

EDITADO POR/ EDITED BY:  
Instituto de Estudios de la Mujer,  
Universidad Nacional

RECIBIDO/RECEIVED: 13/03/2025  
ACEPTADO/ACCEPTED: 30/08/2025  
PUBLICADO/PUBLISHED: 01/11/2025

CITACIÓN/CITATION:  
Acuña Rodríguez, María del  
Carmen. (2025). Disidencias  
sexuales y de género: alteridad,  
resistencia y reivindicación fren-  
te a la norma heterocisexual.  
*Revista Géneros, Feminismos  
y Diversidades*, 2(2), 1-25.  
<https://doi.org/10.15359/GFD.2-2.20960>

LICENCIA DE USO/LICENSE  
Este artículo de acceso  
abierto, se comparte con una  
licencia Creative Commons  
de Atribución, No Comercial,  
Compartir Igual.




## Disidencias sexuales y de género: alteridad, resistencia y reivindicación frente a la norma heterocisexual

Sexual and Gender Dissidence:  
Otherness, Resistance, and Revindication Towards  
the Heterocisexual Normative

Disidências sexuais e de gênero:  
alteridade, resistência e reivindicação diante da  
norma heterocissexual

María del Carmen Acuña Rodríguez  
Universidad de Costa Rica  
San José, Costa Rica,

[mariadelcarmen.acuna@ucr.ac.cr](mailto:mariadelcarmen.acuna@ucr.ac.cr)

 <https://orcid.org/0000-0001-7727-7305>

### Resumen

Este ensayo aborda la disidencia sexual y de género bajo la mirada de las regulaciones culturales hacia la sexualidad. Se organiza en tres apartados: primero, una reflexión sobre la cultura, comprendiéndola como los modos de vivir y las formas de *habitar* y *estar* generadas por las sociedades. En segundo lugar, se detallan ciertos mandatos culturales establecidos en materia de sexualidad con respecto al sexo, el género y las relaciones de pareja, los cuales instauran el "combo" de la heterosexualidad-cisgeneridad-monogamia. Como tercer acápite, se explica el concepto de *disidencia sexual y de género* (en contraposición al término *diversidad sexual* utilizado popularmente); esta es entendida como una ruptura con respecto a las normas sociales impuestas para la orientación sexual y la identidad de género. En esa línea, la disidencia se torna alteridad, resiliencia, resistencia y reivindicación. Todas las reflexiones que se comparten en el ensayo son producto de la trayectoria de la autora en investigación y activismo feminista y LGBTIQ+, las cuales se espera puedan convertirse en un fundamento teórico, como un acercamiento básico explicativo para quienes quieran estudiar este gran tema y sus múltiples especificidades.

**Palabras clave:** sexualidad; género; diversidad sexual; LGBTIQ+; disidencia.

### Abstract

The paper addresses the sexual and gender dissidence from the perspective of cultural regulations for sexuality. It is organized in three

sections: first, a reflection about culture, which is understood as the ways of living, as well as the conditions *to inhabit* and *to be*, which are created by societies. In second place, there are mentioned some of the established cultural mandates regarding sexuality, specifically related to sex, gender, and relationships, which all institute the heterosexual-cisgender-monogamy "combo". As third section, the concept of *sexual and gender dissidence* is explained (as opposed to the popular term of *sexual diversity*); it is understood as a rupture of the social norms imposed towards sexual orientation and gender identity. In such sense, dissidence becomes Otherness, resilience, resistance, and vindication. All the reflections shared on this essay are product of the author's trajectory on research and feminist and LGBTIQ+ activism, which are expected to become a theoretical foundation, as a basic explicative approach for those who want to study this great topic and its multiple specificities.

**Keywords:** sexuality; gender; sexual diversity; LGBTIQ+; dissidence.

### Resumo

Este ensaio aborda a dissidência sexual e de gênero sob a perspectiva das regulações culturais em relação à sexualidade. Está organizado em três seções: primeiro, uma reflexão sobre a cultura, compreendida como os modos de vida e as formas de *habitar* e *estar* produzidas pelas sociedades. Em segundo lugar, detalham-se alguns mandatos culturais estabelecidos no campo da sexualidade, em relação ao sexo, o gênero e os relacionamentos de casal, que instauram o "combo" da heterossexualidade-cisgeneridade-monogamia. Como terceiro ponto, explica-se o conceito de *dissidência sexual e de gênero* (em contraposição ao termo *diversidade sexual*, utilizado popularmente); aqui, a dissidência é entendida como uma ruptura respeito às normas sociais impostas para a orientação sexual e a identidade de gênero. Nesse sentido, a dissidência se torna alteridade, resiliência, resistência e reivindicação. Todas as reflexões compartilhadas no ensaio são fruto da trajetória da autora em pesquisa e ativismo feminista e LGBTIQ+, as quais espera-se que possam ser um fundamento teórico, servindo como uma aproximação básica explicativa para quem desejar estudar este amplo tema e suas múltiplas especificidades.

**Palavras-chave:** Sexualidade, Gênero, Diversidade Sexual, LGBTIQ+, Dissidência.

### Introducción

En este ensayo analizo la disidencia sexual y de género, a la luz de las regulaciones culturales en el campo de la sexualidad humana. Las regulaciones culturales son marcos de inteligibilidad (Hall, 1997); es decir, los sistemas establecen lo que es "entendible" (aceptado) dentro de una cultura. A saber: los regímenes discursivos, límites simbólicos y prácticas institucionales- que rigen cómo los significados sociales son producidos, disputados y normalizados dentro de una coyuntura histórica. Operan no solo mediante reglas explícitas, sino también mediante las normas tácitas que organizan la representación misma (Hall, 1997, traducción propia).

Las regulaciones culturales son, por tanto, prácticas de poder que producen un orden social determinado, mediante la clasificación del mundo en binarismos (oposiciones binarias) tales como normal-anormal y civilizado-primitivo (Hall, 1997). La máxima expresión de esto son las matrices de pensamiento y el orden impuesto desde el mundo blanco occidental hacia todos los rincones que han dominado. Por el contexto que nos cobija, me enfoco en Abya Yala (el continente americano) y en las sociedades latinoamericanas que, pese a nuestra ubicación

geográfica en Occidente, somos consideradas periféricas (o como se nos mal dice “de tercer mundo”), en tanto pertenecemos al sur global.

Las reflexiones que presento se fundamentan en mi propia vivencia como persona LGBTIQa+ y se acompañan de ideas provenientes de otras autorías, las cuales fueron encontradas a través de textos escritos u obtenidas en diálogos respecto al tema (con otras personas *queer*), a lo largo de mi caminar desde que “salí del clóset”. Por ende, como un posicionamiento político, opto por escribir en primera persona (singular o plural) y por usar lenguaje de género neutro, recurriendo a la letra ‘e’ para no connotar masculinos ni femeninos.

Este texto es un fragmento, revisado y actualizado, a partir de experiencias tenidas posteriormente en otros procesos, de la investigación titulada “En la ruta del arcoíris: vivencias de personas LGBTI de la Universidad de Costa Rica dentro del mundo universitario”. Así, a lo largo de este ensayo, además de las citas referentes a textos, incluyo algunas frases de personas con quienes conversé. Se trata de reflexiones que emergieron en los diálogos de dicha investigación, derivadas de las experiencias de vida de les participantes. Para preservar su confidencialidad, uso solamente nombres de pila, los cuales además son ficticios, en su mayoría (según la preferencia de cada persona). En ese sentido, confirmo que obtuve su consentimiento para la publicación. Junto con los nombres, el único dato personal que incluyo es el rol institucional, es decir, el lugar que ocupan en la universidad (estudiante o docente).<sup>1</sup> Esta es una decisión ético-metodológica para resguardar la identidad, el respeto y el cuidado de las personas, quienes han sido voces disidentes dentro de la universidad.

Las ideas que comparto están organizadas en tres apartados. En el primero, abordo el concepto de cultura de manera general y cómo esta funciona, en tanto determinante de las sociedades y las personas. Luego, específicamente para el tema en cuestión, como segundo punto, explico aspectos culturales en torno a la sexualidad, los cuales están presentes en sociedades occidentales, para restringirla. El tercer tópico gira en torno a la disidencia sexual y de género, como concepto que se contrapone a la expresión más común de “diversidad sexual”. Finalmente, realizo unas breves reflexiones de cierre (a modo de conclusiones).

Un par de aclaraciones iniciales en cuanto a la redacción. Escribo en primera persona (singular o plural), a manera de apuesta político-reivindicativa dentro del ámbito académico, pues aunque he fungido como investigadora en torno a la DSG, también formo parte de la población LGBTIQa+ y, por ende, el tema que trabajo me atraviesa personalmente. Aunado a esto, dado que este es un texto escrito, utilizo (utilizamos) la letra e en el lugar indicativo para el género de las personas, de modo que pueda ser sustituida y leída de varias maneras. En otras palabras, la letra “e” sirve para representar múltiples escogencias de género: femenino, masculino, ambos, ninguno o neutro (todo lo no binario); representa, en general, la fluidez y flexibilidad.

Comienzo entonces con dos reflexiones: “¿Quién interpreta lo que somos? ¿Quién pone los

<sup>1</sup> En esa investigación también participaron personas del sector administrativo, pero en las reflexiones recuperadas para este texto, no hay ninguna de personas administrativas.

nombres de lo que somos y hacemos?” (Fornet-Betancourt, 2006, p. 47). Las preguntas no tienen una única respuesta sino múltiples, pero todas se relacionan con los grupos que ostentan el poder y la hegemonía *en y de* las sociedades. Estos se han esforzado por establecer estándares para las personas y las poblaciones, también para las formas de vivir y pensar. Y lo han conseguido. Se han valido de instituciones sociales (tales como la familia, la educación, las leyes, las ciencias y los medios de comunicación), para articular todo un sistema de dominación, fundado en diversos dispositivos. Precisamente, su gran logro es que “el sujeto se constituye como tal mediante la interpelación ideológica de las instituciones” (Althusser, 1974, p. 173).

