas de género y heterosexuales que hacen posible hablar de un orden de género mundial. Por esto el movimiento *queer* entiende su actividad como una actividad política en contra de la esencialización de un concepto político: el concepto de sujeto, un principio de obediencia, una instancia a la que se asigna o se le atribuyen dos significados, como sujeto sujetado al gobierno de los otros, y como sujeto sujetado a sí mismo, como subjetividad en el sentido de atada a la identidad fija con la que se gobierna uno a sí mismo, identidad atada a la verdad de su sexo.

Palabras claves: heterosexualidad; interseccionalidad; binarismo; cuerpo; *queer*.

ENG The political ontology of *queer* theory

Abstract: This paper examines the implications of a radical theory that is important for a segment of the intellectual left, namely queer theory, which argues that central to the conditions for critical thinking is the assertion that the natural being of man is political, in the same way that it is political to appropriate women's bodies and sexuality, that it is political to affirm the non-existence of a universal category of woman, that it is political to state there is no unique type of gender oppression experienced equally by women of all ethnic and social groups, and that it is political to state that national and international social institutions and organisations are characterised by certain gendered and heterosexual patterns that make it possible to speak of a global gender order. Hence the queer movement's political opposition to the essentializing nature of a political concept, namely the concept of the subject, or to put it another way, the principle of obedience, which two refers to two forms of subjection, first the subject subjected to the rule of others, and second, the subject subjected to themselves, where subjectivity refers to the subject's sense of being tied to the fixed identity with which they govern themselves, an identity tied to the truth of their sex.

Keywords: heterosexuality; intersectionality; binarism; body; queer.

Sumario: 1. Introducción. 2. La interseccionalidad y la discriminación múltiple. 3. La teoría sobre las diferencias entre hombres y mujeres. 4. La masculinidad hegemónica. 5. Feminismo *queer*. 6. A modo de conclusión. 7. Bibliografía.

Cómo citar: Brunet Icart, I. (2025). "La ontología política de la teoría *queer*". *Polít. Soc. (Madr.)* 62(1), e94050. <https://dx.doi.org/10.5209/poso.94050>

1. Introducción

El orden de género binario y de la heteronormatividad ha alentado un abordaje crítico de la fuerza constitutiva "de los determinismos históricos y sociales mediante los cuales se da forma a las existencias individuales y colectivas" (Eribon, 2019). Esto implica desarrollar críticamente todas las categorizaciones que configuran nuestros destinos sociales en un espacio social cargado de desigualdades y de "capitales" asimétricamente repartidos (Bourdieu, 2001). Un espacio que, en el caso del género, confluye en modos de nominación que nos sujetan a una identidad normativa, a una "lógica de armario", a un "fingimiento continuo" que impide la

legitimación pública de las disidencias sexuales. Unos modos de nominación que son interdependientes de otros órdenes de nominación (de clase, etnia, edad...), donde la identidad sexual es vivida como una *performance* altamente regulada. Esto explica que las sensibilidades *queer* se dediquen a deconstruir continuamente las trampas de la identidad sexual. Concretamente, problematizan la “construcción de los sujetos sexuales, a la vez sujetos a un ‘sexo’ (y por lo tanto a un género) y a una ‘sexualidad’ como manera de usar ese cuerpo sexuado en la relación con el otro cuerpo sexuado” (Platero 2008: 24).

En la teoría y en la práctica, *queer* puede “entenderse como un adjetivo que actúa como un performativo cuya fuerza es la de un verbo” (Eribon, 2001). De acuerdo con Halperin (2016), *queer* es un “horizonte de posibilidad” y el sujeto *queer* ocupa una “posicionalidad excéntrica” en relación con lo normal, lo legítimo, lo dominante. Para Sedgwick (1998), llamarse *queer* “solo es un resumen cómodo de gay, lesbiana bi y trans”, y uno de los ejes de una “insurrección contra el poder psiquiátrico, cuyas principales víctimas son hoy ellos-ellas”, que proclaman “su derecho a la libre elección, el derecho a ser lo que ellos y ellas son o quieren ser” (Eribon, 2005: 45). Además, el derecho al cambio de sexo, con operación o sin ella, es optar “por un feminismo prosexo, efectuar una defensa clara, innovadora y apasionante del placer sexual y la justicia erótica” (Rubin, 1989:130). Es también apartarse “de la normativa cultural que la regula” (Martínez, 2019:67), es buscar lo que legalmente es tabú, de compartir y actuar sobre los deseos prohibidos, de *queererizar* los espacios públicos, de querer vivir la sexualidad totalmente libre, fuera de la heterosexualidad obligatoria, y comprometerse en luchas políticas que apelan al derecho. De hecho, la réplica al poder “pasa a menudo por la reivindicación de derechos” (Eribon, 2017b: 206), por un trabajo “sobre la negatividad a la cual el orden social destina a los minoritarios” (Eribon, 2019: 213).

Por esto, para el movimiento *queer*, pensar lo político requiere plantearse la pregunta de por qué el feminismo solo debe reunir a las mujeres (Foucault, 2012), pero también requiere oponerse a lo que se considera “una pretensión salvacionista” del feminismo eurocéntrico y heteronormativo (Espinosa, 2022). Concretamente, es pensar al movimiento *queer* como oposición global a los discursos *TERF* (*Trans-Exclusionary Radical feminist*, “Feminismo Radical Trans Excluyente”). Los discursos *TERF* utilizan el feminismo como arma de destrucción masiva de lo *queer*, por oponerse a las “modas nefastas” sobre la maleabilidad del género. Eribon expone cómo a principios del siglo *xxi* emerge un feminismo antigénero que quiere excluir a las mujeres *trans* del ser mujer, e insiste este feminismo en la presencia de elementos biológicos visibles “de nacimiento”, que determinarían el ser —biológico— mujer o el ser —biológico— hombre. Este feminismo antigénero define a las mujeres como personas con una herencia biológica “particular que sufren violencia a manos del patriarcado”, a manos de una construcción cultural, no natural, que convencionalmente hemos denominado género. En contraposición al feminismo transexcluyente tenemos el feminismo *queer* que, aparte, de apoyar a las personas *trans*, afirma que era el sexo lo que estaba construido por el género, “y este era inscrito en la realidad social por medio de la repetición” (Butler, 2006). Por esto, para el feminismo *queer*, nadie nace de forma innata —biológica— como hombre o como mujer, y cualquiera puede representar la masculinidad y la feminidad. Por eso, contra la hegemonía colonial y las narrativas del “feminismo bastardo”, Galindo (2021) apuesta por un feminismo cuya definición no limite a nadie, y Rivera (2018) reivindica lo *ch’ixi*, para nombrar esa mezcla rara que somos, y que permite combatir lo indeterminado (ni blanco ni negro, ni femenino ni masculino). Se trata, desde la perspectiva de Segato (2023), de refundar el feminismo, lo que significa apoyar a los hombres en su proyecto de deconstrucción de la masculinidad bélica.

Lo que denominamos *queer* pretende llevar a cabo un profundo cuestionamiento de la identidad heteronormativa y de los procesos esencialistas a través de los que esta identidad se constituye (Edelman, 2014). Esto es un requisito “previo para que el cuerpo funcione en el plano simbólico, pedagógico y afectivo. La dispersión de las fronteras de los cuerpos implica un cuestionamiento absolutamente caótico de las convenciones normativas del género, la sexualidad o la raza. Se trata de desobedecer las convenciones normativas sobre las prácticas corporales ‘aceptable’ y la santidad del cuerpo capaz”, que el femo y el homonacionalismo —“el sujeto *queer*, disciplinario (liberal, homonormativo, diaspórico)” —, integrado en estas sociedades de clases medias, reproduce, regulando la desviación, naturalizándola e ignorando que el deseo, la lógica del deseo, es “una acción del cuerpo. No es una fuerza de la mente. Es una fuerza encarnada, que a veces empuja incluso a actuar a pesar de la voluntad y contra la voluntad” (Eribon, 2023). Una fuerza que no se viste “de guerra de sexos con sus ‘todos son violadores’ porque esta es la representación que más le conviene al feminismo *mainstream* o *trans*-excluyente [...] que parece deslizarse por el marco del autoritarismo, la moralización y el control de las costumbres como una suerte de vuelta al feminismo liberal burgués” (Colectivo Cantoneras, 2024).

