



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Género, sexualidad y política del reconocimiento : notas críticas a la teoría de la justicia de Nancy Fraser

Autor:

Hernandez Piñero, Aranzazu

Revista

Mora

2006, N° 12, pp. 154-167



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA



Género, sexualidad y política del reconocimiento. Notas críticas a la teoría de la justicia de Nancy Fraser¹

Aranzazu Hernández Piñero*

RESUMEN

En este artículo mi propósito es doble: por un lado, analizar la distinción entre género y sexualidad establecida por Fraser en torno a la que construye su modelo de redistribución y reconocimiento, así como sus consecuencias con respecto a la conceptualización de la dominación masculina. Por otro, abordar críticamente la definición que Fraser ofrece de la política de la identidad, ligada a su caracterización del tipo ideal de injusticia cultural. Con respecto a la primera cuestión, argumentaré a favor de la mayor capacidad explicativa que proporcionaría investigar la articulación sistemática de género y sexualidad como fuente de opresión económica y cultural. En relación con la segunda, trataré de mostrar la posibilidad de pensar una versión compleja de la política de la identidad entendida en términos de una lucha por la interpretación de las identidades.

Palabras clave: género - sexualidad - identidad - heterosexualidad obligatoria - lesbianismo

ABSTRACT

In this article, my purpose is double: on the one hand, I will analyze the distinction between gender and sexuality because that is the basis for Fraser's redistribution and recognition model, and its consequences about the concept of male dominance. On the other hand, I will criticize Fraser's identity politics definition linked to her picture of cultural injustice. About the first question, I will argue supporting the idea of investigating the systematic articulation between gender and sexuality as source of economic and cultural oppression. About the second question, I will try to show the possibility to think in a complex version of identity politics as a struggle for identities interpretation.

Key words: gender - sexuality - identity - compulsory heterosexuality - lesbianism



* Este trabajo es una versión revisada y ampliada de otro titulado "Menosprecio y resistencia: la lógica de los conflictos identitarios", conferencia pronunciada en el marco del IX Curso de Primavera del Centro de Estudios de la Mujer de la Universidad de La Laguna, "Valores, símbolos y representaciones de género: la acción restringida", celebrado en la Universidad de La Laguna del 9 al 13 de mayo de 2005. Ambos textos se inscriben en el trabajo del grupo de investigación que desarrolla el Proyecto I+D "Multiculturalismo, neorracismo y feminismo: problemas de antropología normativa".

** Investigadora Universidad de La Laguna, Facultad de Filosofía.

"...nosotras no solamente estamos oprimidas como mujeres: estamos oprimidas por tener que ser mujeres". (Rubin, 1999: 85)

"...las lesbianas son también oprimidas en su calidad de homosexuales y pervertidas, debido a la estratificación sexual, no de géneros". (Rubin, 1989: 185)

"...cuando es pensada por la mentalidad heterosexual, la homosexualidad no es otra cosa que otra heterosexualidad". (Wittig, 1980: 2)

"...la sexualidad es el "lugar común" de toda subjetividad". (Lauretis, 2000: 169)

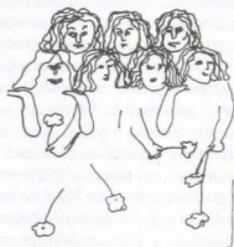
En 1984, la poeta y ensayista feminista Adrienne Rich inició una de sus conferencias diciendo: "necesito entender la manera en que un lugar en el mapa es también un lugar en la historia dentro del cual como mujer, como judía, como lesbiana, como feminista, he sido creada e intento crear" (Rich, 2001: 207). Mi intención es plantear en este artículo la necesidad de pensar la sexualidad de las mujeres como ese lugar, como "la geografía más cercana" (ibid), como "lo que es más propio y al mismo tiempo más expropiado" (Mackinnon, 1981: 1).

En la década y media que separa a las palabras de Rich de la propuesta de articular redistribución y reconocimiento de Nancy Fraser, median años de discusión feminista sobre las relaciones conceptuales entre género y sexualidad. En este contexto, mi propósito es doble: por un lado, analizar la tajante distinción entre género y sexualidad establecida por Fraser, en torno a la

que construye su modelo de redistribución, y reconocimiento, así como sus consecuencias con respecto a la conceptualización de la dominación masculina. Y, por otro, abordar críticamente la definición que Fraser ofrece de la política de la identidad ligada a su caracterización del tipo ideal de injusticia cultural. Con respecto a la primera cuestión, argumentaré a favor de la mayor capacidad explicativa que supondría indagar la articulación sistemática de género y sexualidad como fuente de opresión económica y cultural. En relación con la segunda, mostraré la posibilidad de pensar una versión compleja de la política de la identidad entendida en términos de una lucha por la interpretación de las identidades.

1. Injusticias

En su obra *Justice Interruptus* publicada en 1997, y en los artículos preparatorios publicados entre 1995 y 1996 de los que destaca "¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era 'postsocialista'", Nancy Fraser elabora una teoría de la justicia entendida en términos de redistribución y de reconocimiento. La relevancia de la propuesta de Fraser radica en el gran esfuerzo teórico y político que supone su intento de articular un marco integrador y comprehensivo para analizar las relaciones recíprocas y contradictorias entre dos tipos de luchas emancipatorias: las luchas por la redistribución y las luchas por el reconocimiento. La autora sostiene que con frecuencia, estas luchas no sólo corren paralelas, sino que están enfrentadas entre sí. Su objeti-



vo consiste en conjugar reconocimiento e igualdad social, por lo tanto, se puede afirmar que la teoría de la justicia de Fraser constituye nada menos que una tentativa de redefinir el paradigma de emancipación en un tiempo histórico que ella misma denomina "la era postsocialista".

