

Problemas con el cuerpo / el cuerpo en problemas

María Luisa Femenías

El cuerpo en primera persona

Soy mi cuerpo –vivo mi cuerpo- soy identificada con ese cuerpo que soy –soy un cuerpo que siente– soy mi cuerpo moviéndose en el espacio –siento mi cuerpo como un territorio de emociones– actúo en/desde mi cuerpo –percibo espacios divididos en mi cuerpo– tengo [soy] un mapa político de mi cuerpo –mi cuerpo se representa, se mimetiza, se copia, se emula, se fotografía– soy un cuerpo que investiga –soy [tengo] un cuerpo con memoria– mido la cronología en mi cuerpo –viajo y comparo mi cuerpo con el que ya no soy– deconstruyo textos de mi cuerpo –actúo en gestos la puesta en escena de mi cuerpo– le doy espesor simbólico a mi cuerpo-texto-territorio –soy la sede de mi espíritu-. Performativo: ¿Cuál es el verbo en primera persona?, ¿acaso *performar*? ¿Cómo lo digo si comienzo la oración con “yo”? ¿Yo performo? ¿Yo me performo?

El cuerpo en tercera persona

Cuerpo de otro/a – cuerpo gobernado– anotado – registrado – censado – tarifado – estampillado – medido –cotizado – patentado – despedido – autorizado – recomendado – amonestado –impedido – reforzado - reprendido - corregido - obligado a pagar impuestos - extorsionado – explotado – monopolizado – presionado – mistificado – robado - reprimido – multado – vilipendiado – vejado – acosado – zamarreado – golpeado – desarmado – apaleado – mutilado – aprisionado – fusilado – ametrallado – juzgado – condenado – deportado – sacrificado – vendido – traicionado –prostituido- burlado – ultrajado – deshonorado- ahogado – torturado - extrañado – recordado – desaparecido.

La acción política se entromete en la vida de los sujetos albergados en esos

cuerpos, signo inequívoco —en palabras de Foucault— del *disciplinamiento* y de la *biopolítica*. Dos poderes fundamentales, no antitéticos, que —según Foucault— se desarrollan a partir del siglo XVII. Ambos, constituyen dos polos entrelazados por un haz de relaciones. En un extremo, uno se centra en 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, 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 a 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 está puesto 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*: un cuerpo plural atravesado por la mecánica de lo viviente. Cuerpo social que sirve de soporte a procesos biológicos regulados: proliferación de nacimientos, mortalidad, calidad de la vida, duración y condiciones de posibilidad, niveles de salud, longevidad, expectativas, que pueden variar planificadamente en todo el conjunto. Series de intervenciones y controles regulados que constituyen la biopolítica de la población.

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 (Foucault, 1977: 168 y ss.). En palabras de Foucault, estos dispositivos de poder se articulan directamente en [sobre] el cuerpo en tanto sus funciones, procesos fisiológicos, sensaciones y placeres, bajo el desarrollo de las tecnologías modernas de poder, que toman como blanco la vida. Es decir, se trata de la manera en que el poder invade lo que tiene de más material y viviente.

Sin perder de vista lo que acabo de señalar, propongo un breve itinerario que responde a tres topologías: 1-El contexto /consenso social que nos hace vivir como “mujer” o como “varón”; 2- La variabilidad humana frente a los estereotipos idealizados; 3- El problema de cómo responder a las exigencias de las diferencias, que conforman nuestras subjetividades vividas *qua* cuerpos sexuados.

Vivir como “mujer” o como “varón”

Entre los “temas de nuestro tiempo”, el filósofo alemán Edmund Husserl propuso examinar en qué consiste la diferencia sexual (2008: §§ 53, 54, 55 y

73). Como se sabe, Husserl comenzó a elaborar la que sería su última gran obra sistemática en 1934, y esta vio la luz en 1954 mucho después de la muerte de su autor, gracias al trabajo de edición de manuscritos de Walter Biemel. Me interesa subrayar que la cuestión que propuso tematizar Husserl no era (ni es) trivial o extemporánea. De la mano del nazismo —que finalmente lo obligaría a refugiarse en Londres— se había reflatado un conjunto de leyes segregacionistas que no solo prohibían a los judíos ejercer cargos públicos, sino que regulaban la sexualidad de los seres humanos bajo una rígida tabla que definía cuál era la sexualidad “normal”.

