Publicado en: Assis, Z. y M. Guadalupe Dos Santos (comp.) *Diferencia sexual e deconstrução de subjetividade em perspectiva*, Belo Horizonte, D´Placido, 2015, pp. 165-186.

Del sexo binario a la diversidad de géneros: algunas contribuciones teóricas

María Luisa Femenías
(UNLP-UBA)

The variety and rapidity of the changes symbolized by these random examples [family, clothing, gender gap] have generated an expressly political backlash by the "New Right", doubts about individual identity, and fears of sexual obliteration-through-equality. In response to such persona and social upheaval, professionals throughout the country —scientists, journalists, economists, and politicians— have begun to search out the real truths about sexual differences.
Anne Fausto-Sterling (1985)

Con las palabras que acabo de citar, Sterling daba comienzo en 1985 a su libro *Myths of Gender*.[1] Desde esa fecha hasta nuestros días, los estereotipos en torno a la dupla inferioridad/superioridad que históricamente ha separado a mujeres y varones, al tiempo que generaba estereotipos de femineidad y de masculinidad normativas, decretando "desviadas" a todas las personas que no los cumplían, se ha ido estrechando sensiblemente.[2] Si por siglos, médicos, filósofos, biólogos, teólogos, sociobiólogos, psicólogos, entre otros, argumentaron a favor de la "diferencia" (a veces específica) que divide los sexos, la variabilidad, los cambios y el estrechamiento actual de esa brecha entre el binarismo exclusivo y excluyente, deja al descubierto que nada en los seres humanos es meramente biológico y que las similitudes entre los humanos son mucho más fuertes que sus diferencias. (Sterling, 1985:4; Di Segni, 2013:234)

¿A qué me refiero cuando digo "binarismo" o "dimorfismo sexual"? En principio, a un conjunto de creencias (Sterling las denomina "mitos") de tipo conservador y claramente patriarcal que sostiene que i) los sexos son dos y sólo dos: varón y mujer; ii) las relaciones sexuales tienen como fin la procreación y sólo la procreación y iii) la familia "natural" es patriarcal, monogámica, heterosexual y para toda la vida (como lo son los sexos, los deseos o las identidades). En esta oportunidad, me interesa detenerme en el inciso i); es decir, en que, cuando se habla de dos sexos (masculino y femenino), se considera a la dicotomía en "normal" "natural", exclusiva y excluyente. Por añadidura, se les adscribe un conjunto de aspectos muy complejos desde el punto de mira de la psicología, la personalidad, los deseos, los intereses y la sexualidad humanas, disciplinado dicotómicamente, uno por contraposición uno del otro. El sexo anatómico externo, con el que a primera vista y al nacer, se clasifica a casi todos los seres humanos se considera necesario y suficiente para tal distinción. Tan fuerte es la creencia en la suficiencia de la dicotomía anatómica externa, que difícilmente se tienen en cuenta otros niveles de la sexualidad, como la anatomía interna, el sexo cromosómico, el hormonal, la identificación psicológica o el deseo, etc. Es más, tradicionalmente, cuando la dicotomía sexual externa es dudosa, se la define

[1] Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación H.591, radicado en CINIG-IdIHCS de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Universidad Nacional de la Plata), que dirijo.
[2] Todas mis referencias y presupuestos remiten, en general, a la cultura Occidental.

quirúrgicamente en términos *correctivos*; en otras palabras, se disciplina la anatomía; o al menos así se procedía indefectiblemente hasta hace muy pocos años. Actualmente, en algunos lugares ya se suspendió esa práctica, en otros aún no. Es decir, que presupuesta la "normalidad natural biológica", la "cura" o "rectificación" a las "desviaciones" era la cirugía o los shocks hormonales, sin que cupiera revisar los presupuestos del dogma normativo que los sustentaba.

En ese sentido, la categoría de género abrió muchas instancias que invitaron a revisar la "normal" apreciación de que el sexo biológico es el sostén *natural* de la asignación cultural del género, tal como aún se consideraba mayormente en la década de los setenta y principios de los ochenta. Desde ese punto de mira, no sólo se "leía" el "género" como un signo del sexo al que se interpreta prescriptivamente, sino que además se lo inscribía bajo la consigna de su inmutabilidad: la identidad de género, como la de sexo, subjetiva y de cada quién, que acompaña durante toda su vida. De ahí que toda elección sexual (heterosexual, homosexual, bisexual o *trans*), implicara asumir invariablemente y para siempre alguna de esas opciones.

De modo que la amplia variabilidad humana, en todos sus sentidos, a fin de permanecer estable registró en muchos campos, paradigmáticamente el sexual, un férreo disciplinamiento social que obligaba a encolumnar todos los rasgos difusos de un cierto sujeto dentro de los límites del estereotipo vigente de "varón" o de "mujer". Sólo de ese modo, cada sujeto tenía una identidad de sexo-género normativa que *daba cuenta* de su sexo anatómico, cromosómico e identitario, debiendo expresar y aceptar los roles correspondientes. Tomando el concepto foucaultiano de disciplinamiento, ese ejercicio de control social externo y de autocontrol individual, era la única vía de escape a lo que se consideraba perverso, desviado, enfermo, antinatural o criminal, como mostraré más adelante.

En suma, la acción política se entromete en la vida de los sujetos albergados en sus cuerpos, signo inequívoco —en palabras de Foucault— del *disciplinamiento* y de la *biopolítica*.[3] Estos dos poderes fundamentales, no antitéticos —según Foucault— se desarrollaron a partir del siglo XVII y constituyen dos polos entrelazados por un haz de relaciones. En un extremo, el cuerpo como máquina: su adiestramiento, el aumento de sus aptitudes, la expansión de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y, a la par, de su docilidad y sumisión, su integración en sistemas de control eficaces y económicos; todo bajo el persuasivo discurso de la seguridad y "el cuidado". Si en algún momento Foucault denominó ese ejercicio "anátomo-política del cuerpo humano", más adelante acuñó la noción de "disciplinamiento", recogiendo ampliamente ese sentido.