Este artículo tiene por objetivo, valiéndonos metodológicamente de una revisión bibliográfica, una revisión de diversas investigaciones teóricas y empíricas sobre el movimiento *queer*. Este movimiento considera que “ser libre” implica asumir que lo que denominamos “diferencia sexual” no es una fuerza natural, más bien es una configuración política determinada por el género. Por eso, la teoría y movimiento *queer* ha legitimado su actividad apoyándose en que el sexo es una interpretación política y cultural del cuerpo, e inscribiendo su actividad política en contra del orden de género binario y de la heteronormatividad. En el apartado dos planteamos el cuestionamiento por parte del feminismo negro del sujeto femenino genérico, y la reivindicación por parte del feminismo postcolonial de análisis específicos contextualizados y diferenciados de las formas en que las mujeres se confirman como un grupo sociopolítico, histórico y cultural particular. Un grupo que resulta de un ordenamiento social e histórico, mediante el que las mujeres y los hombres se comprometen en una posición no únicamente de género, sino también de clase, raza, etnicidad, orientación sexual, edad, capacidad, etc. En el apartado tres, exponemos la teoría de las diferencias naturales entre hombres y mujeres. Teoría que no cuestiona la afirmación *TERF* de que la anatomía es destino, de que “el género es algo

original, natural y de que los hombres y mujeres son dos únicas opciones” (Halberstam, 2008: 65). Por esto, tanto Butler (2001) como Preciado (2022) afirman que el sexo no es anterior a la ley en el sentido de que no está cultural ni políticamente determinado. En el apartado cuarto, planteamos que vivimos en una sociedad construida a la medida de la masculinidad hegemónica que, en términos generales según Martínez *et al.* (2019: 72), aparece “en el mundo sociocultural falocéntrico como dotado de atributos —no solo anatómicos, sino también intelectuales y morales— más valorados, con mayores cuotas de poder y más fácil acceso al espacio público”. Una masculinidad hegemónica que está más valorada que otras formas de la masculinidad, como las llamadas “masculinidades subordinadas”. En el apartado quinto, desarrollamos la perspectiva teórica *queer*, y finalmente, exponemos una reflexión final a modo de conclusión.

2. La interseccionalidad y la discriminación múltiple

El feminismo negro ha cuestionado las lógicas del discurso de la dominación del feminismo occidental-blanco-heteropatriarcal, que se apoya en el hecho de que el género, impuesto socialmente, es una construcción sociocultural basada en el sexo biológico. Un concepto normativo que formaba parte del sistema de relaciones jerárquicas de “raza”, por lo que el feminismo negro optó por cruzar las relaciones de género con otras categorías, ya que, para las mujeres negras, las opresiones de género y raza son simultáneas. Esta perspectiva ha sido clave en el debate sobre la interseccionalidad y la discriminación múltiple. Así, para Collins (2015), la discriminación está conformada por patrones de opresión que no solo están interrelacionados, sino que son inseparables. De este modo, el concepto de interseccionalidad se ha convertido en una herramienta *queer* para deconstruir y desmontar las divisiones entre las categorías o formas de exclusión o malas imágenes normativas que son construidas socialmente y conferir autorización y legitimidad a la existencia de las disidencias sexuales, que son antinormativas, en contra de la “metafísica de la familia y de la diferencia de sexos” (Eribon, 2004a).

Saéz (2004) plantea que, cuando hablamos de interseccionalidad, queremos decir que los diferentes ejes de opresión se entrelazan en una matriz, en el marco de la cual se constituyen individuos en diferentes y cambiantes posiciones de poder, que la sociedad, la familia y el poder político establecen sobre los individuos. La imagen de la matriz tiene el interés de poner el énfasis en la interacción e interdependencia entre líneas de opresión y “evitar adoptar una perspectiva jerárquica, rehusando así establecer la primacía de una sola dimensión (como son la clase social o el género para el marxismo y el feminismo ortodoxo, respectivamente)” (Coll-Planas, 2012: 257). Este planteamiento aclara la posición del feminismo negro de hooks (2021: 79), cuando argumenta que las feministas blancas “nos han convertido en los ‘objetos’ de su discurso privilegiado sobre la raza”. Como “objetos”, “hemos permanecido desiguales, inferiores. Aunque puedan estar preocupadas sinceramente por el racismo, su metodología sugiere que no están libres del tipo de paternalismo endémico a la ideología de la supremacía blanca”. Además, “la percepción que las feministas blancas de clase media tienen de aquello de lo que necesitan liberarse tiene poca o ninguna relevancia para la experiencia del día a día de la mayoría de las mujeres negras”. De hecho, el patriarcado blanco anuló la posibilidad de existencia de un patriarcado negro entre los esclavos. Así, si las negras “difícilmente eran ‘mujeres’”, en el sentido aceptado del término, “el sistema esclavista también desautorizaba el ejercicio del dominio masculino por parte de los hombres negros” (Davis, 2006: 35). Por ello, reconocer la complicidad de las mujeres “privilegiadas” con la opresión o la perpetuación de las prácticas opresoras supone considerar las estructuras sociales y materiales de dominación, y asumir que las categorías de lo femenino y de lo masculino, en el ámbito epistemológico, tienen importantes correlatos sociales, ya que sirven “para clasificar a grupos sociales, otorgando a las personas determinadas rasgos que les han de caracterizar, y para estructurar los espacios e instituciones sociales” (Pérez Orozco, 2014: 32). Así, para Rich (1996), el género no únicamente es una construcción binaria y monolítica, sino que es una marca de una posición de subordinación que está cualificada por otras variables de opresión. Es además una marca de posición heterodesignada, esto es, designada siempre por y para otros, e interpretada como algo inmutable, “natural”. Para el feminismo de la diferencia, el género como marca deriva del imaginario social de la maternidad y del amor maternal, y para el feminismo de la igualdad, deriva del orden de género. Pero ambos feminismos ontologizan la sexualidad, la naturaleza es sexual, es biología, y el destino “natural” de todo ser humano es la pareja heterosexual, en el que él es él; ella es ella, y que para Irigaray (1992: 46), “no pueden ser identificados solo por sus acciones y sus roles”.