La “misión” de esos grupos ha sido homogeneizar y generar modelos, donde lo que se escapa de ellos es visto como diferente, abyecto y anormal, constituyéndose como “el otro”, la otredad o alteridad. Los individuos y sus cuerpos han sido históricamente dominados por los aparatos e instituciones sociales, de manera que unos son considerados normales y otros a-normales, cuando encajan (o no) en las normas impuestas (Planella y Pié, 2015). En Occidente se ha tenido una historia de “procesos utilizados para neutralizar el poder disgregador de lo Diferente” (Souza, 1996, p. 18; *traducción propia*). Las culturas occidentales han impuesto su hegemonía en una buena parte del mundo. Conforme crecemos social e intelectualmente, la sociedad nos impone normas y señala caminos.

En casi todo el mundo, vivimos dentro de sociedades patriarcales heterocisnormativas, donde prevalece una lógica según la cual se espera que las personas sigan ciertos “caminos” establecidos por los grupos sociales dominantes. Así, en materia de sexualidad, la gran sombrilla que marca dichos caminos es todo cuanto se engloba dentro del género: “No hay género sin una interpelación social, sin una apelación a normas que preceden al sujeto” (Butler, 2006, p. 34). Eje central que aborda este ensayo. Tales caminos y normas se organizan bajo la forma de cultura; por ello, es preciso iniciar con las reflexiones en torno a la cultura propiamente.

## Comprensiones sobre (la) cultura y sus elementos

En primer lugar, se hace necesaria la pregunta: ¿qué es cultura? Existen innumerables definiciones (acepciones) de cultura. Se dice que más de 500, las cuales se podrían organizar en siete grupos de definiciones escritas desde distintas disciplinas y perspectivas: antropología, sociología, filosofía, psicología, geografía, politología, economía, psiquiatría, biología y química (Vallescar Palanca, 2000). No es mi intención discutir la evolución ni las múltiples connotaciones del concepto, pero sí explicitar cómo comprendo yo el término “cultura”.

A partir de algunas autorías, entiendo<sup>2</sup> la cultura como los modos de vida; es decir, los modos de vivir creados por las sociedades. Modos de vivir, que comprendo como todas las prácticas, símbolos y significados que determinados grupos dan (establecen), a partir de las cuales se rige la vida (en general), sus propias vidas y las de los demás seres. Otra explicación es que “en toda sociedad conviven grupos diferenciados, cuyas identidades sociales se constituyen en torno a

<sup>2</sup> Y aquí escribo que ‘entiendo’ cultura pues no pretendo dar una definición para el término, sino que me coloco desde el lugar de la comprensión.

diversas variables como ser: sus peculiares formas de percepción, comunicación e interacción, adscripción social y generacional, origen étnico o de clase” (Margulis, 1997, p. 7). Esas son las derivaciones de los modos de vivir.

Son, entonces, todas las formas de *habitar* y de *estar* (Kusch, 1976; Kusch, 1978). *Habitar* proviene del latín *habitāre* y significa vivir, morar (RAE, 2024). En este contexto, tiene el sentido de que “habitar un lugar significa que no se puede ser indiferente ante lo que aquí ocurre” (Kusch, 1976, p. 115). Supone implicarse con el lugar donde se está y con todo lo que sucede ahí. Por su parte, *estar* en una de sus connotaciones significa “existir, hallarse en este o aquel lugar, situación, condición o modo actual de ser” (RAE, 2024). Para los efectos, el *estar* significa percatarse de lo que hay, de lo que existe tal cual es, de *lo instalado*, sin preocuparse por las causas (Kusch, 1978).

Para que los modos de vivir y las formas de *habitar* y de *estar* –la cultura– se constituyan como tales, requieren ser apropiados o adquiridos por los individuos. En otras palabras, se necesita que las prácticas, símbolos y significados de determinado grupo (generalmente en un territorio específico) sean incorporados por sus habitantes. Así, hablamos de cultura en tanto existan significados compartidos por un conjunto de personas: “la cultura no vale porque la crean los individuos o porque haya obras, sino porque la absorbe la comunidad, en tanto ésta ve en aquélla una especial significación” (Kusch, 1976, p. 116). Dicha significación, que es valorada e interiorizada por las personas, es lo que *hace* una cultura.

En ese sentido, “no hay cultura sin materialidad interpretada u organizada por fines y valores representativos y específicos de una sociedad o etnia humana” (Silva, 2009, p. 48; traducción propia). Los fines y valores funcionan como ideales o aspiraciones; lo que ese grupo específico se propone realizar o cumplir. Esto significa que la cultura no es una entidad abstracta, sino que se materializa en valores y concepciones, símbolos y prácticas específicas. Dado que la cultura no es abstracta, se concreta en materialidades y, por ende, se traduce en prácticas del diario vivir. La cultura moldea prácticas individuales e impone sistemas simbólicos sobre los cuerpos (Hall, 2003). En consecuencia, la cotidianidad y los modos de vivir (lo que sucede todos los días) son elementos centrales al analizar una cultura; yo diría que son lo que nos permite entender (o ir entendiendo) las culturas. Así, la forma más clara de visualizar esos modos de vivir es lo cotidiano, cuanto sucede a diario.

Ahora bien, estamos inmerses en contextos mayores, ante los cuales las culturas van respondiendo y adaptándose, pues lo que menos tienen es ser estáticas. Las culturas son mutables; “las culturas están, esencialmente, vinculadas a las respuestas contextuales que los seres humanos dan a sus preocupaciones, sus necesidades, sus cuestiones” (Silva, 2009, p. 48; traducción propia). Por eso, debemos analizar las cotidianidades, el diario vivir de un “x” contexto específico. Esto pues:

el mundo diario, ingenuo, obvio, dentro del cual se habita, cada día es una totalidad en el tiempo y en el espacio. Como totalidad en el tiempo es una retención del pasado, una colocación del proyecto fundamental futuro y un vivir las posibilidades que dependen de tal futuro (Dussel, 1977, p. 30).

Otro aspecto para considerar es que quienes pertenecen a una cultura pueden ponerla a prueba en distintos campos, de ahí que en el desarrollo cultural se den tensiones entre las tradiciones y la innovación (Silva, 2009). En esa línea, cultura “son realidades históricas que resultan de la lucha del ser humano por la vida” (Silva, 2009, p. 49; traducción propia); luchas vinculadas a sus necesidades, preocupaciones e interrogantes. Por lo tanto, existe un dinamismo en estas y, consecuentemente, la cultura no es homogénea, sino que en ella coexisten diferencias y heterogeneidades.

Hablando de los contextos y las realidades históricas, valga señalar que, al pensar las culturas actuales, debemos ubicarnos en la estructura global mayor donde están insertas nuestras sociedades contemporáneas. Una buena explicación en ese sentido es la siguiente:

Nuestro tema es la cultura, no la economía ni las finanzas; sin embargo parece evidente que vastas esferas del mundo cultural –los sistemas de signos, las costumbres, las formas estéticas, la velocidad, el tiempo, los objetos que deseamos, y aun la materia misma de nuestros deseos y de nuestros pensamientos– están fuertemente influidos por la dinámica que adquieren los procesos económicos a escala mundial, vehiculizados por los mercados que responden a su vez a acuerdos políticos y financieros de orden supranacional, a la articulación de los países en grandes bloques comerciales, a la imposición de signos universales que todos entienden y de sistemas de comunicación instantáneos que llevan el mundo entero al interior de los hogares, propiciando modalidades de consumo que atraviesan el globo y desafían la diversidad de los lenguajes (Margulis, 1997, p. 2).

Esa idea la expresó un profesor: “*en las prácticas a nivel micro nosotros reproducimos nociones y prácticas que ya alguien en un orden macro ha forjado para nosotros, y ese alguien es la cultura local, es el Estado, es la Iglesia, es el Mercado*” (Enrique, docente). Dichos aparatos culturales los debemos tener presentes.

En el seno de cada grupo existen tradiciones, las cuales se constituyen “dentro de una misma cultura, en un horizonte complejo con diferentes códigos simbólicos, formas de vida, sistemas de creencias, entre otras distinciones” (Silva, 2009, p. 37; traducción propia). Para entender mejor, recorro a un ejemplo: existe un paralelismo entre los siglos de imposiciones que se han ejercido en América Latina (principalmente) y las que se han establecido en el ámbito de la sexualidad, las cuales explicaré en el siguiente apartado. En nuestro continente, la modernidad fue impuesta a través del eurocentrismo y la colonialidad, los cuales establecen una jerarquía para los saberes, los cuerpos y los modos de vida (Quijano, 2000). De tal manera, “todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales, terminaron también articulados en un sólo orden cultural global en torno de la hegemonía europea u occidental” (Quijano, 2000, p. 126).

Con la conquista y la colonización de las Américas se nos impusieron culturas ajenas, nuevos modos de vivir. De manera similar, se nos imponen todas las normas de género, así como una forma de amor y de relación de pareja específicos, lo cual constituye el “combo” heterosexual-cisgénero-monogámico (que veremos más adelante). Esto es una realidad innegable. Ahora bien, el patriarcado –base para las normas de género (y muchas otras)– ha existido desde

tiempos precoloniales, pero en definitiva contribuyó a acentuarlo: “el colonialismo no inventó el patriarcado, pero sí lo reorganizó, lo intensificó y lo rearticuló en un nuevo orden de dominación racial y sexual” (Segato, 2016, p. 42).

Por tanto, es bien reconocido que en pueblos originarios de Abya Yala (las sociedades indígenas precolombinas) las jerarquías de género ya existían (Segato, 2016), la llegada de los europeos (así, en masculino plural) exacerbó la violencia de género, la cual “caracteriza al patriarcado moderno-colonial” (Segato, 2016, p. 67). Esto complejiza la crítica al *sistema sexo-género* hegemónico (Rubin, 1986), pues muestra que la opresión de las sexualidades no es solo una herencia colonial, sino también una estructura relacional preexistente (aunque bajo otras manifestaciones). En ese sentido, la matriz patriarcal occidental se arraigó fácilmente en las culturas (latino)americanas originarias, pues había trazos de ella. Y así, durante siglos, se ha desplegado de diversas formas, tanto antes como después de la conquista.