En el otro extremo, conformado algo más tarde hacia mediados del siglo XVIII, el interés ya no se centra en el cuerpo propio *qua* singular, sino en el cuerpo-especie. Un cuerpo que hasta cierto punto se puede considerar "colectivo", el tradicional *cuerpo social de la polis* del que hablaba Hobbes; un cuerpo plural atravesado por la mecánica de lo viviente. Se trata de un cuerpo social que sirve de soporte a procesos biológicos regulados: proliferación de nacimientos, mortalidad, calidad de la vida, duración y condiciones de posibilidad de la existencia, niveles de salud, longevidad, expectativas, que pueden variar planificadamente en todo su conjunto. Se trata de series de intervenciones y controles regulados que constituyen la biopolítica de la población.

Ahora bien, tanto las disciplinas del cuerpo como las regulaciones de la población, son los dos ejes alrededor de los cuales se desarrolla la organización del poder sobre la vida.[4] En palabras de Foucault, esos dispositivos de poder se articulan directamente sobre el cuerpo en tanto sus funciones, procesos fisiológicos, sensaciones y placeres, bajo el

[3] Femenías (2013 b).
[4] Foucault (1977): 168s.

desarrollo de las tecnologías modernas de poder, que toman como blanco la vida. Es decir, se trata del modo en que el poder invade lo que cada quién tiene de más material y viviente. Sin perder de vista lo que acabo de decir, propongo un breve recorrido que responde a lo que he denominado topologías; reviso tres: 1- El contexto /consenso social que nos hace vivir normativamente como "mujer" o como "varón"; 2- La variabilidad humana frente a los estereotipos normalizados/idealizados; 3- El problema de cómo responder a las exigencias de las diferencias, que conforman nuestras subjetividades vividas *qua* cuerpos sexuados.

1-Vivir como "mujer" o como "varón"

Durante el primer tercio del siglo XX, sobre el transfondo de lo que Foucault denomina la "moral victoriana", y de la mano del nazismo, se reflotaron un conjunto de leyes que no sólo prohibieron ejercer cargos públicos a los judíos sino, y este es el aspecto que me interesa subrayar, regularon la sexualidad de los seres humanos bajo una rígida tabla que definía la sexualidad "normal", dejando del lado de lo perverso, anormal o desviado todo otro estilo, ejercicio o elección sexual considerada no-normal por definición: se trata de lo que Judith Butler denominó (siguiendo a Julia Kristeva) "lo abyecto". Así, de lado de "lo abyecto" quedaba no sólo la homosexualidad sino también la masturbación, el travestismo, la pedofilia, la drogadicción, el fetichismo, el sadismo sexual, la prostitución y la bisexualidad.[5] A pesar de todo, el problema más grave es que más allá de las regulaciones del nazismo, al menos respecto de la sexualidad, una tabla aproximadamente afín fue elaborada en EEUU por la "American Psychiatric Association". Tal como puede constatarse, en las diferentes ediciones (con algunas variaciones cosméticas) del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) ―cuyo capítulo 11 (once) está dedicado a los desórdenes sexuales―, y tal como puede inferirse del título mismo de la obra, se define allí cuáles son los desordenes sexuales, considerados además "desórdenes mentales". Di Segni ilustra la potente influencia del *DSM* durante las décadas del cincuenta y el sesenta en todas las academias de psiquiatría de Occidente, fundamentando su disidencia respecto de esas prácticas, al parafrasear irónicamente a Simone de Beauvoir: "Normal no se nace, se hace *con esfuerzos, a veces, titánicos*".[6]

La misma Di Segni muestra cómo la represión y el disciplinamiento sexual fueron los telones de fondo tanto del *Mayo francés* cuanto de los disturbios de *Stonewall Inn* o del movimiento *Hippie.* Otro, no menor, fue el tema racial. Curiosamente, la patologización y/o criminalización sexual y racial reforzaba (y refuerza) directa e indirectamente el famoso paradigma WASPM (White Anglo-Saxon Protestant Male). Es decir, el modelo normativo de los varones blancos, anglosajones, protestantes) que, como se sabe, es el eje de la crítica feminista y de su denuncia a las exclusiones; crítica que se ha ido profundizando a lo largo de las últimas décadas, pero que hubiera sido muy difícil de abrir sin esa brecha feminista. Llama la atención que el manual "Psi" recoja en un mismo grupo tanto el fetichismo, la prostitución cuanto la pedofilia y que se defina a las mujeres como *naturalmente sometidas al varón* considerándose patológica, desviada o anormal cualquier iniciativa de autonomía, rebelión, agresividad o resistencia a ocupar el lugar subordinado prescripto como *natural*.[7] Tan álgido fue el debate entre los biopoderes en pugna en torno a esa problemática, para usar vocabulario foucaultiano, que en 1964 la UNESCO reunió un conjunto de especialistas a los efectos de discutir la cuestión. Sin eludir consecuencias éticas y sociales, y con el fin de producir un informe "autorizado", a grandes rasgos, el estudio concluyó que la variabilidad entre las razas y los sexos es mucho menor que sus

[5] Código Penal Alemán, § 175 citado por Di Segni (2013): 89; 174 *et pass.*
[6] Di Segni, S., (2013):171. Mi resaltado.
[7] Di Segni (2013): 233s.

similitudes y sus coincidencias biológicamente relevantes.[8] Es decir, las alegadas "diferencias subordinantes" eran estadísticamente irrelevantes y podían ser consideradas un "mito" más para retomar el vocabulario de Sterling. A la luz de esas y otras argumentaciones, respecto de las cuestiones sexuales prosperó el concepto de "género" como lo culturalmente impuesto. Por esa época, se lo exploró en relación a la analogía: el sexo es a la naturaleza como el género a la cultura. Más o menos en estos términos, los ´70 vieron extenderse el concepto de "género" como un primer camino reflexivo a través del cual cada lector/a pudo encontrar puentes entre textualidad e historicidad, femenino y masculino, movimiento social y rol, desarrollo y construcción, naturaleza y cultura, recorrido que infructuosamente intentó deslindar "lo natural" de lo "adquirido."