Para ello, la autora distingue analíticamente entre dos tipos de injusticia -la injusticia económica y la injusticia cultural- y configura dos modelos o tipos ideales de comunidades que ilustran cada tipo de

injusticia¹: toma la clase como representación de la injusticia económica y, lo que la autora denomina las "sexualidades despreciadas" para ejemplificar la injusticia cultural. Siguiendo a Fraser, la clase y las sexualidades despreciadas constituyen los dos extremos de un espectro conceptual de diferentes comunidades sociales, pero también es posible distinguir comunidades intermedias en las que operan simultáneamente la injusticia económica y la injusticia cultural y a estas las denomina "comunidades bivalentes" y están ejemplificadas por el género y la "raza". Así se constituye el nudo gordiano de la problemática que la autora aborda. De hecho, a Fraser le interesan particularmente estos "ejes de injusticia que son simultáneamente culturales y socioeconómicos" (Fraser, 2000, a: 128) porque en ellos se manifiesta el "dilema redistribución-reconocimiento" que formula así:

"La política de reconocimiento y la política de la distribución aparentan tener objetivos mutuamente contradictorios. Mientras que la primera tiende a promover la diferenciación de grupo, la segunda tiende a socavarla. Por consiguiente, las dos clases de exigencias están en conflicto entre sí, pueden interferir, o incluso ir una en contra de la otra. Nos encontramos, entonces, ante un difícil dilema. [...] La gente que sufre

tanto la injusticia cultural como la injusticia económica precisa tanto de reconocimiento como de redistribución. Necesitan reivindicar y negar su especificidad al mismo tiempo. ¿Cómo es esto posible, si es que es posible en absoluto?" (Fraser, 2000, a: 133).

2. Género y sexualidad

En esta instancia, me gustaría problematizar la conveniencia teórica de la distinción analítica que Fraser establece entre sexualidad entendida como "un modo de diferenciación social cuyo origen no está en la economía política" sino "en la estructura de valoración cultural" (Fraser, 2000, a: 136), y el género entendido como eje de injusticia que es simultáneamente cultural y socioeconómico (Fraser, 2000, a: 123). En las líneas que siguen, argumentaré que sexualidad y género se encuentran sistemáticamente articulados y que si el género es pensado como una comunidad bivalente, la sexualidad también debería ser pensada en los mismos términos puesto que la sexualidad es la categoría fundante de lo que de Lauretis ha denominado "tecnologías de género" (de Lauretis, 1987).

Mi argumentación converge en buena medida, con la expuesta por Judith Butler en su artículo "El marxismo y lo meramente cultural"

donde sostiene que la sexualidad ha de ser entendida como una comunidad bivalente. La convergencia, no obstante, es puntual porque la línea de razonamiento que trataré de desarrollar diverge de la postura butleriana. Fraser sostiene que las injusticias que sufren gays y lesbianas son producto del heterosexismo y de su manifestación, la homofobia. La autora define el heterosexismo como "la construcción legitimada de normas que privilegian la heterosexualidad" y la homofobia como "la desvalorización de la homosexualidad" (Fraser, 2000, a: 136). Con respecto a la construcción del tipo ideal de las "sexualidades despreciadas", la normatividad de la heterosexualidad aparece como un accidente; con respecto a la elaboración del género como comunidad bivalente paradigmática, la heterosexualidad obligatoria opera como un presupuesto, un *apriori*. Como ha observado Judith Butler, Fraser no acierta a abordar "de un modo suficientemente radical las consecuencias que acarrea su propia conceptualización" (Butler, 2000: 118). Si bien Fraser sostiene que el género "es un principio básico de la estructuración de la economía política" a partir del argumento en que estructura el trabajo reproductivo no pagado de las mujeres (Fraser, 2000, a: 138) "no se pregunta cómo el ámbito de la reproducción, que garantiza la posición que ocupa el

¹ Si bien Fraser caracteriza la redistribución y el reconocimiento como "dos paradigmas analíticos diferentes de justicia", la autora insiste en que, en la práctica, injusticia económica y cultural se entrecruzan de tal modo que se refuerzan dialécticamente: cf. Fraser, 2000, a: 131.

'género' en el marco de la economía política, está circunscrito por la regulación sexual". Como consecuencia, Fraser es incapaz de teorizar adecuadamente la relación entre la reproducción de la heterosexualidad y la economía política y, por tanto, su conceptualización de las sexualidades despreciadas en términos de falta de reconocimiento resulta insuficiente. Y Butler

lo ha evidenciado, "no se trata sencillamente de que ciertas personas sufran una falta de reconocimiento cultural por parte de otras, sino, por el contrario, de la existencia de un modo específico de producción e intercambio sexual que funciona con el fin de mantener la estabilidad del sistema de género, la heterosexualidad del deseo y la naturalización de la familia" (Butler, 2000: 118).

En "Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo", Fraser responde a las críticas de Butler. No detallaré aquí sus contraargumentaciones pero sí indicaré tres aspectos generales de su respuesta. En primer lugar, la autora defiende su definición de las sexualidades despreciadas como tipo ideal de injusticia cultural debida a la falta de reconocimiento y lo hace subrayando el carácter institucional de las injusticias de reconocimiento². En segundo lugar, argumenta acerca de la capacidad teórica de la distinción normativa entre redistribución y reconocimiento. Por último, relaciona esta distinción normativa con otra de orden socio-

teórico, la distinción entre lo económico y lo cultural, sobre la base de que "la distinción económico/cultural contribuye mejor a la teoría crítica de la sociedad capitalista contemporánea" (Fraser, 2000, b: 132). Según Fraser, la distinción económico/cultural tal y como aparece relacionada con el heterosexismo y la caracterización de la sociedad capitalista, es "el auténtico punto de fricción" con Butler (Fraser, 2000, b: 132). Esta es una cuestión demasiado larga y compleja para poder abordarla en estas líneas pues tiene que ver con dos asuntos estrechamente relacionados: por un lado, con los presupuestos metodológicos de la teoría crítica habermasiana que Fraser, en parte, cuestiona y en parte asume (Benhabib y Cornell, 1990), y por otro, con la interpretación que la autora hace del legado del marxismo y de los debates del feminismo socialista durante la década de los setenta y los ochenta³ (Fraser, 2000, b). En lo que sigue, desarrollaré de un modo indirecto una argumentación crítica con el planteamiento de Fraser.



² Cf. Fraser, 2000, b, págs. 124-125. En este sentido Fraser afirma: "de acuerdo con mi concepción, la falta de reconocimiento es una relación social institucionalizada y no un estado psicológico" (pág. 125). La falta de reconocimiento como subordinación de *status* que la autora perfila en escritos posteriores subraya el carácter institucional de las injusticias culturales: cf., por ejemplo, Fraser, Nancy, "Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento", *new left review*, núm. 4, págs. 61-64, septiembre-octubre 2000.