Bajo cualquier forma que tome, “el proyecto del sistema imperante se impone a todos, unívocamente. [...] Quien se resiste es secuestrado, encarcelado, torturado, expulsado, muerto” (Dussel, 1977, p. 57). Esto significa que quienes rompen con los mandatos, van a sufrir consecuencias por ello. Las imposiciones conllevan la negación de todo cuanto se “escapa” a la norma establecida. De este modo, se crean arquetipos respecto a lo que es considerado humano y lo impuesto como lo “normal” o “natural”. Esta “norma de lo humano es en sí misma violenta, pues excluye aquello que no puede nombrar” (Butler, 2006, p. 17). La violencia ejercida para dominar los cuerpos y las mentes de las personas toma una infinidad de maneras, desde formas simbólicas, sutiles o implícitas, hasta crímenes de odio cuya máxima expresión son los asesinatos. La violencia tiene muchas caras.

Por lo tanto, si una persona desea “ostentar” su humanidad “tendrá que encajar en el arquetipo establecido” (Zea, 2005, p. 362; traducción propia). Al dibujar o diseñar el arquetipo se puede mostrar también lo “otro”: lo no-conforme a ese “ideal”, las variaciones que, finalmente, se convierten en características que excluyen a alguien de dicho modelo. Crear una alteridad (u otredad) es importante para un grupo cultural, pues marca la diferencia entre lo “propio” y lo “ajeno”:

La otredad es una condición común, aunque la distancia social y simbólica que nos separa de un «otro» puede ser mayor o menor y variar en su carga afectiva y valorativa. Por ende, el «otro» es condición normal de la convivencia social y base de toda identidad colectiva (Margulis, 1997, p. 7).

A lo “ajeno” se adjudican características o connotaciones negativas. Existe, entonces, una obsesión por señalar la alteridad, lo que se sale del arquetipo (de lo “normal-natural”). Esto pues, “para el sistema, el otro aparece como algo diferente (en realidad es distinto)” (Dussel, 1977, p. 56), pues ese otro pone en peligro al mismo sistema establecido. Al intentar evitar tal peligro, el sistema ejerce diversas formas de dominación. Esa fue la estrategia que funcionó con los pueblos originarios de América y también con las personas sexual-genéricamente disidentes. En ambos casos, dentro de las lógicas occidentales, nuestras identidades y sexualidades son y han sido negadas.

Esa dominación sucede de manera tal que el “siervo” obedece, sea por costumbre o por temor; de hecho, “las normas culturales son introyectadas por la educación o por el castigo en la propia estructura psíquica” (Dussel, 1977, p. 60). El sistema impone la cultura y sus normas mediante aparatos colectivos, que van dirigidos a las personas de manera individual, logrando que cada una las incorpore en sí misma. Así, “el poder no sólo reprime, también produce: produce sujetos” (Butler, 2009, p. 13).

Eso sucede, a veces, de formas evidentes, visibles y directas; pero, por lo general, ocurre bajo modos sutiles, subliminales e indirectos. De hecho, la violencia simbólica es esencial en la dominación (Bourdieu, 2000). De tal modo, resulta “*difícil desmontar todas esas cosas tan intrínsecas que uno trae de la educación, de las múltiples educaciones que ha tenido*” (Libertad, estudiante). De hecho, una consecuencia de esos procesos es que los individuos muchas veces actúen inconscientemente; existe una evidente dificultad para salir(se) de los patrones.

Por sus implicaciones, es evidente la necesidad de reflexionar sobre los procesos culturales. Mirar con una perspectiva crítica hacia nuestras culturas y a quienes socialmente han sido ubicados en el lugar de “los otros”. Abrir la reflexión y el espectro de las luchas por sociedades más justas. Pensar las distintas cuestiones humanas desde diferentes miradas (por ejemplo, la DSG, como en este caso, aunque bien podría ser cualquier otro tema), porque los modos de vivir requieren análisis en los niveles interseccional, transversal y transdisciplinar. Esto implica desarrollar una relectura de las prácticas que se dan en cada contexto y de la historia construida en torno a ellas. Romper con los patrones hegemónicos de pensamiento, especialmente, con la lógica occidental (inclusive eurocéntrica), que ha tenido una incontable influencia en nuestros países latinoamericanos, desde los procesos de colonización. Todo esto conlleva: rehacer la historia de la razón desde la reinterpretación de los procesos y de las prácticas contextuales porque entiende que es en esos lugares donde se van cristalizando los modos en que el género humano aprende a dar razón de su situación en un universo concreto, y a razonar, con las razones de otros sobre la humanidad de todos (Fornet-Betancourt, 2001, *traducción mía del original*).

Lo anterior, requiere dar valor a nuevas lecturas de los procesos y las prácticas culturales, para abrir lugar a esos otros que han sido excluidos, invisibilizados o negados. En esa tarea, un primer paso es dejar de pensar a partir de definiciones y de preguntar por ellas. Pedir (o insistir en) definiciones constituye un problema (un dilema), debido a varias razones: preguntar por una definición es una lógica occidental eurocéntrica, basada en la necesidad de definir y clasificar (lo cual conlleva cierta violencia hacia quienes no requieren una definición) (Fornet-Betancourt, 2004). Unido a lo anterior, definir es determinar y fijar; implica delimitar, fragmentar, parcelar (ello reduce a un “objeto” de estudio) (Fornet-Betancourt, 2004). Además, las definiciones objetivan lo definido y opera un dualismo que separa “el sujeto que conoce” del “objeto por conocer”, colocando al objeto fuera, del “otro lado” (Fornet-Betancourt, 2004).

Esa necesidad por nombrar y clasificar, bajo mi punto de vista, responde a un deseo de racionalizar. Evidentemente existe “una especie de obsesión por la racionalidad, que no permite ver cualquier otra posibilidad, si se quiere contraria o al menos lateral” (Kusch, 1978, p. 88).

Para el tema que *me* y *nos* convoca, cuando se trata de sexualidad, siempre estamos ante un mundo infinito de descubrimientos. La sexualidad no es algo acabado, finito, fijo, establecido ni determinado (al menos no debería serlo), sino que es cambiante, fluida, móvil, flexible, híbrida, versátil. Si este principio funciona para las personas heterosexuales-cisgénero-monógamas, aún más para las múltiples identidades sexuales y de género que conformarían las disidencias sexo-genéricas.

En este tema, en particular, debemos cultivar una “disposición a aprender a pensar de nuevo [...] aprender a leer el mundo y nuestra propia historia” (Fornet-Betancourt, 2004, p. 11). Esto implica romper con las visiones tradicionales frente al mundo y apostar por nuevas miradas, al cuestionar los distintos elementos y directrices que nuestras culturas nos enseñan. Precisamente, son estos asuntos los que ocupan el siguiente apartado.

### La sexualidad y sus regulaciones culturales: la heterocisnormatividad <sup>3</sup>

“El cuerpo  
es el espacio por excelencia de incorporación social,  
y al mismo tiempo de exclusión social”  
Jordi Planella (2008, p.11)

A lo largo de la historia, el cuerpo ha constituido un espacio de investidura del poder. Ha sido el medio para ejercer la dominación, el lugar para el control y el “escenario para el ejercicio de la opresión” (Planella, 2005, p. 191). Mediante el control de los cuerpos se logra el control de las personas, de los ciudadanos (así, en plural masculino); porque un ciudadano (de bien) es un ser que ha sido educado-pedagogizado.

Sin embargo, no todas las corporeidades son aceptadas por igual en la sociedad. Existen personas con características o condiciones particulares, señaladas por el colectivo dominante como anormales (fuera de la norma) y, por ello, excluidas y fuertemente reprimidas. Los individuos que representan la exclusión se tornan cuerpos grotescos (abyectos) ante la perspectiva de los otros no excluidos, dado que su cuerpo es el centro de la problemática social que contienen (Planella, 2008; Planella y Pié, 2015).

Por tanto, los sujetos dejan de ser personas y pasan a ser aquellos adjetivos que encarnan. Son objeto de clasificación y categorización: “el grupo ve a la persona de forma exclusiva con lo que la etiqueta la marca, la presenta y la define” (Planella, 2008, p. 7). Pierden así su humanidad, en tanto se olvida que son seres humanos. Se ejerce una segregación que bien puede ser física (a través de aparatos institucionales, tales como cárceles o manicomios) o simbólica (mediante actos, miradas y palabras).

<sup>3</sup> En este apartado realizo una aproximación básica respecto a este tema. Reconozco que el heteropatriarcado y la normatividad heterosexual-cisgénero (el heteropatriarcal y la cultura hetero-cis) han sido estudiadas vastamente, tanto desde lo teórico como desde investigaciones de diversa índole. Ahora bien, ni en este punto ni en el presente artículo en general pretendo desarrollar un recorrido que sintetice las publicaciones más representativas en estos campos de estudios, sea para el ámbito nacional (de Costa Rica) y mucho menos para el contexto internacional. Hacerlo, constituiría un amplio trabajo de revisión sistemática de literatura, que derive en un artículo de esa naturaleza, todo lo cual excede enormemente el alcance de este manuscrito y lo que he pretendido con él.

Un aspecto central en el binomio control-dominio de las personas y sus cuerpos, es la sexualidad y todo lo relativo a ella. La sexualidad humana es el 'asunto' que ha sido mayor objeto de dominios, controles, represiones, regulaciones y normas; justamente porque lo que está presente en ella es el cuerpo. Así, en este campo, lo que define el estándar es la heterosexualidad normativa (Butler, 2001), a lo cual agregó la cisgeneridad monogámica.