La invocación de la igualdad de derechos, de reconocimiento y de valoración se convirtió en el eje que toda discusión *política* tuvo que enfrentar al abordar la cuestión de la equidad social, los derechos igualitarios y la apertura a los espacios de interacción de los movimientos sociales. Las representaciones de las diferencias y su rechazo a los modelos biomédicos y "Psi", que deslindaban lo normal de lo anormal, la norma del defecto, la equivalencia de la inferiorización, constituyeron "realidades" que se discutieron desde sus consecuencias hacia sus causas fundantes, desarrollándose un número importante de conceptos y teorías, a veces en tensión. Esas tensiones pueden leerse como nacidas de la resistencia individual y la colectiva; del disciplinamiento y la biopolítica, renovando la necesidad de teorizar el cuerpo; no ya como cuerpo "en-sí" (ideal, despojado, idealizado) sino como "cuerpo vivido", disciplinado o negado en un espacio marcado por la resistencia al disciplinamiento y los biopoderes.

En suma, a partir de los años sesenta, la creciente separación entre heterosexualidad-placer y embarazo (gracias a la píldora anticonceptiva), comenzó a desplazar el tema de los límites de nuestro dominio sobre el cuerpo, hacia otras preocupaciones disciplinantes. Por un lado, la bulimia y la anorexia como modos específicos de biocontrol sobre el cuerpo de las mujeres. Por otro, el ejercicio obligatorio de una "sexualidad normativa", como experiencia constitutiva y activa. Estos desplazamientos problemáticos pusieron al descubierto la variabilidad humana frente a todo estereotipo normalizado y ontologizado.

2- La variabilidad humana frente al estereotipo idealizado

Mi segundo *topos* es el del "estereotipo", término que originariamente se refirió a las planchas de metal cuyos caracteres no-móviles se conservan para nuevas impresiones o tirajes". Por extensión, su significado remite a "cristalización" o "petrificación" de un modelo o forma, y aparece recién en el siglo XX de la mano de las Ciencias Sociales, que lo convirtieron en su centro de interés. En general, las características con las que se "describe" a mujeres y varones son estereotipadas cuando congelan un conjunto de características, virtudes y/o defectos, repetidas sin el menor análisis y sin tomar en cuenta a las personas en su singularidad. Las características de "La Mujer" y de "El Varón", como estereotipos, circulan ampliamente tratándose de un "saber sedimentado" que reemplaza, interfiere o enturbia el conocimiento efectivo de cada persona singular. En la mayoría de los casos, se apela incluso a la noción de "naturaleza" para avalar o fundamentar tales estereotipos, desconociendo rasgos singulares, historias de vida, experiencias, y/o el peso del disciplinamiento socio-cultural que lleva a varones y mujeres jóvenes a adoptar ciertas posturas que se entienden como *naturales*.

¿Qué significa que un conjunto de características, virtudes, formas físicas, etc. sean *naturales*? En principio, si lo *natural* se opone al *hábito*, que las virtudes o las formas

[8] Di Segni (2013): 234.

corporales lo sean significa que no se han constituido por hábito, repetición, esfuerzo, disciplinamiento o planificación biopolítica. En segundo término, significa que tales virtudes o rasgos no son, en consecuencia, producto ni de la deliberación ni de la elección voluntaria de las personas, sino que están prefiguradas y determinadas, sin responsabilidad alguna de los sujetos que las portan, lo que, en consecuencia, los configura como "*carentes de voluntad*" o "*sin voluntad de decisión"*. Si se acepta esto, entonces que los rasgos propios de mujeres y de varones sean "naturales", desemboca en algunos problemas teóricos que, cuanto menos, requieren un mínimo examen. En primer lugar, si mujeres y varones poseen virtudes del carácter por *naturaleza*, la educación carece de sentido porque, ¿para qué educar, generar hábitos y disciplinas *de lo que ya se tiene naturalmente*? Es decir, la educación nada añadiría a la naturaleza de cada quién.

Llamo la atención, entonces, sobre cómo los rasgos morales y de carácter se vinculan, bajo la noción de "función", en términos de lo que la sociedad prescribe como la *función propia* de cada quién, según su grupo de pertenencia. Así, por ejemplo, las mujeres son "buenas" en tanto cumplen con la *función* que les *corresponde por naturaleza* y según lo que *las leyes de la naturaleza les prescriben*. Por lo general, las tradiciones hegemónicas, las disciplinas y las biopolíticas configuran ese significado de "lo normal-natural-propio", que se consolida en estereotipos de género (de clase, de etnia) que dictan a mujeres y varones una suerte de "deber ser/hacer"; estereotipos que se promueven biopolíticamente y que *encarnan* (literalmente) perfiles ideales que oscurecen, invisibilizan o niegan la variabilidad de los humanos singulares, restándoles derechos, reconocimiento, libertad y dignidad.

3- Contra las esencias, la performatividad

Este tercer *topo*, vinculado fuertemente a los anteriores, pone el acento en lo que mucho/as filósofo/as y teórico/as han considerado "esencia", en términos de lo "natural/normal". Examinar cada una de esas posiciones teóricas excede las posibilidades de este trabajo, por lo que me centraré sólo en una, actualmente de gran influencia: la de Judith Butler. No obstante, subrayo que ni es la única ni siquiera la primera que realizó una crítica al esencialismo.[9]

Brevemente, por un lado, Butler rechaza la distinción entre sexo y género, considerando que ambos conceptos son normativos y, en consecuencia, refuerzan estereotipos y mandatos, subrayando que al entenderlos como una relación de causalidad, se convierte al género también en binario y "natural". Esto se torna en un nuevo fundamento último de la patologización de las sexualidades alternativas. Este desafío crítico a la estabilidad del dimorfismo sexual, la llevó a acuñar la noción de "categorías identitarias transgenéricas" renovando las concepciones habituales sobre el cuerpo y la sexualidad.[10] En su concepción, el cuerpo material es el resultado de un proceso performativo, tal como lo pone de manifiesto en *Bodies that matter* (1993). En *Gender Trouble* ya había sostenido que no se debe comprender al género como una construcción que *se impone* a la superficie material del cuerpo y su sexo, sino que, por el contrario, debe entendérselo como la materialización misma de las normas que lo regulan. Por tanto, el sexo no es algo que se tiene y que habilita una descripción estática, sino aquello que

[9] Femenías, M. L., V. Cano & P. Torricella (2013).