³ He abordado parcialmente algunos aspectos de los debates entre el marxismo y el feminismo marxista desde la década de los setenta hasta la de los noventa: cf. Hernández Piñero, Aránzazu, "Género y clase, otra vez: ¿qué hay del feminismo materialista en la era postsocialista?" en Puleo, Alicia (coord.), *Igualdad y género. Reflexiones desde la ética y la filosofía política*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, en prensa.

Coincido con la tesis de Butler que expone que la regulación heterosexual de la sexualidad (la heterosexualidad obligatoria o institucionalizada) es central para el funcionamiento de la economía política, pero sostengo es que la distinción fraseriana de sexualidad y género es resultado de lo que de Lauretis ha denominado la "paradoja de la (in)diferencia sexual" (de Lauretis, 2000: 80).

3. La paradoja de la (in) diferencia sexual

De Lauretis recurre a la filósofa Luce Irigaray para formular la paradoja de la (in)diferencia sexual. En *Este sexo que no es uno* Irigaray había señalado que "lo femenino... carece de lugar si no es dentro de modelos y leyes emanados de los sujetos masculinos. Lo que implica que no existen realmente dos sexos sino uno solo. Una única práctica y representación de lo sexual" (Irigaray, 1978: 71). La diferencia sexual entendida como diferencia entre el hombre y la mujer se basa en la indiferencia sexual frente al "otro" sexo, el de la mujer. La estructura teórica de la indiferencia sexual convierte el deseo femenino por otro sujeto mujer en lo irrepresentado y lo irrepresentable. Esto explica por qué, con frecuencia, los estudios acerca de la elección del sujeto de deseo de las mujeres lesbianas acaban siendo, en realidad, estudios sobre la homosexualidad masculina. Como Irigaray analizó con acierto en su primera obra, *Speculum*, "no existirá, por tanto, homosexualidad femenina, sino una única *homosexualidad* por medio de la cual se

implicará a la mujer en el proceso de especularización del falo, se solicitará de ella que enarbole para el hombre el deseo de lo mismo, a la vez que asegura, de manera complementaria y contradictoria, la perpetuación del polo "materia" en la pareja" (Irigaray, 1975: 97-98).

La distinción irigarayana entre homosexualidad y *homosexualidad* resulta muy fructífera para establecer y analizar la relación que he adelantado entre sexualidad y género. La distinción permite mostrar, y así lo sugiere de Lauretis, la distancia que separa el primer término, entendido en referencia a la sexualidad lesbiana y a lo que yo prefiero referirme exclusivamente mediante el término lesbianismo, del segundo, donde la duplicación de la "m" es "el signo de la indiferencia sexual", es decir, "de la heterosexualidad institucionalizada" (de Lauretis, 2000: 81). Deshacer la paradoja exige tener en cuenta la ambigüedad de los términos así como sus desplazamientos. De esto depende la posibilidad de representación y autorrepresentación lesbiana, la posibilidad de conceptualizar el deseo lesbiano desde una perspectiva que oponga resistencia tanto al discurso *homosexual* como al discurso feminista que ha pensado el lesbianismo únicamente como identificación entre mujeres. Abordaré uno de los desplazamientos que me parece más significativo.

Desplazamientos

La discusión en el seno del movimiento feminista estadounidense sobre la pornografía, que a

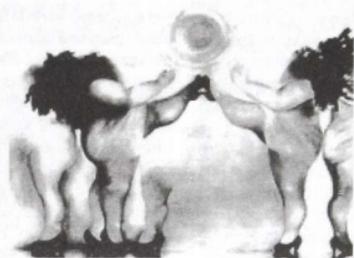
finales de la década de los setenta y principios de la década de los ochenta llegó a dividir al movimiento en dos corrientes abiertamente enfrentadas, tuvo el efecto de situar la distinción entre sexualidad y género en el centro de la discusión teórica y política. Para mostrar cuál es la cuestión que se juega en esta discusión tomaré como figura paradigmática a Gayle Rubin porque dos de sus trabajos constituyeron la fuente de inspiración teórica, tanto de la postura que defiende la articulación sistemática de sexualidad y género como de la que sostiene la necesidad de distinguir entre sexualidad y género.

Gayle Rubin defendió la tesis de la articulación sistemática entre sexualidad y género en su influyente artículo de 1975 "Tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo" que puede resumirse en la siguiente afirmación general: "la organización social del sexo se basa en el género, la heterosexualidad obligatoria y la construcción de la sexualidad femenina" (Lamas, 1996: 58). Casi una década después, publica en 1984 su no menos influyente artículo "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad" en el que revisa críticamente su trabajo anterior y defiende la necesidad de analizar separadamente sexualidad y género a partir del argumento de que "constituyen la base de dos áreas distintas de la práctica social" (Vance, 1989: 184). El artículo, con respecto al del año 1975, marca un punto de inflexión en lo que a la relación con el feminismo se refiere: la autora sostiene que el feminismo carece de las herramientas conceptuales necesarias para elaborar

"una teoría radical de la opresión sexual" y considera preciso desarrollar "una teoría y política autónomas específicas de la sexualidad" (Vance: 1989, 186). Resulta de interés señalar el sentido en que Rubin revisa su trabajo feminista de 1975 y tiene interés por dos razones: porque muestra el sentido del cambio de tesis y porque cabe establecer una convergencia argumental entre las razones ofrecidas por Rubin para criticar la articulación sistemática entre género y sexualidad y la defensa de Fraser de la necesidad teórica de la distinción. Rubin revisa su primer trabajo en los siguientes términos:

"The Traffic in Women", se inspiró en la literatura sobre sistemas de organización social basados en el parentesco. En aquel tiempo me parecía que el género y el deseo sexual estaban sistemáticamente entrelazados en tales formaciones sociales. Esta puede ser o no una valoración precisa de la relación entre sexo y género en las organizaciones tribales, pero no es ciertamente una formulación adecuada para la sexualidad de las sociedades industriales occidentales (Vance, 1989: 183)".

El mismo argumento es exactamente el que Fraser emplea para responder a la crítica de Butler basada en la tesis de que la regulación heteronormativa de la sexualidad es económica. Fraser sostiene que el tipo de formaciones sociales en que sistema de parentesco y estructura económica coinciden u operan de forma indiferenciada responden a sociedades precapitalistas y pre-estatales mas no a sociedades capitalistas (Fraser, 2000, b:



128-131). A pesar de esto, debemos señalar que, a diferencia de Fraser, Rubin sí había sostenido en su primer artículo la validez de la tesis de la articulación sistemática de sexualidad y género en las sociedades industriales occidentales.