La norma impuesta para el sexo-género-afectividad se desdobra bajo las formas que puntualizo a continuación:

- Existen (solamente) dos sexos biológicos: macho y hembra. Así, se niega y torna invisible la existencia de personas intersexuales (quienes durante mucho tiempo fueron erróneamente llamadas hermafroditas). Luego, cuando se reconoció su existencia, su condición fue patologizada, pues se habla de ellas como "malformaciones", "accidentes biológicos", "errores genéticos" (por ejemplo, los síndromes de Turner o Klinefelter) y un sinnúmero de otras clasificaciones igualmente distorsionadas y distorsionantes.
- Con base en lo anterior, las personas se dividen y clasifican en hombres y mujeres, según sea el sexo con el que nacen. Tenemos, de nuevo, dos opciones (y no caben más que ellas): macho o hembra (biológicos), que equivalen a hombre y mujer (socioculturales).
- Existen, por consiguiente, dos géneros: masculino y femenino. Cada uno tiene roles claramente demarcados. Funciona así: si se nace biológicamente macho, se es socialmente asignado como hombre y se debe organizar su vida de acuerdo con lo establecido para el género masculino. Lo mismo con su "contraparte": si nace hembra, será mujer y deberá organizar su vida según lo adecuado para el género femenino. Quedan fuera quienes rompen con esas normas impuestas, especialmente aquellas que su biología no "coincide" con su identidad; serían las diversas expresiones de la intersexualidad y lo "trans"<sup>4</sup> (travestis, transexuales, transgénero, transformistas y todas las posibilidades de les no binaries).
- Las personas que nos deben atraer erótica y afectivamente son las del sexo opuesto, porque ambos son considerados "complementarios". Es decir, nuestra orientación sexual debe ser heterosexual. Eso es lo colocado como "natural", cuyo fundamento es la idea de que el propósito de la sexualidad es la reproducción (o sea, perpetuar la especie). Se dejan de lado las demás orientaciones o identidades sexuales; por ejemplo: lesbianas, gays, bisexuales, pansexuales, demisexuales y asexuales.<sup>5</sup> Este punto cierra todo el "combo" de la heterosexualidad normativa (Butler, 2001).
- Por ende, en línea con ello, las personas (heterosexuales) deben unirse en parejas, relacionándose de forma exclusiva entre sí (de dos en dos), bajo la idea de que se complementan. Esto instituye la norma monogámica.

4 Menciono apenas esas identidades "trans" que han sido estudiadas o reivindicadas políticamente, pero sin pretender limitar de modo alguno todas las expresiones que lo "trans" y lo "queer" puedan asumir.

5 De nuevo, estas son algunas de las identidades sexuales (también llamadas orientaciones sexuales) que han recibido un nombre; es decir, de las cuales se habla en los espacios académicos y de activismo. Sin embargo, aclaro que la identidad/orientación sexual no se restringe a ellas.

Con base en lo anterior, la heterocisnormatividad (es decir, la norma heterocisexual) se trata de lo siguiente: socialmente se ha establecido una relación causal entre sexo, género y deseo, en donde del sexo se origina el género y, a su vez, este es la causa del deseo hacia el otro género (Butler, 2001). En esto, valga aclarar que ese "sexo" hace referencia a lo biológico-corporal; es decir, a todos los componentes anatómicos, fisiológicos, bioquímicos, genéticos y endocrinológicos (entre otros), que conforman los cuerpos de las personas y la división o diferenciación predominante entre "machos" y "hembras" de la especie humana. A saber: cromosomas, gónadas, hormonas, estructuras pélvicas internas, genitales externos y todas las características sexuales secundarias (recordemos dos aspectos: que pertenecemos al reino animal y que somos solo una especie más de la naturaleza). Así, a partir de dichos sexos biológicos, se establecen los géneros binarios –hombre y mujer–, con supuestas características específicas, definidas por los grupos humanos en contextos sociohistóricos y culturales particulares.

Así, el sexo, visto desde posturas conservadoras, esencialistas y biologicistas, es colocado como un mero hecho biológico que determina dicotómicamente las vidas de las personas. Según explica Anne Fausto-Sterling (2006), en lo que se considera como seres humanos saludables, física y psicológicamente hablando, subyacen tres anhelos que no son objeto de discusión: "primero, que debería haber sólo dos sexos; segundo, que sólo la heterosexualidad era normal; y tercero, que ciertos roles de género definían al varón y la mujer psicológicamente saludables" (p. 63). Sin embargo, el sexo es realmente la confluencia de lo biológico y lo social; por ello, debemos leerlo (interpretarlo) a la luz del género. De ahí que, incluso para los aspectos biológicos que lo conforman, podemos afirmar que el sexo es social.

Por tanto, dicha relación causal entre sexo, género y deseo (Butler, 2001), establecida por aparatos sociales, responde a oposiciones dicotómicas: hombre/mujer, masculino/femenino. De esa manera, se establece la heterosexualidad normativa: "el deseo es heterosexual y, por lo tanto, se diferencia mediante una relación de oposición respecto del otro género al que desea" (Butler, 2001, p. 55). Esa es la dicotomía de género, que ha sido fundamentada-justificada en supuestas cuestiones biológicas, a través de los sexos.

Otra forma de entenderlo es así:

La mayoría de las personas (con excepción de las intersexuales) nacen con una estructura corporal biológica específica de hembra o de macho, a partir de la cual a cada individuo socialmente se le asigna un lugar de mujer u hombre respectivamente y, con base en ello, las características, comportamientos y actitudes que se esperan son diferenciales para unas y para otros, de acuerdo con el sexo al que pertenece (Acuña Rodríguez, 2014, pp. 90-91).

Gayle Rubin (1986) se refiere a ello como el *sistema sexo-género*, el cual se explica como "el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas" (p. 97). De tal manera, con base en las características biológicas instauradas como hegemónicas, se crearon tales divisiones de macho-hembra, hombre-mujer, masculino-femenino. A partir de

estas, la cisgenderidad y la heterosexualidad fueron establecidas como norma binaria para juzgar los cuerpos, las identidades y los deseos de las personas. Se trata de una lógica dicotómica y reproductivista, donde la finalidad no es más que la procreación (la “multiplicación de la especie”). Dicho sistema produce experiencias en torno al género; así:

como la sexualidad, podríamos decir, el género no es una propiedad de los cuerpos o algo que existe originalmente en los seres humanos, sino ‘el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, comportamientos y relaciones sociales’, en palabras de Foucault, por el despliegue de ‘una tecnología política compleja’ (De Lauretis, 1989, p. 3; traducción propia).

Tales divisiones, colocadas en binomios, son las opciones impuestas como válidas y normales: “la categoría cis-hetero tiene el lugar del privilegio y todo ‘el resto’ tiene el lugar de la marginalidad” (Acuña Rodríguez, 2022, p. 3). Es así como se ha constituido la heterocisnormatividad, también denominada heterosexualidad obligatoria (Rich, 1996; Butler, 2001), heterocissexualidad o heterosexualidad cisgénera (García Ferrando, 2015). Todo esto conforma el *régimen* heterosexual, que posee sendos mecanismos para constituir y reafirmar su normatividad (Rich, 1996). Este régimen se traduce en que “la heterosexualidad no es simplemente una orientación sexual entre otras, sino el régimen político que organiza la inteligibilidad de los géneros” (Preciado, 2008a, p. 17). Es decir, lo heterosexual se convierte en el mandato a seguir, no en una opción entre muchas, sino la única válida y aceptada.

Al *régimen* heterosexual le acompaña el que podríamos llamar también *régimen* cisgénero. En términos simples, solo existen dos sexos biológicos, y todo lo que se salga de ellos debe ser corregido. Por ello, haciendo un juego de palabras, se habla de un *cis-tema*: el cisgénero. Veámoslo con un ejemplo primigenio:

el momento en que un bebé se humaniza es cuando se responde a la pregunta «¿Es niño o niña?». Las figuras corporales que no caben en ninguno de los géneros están fuera de lo humano, y en realidad, conforman el campo de lo deshumanizado y lo abyecto contra lo cual se conforma lo humano (Butler, 2017, p. 171).

Lo anterior va acompañado de la patologización de cuanto se salga de las categorías binarias establecidas: “fuera de ellas está lo que es considerado anómalo, antinatural, enfermo, pecaminoso (inclusive, todavía en ciertos lugares del mundo, criminal)” (Acuña Rodríguez, 2022, p. 3). El marco de esta estigmatización patologizante de las sexualidades no normativas ha sido instaurado, en gran medida, por una triada de instituciones (aparatos) sociales que juntas conforman el “triángulo del mal” (Acuña Rodríguez, 2022, p. 3): la religión, la ley y la ciencia. Las sexualidades fuera de la norma hetero-cis, desde las religiones hegemónicas en el mundo occidental<sup>6</sup> –catolicismo, cristianismo y judaísmo– fueron infundadas como pecado; desde el derecho (la jurisprudencia), se establecieron como crímenes o delitos; desde la ciencia, como “anormalidades”, desviaciones o trastornos (todo bajo denominaciones de patología).

<sup>6</sup> Me refiero únicamente a Occidente, para no abordar las creencias de otras tradiciones como el islamismo o el hinduismo, ni tampoco las cosmovisiones de los pueblos originarios (indígenas) de América. Ello pues, el aspecto religioso no es el objetivo de este ensayo.

Abordar cada vértice del triángulo implicaría todo un tratado. El que (me) es de interés, dado el ámbito académico que nos cubre es la ciencia –el conocimiento científico, oficial e institucionalizado–. Dentro de esta, el papel central lo jugó/ha jugado la medicina y, particularmente, la psiquiatría: “el conocimiento promovido por las disciplinas médicas autoriza a los facultativos a mantener una mitología de lo normal” (Fausto-Sterling, 2006, p. 23). Por esta razón se habla de la medicalización de las sexualidades no normativas.