El caso es que del lado de la sexualidad perversa, anormal o desviada quedaba no solo la homosexualidad sino también la masturbación, el travestismo, la pedofilia, la drogadicción, el fetichismo, el sadismo sexual, la prostitución y la bisexualidad (Di Segni, 2013: 89; 174). 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 por la “American Psychiatric Association”, tal como puede constatarse —con variaciones cosméticas— en las diferentes ediciones del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM), cuyo capítulo once está dedicado a los desórdenes sexuales, que además, como puede fácilmente inferirse del título de la obra, son en principio y por definición “desórdenes mentales”. Di Segni ilustra claramente la potente influencia del DSM en todas las academias de psiquiatría, [norte]americanas o no, durante las décadas del cincuenta y el sesenta. La autora bien concluye, parafraseando a Simone de Beauvoir, “Normal no se nace, se hace *con esfuerzos, a veces, titánicos*” (Di Segni, 2013: 171).

Ese fue uno de los telones de fondo tanto del *Mayo francés* cuanto de los disturbios de *Stonewall Inn* o del movimiento *hippie*. Otro fue el problema racial. Esa patologización sexual y racial reforzaba directa e indirectamente el famoso paradigma WASPM (White Anglo-Saxon Protestant Male); es decir, de aquellos varones caucásicos anglosajones protestantes (Scott, 2012).

Pero más llamativo aún que el hecho de que fetichismo, prostitución y pedofilia estén a la par en una clasificación más propia del borgeano emperador de la China que de un manual “psi”, es que se defina a las mujeres como *naturalmente sometidas al varón*, tildándose de patológica, desviada o anormal cualquier iniciativa de autonomía, rebelión, agresividad o resistencia al lugar subordinado

prescripto como *natural* (Di Segni, 2013: 233 y ss.; Goldberg, 1976).¹ Tan álgidos resultaron la problemática, los debates, los rechazos y las presiones de los biopoderes en pugna, 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 trabajo concluyó que la variabilidad entre las razas y los sexos es mucho menor que las similitudes y las coincidencias biológicamente relevantes (Di Segni, 2013: 234; Debetz, 1964). Es decir, las alegadas “diferencias subordinantes” eran estadísticamente irrelevantes.

A la luz de estas y otras argumentaciones, respecto de las cuestiones sexuales prosperó el concepto de “género” (desarrollado para otros fines por John W. Money, 1921-2006) como lo culturalmente impuesto, explorándose también por esa época la analogía: el sexo es a la naturaleza como el género a la cultura. 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. Ese recorrido intentó deslindar “lo natural” de lo “adquirido” y sobre esas bases apelar a la igualdad de derechos. En esa tensión se instaló toda discusión *política* sobre la equidad social, los derechos igualitarios y la apertura a los espacios de interacción de los movimientos sociales (Millet, 1968). Las representaciones de las diferencias y su rechazo a los modelos biomédicos-“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 enfrentadas. En términos foucaultianos esas tensiones podrían leerse como nacidas de la distinción entre el adentro y el afuera; entre la resistencia individual y colectiva y entre el disciplinamiento y la biopolítica. Ese marco renovó la necesidad de volver ateorizar el cuerpo; no ya como cuerpo “en-sí” (ideal, despojado, idealizado) sino como cuerpo vivido, disciplinado, negado, espacio en el que entre la resistencia y el biopoder se constituye el sujeto.

¹ En la primera edición en inglés (1973) recoge y fundamenta la cuestión sobre bases biológicas. Los mismos textos y los mismos argumentos validan la sumisión de las mujeres a los varones, de los “negros” a los “blancos” y de los judíos a los cristianos.