Entonces, el debate ya no es situar la identidad masculina o femenina en la naturaleza o bien en la socialización de género, de forma exclusiva y excluyente. Más bien hay que situar a hombres y mujeres no ajenos a las relaciones de poder, ni ajenos a las condiciones sociales. Hay que situarlos en el contexto de configuraciones históricas y de relaciones de poder, en múltiples sistemas de relaciones de dominación. Se trata de explicar por qué hay mujeres y hombres que lo tienen todo y mujeres y hombres que no tienen nada. De un modo más específico, hablar de dos géneros es continuar y no desprenderse de la ideología sexista, de la ideología del conflicto y complementariedad entre los sexos, que no hace más que contribuir a esencializar las diferencias e ignorar la complejidad/heterogeneidad de las identidades sexuales y sociales posibles. Por esto, la perspectiva de género aplicada al análisis de los roles y de las identidades de las mujeres no debe usar el concepto de feminidad, como tampoco en el análisis de los roles masculinos se debe usar el concepto de masculinidad. El uso recurrente y simple del concepto de masculinidad es una suerte de pirueta teórica que “evita aplicar al estudio de los hombres los instrumentos de análisis (la perspectiva de género) que se aplican al estudio de las mujeres”. La consecuencia “es que se obvian, se invisibilizan y se eluden las condiciones sociales de género que posibilitan la discriminación de los varones” (Guasch, 2006: 105). Y es

que la discriminación de género que padecen los varones tiene una cualidad distinta de la que padecen las mujeres, pero se basa en idénticas estructuras sexistas (tanto sociales como simbólicas). Y de igual modo ocurre para la discriminación/opresión, que padecen las lesbianas y los/las transexuales, que se asienta en la presunción de que toda sociedad está fundada en la heterosexualidad, obviando el terreno político en que se desarrollan relaciones de poder entre hombres, entre mujeres, y entre hombres y mujeres. Por ello, Wittig (2010), frente al pensamiento heterosexual, homogeneizador y normalizador por definición, plantea “una reacción revolucionaria”, que sitúa el poder como constitutivo de los cuerpos que llamamos macho y hembra, y deja de concebir el cuerpo sexuado como la base natural, biológica, sobre la que se inscribe el género, sino más bien algo construido por discursos y prácticas prostéticas. De este modo, “las categorías ‘hombre’ y ‘mujer’, al igual que todas las relaciones que implican, no son inevitables, sino un ‘dogma político y filosófico’ de este pensamiento que condena a lesbianas y gays. Las categorías ‘hombre’ y ‘mujer’ disfrazan intereses e ideologías que lesbianas y gays deben evitar mantener a toda costa” (Mérida, 2009: 25). Por esto tienen que oponerse a la opresión de la “cultura machista, capitalista, misógina, racista, homofóbica e imperialista”. Ante la jerarquización de los sexos y/o géneros que impone el patriarcado, desde la teoría y movimiento *queer*, no hay más alternativa que el cuestionamiento y la desidentificación en los mandatos y asignaciones de la “tecnología política de género” (De Lauretis, 1987). Esta tecnología política de género se extiende a todo el ámbito de la sensibilidad, ya que toda política es necesariamente multidimensional “y siempre se declina en plural” (Eribon, 2017a: 71). Una política que se realiza en un conflicto de fuerzas y luchas, como se ve en la historia, donde los combates no han cesado de ser ampliados y reformulados por las luchas políticas (los obreros, los negros en Estados Unidos, las mujeres en todo el mundo, los gays, las lesbianas, los trans...) (Eribon, 2000). Un combate crítico “a la organización del poder sobre la vida en las sociedades capitalistas y patriarcales, dando forma a una nueva manera de entender la revolución en la que todos los rincones de la existencia deben ser sacudidos (el cuerpo, la sexualidad, las relaciones, las actitudes en lo doméstico, los valores, la moral)” (López Gil, 2011:34).

2. La teoría sobre las diferencias entre hombres y mujeres

En el movimiento liberal e ilustrado se reconocieron por primera vez los derechos humanos, sin embargo, este movimiento fue misógino al excluir a las mujeres del universalismo de los derechos humanos. Mayoritariamente para los ilustrados, la mujer por naturaleza tiene un papel subordinado, y ha de estar relegada a la reproducción y al cuidado en el espacio privado, para preservar los valores del estado de naturaleza. Esta reproducción “es una creación bastante reciente, que aparece cuando la clase capitalista de Inglaterra y de Estados Unidos, presionada por la insurgencia de la clase obrera y necesitada de una mano de obra más productiva, emprendió una reforma laboral que transformó la fábrica, y también la comunidad y el hogar y, por encima de todo, la posición social de las mujeres”, iniciándose entonces la “política de las familias” (Donzelot, 1979). Se configuró entonces la política del nuevo modelo de capitalismo monopolista, en la que participaron filántropos, sindicalistas, empresarios, médicos y funcionarios; “hasta el mismo Papa León XIII, con su encíclica *Rerum Novarum*” (Marugán y Miranda, 2018: 91). Bajo esta nueva política, a partir de finales del siglo XIX, en las sociedades industriales, los varones salían fuera del hogar para ganar un salario mientras que las mujeres se dedicaban a las tareas domésticas y al cuidado de hijos y enfermos (D'Alessandro, 2018). Esto se debía a un proceso de ingeniería social que “sacó a las mujeres —especialmente a las madres— de las fábricas, aumentó sustancialmente los salarios de los hombres proletarios, lo bastante como para mantener a una ama de casa no trabajadora, e instituyó formas de educación popular para enseñar a la mano de obra femenina las habilidades necesarias para el trabajo doméstico” (Federici, 2018: 70).

El resultado de este proceso de dominación fue un nuevo tipo de familia: la familia nuclear, la mujer-madre y el pacto del salario familiar. Proceso social que se apoyaba en que existe “una clara relación entre los papeles asignados en un sistema social a los hombres y a las mujeres (que cristalizan en roles de género), y la aparición, desarrollo y asignación de estereotipos y rasgos de esos roles. A su vez, los estereotipos, fuertemente arraigados y transmitidos (y reforzados) gracias al poder de socialización, influyen, entre otras cosas, en las ocupaciones, puestos, que se consideran ‘apropiados’ para los hombres y las mujeres, condicionando sus objetivos, alternativas y decisiones” (Batista, 2015: 4-6). Eran papeles y estereotipos que se apoyaban en la creencia de que la anatomía es destino, de que “el género es algo original, natural y de que los hombres y mujeres son dos únicas opciones” (Halberstam, 2008: 42). Un binarismo relacional que solo puede analizarse “como la somatización de la estructura social, la división social y sexual de las funciones y las tareas, los códigos y las representaciones, las puestas en escena de sí por intermedio del rostro y el cuerpo, la vestimenta y las actitudes permitidas o prohibidas” (Eribon, 2017a:71).

Desde la perspectiva *queer*, esto se explica en tanto que la sexualidad, históricamente y en nuestro contexto occidental, está tocada primordialmente por una normatividad religiosa judeocristiana (Foucault, 2009), donde las mujeres, al ser sexualizadas mediante el dimorfismo sexual de la especie humana, son objetivadas para la procreación de la especie y la constitución de la “nación heterosexual” (Curiel, 2013). Esto les sirve, concretamente, para la creación de una dictadura heterosexual, mediante la imposición de la norma heterosexista y de una sexualidad distintiva para los hombres y para las mujeres. De ahí que los científicos sociales desde principios del siglo XX han ido documentando los modelos de identidad de género, o diferencias de género, pero fue en la década de los 50 cuando nació la perspectiva que dominaría durante las siguientes décadas: la teoría funcional de los roles sexuales. Esta teoría vincula las diferencias sexuales con el comportamiento y el carácter de hombres y mujeres. La hipótesis era que los roles sexuales eran funcionales, al menos biológicos, imprescindibles, y que la capacidad del hombre para el trabajo instrumental

en la *esfera pública* se complementaba de manera natural con la capacidad de la mujer para administrar los aspectos de la vida familiar, en la *esfera privada*. Según Eribon (2019: 197), podría incluso decirse que esa hipótesis “constituye uno de los mecanismos mediante los cuales se lleva a cabo la normalización” del orden de género, del régimen de la sexualidad que establece “una rígida distinción entre hombres y mujeres [construida] desde supuestos de imperativo heterosexual” (Llamas, 1999: 167).