El cambio de tesis y perspectiva que supone "Reflexionando sobre el sexo" con respecto a "Tráfico de mujeres" implica un desplazamiento de importantes consecuencias teóricas y políticas: mientras que en "Tráfico de mujeres" el centro de interés de la autora eran las mujeres, en "Reflexionando sobre el sexo" el centro de interés gravita en torno a una idea de sexualidad vaga y no sexuada (como un conjunto "de las sensaciones del cuerpo, la calidad de los placeres y la naturaleza de las impresiones" (Vance, 1989: 184)). La consecuencia de este desplazamiento se traduce, como muy bien ha señalado de Lauretis, en la neutralización de la sexualidad femenina y lesbiana. "La especificidad del erotismo tanto femenino como lesbiano-observano es ya un problema a plantearse al "pensar el sexo", cuando el término "homosexual" se usa indistintamente para los hombres y para las mujeres, desliziándose así inexorablemente hacia su perturbador do-

ble, el término *homosexual* (de Lauretis, 2000: 90). De manera que Rubin no logra eludir la paradoja de la (in)diferencia sexual.

Considero que este análisis es aplicable a la argumentación de Fraser en torno a la separación de sexualidad y género. Fraser, como Rubin, no consigue eludir la paradoja de la (in)diferencia sexual porque se pierde en la ambigüedad (semántica) de la noción de heterosexualidad y, en consecuencia, no alcanza a teorizar adecuadamente el sentido de la heterosexualidad obligatoria como institución social (política y económica, siguiendo a Rich (2001)). La ambigüedad de la noción de heterosexualidad radica en la indistinción de su doble sentido, por un lado, el uso común del término "heterosexualidad" como práctica privada, como acto o relación sexual entre un hombre y una mujer, y, por otro, el sentido abstracto de la institución. Al borrar el sentido institucional de la heterosexualidad, la homosexualidad y el lesbianismo son pensados análogamente mediante el uso común de práctica privada, sexual entre dos individuos, en este caso del mismo sexo (de Lauretis, 2000: 126-128). Perder el sentido de la heterosexualidad como insti-

tución contribuye a mantener la ilusión de su naturalidad y obstaculiza el análisis de su carácter socialmente construido y su dependencia con respecto a la construcción de género.

Alguien podría contra-argumentar que Fraser proporciona una definición institucional del heterosexismo en la medida en que insiste en definir la falta de reconocimiento "como una consecuencia de patrones de interpretación y evaluación institucionalizados" (Fraser, 2000, b: 125). Esto sin duda, es cierto. Pero considero que lo que convendría cuestionar es tanto la elección teórica del concepto de heterosexismo como su definición⁴. Podemos señalar que Fraser no usa en ningún momento, ni en su caracterización del género ni de la sexualidad, el concepto de heterosexualidad obligatoria o institucionalizada, únicamente hace referencia a él en el contexto crítico de su respuesta a Butler. Fraser prefiere utilizar el concepto de heterosexismo que, recordemos, define como la "construcción legítimada de normas que privilegian la heterosexualidad" (Fraser, 2000, a: 136). De aquí deriva la idea de que reparar la injusticia depende del

"reconocimiento de la homosexualidad como una manera legítima de ser sexual" (Fraser, 2000, a: 137). En su respuesta a Butler, afirma que "teniendo en cuenta las segmentaciones que se dan entre el orden económico y el de parentesco y entre familia y la vida personal, la sociedad capitalista permite hoy a numerosos individuos vivir de un salario, al margen de familias heterosexuales" y, además, que "podría permitírsele a muchos más, a condición de que se produjera una transformación de las relaciones de reconocimiento" (Fraser, 2000, b: 131).

Fraser parece no advertir la diferencia entre la posibilidad de que numerosos individuos puedan vivir al margen de las familias heterosexuales y la posibilidad de vivir al margen de la institución de la heterosexualidad. La autora queda, pues, atrapada en la paradoja de la (in)diferencia sexual: su concepción del heterosexismo se desliza, casi inadvertidamente, de su sentido institucional al sentido usual del término como comportamiento privado o práctica sexual entre individuos. Por último, al insistir en tratar por separado sexualidad y género, la autora elabora

una definición de heterosexismo absolutamente desvinculada de la idea de dominación masculina. La consecuencia es, en suma, la incapacidad de su teoría de la justicia para dar cuenta de la relación entre heterosexualidad obligatoria y la construcción del género como dispositivo de poder.

4. Sexualidad y subjetividad

Las críticas de racismo, heterosexismo y clasismo que las feministas negras y lesbianas comenzaron a elaborar como crítica feminista al feminismo desde la década de los setenta, han sido aceptadas en general por el conjunto del pensamiento feminista. A tal punto que, con la filósofa Rosi Braidotti, podríamos afirmar que compartir una concepción de la subjetividad como posición constituye la característica definitoria de la teoría feminista de la década de los noventa. Desde esta perspectiva, el sujeto se caracteriza por la posición en la que una se encuentre, y la subjetividad se constituye en y a partir de la intersección e interacción de distintos ejes de diferenciación tales como el género,

⁴ Por ejemplo, la definición de "heterosexismo" elaborada por la teórica lesbiana Sarah Lucia Hoagland tiene más que ver con la de "heterosexualidad obligatoria" de Rich que con la de "heterosexismo" de Fraser. Hoagland lo define en los siguientes términos: "Heterosexismo es una relación económica, política y emocional concreta entre hombres y mujeres: los hombres deben dominar a las mujeres y las mujeres deben subordinarse a los hombres en cualquiera de una serie de formas. Como resultado, los hombres dan por supuesto el acceso a las mujeres mientras las mujeres quedan ancladas en los hombres y son incapaces de sustentar una comunidad de mujeres" (Hoagland, *Lesbian Ethics. Toward New Value*, Palo Alto, Institute of Lesbian Studies, 1988, pág. 29).

la clase, raza, etnia, sexualidad, edad [Braidotti: 2000]. La teoría de la justicia de Fraser que venimos analizando se inscribe en este marco. Ahora bien, conviene preguntarnos con de Lauretis hasta qué punto estas críticas tal vez "hayan sido aceptadas demasiado deprisa o demasiado fácilmente" (de Lauretis, 2000: 132). Para exponer su incisión interrogante me permitiré citar la extensamente:

"La reivindicación de otros intereses y la presencia de otros discriminantes sociales como la raza o el color, la pertenencia étnica, la sexualidad, etc. -otros ejes según los que se organizan o jerarquizan las "diferencias" y, consecuentemente, la opresión, la identidad y la subjetividad- han sido aceptados en el discurso feminista y puestos en un mismo plano. Estos ejes son así considerados paralelos o de valor similar, aunque con "prioridad" diversa según cada mujer. Para algunas, el eje racial puede tener prioridad sobre el eje sexual a la hora de definir la identidad y la base material de la subjetividad, para otras mujeres puede tener prioridad el eje sexual, para otras puede ser el eje étnico-cultural el que tenga prioridad en un momento dado. De ahí la expresión que actualmente se oye a menudo en los ambientes filofeministas: "género, raza y clase", con la variante local "género, raza, clase y preferencia sexual. La expresión, que delinea una serie de formas de opresión articulada en ejes paralelos de "diferencia", no llega a expresar, sin embargo, el carácter específico y complejo de la opresión social, esto es, la implicación recíproca de estos ejes y cómo

cada uno de ellos ejerce un efecto sobre los otros (de Lauretis, 2000: 132-133)."

Esto último, exige profundizar en una teoría de la simultaneidad de las opresiones como la elaborada por Barbara Smith junto con otras feministas afroamericanas. Parece necesario, entonces, distinguir entre teorías de la simultaneidad de las opresiones y teorías de ejes paralelos, utilizando esta expresión para evitar deslizamientos. En mi opinión, la teoría de la justicia de Fraser quiere ser una teoría de la simultaneidad de las opresiones que deviene en teoría de los ejes paralelos.

La teoría de la simultaneidad de las opresiones significa que los ejes de "diferencia" y los modos de opresión que derivan de ellos no son paralelos, sino que se solapan, se entrecruzan y se determinan recíprocamente. Es, desde el marco general de una teoría de la simultaneidad de las opresiones, que resulta fructífero abordar la relación entre sexualidad y subjetividad al tiempo que tomar la crítica a la heterosexualidad obligatoria como categoría clave de un proyecto político común.

Si, siguiendo a de Lauretis, consideramos la sexualidad como el "nudo central" de la subjetividad, "el lugar donde lo corpóreo, lo psíquico y lo social se entrecruzan para constituir la subjetividad" (de Lauretis, 2000: 168), en suma, como "el lugar en donde la subjetividad se produce en relación con la significación social y con la realidad material" (de Lauretis, 2000: 173), comprenderemos entonces por qué "la institución de la heterosexualidad no es simplemente uno entre los

diversos "mecanismos de dominación masculina", sino que está íntimamente implicada en cada una de ellos", es "una estructura sostenedora del pacto social y fundamento de las normas culturales" (de Lauretis, 2000: 129). De manera que todo sujeto es *generado*, es decir, el sujeto no sólo tiene género, sino que está producido por el género como dispositivo social que (re)produce, regula e impone una diferenciación específica de poder entre dos tipos de categorías, "hombre" y "mujer", esto es, la institución social de la heterosexualidad, no es posible, entonces, pensar el sujeto sin dar cuenta al mismo tiempo de cómo el género actúa en la conformación y sometimiento de los sujetos-cuerpos femeninos y masculinos. Todo sujeto en suma, es *generado* por el contrato social heterosexual.

De la posibilidad de elaborar un punto de vista excéntrico respecto del monopolio masculino heterosexual del poder/saber depende la posibilidad de elaborar una subjetividad política feminista no reasimilable por la institución social de la heterosexualidad. Esto requiere situarse en una posición excéntrica con respecto a la construcción de género. De Lauretis lo ha denominado "sujeto excéntrico", es decir, "no inmune o externo al género pero autocrítico, distanciado, irónico, excedente-excéntrico" (de Lauretis, 2000: 154). Para esta autora como para Monique Wittig o Marilyn Frye entre otras, la lesbiana representa a este sujeto excéntrico. No es, sin embargo, la única. La nueva mestiza de Gloria Anzaldúa o María Lugones o las otras inapropiadas de Minh-ha son diferentes figuras de esta posición excéntrica.

5. Subjetividad y "prácticas cognoscitivas"

La posición excéntrica de la lesbiana hace posible la apertura de una epistemología igualmente excéntrica con respecto a la institución de la heterosexualidad en tanto sistema de producción de conocimiento. Siguiendo a teóricas de la heterosexualidad obligatoria tan diferentes como Monique Wittig, Adrienne Rich o Teresa de Lauretis, la lesbiana se constituye en un proceso que supone una auténtica ruptura epistemológica de interpretación de sí misma y del mundo en relación conflictiva y contradictoria con los significados dados en lo que Wittig ha llamado una "práctica cognoscitiva subjetiva" (Wittig, 1981: 52). La posición excéntrica de la lesbiana se pone de manifiesto en la no coincidencia entre experiencia y lenguaje. La dificultad de significar la experiencia lesbiana, las formas y códigos que permiten su designación y representación, iluminan los límites de las condiciones de visibilidad social de las mujeres lesbianas. La noción de experiencia que pongo en juego no es la de la experiencia como fundamento ontológico o epistemológico de la identidad y la política, sino el concepto procesal y semiótico que Lauretis ha redefinido [de Lauretis: 1992]. En un importante texto escrito a prin-



cipios de la década de los ochenta, "Semiótica y experiencia", la autora elabora una noción post-estructuralista de experiencia que propone como clave explicativa del proceso mediante el que el sujeto femenino es *generado*, "lo que significa decir cómo se establece y se reproduce (al infinito, por lo que parece) la relación de las mujeres con la mujer" (de Lauretis, 1992: 253).

El planteamiento de Lauretis es relevante a fin de dar cuenta de la no coincidencia entre experien-

cia y lenguaje en el proceso de constitución de la subjetividad lesbiana. Cabe explorar la relación de "las lesbianas" con "la lesbiana" de un modo análogo a como Lauretis ha analizado la relación de "las mujeres" y "la mujer"⁵. Parafraseándola, la relación entre las lesbianas en cuanto sujetos históricos y el concepto de lesbiana tal y como resulta de los discursos hegemónicos, no es ni una relación de identidad directa, una correspondencia biunívoca, ni una relación de simple implicación; la relación es arbitraria y simbólica, es decir, culturalmente establecida. En función de esto, habría que estudiar cuáles son las formas y los efectos del establecimiento de esa relación así como las estrategias que permiten ponerla en cuestión (de Lauretis, 1992: 16). Lo mismo podríamos afirmar de las relaciones entre los conceptos de "mujer" y "lesbiana" tal y como son definidos por los discursos hegemónicos por un lado, y de las relaciones entre "mujeres" y "lesbianas" como sujetos de carne y hueso, por otro.