[10] Butler recoge la desestabilización de la categoría de "diferencia sexual" de las teorías francesas del discurso y de la "escritura de mujeres", p.e. H. Cixous, M. Wittig; sumó la crítica postmoderna de J. Derrida, G. Deleuze, M. Foucault, la relectura del psicoanálisis freudiano desde el "giro linguïstico" en J. Lacan, J. Kristeva e L. Irigaray y la crítica a la denominada institución de la "heterosexualidad compulsiva" de M. Wittig y A. Rich. Como resultado se renovó el interés en la fundamentación de categorías sexuales, que hasta entonces habían sido aceptadas como "un dato biológico natural".

califica al cuerpo, inscribiéndolo en el dominio de la inteligibilidad cultural.[11] Butler refuerza, de este modo, la tesis de que el sexo está normativamente construido a partir de códigos culturales binarios de los rasgos precisos que el poder productor *necesita* para perpetuarse. En tal sentido, defiende la hipótesis de que la noción moderna de sujeto está tan estrechamente vinculada al sexo normativo y que sólo puede hablarse *significativamente* en términos de varón heterosexual. Por tanto concluye que ni hay género diferente del sexo, ni dimorfismo sexual natural como dato del cuerpo, ni discontinuidad reificada entre varón y mujer. En conclusión, para Butler, sólo hay *construcciones prescriptivas y prácticas confirmatorias*.

En *Bodies that matter* refuerza esa concepción, jugando, en primer término, con el doble significado de "matter" (en inglés) como "materia" y como "lo que tiene importancia". Luego adopta la hipótesis de que el cuerpo es un *medio* o *instrumento* en el que se inscriben los significados culturales. De ahí su pregunta ¿Cómo se llega a ser un cuerpo material, dimorfo, *en* y *a través* de las marcas del género? Es decir, lejos de presuponer un cuerpo biológico sexuado como "dato" en el que se inscriben los significados del "género", lo entiende en sentido foucaultiano como una inscripción que no preexiste biológicamente y *per se*; su inscripción generizada es precisamente *resultado del poder*.

Es decir, lo que constituye la persistencia del cuerpo, sus contornos y sus movimientos, es "lo material", pero esa materialidad debe pensarse como efecto del poder; su efecto más productivo. Por tanto, ni puede hablarse de sexos naturales ni se puede ignorar la historia de los cuerpos. Estos han sido producidos por mandatos culturales que les han dado significado y materialidad.[12] A su juicio, sostener lo contrario legitima posturas esencialistas, subsidiarias –en sentido nietzscheano- de la *metafísica de la sustancia* en tanto presuponen cuerpos biológicamente determinados previos e independientes de las narraciones que los configuran. Butler considera, entonces, que el lenguaje es productivo, constitutivo y *performativo* en la medida en que todo acto significante resulta en la delimitación y traza de la frontera del objeto al que define como tal, aunque se lo declare previo a toda y a cualquier significación.[13] Por eso, el cuerpo recibe la inscripción narrativa de la historia y se constituye en binariamente sexuado, soportando modos institucionalizados de control a partir del disciplinamiento del deseo.

Aceptar la concepción de que el lenguaje constituye la materialidad de los cuerpos, como condición necesaria pero no suficiente, significa aceptar también que al romper las determinaciones discursivas binarias, tal como lo entiende Butler, acaece la proliferación paródica de los cuerpos-sexo-generizados. Es un resultado dinámico e inconstante que se produce performativamente.[14]

Si bien Butler tiene presente la noción de performatividad de John Austin, donde "decir" es "hacer", es producir efectos y consecuencias, no se limita a ella.[15] Para Butler, los performativos constituyen fórmulas de habla legitimadoras, que se sostienen en redes de recompensas y castigos discursivos y se construyen por reiteración, persistencia y estabilidad de la citación pero que también abren la posibilidad de la ruptura. En su interpretación, la performatividad se entiende como aquello que impulsa y sostiene un proceso de iterabilidad o de repetición constreñida a ciertas normas; no se trata meramente de un libre juego, una teatralización o simplemente un "performar" (realizar). La repetición instituye al sujeto corporizado en su temporalidad. Por tanto, no se trata de un acto singular

[11] Butler (1990): 2.
[12] Butler (1990): 201.
[13] Butler (1993): 22-30.
[14] Butler (1993): 10.
[15] Austin (1982).

o de un acontecimiento aislado, sino de una producción ritualizada, de una reiteración bajo y mediante ciertas condiciones de prohibición y de tabú, que nunca determinan al sujeto por completo.[16] Justamente ahí se ancla la capacidad política y transformadora de las enunciaciones de resistencia capaces de inscribir nuevos significados: esa es precisamente la fuerza de los preformativos. Su capacidad de ruptura favorece la de asumir ilimitadamente significados nuevos, donde su fuerza reside en que lo que se dice no puede separarse de la fuerza afirmativa del cuerpo: se trata, por tanto, de un acto corporal.[17] Así, la verdadera *fuerza* de los performativos radica en que todo acto de habla se performa (se realiza) corporalmente; es su dimensión expresiva que no sólo comunica lo que se dice sino que muestra al cuerpo como el instrumento privilegiado de la expresión retórica.

*

¿Por qué ha sido necesario este recorrido? ¿Por qué, si el universalismo y el principio de igualdad ante la ley garantizan igual trato a todos y cada uno de los sujetos indistintamente de su religión sexo, opción sexual etnorraza, etc. ha sido necesaria esta reconstrucción teórica? En lo que sigue, indicaré tres cuestiones por las que ese recorrido ha sido necesario: i) la organización dicotómica del conocimiento y de la sociedad; es decir del "mundo"; ii) la distinción entre lo político y lo social; y, por último, iii) la revisión de gramático-filosófica de la distinción sintáctica/semántica - formal/material.

i) El orden dicotómico

A partir de los sesenta, la epistemología feminista muestra cómo el "mundo", y el conocimiento que tenemos de él, se organiza mayormente según dicotomías tales que dejan a las mujeres fuera de la condición de sujeto epistémico.[18] Tradicionalmente, la justificación de esa situación se basó en el aspecto más significativo de esa dicotomía: su jerarquización. De ahí, la condición de "inferioridad" de las mujeres en general, salvo excepción. Es decir, su inferioridad es la norma y toda exclusión sólo hace "justicia" a esa condición natural inalienable. Los estereotipos culturales de lo femenino y de lo masculino se corresponden aproximadamente con las columnas que consigno a continuación (o similares), cuya antigüedad y legitimación les es dada por la filosofía al menos desde la época clásica, y que representan en general un principio activo y uno pasivo, respectivamente:[19]

masculino	femenino
fuego	noche
brillante	oscuro
cielo	tierra
caliente	frío
seco	húmedo
raro	denso
ligero	pesado
derecha	izquierda
duro	blando

Tabla que se resignifica según el paso del tiempo y que recientemente ha sido consignada en términos de:

objetivo	subjetivo
universal	particular

[16] Butler (1993): 95.
[17] Butler (1993):143-147.
[18] Femenías y Spadaro (2013).
[19] Femenías (1995): 95ss.

racional	emocional
abstracto	concreto
público	privado
mente	cuerpo
normal	anormal (desviado; inferior)
sujeto	abyecto

Es fácil encontrar las redes metafóricas que se construyen sobre estas dicotomías y, aunque de modo quizá menos obvio, pueden igualmente reconocerse los conceptos de la lista precedente como modos culturales, sintéticos y "obvios" de reconocer y constituir la relación inclusión y exclusión.