Los estudios género pusieron en cuestión esta teoría, argumentando a favor de la construcción social y cultural de la diferencia sexual: un imaginario cultural que impone modelos de masculinidad y feminidad que, en forma de ideales, son tomados como referentes de identificación, pasando a formar parte de los deseos, fantasías y creencias personales. Estos modelos son aceptados o invisibilizados en forma de violencia simbólica, en el sentido de que la subordinación está profundamente incorporada en la organización social, configurando una estructura básica de opresión denominada patriarcado. Una opresión o dominación que también está incorporada en los dominados, que al estar fabricados por el orden del mundo social, no se hacen responsables “de su reproducción”, y lo hacen a través de “todos sus automatismos incorporados que se traducen en sus hechos y sus gestos, sus pensamientos y sus palabras” (Eribon, 2017a: 66). Este ordenamiento de dominación está construido a partir de una “relación entre macho y hembra que no es una relación entre dos sexos, sino entre un sexo y su carencia”, ya que, en todas las familias, “el pene del niño es una especie de hijo del hijo, al que se alude con complacencia y sin inhibiciones. El sexo de la niña, sin embargo, es ignorado: no tiene nombre, ni afecto, ni carácter, ni literatura” (Lonzi, 1981: 33). Una estructura construida entonces a partir de normas que nos forman y nos someten, que “rigen la cultura e instituyen el psiquismo” (Eribon, 2004a), que resultan “naturalizadas en el contexto en que se generan y disimulan su carácter de ‘arbitrario cultural’” (Juliano, 2017: 87). Esta arbitrariedad entraña esa forma básica de organización de las relaciones sociales llamadas relaciones de parentesco, que no son primordialmente relaciones de solidaridad, sino que más bien son relaciones de explotación por parte del *paterfamilias* de su mujer o mujeres, hijas e hijos, viejas y viejos. En el centro de estas relaciones se halla la pareja heterosexual, que no es simplemente heterosexual, sino que comporta jerarquía en el sentido de que el marido domina sobre la mujer o mujeres, hijas e hijos, viejas y viejos. Pero estas relaciones no tienen por qué ser necesariamente causa de subordinación de las mujeres; lo son “cuando los maridos/padres se apropian de la capacidad materna femenina y de la producción de ellas y del resto de las personas a ellos subordinados. Es decir, cuando en la relación heterosexual lo viril ha introducido una forma de violencia contra lo femenino” (Rivera, 1994: 74).

3. La masculinidad hegemónica

El paradigma de la diferencia de sexo es una elaboración de los dominantes contra las minorías disidentes, contra los dominados (Eribon, 2004b). Este paradigma no efectúa una desigual distribución del ejercicio del poder entre los sexos/géneros, y produce a nivel social formas de dogmatismo e intolerancia como son el sexismo, la lesbofobia, la homofobia, la transfobia, etc. Estas son formas de un poder constituyente por la facultad que tiene, por la asimetría de poder entre los individuos, de infravalorar, estigmatizar, insultar, injuriar hasta el infinito a los “no normales”, a los “no legítimos”. Un poder que instituye la dominación y que constituye a las subjetividades sometidas mediante la injuria, mediante la violencia simbólica, es decir, la violencia del orden social interiorizado por los individuos (Eribon, 2000). Por otro lado, este paradigma de la diferencia de sexo, mediante el discurso de la complementariedad, mantiene incólume el núcleo del sexismo, es decir, la naturaleza de la diferenciación jerarquizada entre los sexos, de las relaciones de dominio y, por tanto, el mantenimiento de los roles y la justificación de la exclusión y discriminación de las mujeres y disidentes sexuales. Esto termina provocando las “extrapolaciones falsas de la experiencia de la mujer blanca, de clase media, y heterosexual” (Fraser y Jaeggi, 2019). Extrapolaciones que todavía hacen uso de las categorías “masculino/femenino” y “hombre/mujer”, como categorías principales, ahistóricas y transculturales. Esto ha tenido el efecto insidioso de ocultar aspectos importantes del género, especialmente aspectos relacionados con el poder. De acuerdo con esta crítica, las primeras teorías feministas apelaban, equivocadamente, a una serie de categorías supuestamente naturales, clasificadas jerárquicamente como oposiciones: razón/emoción, hechos/valores, mente/cuerpo, público/privado.

En las culturas occidentales, el primer término de cada pareja se consideraba una característica universal de la masculinidad y se valoraba más que su contrario, una característica universal de la feminidad. Pero esta presunción de universalidad no es más que el efecto de la “puesta en discurso” de la sexualidad (o lo que Foucault (1976) denominó “implantación perversa”). Con esta implantación estamos ante un régimen político: el régimen de la sexualidad. Este régimen que se establece en Occidente está determinado por discursos y prácticas que “emanen de instancias de poder, o que las hacen emerger como tales, en unas sociedades y en un momento histórico determinados”. Y es que, desde un punto de vista materialista, “cada modo de producción (en este caso capitalista) conlleva un orden sexual específico que determina cómo se estructuran socialmente, cómo se regulan y cómo se distribuyen los deseos y los placeres de acuerdo con un sistema particular de organización de la producción y la reproducción” (Llamas, 1999: 10). Los modos de vida en común, la reproducción biológica del grupo, la definición de un modelo de unidad familiar, la autoridad patriarcal o gerontológica, la producción y distribución de los medios de subsistencia, el establecimiento de unidades de consumo y el mantenimiento a lo largo del tiempo de todas las formas de organización “forman parte de un sistema. De este modo, no son los dictados fisiológicos sino las formas de organización social las que determinan qué sexualidades (qué deseos, qué afectos, qué prácticas corporales) resultan apropiadas y cuales son impertinentes” (Llamas, 1999:11).

Esta clasificación determina lo bueno y lo malo, lo tolerable y lo punible, lo natural y lo antinatural, lo conveniente y lo peligrosos, lo saludable y lo patológico. Se establecen dos cuerpos, dos tipos de roles y dos identidades, que conjuntamente y de manera simultánea, constituyen la “diferencia sexual”. Dos sexos idealmente discretos y uniformes “que se expresan públicamente (políticamente) de acuerdo con la ordenación de los géneros (masculino/femenino) y según prácticas sociales y corporales simbólicamente predeterminadas y necesariamente imbricadas unas con otras en un proceso dotado de significado (enamoramiento, cortejo, seducción, romance, noviazgo, matrimonio, coito, descendencia). Es decir, no es la materialidad del cuerpo o la naturaleza del sexo lo que fundamenta la organización de los géneros o el establecimiento de los ritos que los ponen de manifiesto”. De aquí que la idea del cuerpo y el sexo como producto de discursos no supone caer necesariamente en una “somatofobia” que no viera ya más “que discurso (o poder/resistencia) allí donde debería estar el cuerpo (o el sexo). El nacimiento, el envejecimiento, la enfermedad o la muerte nos lo recuerdan frecuentemente. Pero esa idea del sexo impuesto por un determinado régimen sí mantiene que no hay referencia posible a un sexo (o a un cuerpo) ‘previos’ al discurso que no pase a ser, de inmediato, un elemento constitutivo de su misma confirmación” (Llamas, 1999: 14 y 16).

Por esto, tanto la heterosexualidad como la masculinidad hegemónica es un invento contemporáneo, y antes de la heterosexualidad no hubo nada, excepto en Occidente, el pecado de sodomía. La heterosexualidad, más que una forma de amar, “es un estilo de vida que ha sido hegemónico en los últimos 150 años. Durante más de un siglo, casarse y tener hijos, que a su vez se casen y los tengan, ha sido la opción socialmente prevista para el conjunto de la población” (Guasch, 2006: 24-25). La heterosexualidad nace asociada “al trabajo asalariado y a la sociedad industrial. Se trata de producir hijos que produzcan hijos. Hijos para las fábricas, para el ejército, para las colonias. Por eso, cuando la sociedad se transforma, también cambia el modelo de vida previsto para todos: la heterosexualidad”. No puede entenderse el postulado del sexo y de los dos sexos complementarios sin la hipótesis del régimen de la sexualidad, es decir, del carácter histórico de la masculinidad y la feminidad, impuesto desde el siglo XIX junto con el modelo de pareja heterosexual cerrada y de la familia nuclear. Desde este modelo, el sexo y la masculinidad patriarcal se establecen en el corazón mismo de la hermenéutica del sujeto que, por otra parte, no logra alcanzar la totalidad de lo que prescribe este modelo (Martínez *et al.* 2019).