Ahora bien, en honor a la verdad debemos reconocer que ya el existencialismo, sobre todo Maurice Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir, había planteado la necesidad de entender al cuerpo como cuerpo vivido (Merleau-Ponty, 1945/1984; de Beauvoir, 1949/1968). Más aún, la trayectoria histórica del movimiento feminista muestra que tanto el cuerpo como sus diversas conceptualizaciones fueron algunas de sus preocupaciones más relevantes, en especial en relación al embarazo (Piosek, 1994). A partir de los años sesenta, la separación entre heterosexualidad-placer y embarazo (gracias a la píldora anticonceptiva) comenzó a desplazar ese tema de la vida de las mujeres y poco a poco se fueron construyendo otras preocupaciones disciplinatorias —la bulimia y la anorexia, entre otras— como modos específicos de biocontrol. Volviendo al existencialismo, Merleau-Ponty, por ejemplo, reconoció que el cuerpo propio era algo más que un mero “objeto” a ser estudiado por la ciencia. Por el contrario, constituía la apertura perceptiva al mundo y, en un sentido más amplio, la posibilidad de “creación” del mundo mismo. De modo que la primacía de la experiencia ofreció una dimensión constitutiva y activa que se abrió a la intencionalidad corporal, que suturó el dualismo cuerpo/mente y puso el acento en la variabilidad humana frente a todo estereotipo ontologizado.

La variabilidad humana frente al estereotipo idealizado

“Estereotipo” originariamente significó “impreso con planchas cuyos caracteres no son móviles y se conservan para nuevos tirajes” (Amossy & Herschberg, 2001: 30-31). Su significado de “cristalización” o “petrificación” de un modelo o forma aparece recién en el siglo XX, convirtiéndose en el centro de interés de las ciencias sociales a partir de los años veinte del siglo pasado y, de alguna manera, entra en relación con la noción de esencia y de naturaleza. En general, las caracterizaciones usuales con que se “describe” a mujeres y varones son estereotipadas cuando congelan un conjunto de características, virtudes y/o defectos que se repiten sin el menor análisis y sin tomar en cuenta a las personas en su singularidad. Esto sucede marcadamente con los chistes, los refraneros populares y lo que podría denominarse el “lenguaje de la calle”, ampliamente repetido. De modo que “La Mujer” y “El Varón” estereotipados circulan como moneda corriente y ese “saber” reemplaza o enturbia el conocimiento efectivo de cada persona. 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 el peso del disciplinamiento cultural (en términos foucaultianos) 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 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 deliberación ni de elección voluntaria de las personas, sino que están prefiguradas por la naturaleza, 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 entonces que los rasgos propios de mujeres y de varones (sobre todo los de carácter) son “naturales” surgen algunos problemas teóricos que, cuanto menos, requieren un mínimo examen. En primer lugar, si mujeres y varones poseen virtudes de carácter por *naturaleza*, la educación carece de sentido porque, ¿para qué educar, generar hábitos y disciplinas *de lo que ya se tiene naturalmente*? Lo que “la naturaleza” da no puede cambiarse con la educación, por lo que toda propuesta educativa carecería de sentido. Es decir, la educación nada añadiría a la naturaleza de cada uno.

Llamo la atención sobre cómo la virtud u otros rasgos morales o de carácter, se vinculan con la noción de “función”, en términos de lo que la sociedad considera que es la *función propia* de cada quien, según grupo de pertenencia. Así, por ejemplo, las mujeres son “buenas” en tanto cumplan con la *función* que les *corresponde por naturaleza* y según lo que *las leyes de la naturaleza les prescriben*. Desde este punto de mira, conceptos como “función propia”, “normal”, “natural” cobran un nuevo sentido. 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”. Como vimos en el apartado anterior, la “ciencia” no fue ajena a la consolidación de estos “estereotipos”; es decir, de los modelos funcionalmente deseables que se promueven biopolíticamente. En otras palabras, tales prescripciones *encarnan* (literalmente se hacen carne en) perfiles ideales que opacan, oscurecen, invisibilizan o niegan la variabilidad de los humanos singulares. Este mecanismo tiene una larga tradición filosófica, parte de la cual se recoge bajo el concepto

de “esencia”. Es decir, lo que ha sido socio-históricamente construido se remite a una “esencia”, fundamento último de lo natural/normal. Por eso, Amorós se pregunta cuál es el correlato semántico y el estatuto onto-epistemológico — con sus derivaciones ético-políticas y sociales” de algunos términos genéricos tales como “mujer” y “femenino”, “varón” y “masculino” o, del mismo modo, “masculinidad” y/o “femineidad” (Amorós, 2005).