Lo anterior se dio con un profundo desarrollo en el siglo XIX (e inicios del XX): “el siglo XIX inventó la ‘heterosexualidad’ como norma al mismo tiempo que medicalizó todo lo que escapaba de ella: desde el travestismo hasta la asexualidad” (Preciado, 2020, p. 389). Dicho de otro modo, en la época decimonónica se construyeron discursos en torno a la sexualidad que desarrollaron un régimen de saber-poder para clasificar las sexualidades no reproductivas como “anormales” (Foucault, 1977). Aunque de aquella época pretérita nos separan dos centenarios, muchas de las ideas siguen teniendo resonancia en el presente siglo XXI. Precisamente, “a principios del siglo XX, los doctores reemplazaron a los jueces como los guardianes sociales de las conductas e identidades sociales aceptables” (Fausto-Sterling, 2000, p. 45; traducción propia). Se afianzaron de tal manera que persisten hasta la actualidad.

Si bien ha habido avances para la población LGBTIQ+, tanto en lo jurídico como en la despatologización médico-psiquiátrica, todavía en ciertos sectores imperan los discursos generados en estos dos siglos. Según explica Foucault (1977), “el siglo XIX, en efecto, hizo proliferar en torno al sexo y para su vigilancia todo un aparato de saber, de análisis, de prescripciones y de discursos” (p. 35). Sucedió principalmente en Europa y Norteamérica, pero fue “exportado” con rapidez a los países de Occidente.

De tal manera, a las personas –en general– y, en particular, a quienes rompemos con los mandatos hegemónicos (con los “tradicionalismos” en cuanto a sexo y género), siempre se intenta definirnos, colocarnos etiquetas, encasillarnos, ubicarnos dentro de las lógicas occidentales (binarias). La obsesión por la racionalidad (Kusch, 1978) puede traducirse también para el campo de la sexualidad, en una obsesión por la heterocisexualidad, los binarismos de género y la monogamia. Todo se amolda en un mismo eje, bajo la forma de la heterocisnormatividad. No obstante, la disidencia sexual y de género rompe con ello; será abordada, a continuación, como tercer aspecto de estas reflexiones.

### **La disidencia sexual y de género: alteridad y resistencia-reivindicación-resiliencia**

Inicio con la metáfora de la ventana (el hecho de mirar a través de una ventana). Una ventana “permite ver sólo una parte del espacio abierto hacia el que da” (Fornet-Betancourt, 2004, p. 12). Si nos asomamos a una ventana, miraremos únicamente lo que ella deja ver, pero no abarca todo lo que existe en el espacio externo. Cuanto vemos por la ventana es una parte del paisaje, mas no el panorama completo. Lo mismo sucede con las realidades humanas: engloban complejidades (de las personas, los grupos y los pueblos) que encierran sentidos, los cuales son difíciles de

comprender en su totalidad. Nuestra aproximación hacia las realidades será siempre parcial, bajo un foco que muestra solo una parte de ellas. Porque, inclusive, la visión que tenemos está sesgada por nuestros propios paradigmas culturales.

Desde esa perspectiva me aproximo a la sexualidad y su diversidad (como un todo): bajo la premisa de que vamos a conocer un fragmento de ella, que no vislumbra el paisaje completo, pues este es mucho más amplio y complejo. Además, conforme nos movamos hacia el horizonte, este se irá alejando. Sin embargo, aunque nunca lograremos una visión de totalidad, podemos llegar a comprensiones más integradoras. Esto es posible mediante el diálogo con los otros, pues son precisamente ellos quienes nos ayudan a ver desde miradas distintas, ampliando nuestra perspectiva.

Específicamente para el tema en cuestión, el nombre que más se ha utilizado es "diversidad sexual". Inclusive, en Costa Rica, también se le llama así desde el activismo político-social. A los individuos se nos denomina "personas sexualmente diversas" o usando las siglas LGBTIQ+A. Estas significan: lesbianas, gays, bisexuales, trans, intersexuales, *queer*, *asexuales* y más. Cada sigla supuestamente representa un grupo (o subgrupo) dentro del colectivo; sin embargo, no se trata ni de un movimiento ni mucho menos que sea homogéneo. Inclusive, a lo interno de cada "letra" podemos hallar una inmensa variedad de características, tanto en lo individual como en aspectos que quizás sí son compartidos entre personas de una misma sigla. Por eso, aunque el uso del acrónimo es lo más común, no deja de ser problemático.

De hecho, si bien con el paso de los años se han ido agregando letras, existen otras iniciales que representan personas, las cuales todavía no se han incluido. Veámoslo en concreto: en un principio, solo se hacía referencia al "movimiento gay"; luego, con las luchas feministas, se hablaba de gay-lésbico o lésbico-gay; después se agregó la T de trans, usando solo una o varias de ellas (TTTT de transgénero, transexual, travesti, transformista); siguió la I para nombrar a las personas intersexuales; y, por último, de momento se han agregado la Q y la A. El símbolo más (+) representa precisamente a todas aquellas identidades que no están cubiertas o incluidas en las siglas "oficiales". En tiempos más recientes, se han añadido las siglas NB de las personas no binarias, pero su uso todavía no se ha extendido o internacionalizado.

Haciendo un paralelismo, existe una infinidad de diferencias dentro de la "comunidad" LGBTIQ+A (lo pongo entre comillas pues no somos realmente una comunidad), así como, por ejemplo, hay diferencias entre los miles de pueblos originarios (etnias indígenas) en las Américas. La experiencia que cada persona LGBTIQ+A vive nunca será igual a la de otra, aun cuando podamos compartir vivencias o situaciones similares. Insisto: la experiencia de toda persona es particular y única. Nos encontramos ante la infinita variedad que caracteriza a los seres humanos.

Debido a lo anterior, en vez de hablar de "*diversidad sexual*" es mejor referirse a nosotres como "*disidencias sexuales y de género*" (en adelante, DSG). Las razones son varias. En primer lugar, comparto la idea de que la diversidad sexual incluye también a las personas heterosexuales; la cuestión central aquí es la sexualidad humana y la innumerable variedad presente en ella. Recurriendo al mismo paralelismo anterior, así como podemos ver una diversidad étnico-racial

que es intrínseca a la humanidad, también las múltiples sexualidades forman parte de nuestra naturaleza humana. Porque eso sí es lo realmente “natural”, la variabilidad, que en la naturaleza podemos ver con facilidad. Como sexualidades, me refiero a los modos o manifestaciones de vivir la sexualidad: todas las orientaciones sexuales y afectivas, las identidades y expresiones de género, y las formas de vínculo o relación; sea que estén o no nombradas por vocablos y representadas con siglas.

En segundo lugar, quienes somos señaladas como personas “diversas”, encarnamos una “disidencia” respecto de la norma (en este caso, la heterocisexualidad). Es decir, debido a las construcciones sociales, la hegemonía le pertenece a la heterosexualidad, la cisgeneridad y la monogamia (aunque estas formen parte de la diversidad sexual), mientras que la “disidencia” representa la diferencia, lo cual se aleja de la norma en sexualidad, lo abyecto.

Tercer motivo: justo por esa divergencia respecto a la norma hetero-cis, las personas con sexualidades disidentes enfrentamos a diario problemas, exclusiones y discriminaciones (en distintos niveles), que las personas heterosexuales nunca vivirán. Nosotres sistemáticamente vivimos violencias, de una u otra manera, estemos “fuera del clóset” o no.

Como cuarta razón, el término “diversidad sexual” ha sido absorbido por el neoliberalismo, para utilizarlo como un producto (una mercancía) más a ser vendido. Bien lo explica Preciado (2008b): “*la diversidad sexual se ha convertido en un eslogan publicitario, en un valor añadido del capitalismo posfordista*” (p. 157). Se le despoja así de su valor político, en tanto se reemplazan las demandas y luchas civiles por valores de mercado. Y no solo a nivel general de la “diversidad sexual”, sino específicamente, sobre todo, respecto a la población *gay* y sus activismos.

En palabras de Sarah Schulman (2012), “la comercialización de la identidad *gay* ha sustituido la urgencia política del activismo contra el sida por una cultura de consumo despolitizada” (p. 87; traducción propia). En esa línea, se utilizan los derechos “LGBT” para justificación de políticas neoliberales e intervenciones imperialistas, como una medida de modernidad (Puar, 2007, p. xxiv).

Es por ello que se habla tanto de un capitalismo rosa o capitalismo arcoíris, como de un lavado de imagen, que en inglés se ha definido bajo los conceptos de *pink washing* y *rainbow washing* (y reconozco que el mismo uso de estos términos puede ser colonialista, pero no he encontrado un término equivalente en español). He aquí el quinto motivo. A partir de las explicaciones que nos brinda Jasbir Puar (2017), podemos decir que el *pinkwashing* se trata, por una parte, de la venta de productos con la bandera arcoíris y, por otra, del uso de una presunta aceptación de lo *queer* para ocultar o disimular las violencias que se ejercen desde el Estado (p. 135). En dicha comercialización de lo *queer* se halla no solo toda una gama de productos, sino también otra de servicios, cuyo público meta –o mejor dicho, el *target* o nicho de mercado– somos las personas con sexualidades disidentes (uno de los ejemplos más emblemáticos son las *queer weddings*, cuando en los países se legaliza el matrimonio entre personas del mismo sexo).

En la misma línea, el *rainbow washing* ocurre cuando corporaciones obtienen ganancias del simbolismo LGBTQ+ cuando al mismo tiempo financian políticos que se oponen a los derechos

queer (Asquith, 2019, traducción propia). En esto, quizás el ejemplo más visible son los “Desfiles del Orgullo” (*Pride parades*): “el capitalismo arcoíris convierte los desfiles del Orgullo en espectáculos patrocinados por corporaciones, borrando sus orígenes provenientes de protestas antipoliciales como Stonewall” (Sears, 2014, p. 112; traducción propia). En Costa Rica, por ejemplo, cuando iniciaron se les llamaba marcha del orgullo, pues efectivamente eran una protesta; sin embargo, luego se comenzaron a obtener patrocinios de bares *queer* y empresas “aliadas” (muchas transnacionales), las cuales han tomado mayor visibilidad que las organizaciones de la sociedad civil, que son las que realmente luchan por los derechos. De hecho, desde hace un tiempo, cada año se desarrolla un desfile oficial y desde grupos y personas activistas se intenta realizar una contra marcha.