La categoría género configura entonces el sistema social y la política sexual que produce el sexismo, las relaciones desiguales entre los sexos, las conexiones amor y violencia entre marido y mujer en el seno de la familia, y que son relaciones de producción, de explotación, y no solamente de amor o de cooperación. En el contrato matrimonial, la mujer entra en una relación de producción, en lo que se denomina “trabajo doméstico (gratuito a cambio de sustento, pero trabajo productivo) y producir seres humanos. La relación en la que entra la mujer está marcada por la dependencia personal” (Rivera, 1994: 104). Es una relación, por tanto, de poder, que produce sujetos dominadores y subjetividades dominadas, mediante el vínculo cultural entre masculinidad y poder. Por esto se ha dicho que todos los hombres, “se sitúen como homo o heterosexuales *habitan la masculinidad*, es decir, ocupan una posición estructural de poder” (Juliano, 2017: 23). Lo que no significa retratar a todos los hombres como el enemigo para retratar a todas las mujeres como víctimas, sino retratar al patriarcado, a la dominación masculina que habitamos y que nos subjetiviza, nos normaliza, y que arranca “ciertos derechos a los hombres al imponerles una identidad masculina sexista” (hooks, 2021: 64). A este proceso, Connell (1995) lo denomina masculinidad hegemónica. De ahí que, íntimamente relacionada con el género, está la práctica y la institución de la heterosexualidad obligatoria, que alude a que esta no es el resultado de una opción sexual libre o una preferencia sexual, sino que es una institución política, al no existir ni opción ni preferencia. Todo esto es consecuencia de una forma de sexualidad que es definida y sostenida como relación obligatoria, como obligatoriedad social y políticamente sostenida de “serás-heterosexual-o-no-serás” (Rich, 1996).

Por tanto, existe una relación social privilegiada al estar el orden patriarcal desequilibrado en beneficio de los varones que se definen como heterosexuales. La sexualidad heterosexual como paradigma social que sustenta el orden patriarcal es un fenómeno social que tiene que ver con la dinámica del sexo como jerarquía social, concretamente con la experiencia del poder en su forma sexuada. Esta dinámica hace referencia a una relación social de producción específica: el modo de producción doméstico, que ha hecho posible la existencia y el desarrollo de los modos de producción del materialismo histórico (esclavista, feudal, capitalista, socialista) (Rivera, 1994). Y a su superestructura ideológico-política, Falcón (2000) la denomina patriarcado, y Rodríguez Magda (2019: 55) fratriarquía, en referencia al condicionamiento que obliga a los varones a constituirse en fratrías que potencian el arquetipo viril, en redes fratriarcales que les defienden de lo que denominan “feminazis” e “ideología de género”. Esta superestructura política refleja “el miedo del macho ante la independencia de la mujer, su dependencia de que esta no cuestione su superioridad”. Por ello, para Jónasdóttir (2010: 10 y 259), la heterosexualidad obligatoria es un concepto también explicativo de lo que los hombres —o algunos hombres— han pactado sobre el cuerpo de las mujeres, el denominado contrato sexual. Mediante este constructo Jónasdóttir explica que en el centro de la opresión de las mujeres ya no puede situarse solo la explotación económica del modo de producción doméstico, sino que hay que situar también la organización política del amor, entendido el amor como práctica heterosexual de producción de personas, dotada de poder. Según esta autora la relación social “que constituye la base estructural del patriarcado contemporáneo es la relación de poder entre mujeres y hombres como sexos”. El contrato sexual es previo al contrato social en las formaciones patriarcales o fratriarcales, y es esencial para entender el patriarcado, el género, la heterosexualidad obligatoria. En estas formaciones, “el conflicto sexual fundamental es el amor, dado y recibido libremente”.

El contrato sexual alude también a que la masculinidad está estructurada en una jerarquía interna de poder que hace que exista una desvalorización, castigo y violencia hacia otras masculinidades que no encajan en el modelo simbólico “normal”, definido como una realidad natural o biológica, y que se presenta vinculada a la familia nuclear heterosexual: el único modelo válido y universal, que funciona como una máquina de fabricar, de generar “morales de exclavxs y morales de amxs” (Llopis, 2016). Este modelo de familia nuclear heterosexual genera el malestar que sienten las mujeres en el mundo, y el móvil de este malestar es ideológico y político porque nace del sentimiento de superioridad del *paterfamilias*, del “amo” que pretende el control y la sumisión del cuerpo femenino (Ahmed, 2018). Eso no significa, en la práctica, que todos los hombres sean así, pues “si ya para empezar fuéramos todos normativos y heterosexuales en nuestros deseos, orientaciones y formas de ser, seguramente no necesitaríamos esta severa orientación de los padres que nos condujera a nuestros destinos comunes de matrimonio, crianza de los hijos y reproducción heterosexual” (Halberstam, 2018b: 67). Una orientación que nos constituye como sujetos sujetados, es decir, subjetivados y subyugados, y que encubre el verdadero estatus femenino y el peso de la dependencia económica, y el verdadero estatus masculino y el peso de la representación dominante de la identidad masculina, que no constituye una esencia, sino una ideología de poder que tiende a justificar la dominación masculina sobre las mujeres (Bourdieu, 2000), y la colonialidad del poder que ha estructurado las sociedades a partir de la idea de la “raza” (Quijano, 2002). Por esto, afirma tajantemente Lonzi (1981: 87): “la igualdad entre los sexos es el ropaje con el que se disfraza hoy la inferioridad de la mujer”. Con esta afirmación se pretende reconstruir la “autoridad femenina inexistente en el patriarcado”, el cual “se basa en la autoridad paterna en detrimento de la materna”. Por esto, el “feminismo de la diferencia” plantea, con Rich (1996), el término *continuum lesbiano* a consecuencia de unas definiciones muy limitadas de lesbianismo y de una visión muy limitada del amor. Un término, el amor, que constituye una forma de indagación en la propia identidad, y que incluiría una gama de relaciones a lo largo de la vida de cada mujer, y de la historia de experiencia identificada con mujeres, no simplemente el hecho de que una mujer haya tenido o deseado conscientemente una experiencia genital con otra. Así, si una mujer es capaz de amar a una semejante, y por lo tanto a sí misma, después es libre de amar a quien quiera, sin necesidad de reconocerse heterosexual, homosexual o bisexual. Esto se explica por el hecho de que una persona completa se define por ella misma y no por una opción sexual determinada. De este modo, este feminismo plantea “la igualdad entre mujeres y hombres, pero nunca la igualdad con los hombres porque eso implicaría aceptar el modelo masculino” (Varela, 2008: 43), es decir, el modelo de la discriminación en función de la opción sexual, que es claramente un modelo supremacista, sexista, patriarcal, y que impide la aplicación directa del poder en el estudio de las relaciones sociales en el hogar, el trabajo y las sexualidades, y a su vez niega “la herencia de la madre” y la propia sexualidad femenina (Muraro, 1992).