Contra las esencias, la performatividad

Muchos/as filósofos/as y teóricos/as han elaborado argumentos contra la noción de “esencia” y de lo “natural/normal”. Examinar cada una de esas posiciones teóricas excede las posibilidades de este trabajo, por lo que me centraré solo 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 en tal sentido (Femenías, 2011; 2003).

Butler rechaza la distinción entre sexo y género, considerando que ambos conceptos son normativos y, en consecuencia, refuerzan estereotipos. En efecto, a partir de la analogía mencionada en el § 1 (el sexo es a la naturaleza como el género es a la cultura), Butler interpreta una relación de causalidad entre sexo y género, lo que convierte al género también en binario y “natural”. Esto es falso y fundamento último de la patologización de las sexualidades alternativas. Como se sabe, al respecto Butler recoge la desestabilización de la categoría de “diferencia sexual” a raíz de la irrupción de las teorías francesas del discurso y de la “escritura de mujeres” de H. Cixous, M. Wittig entre otras a finales de los 70, a la que sumó también la crítica posmoderna de J. Derrida, G. Deleuze, M. Foucault, la relectura del psicoanálisis freudiano desde el “giro lingüístico” en J. Lacan, J. Kristeva e L. Irigaray y, por último, la crítica a la denominada institución de la “heterosexualidad compulsiva” de M. Wittig y A. Rich. Como resultado se renovó el interés por la fundamentación de categorías sexuales, que hasta entonces habían sido aceptadas como “un dato biológico natural” incuestionable. Este desafío crítico a la estabilidad del dimorfismo sexual la llevó a acuñar la noción de “categorías identitarias transgenéricas”, renovando las teorías sobre el cuerpo.

Brevemente: en su concepción, el cuerpo material es resultado de un proceso performativo, tal como lo pone de manifiesto en *Bodies that matter* (1993). No obstante, otras teóricas —como Susan Bordo (1993)— mantuvieron la

construcción binaria de los cuerpos y su jerarquización, para lo que propusieron una *metafísica práctica* del cuerpo. En *Gender Trouble* ya había sostenido que no se debe comprender al género como una construcción que *se impone* a la superficie de la materia del cuerpo y su sexo, sino que debe entenderse 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 *califica* al cuerpo de por vida, inscribiéndolo en el dominio de la inteligibilidad cultural (Butler, 1993: 2; Femenías, 2011: 189 y ss.). 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 estrechamente vinculada al sexo normativo y que solo se puede hablar *significativamente* en términos de varón. Por tanto concluye que ni hay género diferente del sexo, ni dimorfismo sexual natural como dato del cuerpo, ni discontinuidad reificada entre los dos polos.

Para Butler solo hay *construcciones prescriptivas y prácticas confirmatorias*. En *Bodies that Matter* juega, 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 inscripción. Según Butler, esta inscripción es *el 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 un 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 (Butler, 1990: 201). 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 (Cano, 2008: 21-39). 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 (Butler, 1993: 22-30).

En suma, el cuerpo recibe la inscripción narrativa de la historia, y se constituye en un cuerpo binariamente sexuado que soporta modos institucionalizados de control a partir del disciplinamiento del deseo (sobre este aspecto no entraré ahora, Cf. Casale & Chiacchio, 2009). Aceptar esta concepción de que el lenguaje constituye la materialidad de los cuerpos como condición necesaria pero no suficiente, significa aceptar también que al romper con las determinaciones discursivas binarias, tal como lo entiende Butler, acaece la proliferación paródica de los cuerpos-sexo-generizados. Se trata de un resultado dinámico e inconstante que se produce performativamente (Butler, 1993:10). Se impone pues que, brevemente, haga referencia a la noción de “performatividad”.