Para recapitular: la diversidad sexo-genérica incluye también lo heterosexual y lo cisgénero, como parte de las infinitas posibilidades que encierra la sexualidad humana. Y, lo que se conoce popularmente como diversidad sexual” son en realidad las disidencias sexuales y de género. En otras palabras, las sexualidades disidentes: lo cual se aleja de la heterocisexualidad normativa, “todas las sexualidades no heterosexuales (Saraiva, 2015, traducción propia). Hablo, entonces, de *disidencia* porque es lo que se aleja-distancia del sistema sexo-género (Rubin, 1986) con todas sus normas. Una disidencia es algo que se aparta de las doctrinas, de modo que “nos hemos separado (por lo menos eso hemos intentado construir) de las definiciones, clasificaciones y objetivaciones de los sujetos considerados “anormales”, distintos” (Planella, 2008, p. 12). Disidencia, porque está fuera de la norma y porque la idea de diversidad hace parte de la cultura. Es decir, diversidad significa variedad y heterogeneidad, cualidades que son “toleradas”; sin embargo, la disidencia, por el contrario, no lo es.

Lleva los “adjetivos” *sexual y de género*, pues estamos ante un tipo de disidencia específica: aquella donde el asunto (o las características) “problema” es una sexualidad fuera de la hegemonía social. Dentro de la disidencia, se ubican entonces las orientaciones sexuales y románticas (las identidades erótico-afectivas) y las identidades de género no hegemónicas, con sus expresiones. Se trata de vivir una sexualidad no permitida. El *estar* cobra particular relevancia en las vidas de quienes nos encontramos fuera de las normas establecidas.

Cuando se habla de las disidencias sexuales y de género, la principal pregunta que, desde la norma hetero-cis, se plantea es: ¿por qué? A esta significativa interrogante la acompaña otra similar: ¿se nace o se hace? En ambas, lo que está presente es la idea de encontrar una causa, de buscar una explicación para el “problema” (porque todo lo que no es heterosexual es considerado anormal y, por ende, un problema). Sin embargo, no tenemos ningún “problema”, sino solo formas de *estar* en el mundo diferentes a la sexualidad hegemónica. “Todo *está*, pero no todo es determinable” (Kusch, 1978, p. 91; *la cursiva pertenece al original*). La idea del *estar* rompe entonces con esa perspectiva de la causalidad: no hay causa, lo que hay es una “ubicación de lo dado”, un percatarse de lo que está tal cual es, como *lo instalado* (Kusch, 1978). Por lo tanto, las causas no importan, pues prevalece es la existencia de seres que somos “distintos” y de nuestro *estar* en el mundo. De tal manera:

al no haber causa, hay seminalidad, que se escurre en un “porque sí”, o se mantiene en un “así es el mundo”, pero que en el plano cotidiano pudiera darse como una búsqueda de lo seminal que germina, crece y da fruto [...] Esto hace a la alteridad evidente de la potencia del estar, el darse de una potencialidad, o el ser uno mismo algo instalado a partir de aquélla (Kusch, 1978, p. 92).

Vivir *en y desde* la disidencia es saber que somos divergentes respecto a la norma; en cuanto a la sexualidad es asumirlo y vivirlo. Se vislumbra, así, la necesidad de defender nuestro *estar*, nuestras existencias, lo cual se da en todos los espacios. Hacerlo nos acompaña cotidianamente, las 24 horas del día, durante la vida entera sin descanso y esto acarrea un costo emocional alto, y no hacerlo también. Quien no asume públicamente su sexualidad diferente, no vive como disidente, pero lo hace en el silencio, la clandestinidad, la soledad, la negación; lo cual también tiene otros costos emocionales. Por ello, el tema de “salir del clóset” es un asunto polémico, que en todo caso debe ser decisión de la propia persona *queer*, dependiendo de los contextos donde está inmersa y de las herramientas de afrontamiento que posea, para navegar en una sociedad que sistemáticamente violenta nuestras existencias. De tal manera, frente a los procesos de exclusión, discriminación y violencia, hemos generado formas de resistencia y de sobrevivencia. La DSG se constituye una condición construida para sobrevivir en la adversidad; por lo tanto, disidencia es además resiliencia.

Ahora bien, la disidencia la ejercemos al retomar una dimensión política que nos implica; ello, especialmente, cuando se desarrollan acciones de activismo, en el nivel o espacio que sea. Por ende, es también resistencia, como respuesta a la exclusión que vivimos: es la decisión de vivir “de esa manera” pese a todas las implicaciones que tiene (i. e. el precio que pagamos por ello). Así como el poder y las estructuras de dominación reprimen y producen sujetos, de igual forma “produce posibilidades de resistencia” (Butler, 2009, p. 13). Revelar nuestra existencia es una apuesta, porque en la propia praxis de vida no escondemos nuestra “condición” cuando estamos “fuera del armario”. Por eso recurrimos a identidades, las reivindicamos e insistimos en el orgullo. Entonces, la disidencia se torna, a su vez, en reivindicación.

En materia LGBTIQ+ son conocidas todas las actividades donde se proclama el “orgullo” (el *pride*). Son apuestas por salir del lugar de exclusión y garantizar mejores condiciones de vida para nosotres. Sin embargo, soy consciente que ubicarnos en identidades y usar las siglas LGBTIQ+ resulta contradictorio y paradójico, como lo expliqué antes. Esto, pues, reduce la flexibilidad y fluidez a la DSG, no solo en términos de colocar en identidades establecidas (representadas en cada una de las letras), sino que también coloca las particularidades de cada “grupo” dentro de un mismo “paquete”. En otras palabras, enfrentamos el problema “de no separar los colectivos y homogenizarlos, siendo que los mismos tienen distintas necesidades y grados de discriminación” (INAMU, 2015, p. 60). Al retomar el paralelismo que he mencionado: pasa igual cuando hablamos de “los indígenas”, siendo que existe una amplísima diversidad de etnias (en Costa Rica, por ejemplo, hay ocho pueblos indígenas: bribri, bröran, brunka, cabécar, chorotega, huetar, maleku y ngäbe).

Sin embargo, utilizamos las identidades y siglas LGBTIQ+ porque políticamente son útiles para visibilizarnos y demandar derechos. Por ejemplo, decir la palabra “gay” o la palabra “lesbiana”, se usa *“funcionalmente, estratégicamente, porque yo no me considero una persona lesbiana”* (Adriana, profesora).

Así, las mismas corporalidades, identidades y etiquetas que son “causantes” de abyección y, con ello, son objeto de marginalidad, son retomadas como bandera reivindicativa por quienes las portamos.<sup>7</sup> Tomamos esos nombres y corporeizamos una lucha para lograr derechos que otras personas –pertenecientes a la norma– sí tienen (Planella y Pié, 2012).

El uso que damos a una u otra identidad, o bien, a uno u otro nombre, varía según el lugar o la situación donde nos encontremos. De tal manera, hacemos un uso político de la identidad y de los nombres que se da a dichas identidades: *“la verdad dependiendo de dónde esté, puedo ser cualquier cosa, es más un asunto político, si necesito reivindicar más a las lesbianas o a las bisexuales, puedo ser cualquier cosa, en el fondo no me clasifico”* (Ada, estudiante). Entonces, nosotres, las personas excluidas, nos reapropiamos de esos discursos, los resignificamos y usamos a nuestro favor.<sup>8</sup>

Cuando ciertas personas pertenecientes a los grupos oprimidos/excluidos toman consciencia del lugar en el cual se les ha colocado e intentan salir de él (cuando tratan de salir de la opresión), la dominación se convierte en represión (Dussel, 1977). De ahí que sean necesarias la resiliencia, la resistencia y la reivindicación. Inclusive, “la represión es el rostro descubierto de la dominación” (Dussel, 1977, p. 61). Generalmente, funciona como presión social que actúa de manera psicológica, a través de los medios de comunicación (Dussel, 1977). Además, “se torna violenta cuando la presión de la revolución crece. Se viola la corporalidad del oprimido contra su voluntad. Es claro que esta violencia institucionalizada es justificada por la ontología y por las ideologías del sistema” (Dussel, 1977, p. 61).

Frente a esa negación de lo “otro”, ante la dominación y la represión, surge la resistencia de personas que encarnamos “eso” negado. Quienes pertenecemos al lugar de la alteridad, pues, como producto de los procesos socioculturales, hemos sido ubicadas ahí (debido a algún marcador social de diferencia), iniciamos procesos de resistencia cuando tomamos consciencia de la injusticia que existe y se ejerce hacia nosotres, que las estructuras sociales son desiguales y que se nos ha colocado en la marginalidad. Se crean argumentos para responder ante ello, con la intención de mostrar nuestra propia humanidad (Zea, 2005), pues situar a ciertos individuos en una posición de otredad o marginalidad pasa muchas veces por una inferiorización o deshumanización.

Podríamos decir que el primer paso en ese camino de resistencia (que busca una liberación) es la “emancipación mental”: se trata de la “ruptura con la cultura colonial, en la fue formada”

7 Por ejemplo, en el contexto costarricense, otros ejemplos son los términos *playo* (para los hombres gays) y *tortillera* o *tortilla* (para las mujeres lesbianas o bisexuales).

8 Otro ejemplo de Costa Rica: uno de los colectivos activistas, Beso Diverso, organiza desde hace varios años una actividad recreativa para mujeres (cis y trans) lesbianas, bisexuales, pansexuales y no binaries llamada Tortifest, en alusión a la palabra “tortillera”, para reivindicarla. “Tortillera” es un término peyorativo para referirse a las mujeres que se relacionan con otras mujeres.