Las discusiones en torno a este conjunto complejo de relaciones entre "lesbiana", "lesbianas", "mujer" y "mujeres" han sido una constante en las teorías feminista y lesbiana desde la década de los setenta. Es imposible dar cuenta aquí de los ricos debates al respecto entre las distintas corrientes de

⁵ En buena medida es esto lo que la autora hace en "Diferencia e indiferencia sexual" (de Lauretis, 2000: 79-110), donde analiza las formas de autorrepresentación lésbica y las condiciones de posibilidad de una representación que diluya la paradoja de la hom(m)osexualidad, es decir, no reasimilable conceptualmente por la institución de la heterosexualidad.

estas teorías⁶ pero lo que me interesa en este momento es ofrecer razones que me permitan argumentar contra las críticas fraserianas al carácter esencialista y homogeneizador de las políticas de la identidad. En el siguiente apartado trataré de ilustrar que es posible pensar la subjetividad, la experiencia y la identidad, en un continuo no esencialista en términos de una lucha por la interpretación de las identidades.

6. Reconocimiento e identidad

Volveré nuevamente sobre la teoría de la justicia de Fraser con el objetivo de analizar la tipología de soluciones que elabora con respecto a las sexualidades despreciadas en tanto tipo ideal de injusticia cultural. Fraser distingue entre soluciones afirmativas, ejemplificadas por la política de la identidad, y soluciones transformadoras como las políticas *queer*. Me gustaría problematizar ahora la definición de política de la identidad que Fraser reconstruye de una manera ideal del siguiente modo: una política que "propone contrarrestar la falta de respeto revalorizando las identidades de los grupos injustamente desvalorados al tiempo que

deja intactos tanto los contenidos de dichas identidades como las diferenciaciones que subyacen a las mismas⁷ (Fraser, 2000, a: 143). Y precisa: "la política de la identidad gay considera la homosexualidad como un hecho positivo sustantivo, cultural e identificador, al igual que ocurre con la etnicidad. Se asume que este hecho positivo subsiste en y por sí mismo y sólo necesita un reconocimiento adicional" (Fraser, 2000, a: 143-144). Por el contrario, la autora estima que la política queer, al deconstruir la dicotomía homo-hetero, desestabiliza las identidades y las diferencias de los grupos existentes y "cambian el sentido que cada cual tiene de la pertenencia, de la filiación y de sí mismo" (Fraser, 2000, a: 143) y, como consecuencia, transforma la estructura de valoración cultural subyacente. La caracterización que hace de la política de la identidad resulta, en gran medida, inadecuada con respecto a los procesos de constitución identitaria como proyecto político: en el proceso de emergencia de la subjetividad política "revalorizar las identidades" implica un proceso de crear identidades que no suele "dejar intactos" ni "los contenidos de dichas identidades" ni las "diferenciaciones que subyacen a las mismas". Tal vez su modelo

resultase más adecuado si Fraser hubiese elaborado su definición de política de la identidad atendiendo a las formulaciones del feminismo negro y lesbiano y no tanto a las del multiculturalismo. Así hubiese evitado la tendencia a una extrapolación que ella misma critica como es la de definir la sexualidad a partir de modelos explicativos sobre la etnicidad⁷. Es del todo significativo que debamos la primera formulación de la política de la identidad a un colectivo de feministas afroamericanas, "Colectivo Combahee Rivers", el mismo al que debemos las primeras elaboraciones de la teoría de la simultaneidad de las opresiones [Moraga y Anzaldúa: 1983].



⁶ He abordado parcialmente los debates referidos a las relaciones entre la categoría mujer y la categoría lesbiana en: Hernández Piñero, Aránzazu y Medina Salem, Susana, "El desafío lesbiano y el problema del sujeto en la teoría feminista (El proyecto separatista de C. Cilloun a debate)" en Birulés, Fina y Peña Aguado, María Isabel (ed.). *La passió per la llibertat. Acció, passió i política. Controvèrsies feministes*, Barcelona, Universitat de Barcelona, págs. 471-474, 2004.

⁷ Cf. Fraser, 2000, a: 143, nota 29. Y también la crítica de la definición de género elaborada por Iris Young a partir de modelos de etnicidad: cf. Fraser, 1997.

Es posible pensar, en términos de María Lugones, en una "versión compleja de la política de la identidad y una concepción compleja de los grupos" (Carbonell y Torras, 1999: 259). Indagar la no coincidencia entre experiencia y lenguaje, mencionada en el párrafo anterior, puede arrojar luz sobre la versión compleja de la política de la identidad a la que me refiero. En el esquema conceptual de la heterosexualidad obligatoria, las definiciones del término "lesbiana" oscilan entre los vacíos cognitivos y los espacios semánticos negativos. Como ha observado Marilyn Frye, al intentar darse una definición de lesbiana a partir de las referencias a varios diccionarios de uso común, que la posibilidad de autonombrarse y auto-explicarse que su lengua materna le brinda sea un término cuya acepción es "habitante de Lesbos", muestra la dificultad con respecto a los procedimientos estándares del análisis semántico. En consecuencia, el esfuerzo de la autora gira en torno a la posibilidad de construir un marco conceptual distinto del falocéntrico que permita elaborar una (auto)definición de lesbiana que no sea ni una evasión ni un "eufemismo laminado" ni una "hazaña del silencio" (Tuana y Tong, 1995: 166). La (auto)definición es condición de posibilidad de la existencia social, pues como advierte de Lauretis, la estructura teórica de la (in)diferencia sexual se halla en íntima conexión con la (in)diferencia social (de Lauretis, 2000: 84). En el orden de significación heteropatriarcal, observa Frye, las lesbianas no existen, no son reales. La autora muestra de un modo audaz y lúcido la urdimbre entre el orden de la designación y el orden

de la realidad. Así las cosas, la pregunta sobre la autoidentidad (quién soy) y sobre la identidad colectiva (quiénes somos) la conduce a la pregunta por la realidad formulada en una doble vertiente, epistemológica y política y de aquí la acertada expresión de la autora que da título al artículo, "política de la realidad".