Basada en la teoría de los “actos de habla” de John Austin, Butler apela a la noción de performatividad, donde “decir” es “hacer algo”, es producir efectos y consecuencias (Austin, 1982; De Santo, 2012). Para ella, los performativos constituyen fórmulas de habla legitimadoras, que se sostienen en redes de recompensas y castigos discursivos y se construyen por la reiteración, la persistencia y la estabilidad de la citación pero que también abren la posibilidad de ruptura. En la interpretación de Butler, 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). A juicio de Butler, la repetición instituye al sujeto corporizado en su temporalidad. Por tanto, no se trata de un acto singular o de un acontecimiento aislado, sino de una producción ritualizada, una reiteración bajo y mediante ciertas condiciones de prohibición y de tabú, que nunca determinan al sujeto por completo (Butler, 1993: 95). 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 performativos. Su capacidad de ruptura con los contextos previos favorece la capacidad de asumir ilimitadamente otros nuevos (Butler, 1993: 143-147). Su fuerza reside además en que lo que se dice no puede separarse de la fuerza del cuerpo: se trata, por tanto, de un acto corporal. De modo que todo acto de habla se realiza corporalmente y comunica no solo lo que dice sino lo que el cuerpo todo hace como instrumento retórico privilegiado de la expresión. La verdadera *fuerza* de los performativos radica en ello. El acto de

habla se performa (realiza) corporalmente. La simultaneidad de producción y la exteriorización de la expresión no solo comunica lo que se dice sino que muestra al cuerpo como el instrumento privilegiado de la expresión retórica.

No obstante, dado este sucinto recorrido de la performatividad y de los cuerpos, cabe la pregunta acerca de cuáles son los límites de la performatividad. ¿Hasta dónde es posible moldear los modos en que los cuerpos trabajan en su interior? (Birke en Jaggar-Young, 1998: 200).

A modo de conclusión

He hecho un breve recorrido desde las teorías tradicionales del cuerpo, su binarismo, su presunta “naturalidad” y la relación entre norma, disciplinamiento, biopolítica y cuerpos sexuados de la mano de Foucault y Butler. Pero la pregunta fundamental sigue en pie: ¿cuál es la relación entre lo natural y lo cultural? Hasta ahora, las teorías se habían centrado en uno de los polos de la dicotomía. Poco a poco, tanto las ciencias duras como los/as científicos sociales han comenzado a abordar el espacio de intersección que borra los opuestos para dar cuenta de las mutuas contaminaciones. Este trabajo desearía inscribirse en ese nuevo camino habiendo mostrado los límites de las posiciones binarias excluyentes.

Referencias bibliográficas

- Austin, J. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Amorós, C (2005). A vueltas con el problema de los universales: Guillerminas, Roscelinas y Abelardas. En *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias para las luchas de las mujeres*. Madrid: Cátedra.
- Amossy, R. & Herschberg, P. (2001). *Estereotipos y clichés*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Bordo, S (1993). *Unbearable Weight*. Berkeley: University of California Press.
- Butler, J. (1990). Variaciones sobre sexo y género. En S. Benhabib & D. Cornell. *Teoría feminista / Teoría crítica*. Valencia: Alfons el Magnànim.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter*. New York: Routledge.
- Cano, V. (2008). La crítica nietzscheana al dualismo: el cuerpo como “centro de gravedad”. En F. Luna, V. Cano & J. Ferreyra. *Antropología Filosófica II*. Buenos Aires: Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Casale, R. & Chiacchio, C. (2009). *Las máscaras del deseo*. Buenos Aires: Catálogos.

- de Beauvoir, S. (1949/1968). *El Segundo Sexo*. Buenos Aires: Siglo XX Editores.
- Debetz, G. (1964). *Meeting on the Biological Aspects of Race*. Moscow: ONU-UNESCO.
- De Santo, M. (2012). *Modos de construir género: de la performance a la performatividad*. Tesis de Licenciatura, Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP.
- Di Segni, S. (2013). *Sexualidades: Tensiones entre la psiquiatría y los colectivos militantes*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Femenías, M. L. (2011). *Sobre Sujeto y Género. (Re)lecturas feministas de Beauvoir a Butler*. Rosario: Prohistoria.
- Femenías, M. L. (2003). *Judith Butler: una introducción a su lectura*. Buenos Aires: Catálogos.
- Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Goldberg, S. (1976). *La inevitabilidad del patriarcado*. Madrid: Alianza.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Birke, L. (1998). Biological Sciences. En Jaggar & Young (1998). *A Companion to Feminist Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Merleau-Ponty, M. (1945/1984). *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Planeta-Agostini.
- Millet, K. (1968). *Sexual Politics*. London: Verso.
- Piosek, L. (1994). *De la trama de la experiencia*. Tucumán: UNT.
- Scott, J. W. (2012). *Las mujeres y los derechos del Hombre*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.