(Zea, 2005, p. 366; traducción propia). Es una descolonización del pensamiento. Este concepto fue propuesto para el caso de los pueblos originarios (digamos, las etnias indígenas del continente americano), pero aplica también en el “tema” de la disidencia sexual y de género. En este campo, sería la emancipación respecto de los mandatos e imposiciones en torno a la sexualidad: el pensamiento binario, monógamo, heterocissexista; el pensamiento patriarcal en general. Podemos pensar esa emancipación mental para todas las imposiciones en las sociedades contemporáneas. Es decir, se necesitan rupturas con muchos de los modos de vivir que se nos transmiten e imponen.

No obstante, a modo de lectura crítica hacia la misma población con sexualidades disidentes (y para no romantizarnos), cabe señalar que no todas las personas *queer* tienen consciencia de las opresiones que viven, ni tampoco de las imbricaciones entre características que les vulnerabilizan, por ubicarse en lugares de exclusión. Por tanto, soy consciente de que no toda disidencia necesariamente deviene en resistencia, aunque ese sería el ideal.

Dentro de las mismas “siglas” LGBTIQ+ que representan las identidades *queer* más nombradas, muchas personas han interiorizado la cultura patriarcal y reproducen sus mandatos. Se han creado, inclusive, ciertas normatividades dentro de los subgrupos que integran el acrónimo, al punto de conformar culturas y subculturas *queer*; por ejemplo, para lo lésbico, lo *gay*, lo trans femenino y lo trans masculino. Todo lo cual en muchos casos llega a replicar tanto los binarismos de género como las jerarquías sociales, y genera una homonormatividad<sup>9</sup> (Duggan, 2003) y un homonacionalismo (Puar, 2007). La homonormatividad, según lo explica Lisa Duggan es “una política que no disputa los supuestos e instituciones heteronormativos dominantes, sino que los mantiene y alimenta mientras promete la posibilidad de un electorado *gay* desmovilizado y una cultura *gay* privatizada y despolitizada, anclada en la domesticidad y el consumo” (Duggan, 2003, p. 50; traducción propia).

Dicho de otro modo, en ciertos sectores políticos y empresariales el interés que se muestra hacia la población LGBTIQ+ se debe a lo que puedan obtener de esta, sea en términos de votos electorales o de ganancias monetarias. Se instituye así un homonacionalismo, que es “la convergencia histórica de la homosexualidad estatal, los mercados de consumo y los proyectos nacionalistas que producen sujetos homosexuales excepcionales dignos de la protección y reconocimiento estatales” (Puar, 2007, p. 39; traducción mía). En ese sentido, no podemos olvidar que vivimos en sociedades capitalistas-neoliberales y colonialistas, los cuales han hecho uso de su poder, cooptando y cambiando los significados históricos de las luchas por nuestros derechos.

Se “ofrece” igualdad, pero la intención detrás es generar consumismo en la población *queer*: “la igualdad prometida en la política neoliberal de ‘igualdad’ es la libertad de participar en la cultura de mercado y consumo, en los términos dictados por el mercado (Duggan, 2003, p. 44; traducción propia). Tal como ha ocurrido, con el “*Pride*” y muchas otras acciones que constituyen un *pink washing* o *rainbow washing*, según comenté previamente. Bien lo explica Drucker: “la corporación ‘*gay-friendly*’ es un caballo de Troya: ofrece visibilidad a unos pocos mientras que

9 A la cual podemos agregar la lesbonormatividad, transnormatividad y así sucesivamente.

refuerza las divisiones de clase dentro de las comunidades *LGBTQ+*" (2015, p. 73; traducción propia, el uso de masculino genérico es intencional). Porque a muchos individuos con sexualidades no hegemónica se les olvida (o no tienen consciente) otras desigualdades que existen.

Precisamente, pensando en los distintos lugares de exclusión que la sociedad genera, no podemos olvidar que la "identidad de género está intrínsecamente vinculada con otros aspectos significativos de la posición social e de la pertenencia cultural" (Pierucci, 2007, p. 41; traducción propia). Así, junto con la discriminación por "presentar" sexualidades disidentes, es necesario analizar otras condiciones que se conjugan en la vida de las personas. Pensar en todos esos otros "condicionamientos" que generan una mayor discriminación y condiciones de vulnerabilidad, resultando en innumerables desventajas sociales. Se habla, entonces, de marcadores sociales de la diferencia o de delimitadores de diferencias socioculturales, que van entrelazados en una persona, pero no como una sumatoria (lineal) de condiciones, sino como un entramado complejo.

Son las diversas condiciones de subordinación que una persona puede vivir simultáneamente, que deben ser analizadas más allá de un simple "sumar" de condiciones históricas específicas o "variables independientes" (Louro, 2014). Las más comunes pueden ser raza, clase, género y sexualidad (Lugones, 2008), pero se suman muchas otras (que prefiero no hacer un listado para no quedarme corta). Debemos aproximarnos desde una mirada holística e interseccional frente a las realidades y contextos específicos de cada ser. De tal modo, aunque el "tema" central que convocó estas reflexiones es la DSG, también tengo presente esas otras condiciones (que, para efectos de este texto, me refiero solo a asuntos de sexualidad).

En ese sentido, no podemos olvidar la interseccionalidad de situaciones de exclusión social. Necesitamos reconocer "la intersección entre las diversas identidades, identificaciones de los sujetos y el carácter de opresión sobre cuerpos que no estén conforme a los ideales" (de Jesus, 2015, p. 11; traducción propia). Además, en ello es importante problematizar el hecho de jerarquizar sufrimientos y los diferentes tipos de opresión, al mirar todas las distintas condiciones desde una lectura crítica e interseccional, que incluya en la reflexión otros aspectos normativos que se nos imponen (de Jesus, 2015; viviane v.,<sup>10</sup> 2015). No obstante, si bien es cierto en muchas de las personas *LGBTIQA+* podemos ver la empatía y solidaridad con otros grupos excluidos, considerando inclusive las interseccionalidades que se imbrican, también encontramos discriminación y opresiones dentro de la misma "comunidad" diversa. Prevalecen en individuos o grupos *queer* sesgos machistas, clasistas, capacitistas, coloniales y especistas, que se traducen en pensamientos, actitudes, comportamientos que van muy en contra de la solidaridad. Falta entonces mucha disidencia, resistencia y reivindicación entre sectores de la "diversidad sexual".

En consecuencia, las lecturas críticas "deben tornarse más potentes a partir de las interacciones empáticas y solidarias con quienes percibamos se encuentran en esas peores situaciones" (viviane v., 2015, p. 42; traducción propia). Es necesario deconstruir identidades esenciales como condición para pensar las relaciones sociales (Carvalho, 2015). Por tanto, nuestro fin ulterior

<sup>10</sup> *viviane v.* es una autora transfeminista; es una persona trans y por ende ese nombre es el elegido por ella, quien además ha decidido escribirlo en minúscula. Por lo tanto, en todas las ideas y citas donde la referencio a ella, usaré letras minúsculas para respetar su deseo.

debe(ría) ser alcanzar la equidad y la justicia social. En esa línea, Hooks (2000) propone que en la lucha por la justicia social deberíamos construir puentes para lograr una transformación colectiva de las estructuras de poder, y no restringirnos a abocar por una identidad.

Aunque en este ensayo me he concentrado en hablar del lugar de la otredad respecto a una parte de la sexualidad humana (i. e. la disidencia sexual y de género), también tengo presente muchos otros marcadores que socialmente colocan a algunas personas en lugares de privilegio, y a tantísimas otras en condiciones de desigualdad y vulnerabilidad.

## Reflexión final

Las configuraciones de la sociedad actual se concretan en prácticas culturales específicas. Algunas dan pie al desarrollo de situaciones de exclusión, discriminación y violencia. Esto se vincula al poder (de distinta índole) y a las representaciones. Ello genera tratos diferenciales hacia personas o grupos con características específicas, que han sido designadas como diferencias o "condiciones especiales" fuera de las normas sociales imperantes (debido a las imposiciones). Por esa razón, son excluidas y señaladas; erróneamente se han nombrado "grupos minoritarios".

Una buena parte de las múltiples prácticas e imposiciones culturales existentes se dirige al campo de la sexualidad humana. En él, se ha establecido quienes pertenecen y quienes se alejan de las sexualidades "permitidas", lo cual deriva en mandatos en cuanto a la orientación sexual y la identidad y expresión de género (entre otros). Tal es el caso traído para este trabajo, el de una población que ha sido colocada en el lugar de ese otre diferente: las personas con sexualidades disidentes. Los tres principales dispositivos sociales para el establecimiento del que llamo "combo" heterosexualidad-cisgeneridad-monogamia fueron la triada religión-ley-ciencia, o sea, el *triángulo del mal* (Acuña Rodríguez, 2022). Los orígenes de esto se remontan tanto a la época de la colonización europea de Abya Yala, como a la medicalización y patologización de la sexualidad en el siglo XIX e inicios del XX.

Las personas que quiebran con las normas en asuntos de sexualidad conforman la mal llamada "diversidad sexual", siendo que otra forma incorrecta de llamarnos ha sido "minorías sexuales". El concepto utilizado en este trabajo es "disidencias sexuales y de género", en tanto que la "marca" diferencial de nuestra abyección respecto a lo "normal" son formas de vivir desde orientaciones sexuales e identidades y expresiones de género diferentes a las señaladas como hegemónicas (la heterocisexualidad normativa).

Así, la disidencia sexo-genérica se vive desde los espacios de alteridad, resiliencia, resistencia y reivindicación. Las estrategias utilizadas para ello dependen de cada contexto donde una persona se encuentre; contexto, en términos tanto de espacio-lugar, como de momento histórico-social-cultural. Así, se ha desarrollado el movimiento LGBTIQ+, el cual ha tenido una evolución lenta pero constante; los logros se han ido percibiendo, sintiendo y evidenciando con el pasar de los años.