Ahora bien, subrayo que se trata de pares dicotómicos porque cumplen con dos condiciones: a saber, exhaustividad y exclusión. Esto significa que no existen gradaciones posibles: se es "normal" (es decir se sigue el estereotipo del modo más ajustado posible) o se es "anormal" (es decir, se lo rechaza y se vive de modo alternativo, es decir, anormal): el lugar de "lo abyecto" afirma Butler en *Gender Trouble* es el más densamente poblado. En otras palabras, el universo del discurso se agota en ese par, que es exhaustivo; es decir, agota el universo del discurso. Del mismo modo ―y así se cumple la segunda condición― si alguien pertenece al grupo de los "normales" no puede, por definición, pertenecer al otro, "el abyecto". Es decir, una pertenencia excluye la otra *necesariamente.* Si bien esto se corresponde a ciertos principios lógicos, su aplicación a las organizaciones humanas y sociales ha sido extensa, compleja y controvertida, con las consecuencias del caso. Además, como bien señala Olsen, esos pares dicotómicos están sexualizados lo que, al mismo tiempo, implica su jerarquización. Dicho de otro modo, directa e indirectamente se refuerza los estereotipos en una trama tan sutil como compleja y difícil de desmontar. Así, el estereotipo sirve tanto para ocultar el sexismo como para mantener el *status quo*; es decir, el saber común, *normal* y consuetudinario que resuelve que lo masculino es más valioso que lo femenino; línea argumentativa que no hay necesidad de probar "por bien sabida".

A esa situación, las primeras sufragistas, las feministas de la Primera Ola e incluso las mujeres que lucharon en la Revolución Francesa, se opusieron exigiendo "igualdad", dado que la noción misma de "universal" les respaldaba para hacerlo. "Igualdad" formal, respecto de los varones, en tanto ellos eran los portadores más aventajados de derechos y beneficios. Como repitió Joan Scott en diversos textos, "igualdad" no es homologación, ni identidad, ni asimilación: es detentar en paridad derechos, obligaciones, beneficios y responsabilidades. El denominado "feminismo de la igualdad" luchó por la igualdad legal ―formal― por leyes equitativas para varones y mujeres, favoreciendo el acceso a los mismos lugares, valores, responsabilidades. Los límites de esta demanda han sido los límites de la Ley, y hubo que llegar hasta los sesenta y setenta para comenzar a desmontar otro ovillo, en el que quienes ocupaban el lugar de "lo abyecto" quedaron enredados.

ii) Lo político y lo social

En 1958, ya lo he subrayado otras veces, Hannah Arendt realiza una distinción que da cuenta de lo que quiero decir. Verdad es que la utiliza para otros contextos, pero puede perfectamente aplicarse a este.[20] En efecto, respecto de los disturbios raciales de Little Rock (EEUU), Arendt dividió el problema en un nivel político ligado a la injusticia donde la segregación (a la población "negra") estaba legalmente impuesta y un nivel social de discriminación sobre la base de la legitimidad de la libre asociación. Así, el problema de la exclusión del racismo (o del sexismo), reconoce dos niveles. Respecto del primer aspecto, la

[20] Arendt (2002): 91-112.

segregación racial (y parece que el espíritu de la afirmación de Arendt incluiría otras segregaciones posibles) es una discriminación legal y por tanto se suprime al abolir las leyes discriminatorias. En nuestro caso, aquellas que no se aplicaran por igual a mujeres y varones, como la tenencia de los hijos, la administración del patrimonio, los derechos de ciudadanía, el acceso a la educación u otras semejantes. Respecto del segundo aspecto, Arendt misma reconoció que la supresión de las leyes segregacionistas ni evitaba la discriminación ni imponía de suyo la igualdad social. Retengo ahora la distinción formal/social. El valor simbólico de la legalidad igualitaria es muy fuerte; el peso de las tradiciones, los preconceptos, los prejuicios y las conveniencias, también. Si bien es difícil no coincidir con Arendt respecto de que la ley de por sí no opera mágicamente como regenerativa de la sociedad, es difícil aceptar que las discriminaciones sigan intactas. Parece imponerse en consecuencia, la necesidad de un nuevo punto de partida; "a fresh start" como dirían las norteamericanas. Si bien la confrontación entre los límites formales y los sociales, con sus mutuas implicancias, no era nueva, sí lo fue revisar las zonas oscuras en las que los prejuicios de etnorraza y de sexo-género habían quedado atrapados en los entresijos de la Ley. No tengo dudas de la necesidad de que un marco jurídico para asegurar un *piso* de igualdad y equidad de sexo-género (o de etnorraza) sea necesario. Dudo seriamente que sea suficiente. La enunciación de los DDHH como garantía fundamental de todos los ciudadanos, no es suficiente sin un planteo serio de políticas públicas que directa o indirectamente favorezcan y alienten estilos sociales no discriminatorios. En general, este aspecto está muy lejos de ser cumplido efectivamente aunque "los derechos" estén asegurados por el marco jurídico institucional.