Entretanto, la conciencia de género es una conciencia que te permite distanciarte del sistema de géneros, que es pensamiento y orden sociosexual masculino, “y de las heteronormas”. Esta conciencia sitúa en su centro la fijación social del género, que depende de una forma de trato “desde el principio del falocentrismo: del pene como decisor del futuro; dos sexos como dos caminos; el binarismo sexual como destino, como predestinación, como fatalismo” (Ahmed, 2018: 47). Un fatalismo que depende de la obligatoria complementariedad heterosexual, bajo la presunción de que “siempre los chicos serán chicos”, en el sentido de que lo que será está determinado por lo que es; “los chicos son así; las chicas, también”. El falocentrismo estigmatiza todas las conductas que se sitúan al margen de este arbitrario cultural que es la heterosexualidad obligatoria, tales como la homosexualidad, prostitución, transexualidad, bisexualidad (Preciado, 2016). Este falocentrismo nos ha dado forma, y ha surgido de una toma de poder histórico por parte de determinados hombres, quienes se han apropiado “de la sexualidad y reproducción de las mujeres y de su producto, los hijos, creando al mismo tiempo un orden simbólico a través de los mitos y la religión que lo perpetúan como única estructura posible” (Reguant, 1996: 37). Fuera de este orden simbólico está el desorden inclinado hacia el “mal”, es decir, la homosexualidad, la transexualidad, el lesbianismo, la prostitución, etc., que en la modernidad, ha impuesto “la supremacía del orden simbólico de la masculinidad blanca, de la masculinidad hegemónica, que se inscribe tanto en las mujeres y las personas negras e inmigrantes, como en los otros ‘otros’ no humanos, grandes animales ‘salvajes’ y fundamentalmente los simios, representados por los gorilas: esos otros no-humanos, pero casi, parientes ‘naturales’ que nos permiten acceder a las narrativas de nuestros orígenes” (Haraway, 2015: 29). Probablemente esos relatos de separación y primacía heteropatriarcal, colonialista y racista “forman parte de las relaciones sociales que habitamos en el aquí y el ahora” (Romero, 2015: 56). Estos relatos devienen en una forma de “confortar: te sientes mejor en la calidez de un mundo que ya has asumido”, y es que, si no habitas la heterosexualidad, “te sentirás incomoda frente a las comodidades de la heterosexualidad”, de no sentirse a gusto con el género asignado y vivirse como el género equivocado (Ahmed, 2018: 173). Esto es a consecuencia de que el poder ya no es un poder meramente político o económico sino un biopoder que toma la vida de las personas como materia prima y campo privilegiado de sus operaciones (Foucault, 2009).

4. Feminismo queer

Para el feminismo y movimiento *queer*, cuando hablamos de hombres y de mujeres, no hablamos exclusivamente de sexo, sino también de relaciones de poder: relaciones de producción del género, clase, sexo, raza, etnia, edad, etc. Se habla, desde este feminismo, de la concepción que nos hacemos del sexo y, concretamente, para referirnos al conjunto analítico-conceptual formado por los roles, los estereotipos y la estratificación de género, que actúan como elementos interrelacionados. Este conjunto analítico-conceptual no reconoce que existan cuerpos con géneros que excedan al hombre y a la mujer, por lo que Palermo (2017:117)

afirma que “la construcción del género es la menos creativa de todas. No solo porque simplifica de manera categórica la sexualidad sino porque la limita a dos universos opuestos como única posibilidad legítima —hombres y mujeres— y porque configura papeles sociales esquemáticos y monolíticos. Desde un pensamiento universal se consolida una matriz sexo-género atada al modelo heterosexual”, modelo que implica que solo el hombre tiene “relaciones sexuales exclusivamente con el sexo opuesto, o sea, mujeres. Todo o casi todo lo que es propio del amor, la mayoría de los hombres heterosexuales lo reservan exclusivamente para otros hombres (...) De las mujeres ellos quieren devoción, servidumbre y sexo. La cultura heterosexual masculina es homoafectiva; ella cultiva el amor por los hombres” (Frye, 1983: 61). De hecho, los hombres son educados “para relacionarse en jerarquías, desde la competitividad y las posiciones de dominación de unos sobre otros” (Herrera, 2019: 62).

Los hombres construyen las relaciones en “un marco regulatorio, discursivamente producido que sujeta (y obliga) a actuaciones repetidas, de modo que produce la apariencia de una necesidad natural” (Butler, 2006:33). En concreto, producen la apariencia de una “percepción directa y física”, y que no es más “que una construcción sofisticada y mítica, una ‘formación imaginaria’ en la que el cuerpo aparece como un texto socialmente construido” (Preciado, 2022), por parte de una tecnología de dominación heterosexual. Esta tecnología de género tiene como punto de partida el cuerpo, que se convierte en campo de batalla en la construcción del sujeto sexual, un trabajo de transformación de los cuerpos, a un tiempo sexualmente diferenciado y sexualmente diferenciador. Una tecnología que, mediante un régimen de “razones prácticas” (Bourdieu, 2007), produce unos hábitos “sistemáticamente diferenciados y diferenciadores. La masculinización del cuerpo masculino y la feminización del cuerpo femenino, tareas inmensas y en cierto sentido interminables que, sin duda actualmente más que nunca, exigen casi siempre una cantidad considerable de tiempo y de esfuerzos, determinan una somatización de la relación de dominación, de ese modo naturalizada. A través de la doma del cuerpo se imponen las disposiciones más fundamentales, las que hacen a la vez propensos y aptos para entrar en los juegos sociales más favorables al despliegue de la virilidad: la política, los negocios, la ciencia, etc.” (Bourdieu, 2000: 75).

En esta configuración monolítica heterosexual, la subjetividad no existe sin un entramado de normas, y “ningún individuo deviene sujeto sin antes padecer sujeción o experimentar ‘subjetivación’ normativa” (Butler, 2001:22). En esta configuración se mezclan género, poder y subordinación, dejando marcas en la sociedad en general, y en particular en el proceso de trabajo, en tanto que el género estructura la división fundamental entre trabajo productivo asalariado y trabajo reproductivo y doméstico no remunerado. Y también estructura la división en el seno del propio trabajo remunerado, lo que conduce a una estructura político-económica que explota, margina y priva según el género, es decir, los conflictos redistributivos y los de reconocimiento están atravesados por el género. El reconocimiento de las diferencias y la redistribución de la riqueza están detrás de las distintas manifestaciones, directas e indirectas, de la dominación masculina y la desigualdad e injusticia social entre los géneros. De hecho, ambas —reconocimiento y redistribución—, “se entrelazan en tanto en cuanto las normas culturales, institucionales, las leyes, las definiciones políticas, las relaciones económicas son sexistas y androcéntricas, y el Estado las valida” (D’Alessandro, 2018: 173), lo que explica que las estructuras patriarcales sean decisivas para el análisis del conflicto (redistributivo y de reconocimiento) entre géneros. Y son decisivas no porque determinen la conducta de los agentes sociales que protestan o se enfrentan, sino porque definen conjuntos de oportunidades, es decir, formas de conflicto posibles o probables para hacer avanzar los intereses de género en el seno de una estructura social específica. De ahí la importancia política de la diferencia sexual, al ser esta “una diferencia política, una diferencia entre la libertad y la sujeción” (Pateman, 1995: 42). Una diferencia que se fundamenta en la “naturaleza” y que impone la subordinación, y que sitúa a las mujeres en organizaciones de poder colectivo, distributivo y de reconocimiento controladas por los varones. Ello explica también el conflicto entre géneros, que se enmarca tanto en el plano macro, mediante el argumento patriarcal, es decir, mediante el constructo patriarcado, que se refiere específicamente a la sujeción de las mujeres como seres sexuales subordinados a los hombres, y al Estado, “y que singulariza la forma del derecho político que todos los varones ejercen por ser varones” (Pateman, 1995: 62), como en el plano micro, en el que lo relevante es la utilidad y no la diferencia sexual. De ahí que el conflicto sexual no se explique, según Jónasdóttir (2011), por el recurso a la violencia, sino al amor dado y recibido libremente. Un conflicto sexista (hooks, 2021) que deriva de la consideración de que el género es jerárquico, legitimando la diferencia de trato de mujeres y hombres. La distinción sexo/género fue, al respecto, una ruptura significativa con el paradigma funcionalista de los roles sexuales tradicionales, haciendo posible que las feministas *queer* socavasen las bases culturales del sexismo, y que posteriormente, Butler (2001) definiera el género como un acto performativo, y Preciado (2022) como prótesis. La feminidad o la masculinidad, más que un hecho biológico, sería una *performance* cultural que va constituyendo una “naturalidad” de los actos socioculturales a través de la repetición y ritualización del género, y mediante prótesis tecnológicas.