La vía que explora Frye para crear un espacio de autodefinición es la del feminismo lesbiano radical: la redefinición del término lesbiana como mujer identificada con mujer y como "mujeres videntes" pues, en virtud de su posición ex-céntrica con respecto al sistema heteropatriarcal resultado de la exclusión, "las lesbianas están en una posición en la que ven cosas que no se pueden ver desde el sistema" (Tuana y Tong, 1995: 173). A los efectos de mi argumentación, no me interesa tanto analizar la propuesta de la autora, si no más bien, dar cuenta de las condiciones de posibilidad de su discurso. El artículo de Frye es un texto reactivo y creativo al mismo tiempo: responde al proceso al que Michelle Cliff se ha referido como "la reivindicación de una identidad que me han enseñado a despreciar" (Cliff, 1985: 22). Ahora bien, esta reivindicación no puede darse en los mismos términos en que se ha constituido la identidad despreciada como despreciable, la reivindicación implica una interpretación, una apropiación hermenéutica que exige un desplazamiento, una des-identificación con respecto a la definición dada de la identidad despreciada/despreciable. Frye puede escribir "Ser y ser vistas" porque se sitúa, sitúa su lugar de enunciación, en el nuevo espacio de significación abier-



to por el desplazamiento, por la des-identificación. Podríamos afirmar que el texto de Frye se articula en torno a la experiencia lesbiana en tanto experiencia de exclusión, entendida ésta como una interpretación que requiere ser interpretada (Carbonell y Torras, 1999: 112). Lo mismo ocurre con respecto a la identidad que pone en juego esta noción de experiencia.

El trabajo de Frye ilustra el modo en que los procesos de heterodesignación patriarcal y autodesignación constituyen discursivamente subjetividades e identidades. Ilustra igualmente, la manera en que los procesos de hetero y auto designación pueden ser entendidos como luchas por la interpretación de las identidades, parafraseando a Fraser (Fraser: 1989). De manera que el proceso de auto-

designación lesbiana y de heterodesignación patriarcal es una práctica de resistencia a la hetero-designación patriarcal (la lesbiana como insulto, como desviada) que lleva aparejada una práctica de resignificación, de autodesignación (la lesbiana como la amante, por ejemplo). La política de la identidad opera entonces, como una política de la designación. Lo que se juega en estos procesos es una relación de poder entre las instancias de heterodesignación y autodesignación. Como observó Wittig, "constituir una diferencia y controlarla es un acto de poder, dado que es esencialmente un acto normativo. Cada uno trata de presentar al otro como diferente. Pero no todo el mundo lo consigue. Hay que ocupar una posición social de poder para lograrlo" (Wittig, 2001: 72). La identidad constituye un ámbito de lucha política de tal forma, que el deseo de reconocimiento se busca en un proceso que ha sido descrito como una "lucha por el reconocimiento" [Honneth: 1996]. Ahora bien, la lucha por la interpretación de las identidades que implica la lucha por el reconocimiento exige, contrariamente a lo que mantiene Fraser, transformar tanto los contenidos de dichas identidades como las diferenciaciones que subyacen a las mismas, supone cambiar el sentido que cada cual tiene de la pertenencia, de la filiación y de sí misma. Sin embargo, Fraser no desconoce en absoluto las dinámicas de poder a las que me estoy refiriendo, de hecho, las ha abordado mediante la elaboración del concepto de las "contra-esferas públicas" (Fraser (1989)). Lo que realmente inquieta a Fraser es la tendencia a la "reificación de la identi-

dad" (Fraser, 2000, c: 60) y esto explica los modelos que elabora de política de la identidad y política queer y su preferencia por la última: porque mientras que la política de la identidad promueve la diferenciación de grupo, la política queer promueve la des-diferenciación. De aquí que los esfuerzos teóricos de la autora se hayan concentrado en el intento de elaborar un modelo de política de reconocimiento desvinculado de la política de la identidad.

Aunque podemos convenir con Fraser que la reificación de la identidad no es de ningún modo un problema menor, estimo que la autora desatiende las posibilidades de conceptualizar la identidad como identidad múltiple y subes:ima las potencialidades emancipatorias de lo que, con Lugones, he denominado una versión compleja de la política de la identidad. Una política de la identidad de este tipo permite comprender mejor las características estructurales y grupales de la opresión así como articular estrategias en este sentido. El tipo de política compleja de la identidad que he tratado de defender constituye un tipo de política que haría posible articular una comunidad sin comunitarismo y repensar la pluralidad sin pluralismos.

7. Conclusiones

La propuesta de Fraser para articular en un marco integrador y comprehensivo las luchas por la redistribución y el reconocimiento, representa un gran esfuerzo teórico y constituye nada menos que una de las tentativas contemporáneas más sólidas de redefinir el

paradigma emancipatorio en la "era postsocialista". No obstante, los tipos ideales a partir de los que elabora su respuesta al dilema redistribución-reconocimiento resultan problemáticos. He argumentado que la distinción entre género y sexualidad, mediante la cual la autora tipifica los distintos órdenes de injusticia, no permite explicar adecuadamente las relaciones económicas y culturales que articulan la urdimbre de las relaciones entre género y sexualidad que equivale a decir que tal distinción invisibiliza aspectos estructurales de la dominación masculina.

Las cuestiones críticas abordadas así como las propuestas que he sugerido pueden resumirse en tres puntos:

1. La elección metodológica y heurística de Fraser que consiste en establecer una distinción analítica en la conceptualización del género y de la sexualidad, le impide ver hasta qué punto la regulación heterosexual de la sexualidad (la heterosexualidad obligatoria o institucionalizada) es central para el funcionamiento de la economía política también en las sociedades capitalistas contemporáneas. Si el género es definido como una comunidad bivalente, la sexualidad debería ser redefinida en los mismos términos puesto que la sexualidad es la categoría fundante de lo que de Lauretis ha denominado la "tecnología de género".