Más allá del valor simbólico de la "igualdad", aparecen sus límites. Por poco que se observe "lo social", se comprueba la persistencia de las desigualdades de ingreso o de acceso a servicios sociales básicos. En general, por razones vinculadas a la etnorraza, el sexo-género o, simplemente el desafío a estereotipos normativos de sexualidad. Estas discriminaciones entramadas en los vínculos del tejido social, soldadas por prejuicios ancestrales se agravan en la práctica institucional misma de los organismos responsables de implementar las medidas (o los programas) para revertirlas. De ese modo, las instituciones (en el sentido foucaultiano) muestran sus propios límites. En la eficiencia de sus formas, excluyen la equidad de los vínculos entre las personas en tanto objetivo real que alcanzar. La Ley, como pivote fundamental de nuestros derechos, oculta a la vez en sus prácticas cotidianas excluyentes, discriminantes y de invisibilización. Los derechos reales se escurren entre las redes formales, en la materialidad del lenguaje, en la aplicación y la interpretación de la Ley: es decir, en el espacio que media entre el universal enunciado y sus posibilidades reales de implementación. Las falencias materiales en ese espacio, nunca completamente zanjadas muestran la distancia que va del poder hegemónico al no-hegemónico. La *ilusión de universalidad de los derechos*, tiene que llevarnos a seguir examinando los límites de la Ley tanto como de su aplicabilidad, sus zonas ciegas y sus falencias formales y materiales. Como lo reconoce Seyla Benhabib, se trata de la tensión dialéctica entre los imperativos constitucionales y la política real.

iii) La distinción sintáctico-semántica (formal/material) en cuestión

Un primer intento de "solución" fue la propuesta del feminismo "de la diferencia", sobre todo a partir de finales de los setenta. Sin embargo, su desarrollo y debate con "la igualdad" alcanzó niveles más importantes en Europa que en América Latina. En nuestro medio (es decir, el latinoamericano) se produjo un curioso fenómeno de afirmación de la Ley, probablemente motivado por la recuperación (precaria) de las Democracias en el último tercio del siglo XX, y al mismo tiempo, una apelación a las "diferencias", en términos sobre todo de etnorrazas y sexo-géneros u opciones sexuales no-normativas. El punto de anclaje fue la "persona" *qua tale*, entendida como sujeto-agente, lo que exime de especificar su

condición sexo-genérica tanto como la etnorracial o religiosa. Sin duda el pensamiento de Judith Butler fue el más incisivo, difundido e influyente al respecto.

a- Butler y el desvanecimiento de los sexos binarios:

Butler retoma, como se sabe, las críticas de Monique Wittig a la categoría de "sexo", entendido como binario, natural, hetero y jerarquizado, pero las resignifica.[21] En palabras de Wittig, las mujeres obedecen a "su" naturaleza y todo en ellas es sexo; al mismo tiempo, son trabajadoras sirvientes del varón. Denuncia la opresión que crea el sexo desde una posición que piensa la realidad social en términos dialécticos y materialistas, donde las categorías de varón y mujer operan como clases sociales (en el sentido de Christine Delphy o de Shulamith Firestone). Así, Wittig convoca a todas las mujeres a emprender su lucha de clases y cuestionar el orden social y sus supuestos: es decir, que hay sólo dos sexos que responden a dos categorías de individuos (supuesto metafísico con consecuencias ontológicas), que invita a desmontar. Es decir, no es el caso para Wittig que los sexos sean dos y sus diferencias estén establecidas natural, biológica, hormonal y genéticamente; enfoque científico con consecuencias sociológicas, que rechaza. Debido a esos supuestos se produce una división sexual-natural del trabajo, donde la categoría "sexo" se constituye como la base natural de la sociedad heterosexual normativa.

Ahora bien, la novedad de Wittig, que recoge Butler, es que la categoría de sexo no tiene existencia *a priori* y *per se*, sino que, por el contrario, es política. En tanto esto sea así, la dominación no será natural sino social, producto de las relaciones de una sociedad heterosexual. Wittig sostiene entonces la "heterosexualización" de las mujeres (y de los varones) y, en consecuencia, no sólo la obligación de reproducir la especie sino además sostener una economía heterosexual basada en la división sexual del trabajo, como un sistema de explotación según el cual los varones se apropian de la producción y de la reproducción de las mujeres gracias al contrato matrimonial. La crítica de Wittig avanza sobre la definición de "mujer", centrándola en su visibilidad sexual (más que social) de la que —según sostiene— sólo fugan algunos grupos de mujeres: las monjas, las lesbianas, las "solteronas". Es necesario entonces pensar a las mujeres por fuera de los vínculos sexuales y de la dependencia relacional respecto de los varones. Por eso, Wittig invita a destruir la categoría de sexo y, con ella, el sexo binario y la heterosexualidad como institución fundante del orden social, convocando a constituir, sobre todo en *Le Corps Lesbien*, una sociedad lesbiana.

Butler acepta el desafío y va más allá de la ruptura del binarismo cuando adopta el concepto *queer* acuñado por Teresa de Lauretis. Apelando a lo que denomina "fundamentos contingentes", Butler se separa de la lectura materialista de Wittig, para aceptar su particular resignificación del giro lingüístico, del que adopta algunas líneas troncales de análisis. ¿Si no hay sexo natural —se pregunta Butler— para qué mantener la distinción entre sexo y género? ¿Para qué normalizar ciertas formas de esa diferenciación? Desafiada la noción de sexo natural, se impone su uso político como lugar del control de los cuerpos y de los sujetos. El sexo tanto como el género son entonces modos de organización de las normas culturales pasadas y futuras y modos de situarse cada quién con respecto a ellas, en términos de un estilo activo de vivir el propio cuerpo en el mundo, y asumir las consecuencias.