No obstante, el poder capitalista-neoliberal se ha aprovechado también de la población *queer* de varias maneras. Ha cooptado y comercializado luchas e identidades *queer*, reduciéndolas a espectáculos y mercados de consumo (en el marco, por ejemplo, de lo “*gay-friendly*”). Ha usado la “diversidad sexual” para lavar su imagen y justificarse, mediante el *pink washing* y el *rainbow washing*. Ha reforzado jerarquías entre las personas, también perpetuando desigualdades estructurales. Por ende, resulta necesario generar (cada vez más) estrategias de resistencia y boicot al neoliberalismo. Junto con ello, es imprescindible considerar las interseccionalidades, no quedándonos solo en reivindicaciones vinculadas a nuestras sexualidades disidentes, sino teniendo presente las múltiples formas de exclusión y opresión que el sistema hegemónico ejerce.

Las personas que encarnamos la disidencia sexual y de género hemos ido plantando semillas, entendidas como lo que germina, crea, crece y da frutos. El trabajo está aún en proceso, a manera de “esta historia continuará”, hasta que algún día logremos alcanzar la verdadera equidad para todes y la justicia social.

## Referencias

- Acuña Rodríguez, María del Carmen. (2014). Reflexiones en torno al vínculo género-educación superior. *Revista Educación*, 38(2), 89-106. <http://www.revistas.ucr.ac.cr/index.php/educacion/article/view/15263>
- Acuña Rodríguez, María del Carmen. (2022). Población LGBTIQ+ en Costa Rica: avances en derechos (nacionales e institucionales) y prospectivas para las universidades. *Cambios y Permanencias*, 13(2), 1-28. <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistacyp/article/view/13867>
- Althusser, Louis. (1974). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Siglo XXI Editores.
- Asquith, Nicole. (2019). *Pinkwashing, whitewashing, and rainbow washing: The commercial co-optation of queer resistance* [Lavado rosa, lavado blanco y lavado arcoiris: la cooptación comercial de la resistencia queer]. En Nicole Asquith, Isabelle Bartkowiak-Théron y Karl Roberts (Eds.), *Queering criminology* (pp. 45-60). Palgrave Macmillan.
- Bourdieu, Pierre. (2000). *La dominación masculina*. Editorial Anagrama. <https://www.uncuyo.edu.ar/planificacion/upload/4-nuevas-masculinidades.pdf>
- Butler, Judith. (2001). *El género en disputa: el Feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós Mexicana.
- Butler, Judith. (2006). *Deshacer el género*. Paidós.
- Butler, Judith. (2009). *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Paidós.
- Butler, Judith. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós.
- Carvalho, Natália Silveira de. (2015). Género e sexualidade: interseções em disputa. En Jaqueline Gomes de Jesus (coord.), *Transfeminismo: teorias e práticas* (pp. 83-98). Metanoia.

- de Jesus, Jaqueline Gomes. (2015). Interloquções teóricas do pensamento transfeminista. En *Transfeminismo: teorias e práticas* (pp. 17-32). Metanoia.
- De Lauretis, Teresa. (1987). *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction*. Indiana University Press. <https://keepypsiblack.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/02/lauretis-teresa-de-technologies-of-gender-essays-on-theory-film-and-fiction.pdf>
- Drucker, Peter. (2015). *Warped: Gay Normality and Queer Anti-Capitalism* [Desviados: normalidad gay y anti-capitalismo queer]. Brill.
- Duggan, Lisa. (2003). *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy* [¿El ocaso de la igualdad? Neoliberalismo, política cultural y el ataque a la democracia]. Beacon Press.
- Dussel, Enrique. (1977). *Filosofia da Libertação na America Latina*. Loyola.
- Fausto-Sterling, Anne. (2000). *Sexing the body: Gender politics and the construction of sexuality*. Basic Books.
- Fausto-Sterling, Anne. (2006). *Cuerpos sexuados: la política de género y la construcción de la sexualidad*. Melusina.
- Fornet-Betancourt, Raúl. (2001). *Transformación Intercultural de La Filosofía*. Editorial Desclée de Brouwer.
- Fornet-Betancourt, Raúl. (2004). Lo intercultural: El problema de y con su definición. En *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural. Tomo 37* (pp. 9-14). Concordia. <https://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/081215.pdf>
- Fornet-Betancourt, Raúl. (2006). Interculturalidad o barbarie. 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad. *Comunicación: Revista Internacional de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Estudios Culturales*, (4), 27-49. <https://doi.org/10.12795/comunicacion.2006.v01.i04.01>
- García Ferrando, Urko Álex. (2015). Teoría de los marcos de género. En Asun Pié y Jordi Planella (coords.), *Políticas, prácticas y pedagogías traNs* (pp. 41-61). Editorial UOC.
- Hall, Stuart. (1997). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* [Representación: representaciones culturales y prácticas significantes]. Sage Publications.
- Hall, Stuart. (2003). *Identidad cultural en posmodernidad*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hooks, Bell. (2000). *Feminism is for everybody: Passionate politics* [El feminismo es para todes: política apasionada]. South End Press.
- Instituto Nacional de las Mujeres (INAMU) (2015). *Segundo Estado de los Derechos Humanos de las Mujeres en Costa Rica*. INAMU. [https://formatos.inamu.go.cr/SIDOC/archivosLibros/Segundo\\_Estado.pdf](https://formatos.inamu.go.cr/SIDOC/archivosLibros/Segundo_Estado.pdf)
- Kusch, Rodolfo. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Colección Estudios Latinoamericanos.

- Kusch, Rodolfo. (1978). *Esbozo de una antropología filosófica americana*. San Antonio de Padua.
- Louro, Guacira Lopes. (2014). *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista* (16.ª ed.). Vozes.
- Lugones, María. (2008). *Colonialidad y género*. *Tabula Rasa*, (9), 73-101. <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>
- Margulis, Mario. (1997). Cultura y discriminación social en la época de la globalización. *Nueva Sociedad*, (152), 37-52. [https://static.nuso.org/media/articles/downloads/2638\\_1.pdf](https://static.nuso.org/media/articles/downloads/2638_1.pdf)
- Pierucci, Antônio Flávio. (2007). Do feminismo igualitarista ao feminismo diferencialista e depois. En Tânia Suely Brabo, *Gênero e educação: lutas do passado, conquistas do presente e perspectivas futuras* (pp. 30-44.) Ícone.
- Planella, Jordi y Pié, Asun. (2012). Pedagoqueer: resistencias y subversiones educativas. *Educación XXI*, 15(1), 265-283. <https://doi.org/10.5944/educxx1.15.1.159>
- Planella, Jordi y Pié, Asun. (2015). Pedagogías transfronterizas: cuerpo, cultura y teoría queer. En Asun Pié y Jordi Planella (coords.), *Políticas, prácticas y pedagogías traNs* (pp. 15-40). Editorial UOC.
- Planella, Jordi. (2005). Pedagogía y hermenéutica del cuerpo simbólico. *Revista de Educación*, (336), 189-201. <https://www.educacionfpydeportes.gob.es/revista-de-educacion/en/numeros-revista-educacion/numeros-anteriores/2005/re336/re336-11.html>
- Planella, Jordi. (2008). Educación social, acompañamiento y vulnerabilidad: hacia una antropología de la convivencia. *Revista Iberoamericana de Educación*, (46/5), 1-14. <https://doi.org/10.35362/rie4651955>
- Preciado, Paul. Beatriz. (2008a). *Manifiesto contrasexual*. Ópera Prima.
- Preciado, Paul. Beatriz. (2008b). *Testo yonqui*. Espasa-Calpe.
- Preciado, Paul. Beatriz. (2020). *Un apartamento en Urano: Crónicas del cruce*. Editorial Anagrama.
- Puar, Jasbir. K. (2007). *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times* [Ensamblajes terroristas: homonacionalismo en tiempos queer]. Duke University Press.
- Puar, Jasbir. K. (2017). *The Right to Maim: Debility, Capacity, Disability* [El derecho a mutilar: debilidad, capacidad, discapacidad]. Duke University Press.
- Quijano, Anibal. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 122-151). CLACSO. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>
- Real Academia Española (RAE) (2024). *Diccionario de la lengua española* [versión electrónica] (23a. ed.). <http://www.rae.es>

- Rich, Adrienne. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *DUODA Revista d'Estudis Feministes*, (10), 15-42. <http://www.mpisano.cl/psn/wp-content/uploads/2014/08/Heterosexualidad-obligatoria-y-existencia-lesbiana-Adrienne-Rich-1980.pdf>
- Rubin, Gayle. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo. *Revista Nueva Antropología*, 8(30), 95-145. <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/nueva-antropologia/article/view/15478/13814>
- Saraiva, Márcio Sales. (2015). Gênero e orientação sexual: uma tipologia para o movimento transfeminista. En Jaqueline Gomes de Jesus (coord.), *Transfeminismo: teorias e práticas* (pp. 57-82). Metanoia.
- Schulman, Sarah. (2012). *The Gentrification of the Mind: Witness to a Lost Imagination* [La gentrificación de la mente: testigo de una imaginación perdida]. University of California Press.
- Sears, Alan. (2014). *The Next New Left: A History of the Future* [La siguiente nueva izquierda: una historia del futuro]. Fernwood Publishing.
- Segato, Rita Laura. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Silva, Neusa Vaz e. (2009). *Teoria da cultura de Darcy Ribeiro e a filosofia intercultural*. Nova Harmonia.
- Souza, Ricardo Timm de. (1996). O século XX e a desagregação da Totalidade. En *Totalidade e Desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas* (pp. 15-29). EDIPUCRS.
- v., viviane. (2015). É a natureza quem decide? Reflexões trans\*sobre gênero, corpo e (ab?)uso de substâncias. En Jaqueline Gomes de Jesus (coord.), *Transfeminismo: teorias e práticas* (pp. 33-55). Metanoia.
- Vallescar Palanca, Diana de. (2000). *Hacia una racionalidad intercultural: cultura, multiculturalismo e interculturalidad*. Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. <https://hdl.handle.net/20.500.14352/62387>
- Zea, Leopoldo. (2005). A Filosofia na América Latina como problema do homem. En *A Filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente* (pp. 355-373). Garamond.