2. La debilidad de la conceptualización fraseriana del heterosexismo es una consecuencia de su distinción entre género y sexualidad pues la distinción opaca el peso de la heterosexualidad obligatoria como fuente de opresión económica y cultural. He nombrado

este conjunto de dificultades mediante la denominación que tomo de Teresa de Lauretis de "paradoja de la (in)diferencia sexual". En buena medida, la (in)diferencia opera sobre una indistinción: por un lado, entre heterosexualidad obligatoria (como institución) y homosexualidad y lesbianismo como prácticas privadas y, por otro, la indistinción entre homosexualidad y lesbianismo. Esto tiene un doble efecto: la consecuencia de la primera indistinción es pensar la homosexualidad como "otra heterosexualidad", en el decir de Wittig (Wittig, 1980: 2); la segunda indistinción genera la invisibilidad social de las lesbianas pues, como bien observó Rich, "igualar la existencia lesbiana a la homosexualidad masculina porque las dos están estigmatizadas, es borrar la realidad femenina una vez más" (Rich, 2001: 67). De manera que perder el sentido de la heterosexualidad como institución, como ocurre en la débil noción de

heterosexismo de Fraser contribuye inintencionadamente, a mantener la ilusión de la naturalidad de la heterosexualidad obligatoria y obstaculiza el análisis de su carácter socialmente construido y de su interrelación con la construcción de género.

3. Por último, Fraser hace unos apuntes muy lúcidos acerca del carácter transformador de la estrategia de politizar la sexualidad, en contraposición a la estrategia de privatizar las sexualidades existentes defendida por lo que denomina "el humanismo de los derechos gays" (Fraser, 2000, a: 143). Ahora bien, la tipología de soluciones que elabora así como la manera en que caracteriza la política de la identidad tal vez no resulten del todo adecuadas si tomamos en cuenta los procesos de constitución identitaria desde el punto de vista histórico y teórico del movimiento feminista, del feminismo afroamericano y del feminismo lesbiano

especialmente. La justificada preocupación de Fraser por el problema de la reificación de la identidad no le permite, sin embargo, valorar las posibilidades de conceptualizar la identidad como identidad múltiple y parece conducirla a subestimar las potencialidades emancipatorias de una versión compleja de la política de la identidad.

En conclusión, si bien este artículo se inscribe en el ámbito abierto por la formulación programática de Fraser según la cual "sólo si dirigimos nuestra atención a concepciones alternativas de redistribución y reconocimiento podremos satisfacer las exigencias de justicia" (Fraser, 2000: 155), lo que he argumentado en él es que convendría que la elaboración teórica de las concepciones alternativas pivotase en torno a la articulación sistemática de género y sexualidad como fuentes de injusticia económica y cultural y a la constitución múltiple de las identidades.

Bibliografía

Braidotti, Rosi, *Sujetos nómades*. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea, Buenos Aires, Paidós, 2000.

Butler, Judith, "El marxismo y lo meramente cultural", *New Left Review*, núm. 2, págs. 109-121, mayo-junio 2000.

Cliff, Michelle, "Passing" en *The Land of Look Bebing*, Ithaca, Firebrands Books, 1985.

Combahee River Collective, "A Black Feminist Statement" en Anzaldúa, Gloria y Moraga, Cherrie (ed.), *This Bridge Called My Back: Writings By Women of Color*, New York, Kitchen Table, págs. 210-218, 1983.

Fraser, Nancy, "Struggle on Needs" y "Rethinking the Public Sphere" en *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

-----, "¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del género" en Benhabib, Seyla y Cornell, Drucilla (ed.) *Teoría crítica y teoría feminista. Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*, Valencia, Alfons el Magnànim, págs. 49-88, 1990.

-----, *Justice Interruptus. Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*, New York, Routledge, 1997.



-----, "¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era 'postsocialista'", *new left review*, núm. 0, págs. 126-155, enero 2000.

-----, "Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo", *new left review*, núm. 2, págs. 123-134, mayo-junio 2000.

-----, "Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento", *new left review*, núm. 4, págs. 55-68, septiembre-octubre 2000.

Frye, Marilyn, "To Be and Be Seen: The Politics of Reality" en Tuana, Nancy y Tong, Rosemarie (ed.), *Feminism and Philosophy. Essential Readings in Theory, Reinterpretation and Application*, Colorado, Westview Press, págs. 162-174, 1995.

Hernández Piñero, Aránzazu y Medina Salem, Susana, "El desafío lesbiano y el problema del sujeto en la teoría feminista (El proyecto separatista de C. Calhoun a debate)" en Birulés, Fina y Peña Aguado, María Isabel (ed.) *La pasió per la llibertat. Acció, passió i política. Controversies feministes*, Barcelona, Universitat de Barcelona, págs. 471-474, 2004.

Hernández Piñero, Aránzazu, "Género y clase, otra vez: ¿qué hay del feminismo materialista en la era postsocialista?" en Puleo, Alicia (coord.), *Igualdad y género. Reflexiones desde la ética y la filosofía política*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, en prensa.

Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1996.

Irigaray, Luce, *Speculum: l'altra donna*, Milán, Feltrinelli, 1975.

-----, *Questo sesso che non è un sesso*, Milán, Feltrinelli, 1978.

Lauretis, Teresa de, *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

-----, *Alicia ya no. Feminismo, semiótica y cine*, Madrid, Cátedra, 1992.

-----, *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Horasyhoras, 2000.

Lugones, María, "Pureza, impureza y separación" en Carbonell, Neus y Torras, Meri (comp.), *Feminismos literarios*, Madrid, Arco, págs. 255-264, 1999.

MacKinnon, "Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory", en Michelle Z. Rosaldo (et al.), *Feminist Theory: A Critique of Ideology*, Chicago, Chicago University Press, 1981.

Rich, Adrienne, "Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana" y "Apuntes para una política de la posición" en *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida 1979-1985*, Barcelona, Icaria, págs. 41-86 y págs. 205-222, 2001.

Rubin, Gayle, "El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo" Lamas, Marta (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG/Angel Porrúa, págs. 35-95, 1996.

-----, "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad" en Vance, Carole. *Piacer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Talasa, págs. 113-190, 1989.

Scott, Joan, "La experiencia como prueba" en Carbonell, Neus y Torras, Meri (comp.), *Feminismos literarios*, Madrid, Arco, págs. 77-112, 1999.

Wittig, Monique, "The Straight Mind", *Feminist Issues*, vol. 1/1, págs. 103-111, Alejandra Sardá (trad.), publicado en Internet www.zapatosrojos.com.ar, 1980.

-----, "One Is Not Born a Woman", *Feminist Issues*, vol. 1/2, 1981.

-----, "La Pensée straight" en *La Pensée straight*, Paris, Baland, págs. 65-76, 2001 (revisado por la autora para esta edición).