Que para Butler sexo y género sean intercambiables, muestra que considera que la incardinación de la cultura demarca diferencias anatómicas que no son anteriores a las interpretaciones culturales de la diferencia, sino que, por el contrario, son (en el sentido foucaultiano) sus consecuencias; es decir, el binarismo es una interpretación cultural que descansa sobre supuestos normativos naturalizados. El cuerpo, como un campo interpretativo

[21] Wittig (2006).

de posibilidades y de reactualizaciones de la cultura, hace binariamente *mundanos* nuestros cuerpos. Por eso, Butler se propone, a partir de las reformulaciones de género, nuevos modos de amalgamar y de subvertir las oposiciones excluyentes entre "masculino" y "femenino", con modos cada vez más confusos de rompimiento del dimorfismo y apelando a la ambigüedad de las formas, de donde la existencia corporal varón y mujer emerge como una entidad sustantiva *mitificada*, subsidiaria de la metafísica de la sustancia. Por eso, para Butler, no hay nada significativo en el dimorfismo, salvo el interés cultural de mantenerlo sobre la base de sanciones y castigos legales y sociales a lxs transgresores y premios y recompensas a quienes sostienen el andamiaje hegemónico. Para Butler, toda identidad es precaria, producto de la repetición *performativa* de gestos que hacen al cuerpo "mujer", "varón" o "trans", idea fuertemente sostenida en *Gender Trouble*. Las identidades construidas performativamente son expresiones y resultado de la repetición; una tarea de la libertad.[22]

b- Sujetos de deseo / deseos de sujetos

En *Sujetos de deseo*, Butler alude a una suerte de viaje iniciático del sujeto, una suerte de novela metafísica hacia su propia concienciación; una suerte de peregrinación educativa del espíritu donde el sujeto va desplegándose en una conciencia de sí cada vez más profunda, que desafía la gramática y la imaginación ontológica.[23] El viaje al que alude Butler, sin embargo, nunca alcanza punto absoluto alguno; nunca pasa de la ignorancia al saber; de la inocencia al conocimiento, del error a la experiencia enriquecedora porque Butler no acude a la dialéctica hegeliana (o marxista) como método filosófico. Por el contrario, en *Sujetos de deseo* (y en toda su obra) la inscripción del sujeto en el espesor retórico de un discurso trata de abandonar la Razón Teórica para relacionar filosofía y deseo. *Grosso modo* identifico tres grandes hitos en la relación filosofía-deseo en la filosofía de Butler. El primero remite a su tratamiento platónico, especialmente en el *Banquete*.[24] Ahí el deseo (*eros*) se define como deseo por lo que no se es y lo que no se tiene. Contra esa caracterización, arremete fundamentalmente la crítica butleriana. El segundo hito corresponde a la *Etica* de Spinoza de la que retiene, entre otros pasajes, el que considera que el deseo es la esencia del hombre; es decir, el esfuerzo que cada uno realiza para perseverar en el ser.[25] El tercero, siempre siguiendo los textos de Butler, remite a Hegel y su bien conocida dialéctica del amo y del siervo, donde el deseo se define como deseo de reconocimiento.[26] Butler sostiene que no se puede renunciar al deseo, ni dejarlo en un lugar marginal; por el contrario, es preciso explorar las estrategias que a lo largo de la historia se han empleado para someterlo y controlarlo.

Esta restitución butleriana del deseo a un primer plano problemático es parte del hilo conductor de su examen sobre el sujeto, siempre en movimiento y en cambio.[27] Dicho de otro modo, invita a explorar cómo se ha producido la negación del deseo y, en palabras de Foucault, la sociedad disciplinaria. Butler acepta el desafío de "hacer algo con el deseo": en principio explorar su historia, en tanto se presenta como una búsqueda tácita del conocimiento.[28] Si bien no es ahora momento de revisar la producción butleriana al respecto, sí lo es de reconocer con ella que y con Foucault, que hay un disciplinamiento tal de los

---

[22] Butler (1990 b): 25s.

[23] Butler (1999): 17. Butler remite también a otras conceptualizaciones del deseo. Por un lado, los desarrollos de Freud, Lacan y Deleuze; por otro, los análisis de M. Foucault, L. Irigaray y A. Rich. Cf. Casale y Chiacchio (2009).

[24] Platón, *Banquete*, Madrid, Gredos, 1982. Tomo 3.

[25] Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, F.C.E, 1977; Parte 3 proposición 1.

[26] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, F.C.E, 1992.

[27] Butler (1999):18.

[28] Butler (1999): 25. La historiación butleriana del "deseo" es, no obstante, parcial y, hasta cierto punto, sesgada. Cf. Casale-Chiacchio (2009).

cuerpos y de los sujetos que desean, que responde a una construcción normalizada-naturalizada de los sexo-géneros. Es decir, hay y ha habido mecanismos históricos de "producir" normalidad y, en consecuencia, exclusión, negación y abyección. Por eso, la pregunta por la fabricación del deseo según una imagen normativa marca el eje de la exploración butleriana.[29] Tal eje diseña la interpretación butleriana del sujeto siempre deseante, siempre en construcción precaria, que constituye su ideal de ruptura con la metafísica de la sustancia.

Para Butler, deseo y reconocimiento; búsqueda de sí a través del encuentro donde sujeto y alteridad conforman las fronteras lábiles del Yo, que *el Otro que el Yo* tiene que superar como a una parte de sí mismo para llegar al autoconocimiento. Es decir, sólo a través del otro/a el sujeto alcanza su autoconocimiento; sólo a través del Otro se descubre como un ser dependiente: como un sujeto *sujetado* que acepta la promesa inalcanzable de la autoidentidad. Deseo e identidad: la pregunta por la identidad lo es entonces acerca de los modos en que el mandato a una identidad estable, coherente y continua constriñe (u oprime) al *self*. Es decir, Butler se preocupa por aquellos a los que la imposición de una cierta identidad oprime, en tanto los obliga a construirse a sí mismo en términos de coherencia, estabilidad y normatividad. Sin embargo, sostiene que el "fracaso" del disciplinamiento identitario constituye una suerte de logro o apertura a un espacio de libertad que separa de las fórmulas que afirman condiciones esencializadas de ser "mujer" o "varón": esto o aquello, como modos de constitución de un sujeto político de "identidad" cerrada, que rechaza.[30] Butler propone, en cambio, una categoría abierta en términos "identificaciones" múltiples vinculadas a un cierto núcleo ligado al "deseo". Y el deseo está, a su vez, íntimamente vinculado al proceso de hacerse consciente de la capacidad de autoconocimiento en una suerte de proceso *performativo constante.*[31] Porque, estrictamente hablando, no puede decirse que el "yo" se identifique con un objeto exterior a él –sostiene Butler en *Bodies that matter*—, antes bien, el "exterior" del yo se demarca ambiguamente a través de una identificación con una *Imago*; que permanece siempre ligada al continuo establecimiento de una frontera vacilante e imaginaria, opacamente vinculada al campo de lo social.