Como indica Jónasdóttir (2010: 43), “no somos entidades autónomas capaces de razonar al margen” del patriarcado, de su política sexual, ni amar al margen de ella, ya que las normas sociales predominantes dicen “que los hombres no solo tienen derecho al amor, los cuidados y la dedicación de las mujeres, sino que también tienen el derecho a dar rienda suelta a sus necesidades de mujeres, así como la libertad para reservarse para sí mismos. Las mujeres, por su parte, tienen derecho a entregarse libremente, pero cuentan con una libertad muy restringida de reservarse para sí mismas”. Y, por ello, el feminismo *queer* plantea que los términos de sexo y género son conceptos políticos, construcciones sociales en los que son y han sido inscritos los cuerpos. Por eso, cuestiona el orden patriarcal establecido, una situación que se impone a “otras” y a “otros” (homosexuales, lesbianas, transexuales, intersexuales, ...) de los “otros” (heterosexuales),

mediante un discurso político que se basa en la justicia y en la injusticia de la desigualdad, en salud, riqueza, oportunidades educativas y laborales que afecta a las mujeres y a los disidentes sexuales. Esto se explica por el hecho de que el patriarcado es un sistema en el que participamos todxs, interiorizando ideas y valores que promueven la violencia de género, las discriminaciones de género. El patriarcado ha sido un instrumento fundamental “en la construcción de la desigualdad de la cultura patriarcal y su perpetuación a lo largo del tiempo. No es consecuencia de la desigualdad, sino un elemento esencial para levantar la estructura sobre la que edificar la sociedad” (Varela, 2017: 128). Una sociedad que es binaria y dicotómica (naturaleza/cultura, sexo/género, público/privado, etc.), y que constituye en sí un acto/producto del poder. Una sociedad, también, en la que han sido inscritos los cuerpos como una producción biotecnológica, desde finales del siglo xx y primeras décadas del siglo xxi (Preciado, 2022).

En esta sociedad la dominación masculina ha sido conceptualizada como “el poder del amor”, del amor de las mujeres, que, entregado libremente, “es explotado por los hombres. El amor es una especie de poder humano alienable y con potencia causal, cuya organización social es la base del patriarcado occidental contemporáneo. El amor hace referencia a las capacidades de los seres humanos (poderes) para hacer y rehacer su especie, no solo literalmente en la procreación y socialización de los niños, sino también en la creación y recreación de los adultos como existencias sociosexuales individualizadas y personificadas” (Jónasdóttir, 1993: 311). Por tanto, lo “romántico es político”, “el amor es político”, que “nos tiene atontados a todxs” (Herrera, 2018), y es nuclear en la definición occidental del ser humano, y constituye una trampa para mujeres y hombres. En realidad, señala Federici (2018), el amor es trabajo no remunerado. Y es que, en conjunto, “la enculturación en un modelo determinado de amor (en Occidente al menos) tiende a generar a los humanos, o sea, a convertirlos (intentar convertirlos), clasificarlos y jerarquizarlos en mujeres y hombres. Pero, al mismo tiempo, el amor jerarquiza a ricos y pobres, blancos y negros, heterosexuales y homosexuales. Por tanto, el amor no es solo una categoría cultural o de género, es simultáneamente una categoría de clase, una categoría étnica, una categoría sexual, una categoría de parentesco y una categoría política” (Esteban, 2011: 56). Bajo esta categoría, la brecha de género sigue, las discriminaciones que sufren las mujeres, las lesbianas por la única razón de ser mujeres, homosexuales, bisexuales, transexuales, continúan. En definitiva, la violencia de género sigue su curso, y por ello hay que organizarse para acabar con ella, para cambiar “el poder del amor” y emanciparse del patriarcado (Herrera, 2018).

6. A modo de conclusión

En lo relativo a las cuestiones de género y sexualidad, la teoría *queer* es una teoría radicalmente histórica y social del poder de lo normativo. Un movimiento político en el que la clave de su activismo reside en volver del revés las prácticas de normalización, y por esto las identidades *queer* son *performances*. Y las *performances* son cambiantes, mutables, dinámicas y fluidas. Esta teoría insiste en que el sexo, la sexualidad y el género están configurados por la historia y son productos de experiencias sociales. Por este motivo, los activismos *queers* han elaborado nuevas teorías contrahegemónicas sobre los “mecanismos psíquicos de poder” patriarcal. Unos mecanismos que han sido naturalizados y ocultos por una ontología política, que es eje teórico-práctico del feminismo blanco y de las lógicas del discurso de la dominación y sus estereotipos. Este poder patriarcal a su vez impone fronteras a las identidades, que se han de ceñir a los márgenes impuestos por los regímenes de poder (capitalismo, racismo, etc.), “dando como resultado identidades fijas y coherentes (la clase, el género, la etnia, etc.)” (Pérez-Orozco, 2014: 37). Unas identidades apoyadas por el feminismo *TERF*, el cual se ha movilizó en la defensa de los códigos de femineidad y masculinidad heteronormativa.

7. Bibliografía

- Ahmed, S. (2018): *Vivir una vida feminista*, Barcelona, Bellaterra.
- Batista, J. A. (2015): “Las administraciones públicas como organizaciones genéricas. El caso de los municipios españoles”, *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 149, pp. 3-30. <https://doi.org/10.5477/cis/reis.149.3>
- Benjamin, W. (2018): *Iluminaciones*, Madrid, Taurus.
- Bourdieu, P. (1997): *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000): *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, P. (2001): *Contrafuegos 2. Por un movimiento social europeo*, Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, P. (2007): *El sentido práctico*, Madrid, Siglo XXI.
- Butler, J. (2001): *El género en disputa*, México, D.F., Paidós.
- Butler, J. (2006): *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós.
- Colectivo Cantoneras (2024): “Un linchamiento feminista da la puntilla a la nueva política”, *Zona de Estrategia*, 27 de octubre. Disponible en <https://zonaestrategia.net/un-linchamiento-feminista-da-la-puntilla-a-la-nueva-politica/>
- Coll-Planas, G. (2012): *La carne y la metáfora. Una reflexión sobre el cuerpo en la teoría queer*, Barcelona, Egales.
- Collins, P. Hill. y S. Bilge (2016): *Intersectionality*, Cambridge, Polity Press.
- Collins, J. C. (2015): “Characteristics of ‘Masculinized’ Industries: Gay Men as a Provocative Exception to Male Privilege and Gendered Rules”, *Human Resource Development Review*, 14(4), pp. 415-441. <https://doi.org/10.1177/1534484314559930>
- Connell, R.W. (1995): *Masculinities*, Berkeley, University of California Press.