Esa "opacidad primaria del sujeto" subraya la importancia del reconocimiento mutuo a efectos de abrir un ámbito de *responsabilidad ética*.[32] El vínculo relacional "yo-tu" / "yo-otro" es necesario entonces para para el relato de dar cuenta de sí. Queda claro que a partir de ahora Butler introduce y despliega un aspecto menos explorado o apenas sugerido en sus obras previas: la necesidad del otro para constituir*me* y para construir *mi* propia identidad. Es aquí donde la pregunta que toma de Adriana Cavarero "¿Quién eres?" (no "¿qué eres?"), la pone ante el acto mismo del reconocimiento que es, a la vez, un acto de constitución de sí.[33] El problema de la singularidad (*singularity*), de la insustituibilidad (*non-substitutability*), de la *uniquidad* (*uniqueness*) de quien responda a esa pregunta, "me afirma en quién soy a partir de la imposibilidad del completo conocimiento del otro".[34] Butler despliega así una doble estrategia que, al mismo tiempo que disloca al sujeto moderno rechaza su carácter cerrado porque —sostiene— "si doy cuenta de mí entonces, mi relato dependerá de la estructura misma de la interpelación".[35] Es decir, quién diga qué soy dependerá de qué tipo de pregunta se me formule: en eso radica la opacidad primaria del sujeto: ninguna pregunta lo cerrará por completo y ninguna categoría estable de "identidad" podrá contenerlo,

[29] Butler (1999): 17.
[30] Butler (2012): October 14.
[31] Salih (2002): 26; De Santo (2012).
[32] Butler (2005): 9; 20.
[33] "Who are you?" Butler (2005): 30.
[34] Butler (2005): 31.
[35] Butler (2005): 53.

agotarlo, englobarlo o dar respuesta definitiva a la pregunta ¿Quién eres? El problema de la pérdida y de la vulnerabilidad, del duelo y del dolor, la ha llevado a pensar la posibilidad de lazos interpersonales que conformen una comunidad política *vivible*.

A modo de cierre

Vuelvo a la pregunta de Cavarero: ¿Quién eres? ¿Quién soy si me arrogo la capacidad de juzgar a mis semejantes por sus deseos y sus elecciones de género? ¿Quién soy si les hago la vida invivible? ¿Quién soy si no lucho por sus derechos como lucho por los míos?
He hecho un breve recorrido desde las teorías tradicionales del sujeto y del cuerpo, su binarismo su presunta "naturalidad" y la relación entre norma, disciplinamiento, biopolítica y cuerpos sexuados, fundamentalmente de la mano de Foucault y Butler. Una pregunta fundamental sigue en pie: ¿Cuál es la relación entre lo natural y lo cultural? Una pluralidad de teorías ha borrado la rígida frontera excluyente centrada en polos dicotómicos. Poco a poco, tanto las ciencias duras como lo/as cientistas sociales han comenzado a abrir el espacio de intersección que borronea los opuestos para dar cuenta de las mutuas contaminaciones. Desearía que este texto contribuyera a ensanchar ese camino en tanto nos hemos topado con los límites éticos y políticos de las posiciones excluyentes.

Bibliografía

Austin, J. *Cómo hacer cosas con palabras,* Barcelona, Paidós, 1982.

Butler, J. "Variaciones sobre sexo y género" en Benhabib, S. y Cornell, D. *Teoría feminista / Teoría crítica,* Valencia, Alfons el Magnànim, 1990.

--. *Gender Trouble*, New York, Routledge, 1990 b.

--. *Subjects of Desire,* New York, Columbia University Press, 2nd Edition, 1999.

--. *Giving an Account of Oneself* , New York, Fordham University Press, 2005.

--."`I am a part of them´." Hannah Arendt, *The Jewish Writtings" The London Review of Books*, 29, 9. 10 de mayo de 2007.

--. *Vidas Precarias. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2009.

--. "Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del postmodernismo", *La ventana,* 13, 2011, pp. 7-41

--. *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, 2012.

--. "As a Jew, I was taught it was ethically imperative to speak up", *Haaretz.com,* Sunday, October 14, 2012 - Tishrei 28, 5773

Casale, R. "Deseo y producción de agencia en Judith Butler" en M.L. Femenías (comp.) *Feminismos de París a La Plata*, Buenos Aires, Catálogos, 2006.

--. y C. Chiacchio, *Máscaras del deseo*, Buenos Aires, Catálogos, 2009.

Deleuze, G. *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 1991.

--. *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

--. y F. Guattari *El Antiedipo*, Buenos Aires, Paidós, 1995

De Santo, M. *Modos de pensar la construcción del género en la Filosofía de Judith Butler: De la performance a la performatividad,* Tesis de Licenciatura (inédita) FaHCE, UNLP, 2012.

Di Segni, S. *Sexualidades: Tensiones entre la psiquiatría y los colectivos militantes*, Buenos Aires, FCE, 2013.

Fausto Sterling, A. *The myths of gender*, New York, Harper Collins, 1985.

Femenías, M.L. *Inferioridad y Exclusión*, Buenos Aires, GEL, 1996.

--. *Sujeto y Género. (Re)Lecturas feministas de Beauvoir a Butler*, Rosario, Pro-historia, 2011.
--. Cano, V. y Torricella, P. *Judith Butler, su filosofía a debate*, Buenos Aires, F.F.yL. (UBA), 2013.
--. "Butler, la muerte del Hombre y el sujeto opaco" *Revista de Psicoanálisis*, publicación de la Asociación Psicoanalítica Argentina, Tomo LXX, 2/3, 2013, pp. 349-370.
--. "Problemas con el cuerpo / el cuerpo en problemas", Conferencia, *10º Congreso argentino y 5º latinoamericano de Educación Física y Ciencias,* Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, 9-13 de septiembre de 2013 b.
Femenías, M. L. y Spadaro, M. "Subvirtiendo las estructuras de los saberes: Algunas reconsideraciones sobre sus presupuestos" *Labrys,* 23, Janeiro-Junho, Universidade de Brasilía, 2013. Disponible en: www.unb.br/ih/his/gefem/labrys
Foucault, M., *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1977
Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, F.C.E, 1992.
Platón, *Banquete*, Madrid, Gredos, 1982. Tomo 3.
Rose, J. "Judith Butler, an Interview" Disponible en: www.vimeo.com/62158416
Salih, S. *Judith Butler: Critical Thinking*, London-New York, Routledge, 2002.
Wittig, M. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Barcelona, EGALES, 2006.