- Connell, R. W. (1987): *Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics*, Stanford, Stanford University Press.
- Curiel, O. (2013): *La nación heterosexual*, Ciudad de México, Brecha Lésbica y En la frontera.
- D'Alessandro, M. (2018): *Economía feminista. Las mujeres, el trabajo y el amor*, Barcelona, Penguin Random House.
- Davis, A. (2006): *Mujeres, clase y raza*, Madrid, Akal.
- De Lauretis, T. (1987): *Technologies of gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*, Bloomington, Indiana University.
- Donzelot, J. (1979) : *La política de las familias*, Valencia, Pretextos.
- Edelman, L. (2014): *No al futuro: la teoría queer y la pulsión de muerte*, Barcelona, Egales.
- Eribon, D. (2000): *Identidades. Reflexiones sobre la cuestión gay*, Barcelona, Bellaterra.
- Eribon, D. (2001): *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Barcelona, Anagrama.
- Eribon, D. (2004a): *Herejías. Ensayos sobre la teoría de la sexualidad*, Barcelona, Bellaterra.
- Eribon, D. (2004b): *Por ese instante frágil... Reflexiones sobre el matrimonio homosexual*, Barcelona, Bellaterra.
- Eribon, D. (2005): *Una moral de lo minoritario. Variaciones sobre un tema de Jean Genet*, Barcelona, Anagrama.
- Eribon, D. (2017a): *La Sociedad como veredicto. Clases, identidades, trayectorias*, Buenos Aires, El cuenco de plata.
- Eribon, D. (2017b): *Regreso a Reims*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- Eribon, D. (2019): *Principios de un pensamiento crítico*, Buenos Aires, El cuenco de plata.
- Eribon, D. (2023): *Vie, vieillesse et mort d'une femme du peuple*, París, Flammarion.
- Espinosa, Y. (2022): *De por qué es necesario un feminismo decolonial*, Barcelona, Icaria.
- Esteban, M. L. (2011): *Crítica del pensamiento amoroso*, Barcelona, Bellaterra.
- Falcón, L. (2000): *Los nuevos mitos del feminismo*, Madrid, Vindicación Feminista.
- Federici, S. (2018): *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*, Madrid, Traficantes de sueños.
- Foucault, M. (1976): *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI.
- Foucault, M. (1980): *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
- Foucault, M. (2002): *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, FCE.
- Foucault, M. (2009): *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, FCE.
- Foucault, M. (2012): *El poder. Una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, Madrid, Siglo XXI.
- Fraser, N. y R. Jaeggi (2019): *Capitalismo. Una conversación desde la Teoría Crítica*, Madrid, Morata.
- Frye, M. (1983): *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, New York, Crossing Press.
- Galindo, M. (2021): *Feminismo Bastardo*, La Paz, Mujeres Creando.
- Guasch, O. (2006): *La crisis de la heterosexualidad*, Barcelona, Laertes.
- Halberstam, J. (2008): *Masculinidad Femenina*, Barcelona, Egales.
- Halberstam, J. (2018a): *El arte queer del fracaso*, Barcelona, Egales.
- Halberstam, J. (2018b): *Trans. Una guía rápida y peculiar de la variabilidad de género*, Barcelona, Egales.
- Halperin, D. (2016): *Cómo ser gay*, Valencia, Tirant.
- Han, B-Ch. (2013): *En el enjambre*, Barcelona, Herder.
- Han, B-Ch. (2014): *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Barcelona, Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt7x7vj.4>
- Haraway, D. (1995): *Ciencia, ciborgs y mujeres: la reivindicación de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- Haraway, D. (2015): *El patriarcado del osito Teddy. Taxidermia en el Jardín del Edén*, Barcelona, Sans Soleil Ediciones.
- Herrera, C. (2018): *Mujeres que ya no sufren por amor. Transformando el mito romántico*, Madrid, Cátedra.
- hooks, b. (2021): *Teoría feminista: de los márgenes al centro*, Madrid, Traficantes de sueños.
- Irigaray, L. (1992): *Yo, tú, nosotras*, Madrid, Akal.
- Jónasdóttir, A. G. (1993): *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?*, Madrid, Cátedra.
- Jónasdóttir, A. G. (2010): *Sexuality, gender and power*, Londres, Routledge.
- Jónasdóttir, A. G. (2011): "¿Qué clase de poder es el poder del amor?", *Sociológica*, 26(74), pp. 247-273.
- Juliano, D. (2017): *Tomar la palabra. Mujeres, discursos y silencios*, Barcelona, Bellaterra Edicions.
- Kimmel, M. (2000): *The Gendered Society*, Oxford, Oxford University Press.
- Lonzi, C. (1981): *Escupamos sobre Hegel. La mujer clitorica y la mujer vaginal*, Barcelona, Anagrama.
- López Gil, S. (2011): *Nuevos feminismos, sentidos comunes en la dispersión*, Madrid, Traficantes de sueños.
- Llopis, M. (2016): *Maternidades subversivas*, Navarra, Editorial Txalaparta.
- Llamas, R. (1999): *Teoría torcida: Prejuicios y discursos en torno a la homosexualidad*, Madrid, Siglo XXI.
- Martínez, R. (2019): *Nos acechan todavía. Anotaciones para reactivar el movimiento LGTB*, Barcelona, Egales.
- Martínez, J. E., A. Téllez y J. Sanfelix (2019): *Deconstruyendo la masculinidad. Cultura, género e identidad*, Valencia, Tirant.
- Marugán, B. y M. J. Miranda (2018): *Feminismos: una mirada desde la sociología*, Madrid, Ediciones Complutense.
- Mérida, R. M. (2009): *Manifiestos gays, lesbianas y queer. Testimonios de una lucha (1969-1994)*, Barcelona, Icaria.
- Muraro, L. (1992): *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti.
- Palermo, H. (2017): *La producción de la masculinidad en el trabajo petrolero*, Buenos Aires, Editorial Biblos.

- Pateman, C. (1995): *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos.
- Perez Orozco, A. (2014): *Subversión feminista de la economía*, Madrid, Traficantes de sueños.
- Platero, R. (2008): "La construcción del sujeto lésbico", en R. Platero, coord., *Lesbianas. Discursos y representaciones*, Barcelona, Melusina, pp. 17-30.
- Preciado, P. B. (2016): *Manifiesto contrasexual*, Barcelona, Anagrama.
- Preciado, P. B. (2021): "Prólogo", en M. Galindo, *Feminismo Bastardo*, La Paz, Mujeres Creando, pp. 11-26.
- Preciado, P. B. (2022): *Dysphoria mundi*, Barcelona, Anagrama.
- Quijano, A. (2002): "Colonialidad del poder, globalización y democracia", *Trayectorias*, 07-08(1), pp. 58-89.
- Reguant, D. (1996): *La mujer no existe: es un simulacro cultural*, Bilbao, Maite Canal.
- Rich, A. (1996): "Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana", *Duoda: Revista d'Estudis Feministes*, 10, pp. 15-42.
- Rivera, M.-M. (1994): *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*, Barcelona, Icaria.
- Rivera, S. (2018): *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Romero, C. (2015): "Prólogo", en D. Haraway, *El patriarcado del osito Teddy: Taxidermia en el Jardín del Edén*, Barcelona, Sans Soleil Ediciones, pp. 9-22.
- Rubin, G. (1989): "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad", en C. Vance, ed., *Placer y peligro*, Madrid, Editorial Revolución, pp. 113-190.
- Sedgwick, E. K. (1998): *Epistemología del armario*, Barcelona, La Tempestad.
- Segato, R. (2017): *La guerra contra las mujeres*, Madrid, traficantes de sueños.
- Segato, R. (2023): *Escenas de un pensamiento incómodo: género, violencia y cultura en una óptica decolonial*, Buenos Aires, Prometeo.
- Soley-Beltran, P. (2014): *Transexualidad y la matriz heterosexual. Un estudio crítico de Judith Butler*, Barcelona, Bellaterra.
- Soley-Beltran, P. (2015): *¡Divinas! Modelos, poder y mentiras*, Barcelona, Anagrama.
- Varela, N. (2008): *Feminismo para principiantes*, Barcelona, Ediciones B.
- Varela, N. (2017): *Íbamos a ser reinas: mentiras y complicidades que sustentan la violencia contra las mujeres*, Madrid, Ediciones B.
- Wittig, M. (2010): *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Barcelona, Egales.

